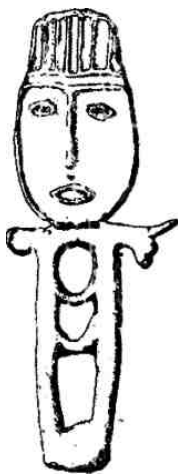


РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

---

# ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ



---

№ 1 (33) 2016

**Журнал «Вестник Антропологии» учрежден решением Ученого совета  
Института этнологии и антропологии РАН 20 марта 2014 г.**

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовой информации.  
Регистрационный номер ПИ № ФС77-61734

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

Анчабадзе Ю.Д., Баринаева Е.Б., Белова Н.А. (отв. секретарь), Буганов А.В., Боруцкая С.Б., Васильев С.В. (гл. редактор), Герасимова М.М., Губогло М.Н., Казьмина О.Е., Каландаров Т.С., Мартынова М.Ю., Макеева А.И. (отв. секретарь), Халдеева Н.И., Харламова Н.В., Чешко С.В. (гл. редактор).

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ**

Тишков В.А. (председатель, РФ), Блэйзер М. (США), Васильев С.В. (РФ), Головнев А.В. (РФ), Дроздова Е. (Чешская Республика), Кобылянский Е. (Израиль), Пашалы П.М. (Республика Молдова), Печенкина К. (США), Радойичич Д. (Республика Сербия), Слезкин Ю. (США), Тумаркин Д.Д. (РФ), Функ Д.А. (РФ), Хан В.С. (Республика Узбекистан), Чае-ван Лим (Республика Корея), Чешко С.В. (РФ), Чистов Ю.К. (РФ), Юхас К. (Венгрия).

---

---

**Адрес редакции:**

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

**Контакты:**

*По вопросам физической антропологии*

Васильев Сергей Владимирович

8 (495) 954 93 63

8 (495) 125 62 52

odtantrop@yandex.ru

*По вопросам этнологии, социальной / культурной антропологии*

Чешко Сергей Викторович

8 (495) 954-83-29

8 (916) 288-63-04

ieamoscow@mail.ru

*По вопросам оформления статей*

Белова Наталья Андреевна

belovanatalia2009@yandex.ru

**Интернет-сайт: [www.antromercury.ru](http://www.antromercury.ru)**

**ISSN 2311-0546**

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2016

© Журнал «Вестник антропологии», 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

### Гендерные исследования

- Jovičić P.* Females and Males in Visual Arts 5  
*Котовская М.Г., Шалыгина Н.В.* Гендерные мифологемы современного мира 16

### Диаспоры

- Radojicic D.* Russian cemetery as an ethnic and religious bond: The examples of Herceg Novi and Bela Crkva 27

### Антропологическая мозаика

- Буганов А.В.* Спорт в России: этнологические, этнополитические и антропологические аспекты 37  
*Денисова И.М.* Мифо-космологические аспекты сказочных предметов: образ чудо-мельницы в ряду близких мифологем 58  
*Дзини С., Сюткина Т.А.* Куба. Дух табака: аромат для богов и людей 79

### Дискуссии

- Цеханская К.В.* К вопросу о спорных проблемах научной методологии этнорелигиозных исследований (Ответ оппонентам) 92

### Научная жизнь

- Васеха М.В.* Международный конгресс исторических наук 111

### Рецензии

- Герасимова М.М.* Состояние антропологической науки в Республике Беларусь (на основании трех монографий): *Л.И. Тегако, О.В. Марфина, Г.В. Скриган, О.А. Емельягчик.* Динамика адаптивной изменчивости населения Беларуси. Минск: Беларуская навука, 2013. – 363 с.; *И.И. Саливон, О.В. Марфина.* Физический тип древнего населения Беларуси. Минск: Беларуская навука, 2014. – 137 с. [58 илл.]; *О.В. Марфина.* История антропологических исследований в Беларуси. Минск: Беларуская навука, 2015. – 405 с. 115
- Арутюнов С.А.* Рец. на: *Igor Krupnik and Michael Chlenov.* Yupik Transitions. Change and survival at Bering Strait, 1900 – 1960. Fairbanks 2013. – 392 p. 125
- Хан В.С.* Рец. на: *Peoples, Identities and Regions. Spain, Russia and the Challenges of the Multi-Ethnic State / Ed. by Marina Martynova, David Peterson, Roman Ignatiev & Nerea Madariaga.* Moscow: IEA RAS, 2015. – 377 p. 129

- Указатель статей и материалов, опубликованных в 2014–2015 гг.** 136

- Contents** 143

- Our Authors** 144

- Правила оформления статей** 145

## *Авторам и читателям*

**Уважаемые авторы!**

**Редакционная коллегия**

**обращается к Вам с убедительной просьбой**

**четко соблюдать правила оформления текстов**

**и соблюдать лимиты на объем представляемых материалов.**

**В противном случае Ваши тексты не будут приниматься к рассмотрению.**

---

**По решению редакционной коллегии  
мы с этого номера начинаем публиковать  
статьи на английском языке**

## ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 396

© Petrija Jovičić

## FEMALES AND MALES IN VISUAL ARTS

*This study aims to analyze some of the Serbia's fine arts paintings in the context of feminist studies and anthropology of art. A multidisciplinary approach used in the study goes beyond the art history traditional studies, extending it thus to more general issues within culture and politics. A strong focus is placed on the frequently obscure actualization, discernible as a symbolic transformation of femininity and accompanied by a play with the given nature of sexual identity.*

*As an observer, the author developed a narrative-like plot of the study. My intention was to show that the work of art, as a textual game, operates between the artist and society, reflecting the fundamental consequence of conscious social manipulation of power. The given nature of relations in the visual narratives shows the difference between, along with the respective place of cultural categories of «male» and «female» within the historical concept. With this study, I wanted to confirm the hypothesis that there is no single universal narrative, nor a fixed symbolization capable to provide the correct answer to this question. That is, within diverse perceptions, an assumed paradigm perceives “male” and “female” between readable and visible, viewing a woman in the role of ideological position as the subject with a dual presentation, the phenomenon of the body and sex, given the nature of the relationship.*

**Keywords:** *feminist studies, anthropology of the body, visual narrative, nature, culture*

The paper discusses the presence of sex/gender characteristics and their differences observed in narratives within the traditional fine arts/paintings<sup>1</sup>. If we disregard the study of pictorial level in a painting, and instead focus on the inner, invisible part within the painting, a new field opens up: one of endless circulation of various dimensions of cultural identity. The goal is to draw attention to the socio-cultural and societal changes that affect the rejection of traditional frameworks aimed at glorifying the male gender.

The paper is organized around the following parts: the first part covers a literature review of the previous relevant research on sex/gender differences observed in the visual narratives within the areas of art history and theory, anthropology of the body, and post-feminist theory; the second part of the paper includes a review of fine arts created by women and men, outlining the diversity of identities.

**Jovičić Petrija** – Doctor of Sciences, a researcher of the Ethnographic Institute SASA (Serbian Academy of Sciences and Arts).

**Йовичич Петрија** – доктор наук, научный сотрудник Этнографического института САНИ (Сербская академия наук и искусств). Эл. почта: petrija.jovicic@ei.sanu.ac.rsmailto.

Serbian art criticism points out to the postmodern nomadism of the Serbian artists who transcended geographical barriers. The criticism also discusses the artists' modernized approaches and realization of the art works. The study focuses on female artists and their opus, on interpretation, research and efforts to erase stereotypical male assumptions identified in the discussed narratives<sup>2</sup>. Such opus has become a suitable material for the establishment of alternative approaches and critical dialogues about the altered consciousness of females and their creations. Within the artistic opus that contains images of the past, the goal is to discern inner imaginary and autonomous entities, as expressed by metaphorical associations of social relations. In turn, these will be declared as a matrix of new art and society. It is demonstrated also how *unconscious* in a patriarchal society structured a form of visual composition and modeled the social reality. In the beginning of identity studies, anthropology was the only discipline involved in studying gender differences. The quality of the collected data expanded and deepened the field of analytical approaches, while perceived differences were included in the theoretical, methodological and ideological framework of research (*Радуловић* 2009: 21–27). In general, it is well established that research done by males was incomplete, thus providing a traditional «distorted picture», and serving only to confirm a specific range of the males' activities, with regular exaggeration of the importance of males' politics.

Many written art histories have deliberately omitted names of the female artists. Mostly, they provided factual material about male art that glorifies and affirms masculine creativity, while they traditionally neglected and omitted creativity of women. The artworks of female artists<sup>3</sup>, discussed in this paper, indicate how female painters became included in the socio cultural corpus of events, and how, both by their actions and deeds, self-consciously confirmed to possess unique and creative abilities, saturated with poetics that even at present have a current application<sup>4</sup>.

From the standpoint of biology, the role of women has been associated with «nature», whereas a woman has always been positioned as the *secondary* with respect to a man who was regularly ascribed the attributes of culture<sup>5</sup>. A regularly raised question is how culture in this case, different from nature, modeled and transformed humanity, assigning a meaning of less valuable or more valuable, since a woman is symbolically connected with nature and thus directly became the object of its subordination. *Simon de Beauvoir* argued that «*nothing is natural and that woman, like much else, is a product elaborated by civilization*». Beauvoir further stated that «One is not born, but rather becomes, a woman», reflecting gender inequalities. She considered women as variable category, one that is being constantly socially constructed, upgraded and changed, requiring at the same time a confirmation of its own wholeness as a gender subject on the cultural scene, in order to become culturally accomplished.

Models of male dominance have become objects that women explore. Women want to change males' way of thinking in terms of acceptance of women's creativity and their establishment on the art scene. Furthermore, they oppose the generally accepted and traditionally transmitted cultural reality about «the universal truth» whereas men are «enthroned geniuses», creative, passionate and authoritative observers, while women are the bodies used for observation. Female artists are determined as secondary, and they fight for their own individualization in relation to the restrictions served by misogynist hierarchy (*Јовчић* 2013: 13).

Paris, France, around 1900, was at the time the epicenter of the modernist ideas, and as such had greatly influenced Serbian artists who were enrolled in various professional

specializations in the French capital<sup>6</sup>. Thus, social structure of private space (status unappreciated area, non-political) predetermined for women, and the male public space and action (space of power, authority, domination) was redefined. Society was constituted in a modern sense. On one hand, the discourse of modernism promoted moral and political equality, and on the other hand, confirmed patriarchal right in the new historical context, by inheritance of the patriarchal past and the exclusion of women from social and cultural context. There was a pronounced asymmetry within differentiated division of labor by gender, along with different evaluation of contributions through the aforementioned dichotomy of private and public social space, with entrenched male domination.

«Why don't you stay at home» as Gordon Craig asked of Isadora Duncan, «and sharpen my lead pencils?» («Duncan 1968: 132–135) directly confirms entrenched supremacy of men and women obedience. Gender diversity cannot be understood as an «immutable biological law of the sexes»<sup>7</sup>. In fact, the structural division between private and public spheres of social events has largely subordinated women, while now it became a model for discussion and starting point in establishing possible strategies for deconstructing entrenched positions.

The Serbian avant-garde female artists had crossed from the patriarchal social framework into the modernist milieu, and thus made a break regarding a way of thinking, behavior, clothing, and creation. They replaced the traditional style of dress with then modern ones: they wore short haircuts, dressed in men's clothes, and aspired to paint scenes from/in public. The creativity of women, which was traditionally reduced to limited alternative such as weaving, pottery, knitting, embroidery, and sewing, was gradually replaced by a newly devised genres of modernity. Hence, women became active participants in painting of urban scenes and theaters, suggesting the first advances of self-awareness. With their modern approach to painting, their work arouse admiration and also demonstrate a different attitude and position of female artists in the sphere of culture.

One of the numerous examples of promotions and representation of women's work and household responsibilities is presented in Nadezda Petrovic' painting *Knitting woman* (1906). The work confirms the activity of women within the household. Petrovic's sojourn to Paris completely changed the theme of the artist's opus, since the artist later concentrated on painting the urban landscape and people.

Freedom of movement was a necessity for the female artists in order to become an equal partner in the sphere of art and socio-cultural events. These women rejected the traditionally



Fig. 1. Adzed Petrovich.  
*Knitting woman.*



Fig. 2. Nadezda Petrovic.  
*The Quay by the Sienna.*

«assigned» feminine principles and stepped out of anonymity, which enabled them to start a completely new creative cycle, which in turn initiated changes in public and private spheres regarding the established relationship between men and women. Furthermore, they changed their hitherto subordinate role, modeling instead an active life, and they managed to establish a completely new definition of one's own existence<sup>8</sup>. From the Renaissance to the nineteenth century, women were disempowered to engage in nude figure painting, as the most respected art form. It was believed that the study of nude figure is only possible for «male spiritual genius». The institutional establishment promoted by the traditional heritage prevented women to create and achieve great accomplishments; instead, women were confined to family and home, without any access to spaces where men engaged in nude figure studying and painting.

Still, female artists, due to their academic education, had already in most cases, encouraged the creation of a new expression, followed by an initiation of certain changes in the status of women in relation to men in a society. Academic training and freedom in the realization of thematic genres were more and more pronounced. Gradually, the barrier of non-acceptance and non-evaluation of creativity of women in the socio-cultural milieu had loosened up. E. Lipton points out to male artists who visualize images of sexualized bodies of women, ballerinas, and washerwomen (*Lipton* 1986: 151–164).



Fig. 3. Paja Jovanovic. *Hedonist*.

The male is the one who paints the female naked body as an object of observation. Presented women are the archetype of Nature, the ideal of Botticelli's innocent Deity with long hair, in a white floral dress, which are patiently waiting for their incarnation to become the subject of the most passionate worship.

Male's «ingenious» artist perceives them as beautiful, describes them «as perhaps a little stupid», lacking spirit, intellect and consciousness, and purposely omits them from creative parts of a society. Italian poet Boccaccio, in his work on famous women (*On Famous Women*, 1370) mentions several women artists; however, his emphasis on the appearance of women is ironic and mocking, because «women did

not possess great talent, their speech presentation is unclear and incomprehensible, great achievements have been impossible for them, for they really have only craft skills»<sup>9</sup>.

A woman is a slave, servant, or a weaver who patiently and endlessly keeps weaving, tailoring, she is the one thought to await orders from a man to be able to exist and to create. A man makes decisions upon the observed object – i.e., a woman; he is a «protector», life lover and a hedonist<sup>10</sup>.

The artist Paja Jovanovich painted a scene of a man in the act of hedonistic pleasure. The visual narrative clearly indicates the divided roles and activities of males and females. In fact, the narrative confirms the traditional theory that women did not have the opportunity to create thematic art outside the home area, freely available to men. New cultural change



(development of the women's movement and the emergence of women's studies) indicated an annihilation of female/male differences. The ideology of masculinity and established myth had crashed. A dominant assumption, regarding the term «artist», which presumably referred to a man but not a woman, was questioned<sup>11</sup>.

In time, female artists were approaching the realization of «being a woman artist» in the context of contemporary regime of power. They were negotiating with creativity, truth, individual success or failure, insisting to replace «natural» and biological predetermination by cultural ones. Zora Petrovic, a painter argued: «... we know there are more than solely aesthetic beauty. Beauty is in the truth ... For instance, transformed, mature body of a woman has many characteristics. It is an image of one's whole life, and many run away from the truth ...» (Muzej savremene umetnosti, 1978). The artist wants to say that she addresses the truth using the visual narrative and in doing this, she is traveling a road full of pain, injustice, and struggle with herself and with others.

Biographies and psychobiography provide factual truth about the lives of artists and their struggle to achieve a place in the artistic milieu. Fine arts «geniality» was inherited through the male line<sup>12</sup>.

It is not surprising that the female artists of the period, such as Milena Pavlovic Barili, Zora Petrovic, Nadezda Petrovic, Beta Vukanovic and many others, in the struggle for the artistic status, had passed through stages of depression. Art created by males was never questioned since males were always labeled as «sacrosanct universe», geniuses, and leaders of culture, endowed with creative and original ideas.

Art created by males was never «a male art», instead, it was assumed to be «the real art», a creativity of «the male genius», since female art, simply because it was designated as «female» became discarded, retaining the status of secondary. The dominant hierarchy elevated males to the highest level. Within the various studies, in every segment, whether in the field of literature, art, science, or technology, the males were always conquerors and favored heroes (Hercules, Perseus, David, Achilles, and Napoleon)<sup>13</sup>. A male's individuality always enjoyed freedom of observation, assessment, and possession. Females are Penelope, Cinderella, Donkey Skin, Snow White, all endowed with exceptional beauty, but actually they are the victims in a subordinate role, abiding to the actions, and accepting other's orders, they are the objects discussed by men.

They are Eva, not created for its own sake, but to keep Adam a company, and since females are created from Adam's rib, they are second-class citizens. Thus, Eva served as justification for all prohibition imposed upon females, soon to become uninteresting



*Fig. 4. Zora Petrovic (1959).  
Two women in play.*

deficiency (*Де Бовоар* 1982: 437–506)<sup>14</sup>. In the scenography presenting a misogynic population, a woman is an object (subject) of male actions, an object of eroticized images. Jules Michelet testifies about a woman who is constantly in the shackles of the dominant structure, while about women's limited movement she argues: «... she cannot go out at night, because everyone would think she was a prostitute ... and if a woman had to go out for some reason, men would be greatly surprised and laughed like crazy ... and if she were hungry, she would not dare to go alone in the restaurant» (*Susan, Bell* 1983: 337–341).

This is, therefore, a privilege of «universal» and suffering of a subordinate. Such a context indicates that men are the carriers of binary culture, mapped into opposing qualities in a series of dichotomies, ideologically and structurally related (private/public, nature/culture, sex/gender, body/spirit), which tend to build new structures (male/female, masculine/feminine, production/reproduction), crucial in defining gender relations and hierarchies.



Fig. 5. Paja Jovanovich. *The Coronation of Tsar Dusan*.

Art genres employed by the female artist included the scenes that did not distort the established dominant peace in the opus of «creative» males.

Paja Jovanovic's painting «The Coronation of Tsar Dusan», confirms the traditional role of men who paint the important thematic contents: marine, scenes of battlefields, historical scenes, and female nude figures, while women paint the less important scenes involving private scenes of family life, housework,

still nature, floral compositions of balconies, and gardens. Such a division traditionally brings discord and division in the field of presentation.

A partial separation from the traditional background of the female artists did not represent a complete break but became a *proposal* of an alternative and avant-garde approach. This approach brought about a new model of the future affirmative meaning, existence, emancipation and Brechtian «refunctioning», which in the long run, would provide the female artists with the totality of being.

Art works by the female artists arouse a true admiration, and in addition, they exhibit a modernist reality in full force. As such, they indicate a different attitude of the female artists in regards to the male painters.

Societal interest in «women's issues» and «women's art» is divided. On one hand, great efforts are put forward to establish a radical change by altering the original meaning of the expressed in regards to women and their position within a family and society, by enhancing their civil rights. On the other hand, another tendency is to retain the existing traditional context which still imposes an extension of the perpetual stereotypes of their characters, restraint and repression of valuable characteristics of women in a society, thus maintaining

the existing prejudices within social and cultural events (*Малеуевућ* 2007: 9–40; also on the women's movement: *Katunarić* 1982: 165–169).

Actually, the point was not to pronounce an opinion that will surpass the existing one, but to find a solution that will mark a new thought among a variety of different views, opinions and ideas.

In the perpetual turmoil and struggle for existential status, the female artists with «negative connotation» became rebels within a society. They were permanently torn between the ability and aspirations, between the uncertain spiritual and artistic achievements and between social and cultural norms imposed by the patriarchy. Discursive practice of patriarchy created and supported relationships between men and women as unequal forms of power, but not in terms of power predetermined for one but not for the other, but along the lines explained by the Foucault's discourse on «produced knowledge that provides the power»<sup>15</sup>. This division «sharpens the biological differences between the sexes and thus creates a gender». Devaluation of women thus became a potent field to analyze of «what do women actually do».



*Fig. 6. Milena Pavlovic Barili.  
Self-portrait.*

The value of their work was examined with the aim to make male and female work complementary, their interests common and equally represented. The term *female painter* was formerly a source of distress and difficulty, but it became established as the proper one. The toppling of long-capitalist tradition (women do not rule the roost and do not inherit), which Marx did not examine but provided chronological and factual data, aids in completing the whole area of gender and gender oppression (*Маркс* 1979). Engels considered subordination of women within the manufacturing process, and pointed out to the established male role as opposed to a female as a slave subject to his requests. He argued that a woman lost all dignity, every social authority and was transformed into a «machine for production» (*Engels* 1924). Factual evidence of woman's diminished value, the daily persecution directed by male institutions, testify about inherited forms of masculinity and femininity.

Specific examples of fine arts are used to map mosaic of incorporated fragmentary position of women in the present society; nevertheless, women still have hard times struggling to achieve socio-political goals due to the omnipresent patriarchal oppression. A work of art expresses particular social conditions and social process, underlined by the female artist's intention to expose themselves. The inherited devaluation indicates the objectification of women in the arts, constructed as such by misogynist aestheticism. «Wrongly» ontologically established «right», indicating the present and extorted socially constructed asymmetry in the structure of language in the heterosexual matrix, provided to a male authoritative and full rights to be the speaking subject; this however, was annulled by the realization of the pre-social ontology of equality.

It is necessary to establish the true meaning between the gender division and its natural diversity, whereas the relationships: man/man, woman/man, and woman/woman will be

made equal. This would in turn help to establish and define the most natural relation of one human being to another. By moving boundaries and undoing the heterogeneous differences that have promoted the subjectivity of men and objectivity of women in everyday socio-cultural events, sexuality, reproduction, and life living, their inherited devaluation and oppression will be interrupted.

Autonomy and self-awareness that women gained by education represent a «threat» and entails a series of new «fears» for men. Today, the female artist managed to achieve considerable successes, without concealing their creativity. Such breakthrough invokes a «danger» of being accused of intellectual confusion, aggression, and hysteria.

Visual narratives determined by social principles of gender and constituted as cultural constructs, indicate archetypal representations, ideological constructs, and cultural symbols (feminine and masculine) essential in building and construction of gender relations in a historical and socio-cultural context.

The exchange of display meanings establishes an open-concept (sign system) based on certain and known elements, and furthermore creates a mutual dialogue with other artists and their visual displays, and in this way, achieves a kind of systematic and interactive interpretation, with a variety of interpretations and meanings (structural analysis).

As such – taken hypothetically as a matrix of a new art and society – it models a new reality and becomes the interpretation (or «imitation») of the reality itself. The visual content generated «reality of the subject», thus confirming their (women's) integrity. A work of art was used as a fetish, and made visible a successful strategy of deconstruction.

Deleuze's «collective hallucination» established itself as an essential, because there is no single universal narrative, no fixed symbolization that will always provide the exact truth to the posed questions. In these multitude of hallucinations, a true paradigm is being trapped and constituted between the visible and readable. The paradigm perceives a woman in the role of ideological subject with double presentation, as the case of body and gender/gender relations.

## Endnotes

<sup>1</sup> Traditional paintings/fine arts belong to the field of visual arts which includes other art forms as well, such as painting and sculpture, through applied arts and artistic crafts to photography, video art, new media and performance (See more: NOVE PERSPEKTIVEU, Zbornik 2012).

<sup>2</sup> The key idea was to show how the female artists, through theory and practice, made productive social changes by building a global interest of female artists and their creativity as a segment of social intervention. Feminist methodology assumed the particular essential idea, and that is the realization of interactive relationships (women studying women) in the «area of female subjectivity»; furthermore, it rejected the artificial division of the subject/object, which basically aimed at benefiting women and improving their daily lives. Traditional gender ideology condemned a woman's personal experience and her emotions, declaring them as harmful influences in the formation of scientific knowledge, whose experiences and evaluations can be transferred to the field of fine arts (see *Мршевић* 1999: 84 – 97).

<sup>3</sup> The opus discussed here belongs to the end of 19<sup>th</sup> and beginning of 20<sup>th</sup> century.

<sup>4</sup> Late seventies and early eighties gave way to a new approach to artistic corpus, enabling more concise understanding and expression of creativity. Serbian fine arts branched in the direction of European modernism, while the female artists through their art works and creativity stand out, resisting along in the spirit of the second modernist approach (socio-political constructivism), in order to get rid of forced assigned roles. On the history of avant-garde ideas (1917) and the phase of modernism and Soviet Constructivism (more in *Тарабукин* 1923; *Мијушковић* 1998).

<sup>5</sup> Patrilineal system places an emphasis on the institution of marriage and assigns women a universally subordinate position. The system prescribes faithfulness for females, but not for males. Premarital

sexual relations and loss of virginity for females often indicated slim chances of entering into a proper marriage. Following childbirth and motherhood, woman was assigned the obligations of house chores. All activities of women associated with or outside the house remain under the umbrella of «natural», which deprives a woman of her real identity (Радољовић2009: 158). In her essay «Is female to male as Nature is to culture», Ortner explains why women are universally considered as a secondary sex: women's subordination status is a result of a premise that human culture is superior to nature and culture is a man-made structure. Women's body and psychology are apparent as symbolically identifiable with nature, while at the same time, the organized institutionalized social system influences women to accept such notion as their own natural task and responsibility (Ортнер 1983).

- <sup>6</sup> French Impressionism encouraged Serbian artists along the avant-garde tendencies, directing them towards various phenomena and new aspirations. They participated in heated debates within the creation of modern art, related to the traditional and principles of modernity. Timothy J. Clark in his book «The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers» gives a comprehensive overview of social structuring of gender differences, myths of modernity created in Paris as a cause of new social relations and new evaluation of art (modernism).
- <sup>7</sup> The established immutable biological law of the sexes promote solely traditional heritage as the correct, while the socio-cultural relations progressively influence the change of direction and perception of gender diversity (Панућ 2003: 7–26).
- <sup>8</sup> The established immutable biological law of the sexes promote solely traditional heritage as the correct, while the socio-cultural relations progressively influence the change of direction and perception of gender diversity (Панућ 2003: 7–26).
- <sup>9</sup> Boccaccio did not explain furthermore his remarks about why women were not talented enough and why they were engaged only in craft activities. At that time, women were neither allowed to leave the «home entrapment», nor allowed the same freedoms as men, implying they were denied a possible breakthrough from the assigned roles within the fine arts framework (Sutherland 1976).
- <sup>10</sup> All features attributed, along with all the freedoms available to a man were actually arising because of a life without limitations. A woman who never left the private (domestic) space could never be interesting or entertaining. Restrictions placed on a woman's behavior and movement prevented every change she attempted to implement. A man watched over a woman, controlled her every move, ensuring desired freedom for himself (Charles Baudelaire, «The Painter of Modern Life» in Balducci 2014: 238).
- <sup>11</sup> Griselda Pollock discloses the semantic structure of the term «old masters» and «avoidance of the feminine gender and production». A skillfully concealed truth about unadmitted professional art education was revealed. The presence of women on the art scene as models and artists was impossible. Women models wore masks to conceal their identities. Due to the lack of educational training and experience in drawing of live models, woman was left out from this area of creation (Gabhart 1972: 7).
- <sup>12</sup> In the history of art, tribute stories are about fathers and sons. Patriarchal legacy relied on male lineage, on male children who represented the extension of art lineages. Talent and commitment of the daughters who were artists also were disguised or their work was signed by their respective fathers, in order to avoid a degraded value of «creative fathers». Roman Jacobson does not amount to precise facts, but still gives a hint there were uncovered female artist as testified in their preserved works of art (Jacobson 1921).
- <sup>13</sup> Myth has a creative character, it is extremely social, indestructible, and by the connotation of political power, it can consolidate its own myths and symbols in realization of the structure of the dominant community (Јунг 1996).
- <sup>14</sup> Zlatar in his essay «Mute priestesses and beauties adorned with ringing voices» indicates a Biblical determination of sin as an indispensable companion of females; he illustrates this thesis in the following examples «The overthrown and exiled» and «Made of a rib», alluding to the continuous rule of males. Cocooned ritual forms, for centuries were weaving unbreakable bond of arts and culture with religion (Zlatar 2004: 57–75).
- <sup>15</sup> It should be understood that Foucault's discourse on «knowledge and power» is not in the form of possession, awarded to men but not to women. The author argued that the «power» is determined with a set of public, collective and institutionalized knowledge about a particular phenomenon» (Foucault 1994: 20).

## References

- Bell* 1983 – *Bell Susan Groag and Offen Karen M.* Women the Family and Freedom, the debate in documents. Stanford University Press: Stanford California, 1983.
- Balducci* 2014 – *Balducci Temma, Jensen Heather Belnap*, Women, Femininity and Public Space in European Visual Culture, 1789–1914. England: Ashgate Publishing, 2014.
- Duncan* 1968 – *Duncan, Isador*. My Life. New York: Sphere Books, 1968.
- Де Бовоар* 1982 – *Де Бовоар, Симон*. Други пол, књ. 2, прев. Мирјана Вукмировић. Београд: БИГЗ, 1982
- Engels* 1924 – *Engels Fridrih*. Poreklo porodice i private svojine. Zagreb: Naše snage, 1924.
- Clark* 1984 – *Clark, James Timoti*. The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and his Followers. New York: Knopf and London– Thames & Hudson, 1984.
- Јовичић* 2013 – *Јовичић, Петрија*. Феминистичке конструкције у визуелним наративима сликарки на темељима психоаналитичких искустава. Београд: Докторска дисертација, 2013.
- Јовичић* 2014 – *Јовичић, Петрија*. Феминизам у наративу сликарки. Београд: Задужбина Андрејевић, 2014.
- Малешевић* 2007 – *Малешевић, Мирослава*. Женско. Београд: Српски генеалогски центар, 2007.
- Јунг* 1996 – *Јунг Г. К.* Човек и његови симболи. Београд: Народна књига – Алфа, 1996.
- Katunarić* 1982 – *Katunarić, Vjeran*. 18 teza o ženi i ženskim pokretima. No. 8. Zagreb: Zbornik III programa Radio Zagreba knj, 1982.
- Lipton* 1986 – *Lipton, Eunice*. The Art Bilten: Berkeley and London University of California Press, 1986.
- Маркс* 1979 – *Маркс, Карл*. Основи критике политичке економије. Том 2. Београд: Београдско издавачко – графички завод, 1979.
- Foucault* 1994 – *Foucault Michel*. Znanje i моћ. Izbor priredili Burger Hotimir, Kalanj, Rade.. Zagreb: Nakladni zavod Globus, Filozofski zavod u Zagrebu, Humanističke i društvene znanosti. Zavod za filozofiju, 1994.
- Мршевић* 1999 – *Мршевић, Зорица*. Речник основних феминистичких појмова. Београд: ИП «Жарко Албуљ», 1999.
- Parker and Pollock* 1981 – *Parker Rozika and Pollock Griselda*. Old mistresses women, art and ideology. London; New York: I.B. Tauris, 1981.
- Отнер* 1983 – *Отнер, Шери*. «Жена спрам мушкарца као природа спрам културе» у Папић Жарана, Слевицки Лидија «Антропологија жене». Београд: Просвета, 1983.
- Петровић* 1978 – *Петровић Зора*. Музеј савремене уметности. Београд, 1978.
- Радуловић* – *Радуловић, Лидија*. Пол/род и религија: конструкција рода у народној религији Срба. Београд: Српски генеалогски центар, 2009.
- Sutherland* 1976 – *Sutherland Harris, Linda Nochlin*. Women Artists 1550–1950. Knopf, New York, 1976.
- Тарабукин* 1923 – *Тарабукин, Николај*. Од штафелајног сликарства до машине. 1923. URL: <http://www.scribd.com>. Access 10.05.2011.
- Мијушковић* 1998 – *Мијушковић С.* Од самодовољности до смрти сликарства, Уметничке теорије и праксе руске авангарде. 1998. URL: <http://www.scribd.com>. Access 10.05.2011.
- Папић* 2003 – *Папић Жарана, Слевицки, Лидија*. Антропологија жене, 2. Београд: Библиотека XX век, Књижара круг, Центар за женске студије, 2003.
- Zbornik* 2012 – *Zbornik radova. NOVE PERSPEKTIVE U OBLASTI VIZUELNIH UMETNOSTI*. Kragujevac: Civilni sectori Ministarstvo culture, 2012.
- Zlataar* 2004 – *Zlataar, Andrea*. Tekst, tijelo, trauma. Oglеди o suvremenoj ženskoj književnosti. Zagreb: Naklada Ljevak, 2004.

**Йовичич Петрия. Женщины и мужчины в изобразительном искусстве.**

*Данное исследование направлено на анализ изобразительного искусства Сербии в контексте феминистских исследований и антропологии искусства. Многопрофильный подход, используемый в исследовании, выходит за рамки традиционных исследований по истории искусства, затрагивая более широкий круг вопросов, касающихся культуры и политики. Акцент делается на часто неясной актуализации, проявляющейся в виде символической трансформации женственности и касающейся различных аспектов сексуальной идентичности. В качестве наблюдателя, автор использовала методiku исследования нарративных материалов. Мое намерение было показать, что произведение искусства как бы существует между художником и обществом, что отражает фундаментальное следствие сознательного социального манипулирования властью. Данный характер отношений в визуальных нарративах показывает разницу между культурными категориями «мужского» и «женского» в рамках исторической концепции. Этим исследованием я хотела подтвердить гипотезу о том, что не существует ни единых универсальных трактовок этого вопроса, ни фиксированной символизации, подходящей для правильного ответа на него. Иными словами, в различных вариантах восприятия, предполагаемая парадигма рассматривает «мужское» и «женское» с учетом различий между читаемым и видимым, а женщину – в роли некой идеологической категории, как субъекта с двумя ипостасями, тела и секса.*

**Ключевые слова:** *феминистские исследования, антропология тела, визуальный рассказ, природа, культура*

© М.Г. Котовская, Н.В. Шалыгина

## ГЕНДЕРНЫЕ МИФОЛОГЕМЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА\*

*В статье анализируются механизмы формирования современных мифов о матриархате, способы их распространения, а также причины восприимчивости массового сознания к популярным мифологемам о грядущей власти женщин в истории человеческой цивилизации.*

**Ключевые слова:** мифология, гендерные отношения, феминизм, массовое сознание, манипулятивные технологии, матриархат, патриархат, родовой строй.

Миф изначально присущ человеческому мышлению как форма познания объективной действительности. В свое время русский философ А.Ф. Лосев привел мифологический способ познания реальности к хорошо известной сегодня формуле: «Миф – это совершенно необходимая категория жизни и мысли, далекая от всякой случайности и произвола» (Лосев 1999: 210). Именно поэтому так называемые классические мифы не сочинялись каким-либо конкретным автором, а формировались спонтанно, «обкатываясь» в коллективном сознании множества поколений людей.

Однако существует и неклассическая мифология, которая, скорее, может быть охарактеризована как социальная технология, ориентированная на переработку информации именно массовым сознанием. Акцент в неклассической мифологии делается на усилении главного символа, который массовое сознание в процессе переработки информации естественным образом начинает выделять и укреплять. Именно таким способом неклассические мифы конструируются и внедряются в массовое сознание.

Сегодня неклассические мифы принято называть мифологемами. Их существование и развитие во времени было бы невозможным без склонности общественного сознания опираться на стереотипы и предрассудки. То есть, в известном смысле, само массовое сознание продуцирует новодельческие мифы или мифологемы. Известно, например, что тоталитарные мифологемы создавались молодыми маргиналами («демиурги Тысячелетнего рейха», «строители коммунизма» и т.п.) в расчете именно на массовое сознание, которое и возносило позже эти мифологемы в сферу философского теоретизирования.

С помощью мифологем происходит актуализация, если можно так сказать, доминирующего в том или ином социуме культурного кода. Если в обществе имеется «слабое звено», вызывающее ожесточенные дискуссии, но фактически не имеющее прагматического разрешения в ближайшем обозримом будущем, то такое «звено» вполне может стать фундаментом для рождения мифологем.

«Слабым звеном» современного общественного сознания является противостояние «мужского» и «женского» практически во всех сферах социальной жизни – в эконо-

---

**Котовская Мария Григорьевна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: kotovskaya@mail.ru.

**Шалыгина Наталья Валентиновна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: etgender@mail.ru.

\* Статья подготовлена в рамках Программы Фундаментальных исследований РАН «Историческая память и российская идентичность»



мике, политике, культуре, искусстве и т.д. Активность женского движения во многих странах воспринимается общественным сознанием сегодня как возвращение некоего мифического времени, когда все приоритеты социального управления принадлежали женщине, а не мужчине. Любопытно, что массовое сознание практически не интересуется ни когда такой период в истории человечества реально мог бы быть, ни почему могла бы сформироваться такая ситуация, ни, тем более, что конкретно представляло из себя «правление женщин». Главное – это то, что в истории человечества якобы был прецедент, который при определенных условиях может быть реанимирован. Именно такая логика массового сознания и актуализирует сегодня миф о матриархате.

Будучи по разным причинам на время вытесненными из сознания людей, мифы рано или поздно нередко возвращаются, но в измененном, адаптированном к новой реальности виде. Иными словами, если миф по тем или иным причинам оказался временно вытесненным из сферы сознательного, то совсем он никогда не исчезает, а лишь адаптируется к образам бессознательного, продолжая воздействовать на обыденное сознание глубинными интенциями (Малиновский 1998: 70). Условия меняются – и миф возрождается, меняя лишь форму своего существования.

Для того, чтобы разобраться в причинах живучести мифа о матриархате, необходимо, очевидно, сделать две очень непростые, но важные вещи. Во-первых, понять основы этого мифа, суть самой мифологической конструкции о матриархате. А, во-вторых, – дать оценку этой конструкции с точки зрения данных этнологии и антропологии. Сам же термин «матриархат» мы предлагаем рассматривать как мифологический текст-матрицу, с одной стороны, способствовавший накоплению социально полезной информации, а, с другой стороны, ставший основой достаточно ангажированных социальных технологий.

Так был или не был матриархат? В отечественной науке ответ на этот вопрос пытаются дать специалисты самых различных областей гуманитарного знания. С одной стороны, междисциплинарный формат, безусловно, способствует более глубокому восприятию проблемы. Но, с другой стороны, количество междисциплинарных интерпретаций нередко стирает границы самой проблемы – либо уменьшая, либо преувеличивая и даже искажая ее научное значение.

В качестве примера приведем исторический дискурс матриархата, предложенный в 1992 г. специалистом по бронзовой эпохе Крита Ю.В. Андреевым, который (кстати, вслед за английским археологом XIX в. Артуром Эвансом) обратил внимание на сюжеты миниатюрных фресок из Кносского дворца. Женщины, изображенные на этих фресках, судя по всему, принадлежали к привилегированной категории так называемых придворных дам, игравших не последнюю роль в жизни критского общества того времени. Андреев подчеркивает такие особенности изображений, как большое скопление представительниц «прекрасного пола» среди населения во время праздника на улицах, свободу и раскованность поз и жестов женщин, а также месторасположение женщин по обе стороны от святилища, в отличие от месторасположения мужчин на заднем плане (Андреев 1992: 3–4). С точки зрения автора версии об особой роли женщин в общественной жизни минойского Крита, «... сцены подобного рода изображают не просто увеселения для народа, <...> но важные религиозные обряды, которые, вероятно, входили в программу главных календарных празднеств в честь божеств минойского пантеона... То, что мы видим на фресках, нельзя расценивать лишь как отражение определенного <...> придворного этикета, когда минойцы-мужчины обязаны были оказывать знаки внимания дамам... Гораздо

вероятнее, что женщина *действительно* [курсив наш – М.К., Н.Ш.] пользовалась в минойском обществе особым почетом как существо, по своей природе тесно связанное с сакральной сферой бытия <...> и в силу этого способная выполнять функции посредника между миром людей и миром богов» (Андреев 1992: 7).

Далее автор предполагает, что поскольку женщины избирались жрицами Великой богини, главной фигуры минойского пантеона, то и их влияние могло распространяться далеко за пределы собственно культовой деятельности. Более того, вся минойская культура, считает Андреев, «несет на себе печать своеобразного феминизма, т.е. типично женских вкусов и склонностей». При этом минойские мужчины, как пишет автор, все-таки оставались «наиболее активной и предприимчивой частью социума <...> предпринимали далекие морские экспедиции <...> строили дворцовые комплексы, разрабатывали новые технологии в металлургии и других отраслях ремесленного производства» (Андреев 1992: 8).

В итоге остается неясным, почему же все-таки проявление активности женщин в одной из сфер социальной жизни и в одной отдельно взятой культуре автор склонен называть «матриархатом»? И к какой категории понятийного аппарата вообще относится матриархат? Стадия эволюционного развития общества? Комбинация характерных черт в традициях той или иной культуры? Или это просто культурный феномен-изолят, спонтанно возникавший на протяжении истории человечества в особых условиях выживания человека?

Некая недосказанность в отношении этой проблемы со стороны научного сообщества неизбежно приводит к тому, что ответственность за интерпретацию термина начинают брать на себя средства массовой информации. Именно СМИ, развивая, по собственному усмотрению, ту или иную востребованную общественным сознанием тему, нередко способствуют появлению искусственных мифов (мифологем), используемых медийной сферой в качестве конъюнктурного информационного повода.

Самая популярная мифологема, связанная с матриархатом, развивает идею о том, что грядет якобы неизбежное «возвращение» власти женщин в общественную жизнь, полное подчинение мужчин и чуть ли не их вырождение. Массовое сознание весьма негативно воспринимает эту идею, причем сопротивление исходит как со стороны мужчин, так и со стороны женщин. В результате усилия женского движения по достижению равенства полов в экономической и политической сферах социальной жизни во многих странах принимаются в штыки, а реальные успехи в установлении гендерного равенства расцениваются как неоспоримые свидетельства «возвращения матриархата».

Впрочем, и сами феминистки (особенно представительницы радикального крыла этого общественного движения) также подчас готовы идентифицировать себя как новых мессий восстановления женской власти в обществе. Например, писательница и интеллектуалка Герда Лернер, усомнившись вслед за своими предшественницами (Симона де Бовуар) в правомерности существования «патриархатного мира», громко заявила о необходимости пересмотра всей человеческой истории с точки зрения центральной роли женщины в ней: «Перемена в нашем сознании, которую нам предстоит осуществить, должна пройти два этапа: во-первых, мы должны поместить в центр нашего внимания, хотя бы временно, исключительно женщин. Во-вторых, мы должны, насколько это возможно, отставить как можно дальше патриархатные ментальные схемы (андроцентризм)... Патриархат – это исторический конструкт; у него было начало и ему наступит конец... Какая организация общественных отношений

придет на смену патриархату, мы пока не можем сказать. Мы живем в эпоху беспрецедентных по масштабам перемен... Но уже сейчас можно сказать, что женский ум, освобождаясь от тысячелетней мужской колонизации, будет участвовать в создании альтернативного мировоззрения, альтернативной общественной организации, поиске новых решений старых проблем... Когда женщины мыслят вне патриархатных рамок, появляются новаторские идеи, трансформирующие сам процесс определения и смыслообразования» (Лернер 1986).

Сам собой напрашивается вопрос: матриархат – это все-таки власть женщин, или что-то более емкое? Само слово «матриархат» соединяет в себе два корня: латинский (*matris* как родительный падеж от *mater* – мать) и греческий (*arche* – начало, власть). Буквально матриархат, следовательно, означает очень конкретную вещь – «власть матери» (Советский 1983: 771). Однако еще в Древней Греции родилась первая концепция, увязавшая «власть матери» с основными принципами общественного устройства – так называемая эгалитарная теория Платона (от лат. *egalis*, что значит «равный»). Суть ее в том, что идеальное государство должно в одинаковой мере учитывать мужчин и женщин при назначении на все общественные посты, вплоть до самых высоких. «По отношению к занятиям, связанным с государственным устройством, у женщин нет никаких особенностей», – убеждал философ своих сограждан (Платон 1971: 455). Правда, что делать с главной функцией женщин – деторождением при абсолютно равном распределении обязанностей между мужчинами и женщинами, Платон так и не решил. Более того, на протяжении жизни его взгляды постепенно менялись и не в пользу равенства полов. Положение женщин в афинском обществе оставалось подчиненным, а отношение к ним – пренебрежительным.

Для еще одного корифея античной мысли, Аристотеля, вопроса, связанного с «властью матери» вообще не существовало. Начальной формой человеческого общежития, учил философ, была исключительно патриархальная семья с неограниченной властью отца над всеми домочадцами, включая жен и рабов. Семьи образовывали селения, а селения – государства. Основой общественной жизни в итоге оказывалась триада: патриархальная семья – классовое общество – государство (Аристотель 1969: 465–466), ставшая непререкаемой формулой для всего последующего развития западноевропейского общества. Идея Платона о равенстве женщин и мужчин вызывала у Аристотеля категорическое отторжение, так как реализация подобных новшеств, считал философ, приведет к результату, противоположному тому, о котором мечтал Платон, и вместо упрочения государства наступит его гибель.

Однако еще задолго до Аристотеля имелось немало сообщений античных путешественников и историков о народах, которые ведут свой счет родства исключительно по материнской линии и весьма почитают женщин. Правда, впервые систематизированы и подвергнуты научному анализу они были только в середине XIX в., когда швейцарец И.Я. Бахофен, посвятивший свою жизнь науке, издал фундаментальный труд «Материнское право» (1861 г.), где обобщил данные античной мифологии и свидетельства путешественников. А вскоре после Бахофена американский эволюционист Л.Г. Морган ввел в научный оборот новые данные об американских индейцах и их общественном устройстве, подтвердив, что господству мужчин в эволюции человечества когда-то предшествовало господство женщин (Морган 1877).

Очень скоро концепция матриархата как стадии эволюционного развития общества, предшествующей патриархату, заняла прочное место в общественном созна-

нии и стала символом первобытного коллективизма. Но теоретически признанное наполнение эта идея получила лишь в широко известном труде Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Несмотря на научную уязвимость, а нередко и просто бездоказательность, идея о матриархате начала свою самостоятельную жизнь в науке. Этнографические факты, которые хотя бы приблизительно соответствовали новой теории, интерпретировались в пользу существования матриархата на определенной стадии развития человеческого общества.

Первые сомнения в реальности матриархата как эволюционного этапа в становлении человеческого общества прозвучали только в 1948 г., когда известный советский этнолог М.О. Косвен выступил со статьями, доказывающими несостоятельность отождествления материнско-родовой организации с властью женщин при первобытнообщинном строе (Косвен 1948: 3–46).

Суть его позиции сводилась к тому, что при низком уровне развития производительных сил, когда физическое выживание являлось главной задачей членов ранне-родовой общины, ресурсы мужского и женского труда были востребованы практически одинаково. Более того, продукты женского труда (собираательство) были так же необходимы для рациона человека, как и продукты мужского труда (охотничья добыча). На этом основании многие исследователи, как в России, так и за рубежом делают вывод о взаимодополняемости и взаимозаменяемости экономических функций мужчин и женщин в родовом обществе. Причем, гендерный паритет в экономике родового общества сохранялся весьма продолжительное время. Даже при переходе к земледелию женщины исполняли одни функции (например, пропальвание), а мужчины – другие (вспахивание земли). Точно так же обязанности мужчин и женщин делились и при возникновении скотоводства (выпас скота был обязанностью мужчин, а уход и доение скота – обязанностью женщин).

Отсутствие какого-либо существенного преимущества между полами в экономических отношениях привел исследователей первобытного общества к мысли о неизбежности возникновения таких в социальной или даже идеологической сфере. Основным аргументом защитников матриархата вновь становится групповой брак: если отцовство неизвестно, то преимущество матери в жизни племени очевидно. Нам представляется, что наиболее убедительными оппонентами сторонников матриархата на этой стадии развития дискуссии стали известные советские и российские исследователи А.И. Першиц и Я.С. Смирнова: «Как показывают этнографические данные, относящиеся ко всем без исключения раннепервобытным и позднепервобытным племенам, сохранившим материнский род, женщины никогда не занимали господствующего положения. Ни определение принадлежности к роду по линии матери (матрилинейность), ни сохранение ячеек типа “материнской семьи”, ни даже поселение мужа в группе жены (матрилокальный брак) не ставили мужчину в сколько-нибудь зависимое, подчиненное, приниженное положение. При матрилокальном браке женщины с их детьми и частично остававшимися жить здесь же неженатыми сородичами-мужчинами численно преобладали над своими пришедшими сюда по браку мужьями. Но такое преобладание не вело к доминированию женщины. Первобытные общества, в которых женщины были бы традиционными главами родов, общин, а тем более племен, этнологией не зафиксированы. Этими главами в материнско-родовых обществах были братья женщин» (Першиц 1983: 42).

На сегодняшний день накал научных страстей вокруг вопроса о существовании матриархата несколько спал. В российской этнологической школе, в частности, счита-

ется доказанным, что при одном и том же уровне социально-экономического развития одни племена были организованы по материнско-родовому, а другие – по отцовско-родовому принципу. Это дает известные основания говорить о параллельном возникновении обеих форм рода, о так называемой «австралийской контроверзе».

Долгий научный спор, конечно же, не может (и не должен) становиться достоянием массового сознания. Но, благодаря, с одной стороны, популярности проблемы а, с другой стороны, отсутствию однозначной позиции научного сообщества в отношении идеи существования матриархата, дискуссия быстро перешла в разряд слухов, домыслов и искусственно создаваемых мифов о существовавшем когда-то обществе, где власть принадлежала женщинам. Что представляется вполне естественным результатом развития ситуации неопределенности – ведь слухи рождаются тогда, когда не хватает достоверной информации. Фактическое отсутствие и каких-либо популярных объяснений со стороны ученого сообщества по поводу проблемы матриархата также способствовало формированию информационной ниши, где главные позиции заняли СМИ. Сработал закон рынка: есть спрос – будет и предложение. К сожалению, предложение в виде научной интерпретации социального артефакта фактически так и осталось в башне из слоновой кости академических дискуссий, которая до сих пор хранит свои ценности для узкого круга специалистов.

Современные масс-медиа, напротив, будучи живо заинтересованными в массовом сознании как основном потребителе своей продукции, начали активно «раскручивать» идею матриархата. Но вопрос заключается в том, насколько масс-медиа заинтересованы в истинности информации о матриархате? И не является ли эта, по сути, чисто научная проблема лишь удобным информационным поводом для СМИ? Ведь отношения между мужчинами и женщинами всегда привлекали и будут привлекать внимание общественности, тем более, если речь идет о «перераспределении властных полномочий» между ними в масштабах исторического времени? Т.е., иными словами, обращая снова и снова к проблематике матриархата, СМИ получают всегда актуальную и, главное, нескончаемую новость, которая не только будоражит сознание человека, но и в известной мере влияет на его убеждения.

Влияние масс-медиа на формирование убеждения людей стало активно привлекать внимание исследователей еще в первых десятилетиях XX в. Правда, теоретиков (в первую очередь, американских) в те годы больше интересовали не идеологические убеждения аудитории, а так называемые краткосрочные эффекты, которые позволяли бы управлять общественным сознанием в целях бизнеса или политики. Тем не менее, разработка механизмов формирования убеждений с помощью информации стала стремительно набирать обороты.

В 1940-е годы американский исследователь масс-медиа Пол Лазарсфельд показал, что если общественное сознание не успевает перерабатывать не стыкующиеся между собой потоки информации, то происходит неосознаваемая «подгонка» ситуации под ту или иную, но уже знакомую социальную модель. Таким образом устраняется психологический дискомфорт когнитивного несоответствия, который немного позднее соотечественник Лазарсфельда Леон Фестингер определил как эффект когнитивного диссонанса (Цит по: *Андреева* 2002: 111–131). Достаточно понять, в чем заключаются стереотипные ожидания массового потребителя информации, чтобы с помощью механизма «подгонки» начать управлять и самим процессом формирования убеждений. Данная теория получила подтверждение и в конкретных экспериментах, про-

веденных, в частности, американским психологом Джозефом Клаппером, занимавшимся изучением рождения и распространения слухов (*Clapper* 1960: 252).

В случае с матриархатом общественное сознание, по сути, сталкивается с эффектом когнитивного диссонанса. Быстро набирающее темп женское движение во всем мире ломает гендерные стереотипы, отстаивая новый, по сравнению с патриархальным, статус женщины в социуме. Но многовековая инерция патриархальных стереотипов в обществе продолжает генерировать свои собственные ценности, вступая в психологическое противоречие с социальными инновациями. Возникший когнитивный диссонанс устраняется с помощью слухов, которые «подсказывают» способ избавления от психологического дискомфорта: мол, когда-то это уже было, власть в обществе принадлежала женщинам, а не мужчинам, и теперь может все повториться, если не принять надлежащие меры.

Матриархат становится буквально необходимым общественному сознанию, превратившись в своего рода текст-матрицу социальных технологий. Сама *проблема существования матриархата* перестает быть актуальной (даже для научного общества), а на первый план выходит *проблема обсуждения матриархата*, когда значимость дискурса заменяет собой значимость смысла. Обсуждение мифа, переказывание мифа, критика мифа становится самодостаточным действием, ради пролонгации которого миф и должен существовать.

Общество нуждается в мифах, которые, однажды родившись, впоследствии начинают жить своей собственной жизнью, «обслуживая» те или иные потребности человеческого бытия. Еще в 1990-х годах родоначальник мифодизайна в России А. Ульяновский предложил классификацию «*потребностных мифологий*» (термин А. Ульяновского), т.е. принципов конструирования мифов на основе человеческих потребностей (*Ульяновский* 1995: 128–146).

Согласно этой классификации, мифотворчество дифференцированно отражает настоящие человеческие потребности. Например, физиологические потребности человека (потребность в пище, движении, отдыхе и т.д.) способствуют рождению *волшебных мифов*, в которых человек чудесным образом становится обладателем здоровья, избавляется от борьбы за пищу и т.п. Объект мифологизации при этом наделяется чертами антропоморфного существа или могущественного тотема для усиления социальной значимости волшебства.

Еще одна классификационная категория мифов – псевдоэкзистенциальная – акцентирует внимание на важности так называемого второго условного действия (следование моде, накопление денег и т.п.). Согласно этому мифу, истинными ценностями становятся, например, публичность личной жизни, обладание культовыми предметами и т.д. Эту категорию мифов в современном мире особенно усердно «обслуживает» реклама.

Что же касается мифа о матриархате, то его, на наш взгляд, можно отнести к той категории мифов, которая названа *качественно искаженным мировоззрением*. Управление общественным мнением остро нуждается в таких социальных технологиях, которые базировались бы на перманентном интересе человека. Отношения полов всегда интересовали и будут интересовать массовое сознание, независимо от принадлежности его носителей к той или иной культуре. Достаточно придать мифу о матриархате немного бытовой конкретики в реальных социокультурных условиях – и он способен превратиться в весьма действенный инструмент манипулирования общественным сознанием. В специальной литературе по изучению связей с обще-

ственностью такого рода инструменты принято относить к исторически первому в развитии цивилизации типу социальных технологий – *ситуативным технологиям*, с помощью которых формируются основные мировоззренческие концепты культуры.

Особенно активно ситуативные технологии используются, например, в политической сфере социальной жизни. Накануне избирательной кампании, скажем, информация о матриархате может быть преподнесена в условно негативном ключе – мол, подобный период в истории цивилизации уже был, ни к чему хорошему не привел, потому и канул в вечность. При этом подчеркиваются такие тонкие моменты, как ненужность для общества борьбы за власть между мужчинами и женщинами и даже опасность этого противостояния, нарушающего сложившийся баланс сил. В большинстве регионов России, где по-прежнему доминируют патриархатные традиции в отношениях полов, муссирование мифа о матриархате, преподнесенное должным образом, неизменно вызывает реакцию отторжения как со стороны мужчин, так и со стороны женщин.

Возможно, кстати, в поддержании «мужских» мифов о матриархате и кроется одна из причин пассивности женского электората в нашей стране, вызывающая недоумение со стороны международного феминистского движения. С точки зрения западной феминистской идеологии, большинство населения страны (а в России женщины составляют электоральное большинство) имеет все возможности отстаивать свои интересы, в том числе и во властных структурах. Но в нашей стране феминистские идеи, несмотря на активную их пропаганду со стороны международного сообщества (особенно в 1990-х годах, когда американские и западноевропейские «инструкторы» получили возможность проводить многочисленные так называемые тренинги среди женской общественности России, финансируемые со стороны фондов Дж. Сороса, Карнеги, Форда и др.) так и не смогли проникнуть глубоко в сознание основной массы населения. И чаще всего воспринимались как необходимое, но все-таки экзотическое приложение к начавшимся в стране демократическим переменам.

Создание парламентской фракции «Женщины России», неожиданно для всех победившей на выборах 1993 г. (причем, даже без поддержки со стороны профессиональных пиар-структур!), в известном смысле можно считать результатом пассивного напряжения демократически настроенных масс населения в нашей стране. Просуществовала женская фракция всего два года, и с тех пор так и не смогла восстановить свою популярность среди электората. Тем не менее, российский опыт интеграции женщин во власть возымел ожидаемый эффект, и сегодня наши политические и бизнес-элиты открыты не только для мужчин. Правда, сам процесс вхождения россиянок во власть все же отличается от сугубо рационального квотирования парламентских структур по признаку пола в западных странах. Но этот вопрос, наверное, заслуживает отдельного рассмотрения.

Так или иначе, но «мужские» мифы о матриархате сегодня явно доминируют в общественном сознании россиян. Более того, они обретают прочную материальную базу и интегрируются в ментальные конструкты нового «открытого общества». Достаточно вспомнить щедро финансируемые российскими банками экспедиции по так называемым «белым пятнам планеты». С одной стороны, конечно, замечательно, что в прежде «закрытом» обществе появилась возможность узнавать о народах и культурах, живущих в отдаленных уголках Земли. Но, с другой стороны, в роли путешественников нередко выступают неофиты, не имеющие профильного образования и подчас неспособные даже приблизительно разобраться в проблемах традиционного обще-

ства, где по-прежнему существуют, например, формы коллективного брака и сложная структура социального устройства. В результате общественное мнение о матриархате пополняется знаниями на уровне «страниц» А.Н. Островского, разносящих по городам и весям слухи обо всем диковинном и непонятном. Так, в конце 1990 – начале 2000-х годов российское массовое сознание на страницах популярного еженедельника «Спид-инфо» познакомилось с «культурой амазонок», живущих на Новой Гвинее в полной изоляции, но изредка совершающих «секс-туры» в близлежащие селения для продолжения собственного рода. Или телеведущие, создающие передачи о непознанных феноменах, берут на себя ответственность за интерпретацию образа жизни народов, среди которых они находились всего несколько дней и явно не утруждали себя изучением исследовательских методик.

Некоторые сюжеты многочасовых передач российского телеведущего Игоря Прокопенко на канале РЕН ТВ («Территория заблуждений», «Военная тайна») напрямую посвящены спорным вопросам существования матриархата. И, с точки зрения разнообразия подобранного материала, представляют для зрителя немалый интерес. Однако заведомо выбранное направление, ориентированное на неопровержимое доказательство существования матриархата как эволюционной стадии развития человечества, само становится заблуждением, причем постепенно и при прямом соучастии популярной передачи приобретающим массовый характер.

Иными словами, мифологемы о матриархате начали получать новую пищу для своего существования из источника, «близкого к этнографии» и лишь весьма отдаленно отражающего сложные социальные конструкты традиционного общества. В России 1990-х годов, когда «сливали мыльную воду», не очень задумывались над тем, что в этой воде находилось. Отечественные традиции этнографического исследования нередко выносились за скобки, а на первое место выдвигались альтернативные эпистемологии, будто бы обеспечивающие непредвзятость полевого наблюдения. Этнографам прошлых десятилетий инкриминировали зависимость от таких факторов, как «заданный контекст социального окружения», заведомую институциональность (т.е. причастность исследователя к институтам своего общества), конвенциональность (т.е. использование собственных средств отражения наблюдаемой реальности), жанровую принадлежность этнографического текста, зависимость от политического фона исследования и т.п.

По мнению одного из апологетов нового, постмодернистского подхода к изучению этнографического материала Дж. Клиффорда, этнограф, чтобы не осуществлять насилие над наблюдаемой реальностью, должен отказаться от любого теоретизирования в духе естественнонаучного знания и забыть о создании какой-либо связной, упорядоченной теории. «Этнографическое описание должно стать полифоническим, т.е. превратиться в сумму противоречащих друг другу голосов, – тогда и культура предстанет в нем такой, как она есть, как «полифония», разноголосое множество отдельных голосов, которые могут и противоречить друг другу» (Clifford 1998: 16).

Оставим в стороне дискуссию по поводу достоинств и недостатков постмодернистского подхода, фактически не утихающую до сих пор. В данном случае нас интересует совсем другое, а именно – вульгаризация любого подхода, использование эпистемологии постмодерна для отказа от какой-либо исследовательской методики вообще. Результат – поток неverified информации конъюнктурного содержания о традиционных обществах в различных регионах планеты. Пышные и дорогостоящие презентации «исследовательского материала» для СМИ, оплаченные



банками-спонсорами, только подливают масла в огонь, удовлетворяя потребность массового сознания в новоявленных мифах о «чудесах со всего света».

Мифы об амазонках, матриархате и других формах женской власти, будто бы существующей еще где-то на планете, однако, не только будоражат массовое сознание, но и довольно ощутимо влияют на формирование ценностей в обществе. Постоянная угроза «возвращения матриархата» препятствует полноценному развитию гендерного диалога, блокируя естественные трансформации как мужского, так и женского поведения. С помощью идеи о матриархате закрепляется функциональная маркировка «гендерных территорий» в социуме, что, как нам представляется, не способствует снятию социальной напряженности в современном обществе. Напротив, именно в условиях жесткой маркировки мужского и женского пространства рождаются многочисленные практики непонимания и конфликтов, пролонгируется извечная идея борьбы за власть. Во всем-де виноваты женщины, которые всегда боролись с мужчинами за власть и продолжают бороться до сих пор, вместо того, чтобы заботиться об очаге и рожать детей.

Подобное направление развития идеи о матриархате в общественном сознании, кстати, получило весьма основательную поддержку и со стороны теоретиков. Экспрессивность женской роли в обществе, т.е. ограничение ее функций поддержанием психологического баланса семьи, еще в первой половине XX века была противопоставлена Талкоттом Парсонсом инструментализму социальной роли мужчин. Именно мужчина, с точки зрения авторитетнейшего ученого, должен осуществлять связь института семьи со всеми другими социальными институтами, реализуя, таким образом, свои властные полномочия (*Parsons, Bales 1956: 23*).

Власть же женщины должна ограничиваться домашним очагом и не выходить за его пределы. Нарушение традиционной патриархатной маркировки предлагалось классифицировать как срыв «гендерного договора», имеющий весьма нежелательные для общества последствия.

Миф о матриархате, таким образом, нельзя рассматривать как абсолютно нейтральную материю, существующую лишь в рамках научного дискурса. Как видим, реакции общественного сознания на провокации вольных или невольных мифодизайнеров могут быть использованы для решения вполне конкретных задач социального управления.

## Литература

- Андреев* 1992 – *Андреев Ю.В.* Минойский матриархат - социальные роли мужчин и женщин в общественной жизни минойского Крита // *Вестник Древней Истории*, 1992. № 2. С. 3–12.
- Андреева* 2002 – *Андреева Г.М., Н.Н. Богомолова, Л.А. Петровская.* Зарубежная социальная психология XX столетия. Теоретические подходы. М.: Аспект Пресс, 2002. С. 111–131.
- Аристотель* 1969 – *Аристотель.* Политика. Книга 1 (1). Пер. С.А. Жебелева (М., 1911 г.). Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1 «Философия древности и Средневековья». Ч. 1. М.: Изд-во Академии наук СССР, Институт философии, Изд-во социально-экономической литературы «Мысль», 1969. С. 465–466.
- Косвен* 1948 – *Косвен М.О.* Авункулат // *Этнографическое обозрение*, 1948. № 1. С. 3–46.
- Лернер* 1986 – *Лернер Г.* Происхождение патриархата. 1986. // URL: <http://womention.org>.  
Дата обращения: 09.06.2016.
- Лосев* 1999 – *Лосев А.Ф.* Самое само / Сочинения. М.: Эксмо-пресс. 1999.
- Малиновский* 1998 – *Малиновский Б.* Магия, наука, религия. Пер. с англ. М.: Рефл-бук, 1998. 304 с.

- Перици* 1983 – *Перици А.И., Смирнова Я.С.* Был или не был матриархат? // Советская этнография, 1983. № 3. С. 20–42.
- Платон* 1971 – Государство. Сочинения в 3-х томах/ под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1971. С. 687.
- Советский 1983 – *Советский* энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 771.
- Ульяновский* 1995 – *Ульяновский А.* Мифодизайн рекламы. СПб.: Изд-во Института личности, 1995. С. 128–146.
- Clifford* 1998 – *Clifford J.* Introduction: Partial Truth (1998) // *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. P. 1–26. Цит. по: *Шандыбин С.А.* Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // *Этнографическое обозрение*, 1998. № 1. С. 14–21
- Klapper* 1960 – *Klapper J.T.* The effects of mass communication. New York: Free Press, 1960.
- Parsons T., Bales R.* Family, Socialization and Interaction Process. L., 1956.

## References

- Andreev Yu.V.* (1992) Social'ny'e roli muzhchin i zhenshhin v obshhestvennoj zhizni minojского Krita [Social roles of men and women in public life Minoan Crete]. // *Vestnik Drevnej Istorii*, 1992. No. 2. Pp. 3–12.
- Andreeva G.M., N.N.Bogomolova, L.A.Petrovskaya.* Zarubezhnaya social'naya psixologiya XX stoletiya. Teoreticheskie podxody'. Izd-vo «Aspekt Press». Moscow, 2002. Pp. 111–131.
- Aristotel'.* Politika. Kniga 1 (1). Per. S.A. Zhebeleva (M. 1911 g.). [Policy] Cit. po: *Antologiya mirovoj filosofii*. T. 1 «Filosofiya drevnosti i Srednevekov'ya». Part 1. Moscow: Izd-vo Akademiya nauk USSR, Institut filosofii, Izd-vo social'no-e'konomicheskoy literatury' «My'sl'», 1969. Pp. 465–466.
- Clifford J.* Introduction: Partial Truth // *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 1986. P. 1–26. Cit. po: *Shandy'bin S.A.* Postmodernistskaya antropologiya i sfera primenimosti ee kul'turnoj modeli // *Etnograficheskoe obozrenie*, 1998. No. 1. Pp. 14–21.
- Klapper J.T.* The effects of mass communication. New York. Free Press, 1960. Pp. 252.
- Ul'yanovskij A.* Mifodizajn reklamy'. [Mifodizajn advertising]. St. Petersburg: Izd-vo Instituta lichnosti, 1995. Pp.128–146.
- Kosven M.O.* Avunkulat. [Avunculate]. Zh-l Etnograficheskoe obozrenie. Moscow Leningrad: Izd-vo AN USSR, 1948. No. 1. Pp. 3–46.
- Losev A.F.* Samoe samo // *Sochineniya*, 1999. Pp. 1024.
- Malinovskij B.* Magiya, nauka, religiya [Magic, Science, Religion]. Per. s angl. Moscow, 1998. Pp. 304.
- Pershic A.I., Smirnova Ya.S.* (1983) By'1? ili ne by'1 matriarxat [Was or was not a matriarchy?] // Zh-l «Sovetskaya E'tnografiya», 1983. No. 3. Pp. 20–42.
- Platon.* Gosudarstvo. Sochineniia v 3-kh tomakh / A.F. Loseva i V.F. Asmusa (eds). Vol. 3. Part 1. Moscow: Mysl', 1971. Pp. 687.
- Sovetskij e'nciklopedicheskij slovar'.* [Soviet Encyclopedic Dictionary]. M.: Sovetskaya e'nciklopediya, 1983. Pp. 771.

### ***M.G. Kotovskaya, N.V. Shalygina. Gender myths of the modern world.***

*This article analyzes the mechanisms of formation of the modern myths of matriarchy, methods of distribution, as well as the reasons for the susceptibility of the mass consciousness to the popular Mythologeme the impending power of women in the history of human civilization.*

**Keywords:** *mythology, gender, feminism, mass consciousness, manipulative technologies, matriarchy, patriarchy, the tribal system.*

## ДИАСПОРЫ

УДК 325.2

© D. Radojicic

### RUSSIAN CEMETERY AS AN ETHNIC AND A RELIGIOUS BOND: THE EXAMPLES OF HERCEG NOVI AND BELA CRKVA\*

*This paper is a result of a long-term field research, media help, and the use of literature and archival documents. The period after the October Revolution was studied from a historical distance and compared with the current events in two different settings. Numerous Russian citizens have come to Montenegro since the beginning of the 21<sup>st</sup> century and many of them have set up another or their only home there. The spiritual unity of the local people and the Russians was observed, for this paper, through only one segment and that is the revitalization of the Russian cemetery in Herceg Novi, and the construction and the spiritual guidance of St. Theodore Ushakov Church. This is the first Russian church built in Montenegro that became the active center of the spiritual unity of Russians and the local people from and around Herceg Novi. There are other contemporary examples that are mentioned and compared in this paper concerning primarily the ethnic-religious connections made over the last few years in Serbia through the renewal and functioning of the Russian cemetery in Bela Crkva. The aim of this paper is to point to the spiritual correlation and appreciation within the closely entwined historical-global threads, personal identities, collective memories and practice.*

**Keywords:** *migrations, historical context, spiritual unity, Russian cemetery*

#### Introduction

Historical facts, field research data, religious context, identity exploration, city anthropology could all be the frames inside which it would be possible to put all the relevant information connected to the topic. Considering the fact that this subject is still unexplored, the biggest challenge is the lack of the up-to-date, topic-related and scientific literature,

---

**Radojicic Dragana** – professor, Ethnographic Institute SASA (Serbian Academy of Sciences and Arts).  
E-mail: dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs.

**Радойичич Драгана** – профессор, доктор наук, Этнографический институт САНИ (Сербская академия наук и искусств). Эл. почта: dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs.

\* This paper was written as part of the realization of the project No. 177028, Identity strategies: Contemporary culture and religiosity (2012–2014), which is financed by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

Статья подготовлена в рамках проекта № 177028 «Стратегии идентичности: современная культура и идентичность» (2012–2014), финансировавшегося Министерством образования, науки и технологического развития Республики Сербия.

especially having in mind the multi-dimensional context of the spiritual unity exploration. I have been researching the contemporary “Russian migrations”, which I named *Russian wave*, for a decade on the territory of Montenegro. I have expanded my research onto the territory of the Republic of Serbia, namely, to Bela Crkva.

I have gathered a wealth of information during my field research along with the data I was able to collect from the media. I also used relevant literature and archive data. Nevertheless, when defining the title of this paper there are a number of details missing in order to finally define the spiritual “merger” of the believers of the same religion from different nations and cultures, living within a local city area.

The city and the city culture are the common place of interest and scientific discussion of many disciplines. This topic can be put into the context of the urban «if it is true that we belong to a civilization that is utterly urban... though it is normal to have the rise of interest for something that might be called destiny» (Radović 2013: 9).

### Historical context

The Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes received more than 20 000 Russian refugees after the October Revolution. The first refugees were 33 high-ranked officers from the general Vrangeli's headquarters. The majority disembarked in the port of Zelenika (Herceg Novi) and was settled in the nearby villages. The war aftermath was still evident at the time of their arrival and the difficult economic situation of the local people made the life of the Russian refugees even harder. Military and local authorities took care of their accommodation and treatment with the help of the Russian Red Cross (Jovanović 1996: 141, 190–218, 282–285, 305–306).

The Russians established a number of different associations in the new surroundings that were in charge of education, cultural and artistic events. The Russian emigrants organized many cultural happenings they will be remembered by. They were musically well-educated, they organized concerts, classical music evenings of opera arias, and, they taught French and Russian and ballet. The Russian Philatelist society was founded in Igalo, a place near Herceg Novi, which had around 300 residents back then. This society used to publish its own newsletter *Rosika* that was distributed worldwide (Pejović 1985: 281–284).

A number of Russians, in search of a better life, moved to the other parts of the Kingdom of Yugoslavia, a decade after they first immigrated to Montenegro.

Relevant data show that around 2500 Russian emigrants moved to Bela Crkva (Vojvodina) in this period. Along with them, many educational institutions from Russia were established. The following institutions continued their work: Nikolaevsky Cavalry School from Petersburg, the Mariinsky Ladies' Institute from Novocheerkassk, Crimean Cadet Corps, and later, after the Cadet Corps moved from Sarajevo to Bela Crkva in 1929, the first Russian Cadet Corps of the Grand Duke Konstantin Konstantinovich was founded and was operating until 1944. The following buildings and locations in Bela Crkva are the reminders of that period today: the buildings of the Cadet Corps, Mariinsky Ladies' Institute, Russian Church of St. Ioann



Fig. 1. A plaque on the church St. Feodor Ushakov.

Bogoslov, the *Russian Cemetery* where more than 650 Russian citizens were buried and the Memorial cadet room.

«The ordinary life of the emigrants usually comes down to the basic elements of traditional activities and rituals and, typically, they are a mixture of old habits and those gained and accepted in the new environment» (*Pavicević* 2011: 144).

The Notes of Tomo K. Popović have the most details about the life of the Russian refugees in Herceg Novi that are related to the work of the church and Russian church officials. He mentioned in this work that in the mid July 1920, Russian bishop held a commemoration for all the Russians who died in Herceg Novi as refugees. It was held near the church of St. Anna. According to the text “there weren’t a lot of *local people* present, probably because they were not informed”, – Tomo K. Popovic explained. The bishop gave a speech about the life in Russia and compared it to «the Kosovo catastrophe (1389)». «In the same way that tough Serbian people didn’t surrender but, fresh, rejuvenated and strong, rose again, our Russian people will do the same, and, although we won’t be here, Russians will not disappear but be the fear of the enemies».

In December 1920, six Russian priests performed the liturgical service in Savina Monastery. One of them was archimandrite *wearing miter, hence mitrophor*. On the Assumption Day (St. Mary’s Day) in 1921 in Savina Monastery the bishop of Kiev Sergei, who had visited this monastery before, performed the hierarchal service together with the Russian choir. Archbishop Theofan of Poltava was also mentioned in this work. At the beginning of November 1921, the Serbian patriarch Dimitrije was asked by the Russian colony to let archbishop Theofan live among other Russians in Herceg Novi. He was welcomed by a large number of Russians when he first came at the pier. He said a prayer and gave his blessing to all the people presented in the church of St. Archangel Michael and then went to Savina Monastery where he lived until he moved to Sremski Karlovci in September 1922 (*Pejović* 1984: 154–155). He was replaced by the Russian archimandrite Teodosie. All these notes indicate that the Russian immigrants relied on the Serbian Orthodox Church in Boka Kotorska, and went to the local churches to attend the service, to get married or Cchristened. The situation is identical today.

With the permission and the patronage of the Serbian Orthodox Church and the patriarch Dimitrije, Russians founded the Hierarchal Synod in 1921 in Sremski Karlovci



*Fig. 2. The Church St. Feodor Ushakov in Herceg Novi (Montenegro). Information stand.*



*Fig. 3. The Church St. Feodor Ushakov. Before the evening service. City White Church (White Church, Serbia).*

that was administered by their metropolitan. They had eight church districts under the jurisdiction of their Synod in Sremski Karlovci. One of these districts was in Bela Crkva. They started constructing the Russian church in 1930 on the location of today's Freedom Square, near the municipality building and the Roman-Catholic church, where there used to be an old town house of the 18<sup>th</sup> century. Thanks to the 50 000 dinars donation of the archpriest Ioann (before becoming a priest he was known as Duke Dimitri Shakhov) and his contribution to raising money for the construction of the church, it was finished in 1931. Given the fact that the temple was dedicated to St. Ioann Bogoslov, it was consecrated on his day, which is October 9<sup>th</sup>, in 1932, by the bishop of Kursk Theofan together with Russian and Serbian priests and other guests from the county. Russian church districts were put under the jurisdiction of Serbian Orthodox Church in 1954 and so was the Russian church in Bela Crkva. The renovation of the temple started in 2002 and in 2003 fresco painter, Zoran Selaković started frescoing the temple.

### The spiritual unity in the 21<sup>st</sup> century

*New Russian migrations* towards Montenegro started at the beginning of the 21<sup>st</sup> century, primarily towards the littoral area. They intensified during the period between 2006 and 2007 and slowed down in the period between 2008 and 2015. I have observed *the anatomy of events* through the prism of economical, religious, social and cultural happenings several times over the past ten years. I have been doing the field research in Bela Crkva since the end of 2013 and the focus of my research is the re-establishment of the *Russian cemetery*.

At the beginning of the 21<sup>st</sup> century, *the Russian wave* came as a temporary tourist stay. It turned out that many of these Russian newcomers came to Montenegro coast having all the significant information, both legal-administrative and social-economic, regarding the real estate purchase.

There are more and more examples that show us that the so far familiar system of different cultures and cultural differences is unsustainable in its common forms. This is all due to the mass media influence and cultures without borders; every new form of migrations has the intensity of a natural disaster that changes the image of the world and cultural patterns.

Almost a decade after the Russian citizens intensively purchased real estate in Montenegro, especially in its coastal region, the overall media attention has been directed towards the adaptive and assimilative processes, spiritual unity and good diplomatic relations. There is a lot of information provided by the media during the prime time, advertising and offering everything they can, in Russian. Daily newspapers in Montenegro – *Pobjeda, Dan, and Vijesti*, as well as TV and radio stations, continuously report about all the activities concerning the arrival and the life of Russians. Several hundreds of texts were published over the last decade. *Russian Radio* in Montenegro started broadcasting under the slogan “*Everything will be all right*” on August 1<sup>st</sup> 2011 and the frequency can be heard in seven different cities in Montenegro. Apart from other information, *music for the soul* is regularly aired. Since the so-called “*Ukraine crisis*”, it is possible to notice and follow changes, especially the decreasing number of Russian citizens in Montenegro.

*The Serbian-Russian Friendship Society for Herceg Novi and Boka Kotorska* played an important role in reviving the spiritual unity by putting enormous effort and contacting the important people in Russia in order to revitalize the Russian cemetery in Herceg Novi<sup>1</sup>. The historical memory of the Russian emigrants was recognized through the work and effort of *the Serbian-Russian Friendship Society for Boka Kotorska and Dubrovnik that*

was founded in 1991 and reregistered to *Serbian-Russian Friendship Society for Herceg Novi and Boka Kotorska*. The program of the Society meant the strengthening of cultural and historical relations with Russia. The aim of the Society is primarily focused on the protection of the *Russian cemetery* in Savina-Herceg Novi founded in 1919–1920.

The hard work was acknowledged and the State Duma supported the renewal of the cemetery in 2006. The cemetery restoration and the church construction started with the consecration ceremony by his Eminence Amfilohije Metropolitan of Montenegro and the Littoral. Many high-ranked Russian delegates led by Mrs. Ljubov Konstaninova Silska visited the cemetery during the restoration. Among them were Mr. Jakov Fedorovich Gerasimov (Russian ambassador to Montenegro at the time), as well as the members of the State Duma – Aleksandar Sarich, Andrei Zhukov, Victor Zavarazin and others. The works at the cemetery were supervised by Mr. Aleksandar Beljakov, a painter and the executive director of the *Slovenian alliance* based in Herceg Novi. The Russian Patriarchate, Russian Assembly and others donated several icons to the St. Theodore Ushakov Church, which was finished and consecrated in 2009. Theodore Ushakov was the admiral of the Russian naval fleet. He fought in many battles at the Mediterranean and the Adriatic Sea without losing a single battle against the Turks. He lived a monastic life and he was canonized in 2000 (Radović 2009: 135–146).

#### **«To the Russian people who lost their homeland in the fraternal country»**

This epitaph was preserved on an obelisk from 1931 and it is located on *the Russian/military, Russian-Serbian cemetery* in Savina in Herceg Novi (Dabović 1999: 285–287). «Monuments have always been a way to shape the memory, mark the time, and separate the space. They are the reflections of political ideas; teachers of moral and the highest epochal values, instrumental artistic form that is needed to capture the certain moment of history and beat the ephemeral» (Pavićević 2011: 181).

What is mentioned here is a city location as a place of memory, *a common place of historical awareness that reaches the symbolic space that is located between the historical event and the modern recollection, between the history and its use...and the connection between the past and the present is the strongest when the memory place is the historical location with material remains from the past, and still the memory place is always just a representation, a certain idea about the past* (Radović 2013: 31)

The Russian refugees, who died shortly after they came to Boka Kotorska in 1921–1922 and later, were buried at one part of the *military cemetery* in Herceg Novi, in Savina. The local name *military cemetery* is a space that is today the northwestern part of the City Cemetery that is located near the St. Anna Church and where soldiers who died in hospital in Meljine were buried, especially during the World War I.

The cemetery was also called *generals'*, *Russian-Serbian* or just *military* since many soldiers and army officers were buried there: nine generals, seven colonels, a sub-colonel, three captains and a lieutenant. One of the generals was a military doctor. General Vasili Rachinski was buried there (Dabović 1999: 287–289).

The majority of relatives and friends of deceased Russians didn't have the material means to place tombstones. Instead, a wooden cross that would decay over time marked their burial place. Since many of these people didn't have children the location of the grave was lost. The architect Boris Dabović made a recording of the *Russian cemetery* in May 1992 and realized that only 52 burial tombs were preserved and 10 of them didn't have any

written marks. He also made a list of the writings on the tombstones, with the names and professions of the buried Russian refugees. The main cause for the disappearance of many graves are the time, irresponsibility of the local officials, so called illegal construction, and the selfish reasons of a few people who saw the opportunity to earn some money.

Mrs. Gordana Stijepčič Bulatović, the president of *the Serbian – Russian Friendship Society*, provided me with the above-mentioned data in writing and during our conversations, which took place between August and September 2007 in Herceg Novi. I would like to express my gratitude to her. Mr. Aleksandar Beljakov, the executive director of *the Slovenian alliance* in Herceg Novi, also gave me very significant information during our conversation in 2007 in Herceg Novi, regarding the construction of the church and the restoration of the Russian cemetery. Mrs. Gordana Bulatović mentioned at the All Christian Congress in Russia that the renovation of the Russian cemetery had been a taboo topic for many years, and that decades were needed to invest efforts to save and renovate the Russian cemetery whose two-thirds were devastated at the beginning of the 1990s. The Society managed, through court action, to prevent further devastation of the cemetery and then started a difficult job. They had to list the names of the buried people, collect the scattered bones, and ask both Russian and Serbian institutions to help.

*For the homeland and religion, for the heavenly kingdom* – thus was the title of the text published in *Novske Novine* in 2009. The occasion was the 14<sup>th</sup> October, the celebration of St. Theodore Ushakov Church that is located on the *Russian cemetery* in Herceg Novi. Russian ambassador to Montenegro Jakov Gerasimov expressed his pleasure about the constructed church and the renovated cemetery. He was also pleased to see a large number of Herceg Novi residents and Russians who lived in Boka Kotorska who came to attend the liturgy. The reconstruction of the devastated Russian cemetery and the construction of St. Theodore Ushakov church were financed by the State Duma of the Russian Federation. This was the first Russian church built in Montenegro and it was given to the Serbian Orthodox Church government.

On the 4<sup>th</sup> November 2010 at the Russian cemetery in Savina a commemoration was held for all the Russian refugees buried there. A high-level delegation from the State Duma was present, led by Ljubov Silska. The people presented were the Russian Ambassador to Montenegro, Charge D'Affairs of the Russian Federation to Montenegro, V. Aleksijevich from the Veteran Association, local officials and the members of the *of Serbian – Russian Friendship Society for Herceg Novi and Boka Kotorska*. His Excellence Metropolitan Amfilohije performed the commemoration together with other priests among which was an emissary of the Russian Patriarch Aleksey II [Алексий]. Metropolitan Amfilohije made an appropriate speech about the life of St. Theodore Ushakov. As a naval general of the imperial Russia he was in Montenegro during the government of St. Petar Cetinjski. He fought against Napoleon Bonaparte and the French. Metropolitan Amfilohije was pleased that this church was dedicated to this particular saint who was «*a warrior for the justice of God and human dignity*».

The guests from Russia visited 108 reformed graves where Russian immigrants were buried and put a carnation on each. Ljubov Konstantinova Silska gave the icon of Our Lady of Kazan to this church and expressed her gratitude to the citizens who helped reconstruct this memorial complex. On this occasion, the representatives of the State Duma with the blessing of the Patriarch Aleksey II of Moscow and all Russia gave the president of the *Serbian – Russian Friendship Society for Herceg Novi and Boka Kotorska*, Mrs. Gordana



Bulatović an honor of the Russian Orthodox Church. She was given a hierarchal charter as a sign of gratitude for all her efforts to preserve and renovate the Russian cemetery in Herceg Novi. The reward was also given to the mayor of Herceg Novi.

Today the Russian cemetery can be viewed as a memorial complex. It has a cell, offices, and five bells made in Russia standing on specially designed platforms. Every detail confirms that this location fits into the research of the city. Many sources confirmed what I could witness myself; that there are a lot of local people attending the service in St. Theodor Ushakov church in Savina. On the Christmas Eve, the Yule log is brought and the bells can be heard. All the church holidays have the same practice. Both the requiem and commemoration are held here for the Orthodox people who are buried at the *City cemetery* that is located near the *Russian cemetery*. Russians citizens are regular attendees of the service in Serbian Orthodox temples, all over Montenegro. They organize weddings and christening ceremonies and invite their whole families and friends from Russia.

Location of the complex where *the Russian cemetery* and the St. Theodor Ushakov church have, apart from the spiritual, social characteristic of the city as well. It represents that cultural conceptualization of the space, so ethnological/anthropological analysis of the mutual relations of the symbolically marked space and identity is possible (Radović 2013: 13).

### **Cadets again in Serbia**

Russian cadets used to walk down the streets of Bela Crkva together with the Russian ladies and the Russian language could be heard everywhere. Today, Serbian – Russian Society in Bela Crkva is led by one of the rare descendants of the Russian immigrants, Vladimir Kasteljanov. The Society is dedicated to collecting documents, photos, and drawings related to the history of Russian immigration to Bela Crkva. Few years ago, the Society had only a dozen members and today there are already more than hundred members of different age and generations. *Cadets again in Serbia* is the title of an article (published on 6<sup>th</sup> July 2009) and it refers to the Cadets Assembly that was organized for the second time in a row in Serbia. The organizer of the Assembly was the Cadet Corps Charity Foundation «Alexei Jordan» with the support of the Federal Agency for Youth Affairs of the Russian Federation. The main goal of the Assembly is the renovation of the Russian part of the cemetery and organization of cadets` concerts in Bela Crkva and Belgrade.

At the central town square in Bela Crkva – *the Square of Russian Cadets* – a monument was unveiled «as a sign of gratitude to Serbia and Bela Crkva citizens from the cadets of the Russian Federation». The square was named to honor the memory of the Russian Cadet Corps and Mariinsky Ladies` school and boarding school that existed in Bela Crkva from 1920 to 1944. Cadets have been participating and contributing to the renovation of *the Russian cemetery* for several years. This is the part of the Orthodox cemetery that was abandoned over the years and where Russian officers, lecturers, pedagogy experts, and the Cadets Corps administrators who emigrated to Bela Crkva after the October Revolution were buried.

Vladimir Kasteljanov states in his text from 2014 that cadets were in Bela Crkva from 30<sup>th</sup> April until 7<sup>th</sup> May 2014. There were 33 cadets from Voronezh and Ivanovo, 25 cadets from ten cadet corps from Belarus, as well as ex-cadets of the Cadet Corps of Bela Crkva that came from the USA and Canada. There were delegates from the Belarus Cadet Society, the Suvorov Society, Nakhimov Society, and the Cadets of Russians as well as the representatives of the Russian and Belarusian Embassies.

According to V. Kasteljanov, cadets usually spend from 10 to 15 days working on the *Russian cemetery*, and performing concerts for the citizens of Bela Crkva. They also visited other places related to the Russian immigrant history (Belgrade, Sremski Karlovci, Oplenac, Novi Sad, and others). The main event in 2014 was the consecration of the newly constructed monument dedicated to honor the Russian casualties – professors, teachers, officers, cadets and other Russian citizens that used to live in Bela Crkva. The Holy Liturgy was performed in the Russian church of St. Ioann Bogoslov. The liturgy was performed by His Grace Bishop G. Nikanor of Banat with con-celebration of the priests of Bela Crkva and the Russian priest Dmitry. Guests from abroad who haven't been in Bela Crkva since 1944 also attended the Liturgy.

### Conclusion

«Even though the cities are not built with the aim to materialize, they have the capacity to personify, materialize and represent the collective memory and sublime it in time and space» which can be seen at the example of the *Russian cemetery* in Herceg Novi and Bela Crkva (Radović 2013: 11).

Russians have moved to Montenegro littoral area twice over the last hundred years. The first huge *Russian wave*, as seen from the text, came after the October Revolution and has a different context in comparison to the contemporary and global one.

It can be noticed that it has become a tradition that during the end of June and beginning of July as a part of the Russian cadets' tradition revival, *Jordan Cadet Corps Support Fund* brings new cadets to Serbia, especially to Bela Crkva, where there used to be the Cadet Corps. They participate in the Cadets symphony international festival; they performed at Kolarac, and organized a ceremonial parade in Knez Mihajlova Street in Belgrade. The program that was originally started by *Jordan Cadet Corps Support Fund* was continued by the St. Basil the Great Fund, a private charity organization from Moscow. Their main goals of this organization are education, teaching, reconstruction of churches and monasteries and other projects. Mrs. Olga Berkovec is the executive director of the Fund. The stay of the Russian cadets in Serbia wasn't just about concert and cultural performances, their primary goal was to renovate *the Russian cemetery* in Bela Crkva. St. Basil the Great Fund also pays great attention to teaching Russian in Serbia. During my field research in Bela Crkva, I have gathered a lot of information and I would like to express my gratitude to all the people who contributed, especially to Mr. Miloš Arnovljević.

*The Russian cemetery* – its physical and spiritual revitalization is a common place of historical awareness, spiritual meeting place, collective memory, and it represents a *space that is between the historical event and the contemporary memory, between the history and its use* (Radović 2013: 1).

Time distance is a limiting factor that makes it difficult to make reliable conclusions about the actual situation on the field, and continuous observation of events on the field will enable more material for new pages, especially when it is related to spirituality, religion and all the religious content in one region where the *Russian wave* has the smell of spiritual giving.

## Endnotes

- <sup>1</sup> The media have published news about the Russian cemetery several times: S. Papović, *The Elite of the imperial Russia*, «Politika», October 2003; V. Ignjatović, Commemoration after 90 years, «Svedok», 16<sup>th</sup> January, Belgrade, 2007; «Dan» Podgorica, 30<sup>th</sup> April 2007; V. Striga and L. Zlotnikova, *Unveiling of the monument dedicated to Russians in Montenegro, Herceg Novi*, «RuskiJadran», pre-issue, Budva, May 2007.

## References

- Dabović* 1999 – *Dabović, Boris*. Russian cemetery in Herceg Novi, Boka 21-22, The Collection of Works from Science, Culture and Art. Herceg Novi, 285–289.
- Jovanović* 1996 – *Jovanovic, Miroslav*. Immigration of Russian refugees to the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenians 1919–1924. Belgrade: Stubovi kulture, 1996. Pp. 1–386.
- Kovačević* 1972 – *Kovačević, Predrag*. Bokelj's role in the development of the Russian navy / Kalezić Danilo. 12 centuries of Bokelj's navy. Belgrade: Monos, 1972. Pp. 137–155.
- Pavicević* 2011 – *Pavicević Alexandra*. Time (without) death. Representations of death in Serbia, 19–21 century. Belgrade: The Institute of Ethnography SASA, Special editions book, 73, 2011. Pp. 1–270.
- Pejović* 1984 – *Pejović Marija Crnić*. Herceg Novi after the World War I in the notes of Tomo K Popovic // Collection Boka 15–16. Herceg Novi, 1984. Pp. 154–155.
- Pejović* 1984 – *Pejović Marija Crnić*. Fifty-five years since the publishing of the «Rosika» newsletter in Igalo // Bibliografski vjesnik 2. Cetinje, 1985.
- Radojčić* 2009 – *Radojčić, Dragana*. Russian migrations in Montenegro – beginning of the 21st century / Marina Martinova: Европейскаја интеграција и културно многообразије, кн. 1 Идентичностј и миграција. Moscow: RAN, 2009. С. 135–146.
- Radojčić* 2008 – *Radojčić, Dragana*. Russians in Boka Kotorska – migrations without borders / *Radojčić Dragana*. Cultural images then and now (Collection of EI SASA 24). Belgrade: The Institute of Ethnography SASA, 2008. Pp. 111–123.
- Radović* 2013 – *Radović Srđan*. City as a text, Library XX century, Editor in Chief Ivan Čolović. Belgrade. 2013, Pp. 1–356.
- State archive Montenegro Cetinje Archival department of Herceg Novi (in further text AH). Personal fund TomoPopovic.
- Vujacic* 2013 – *Vujacic Lidija*. The relations of national, regional and global – Montenegro in the 21<sup>st</sup> century. Belgrade: The Institute of Ethnography SASA. Gazette LXI (1), 2013. Pp. 133–147.
- Zlokovic* 1972 – *Zlokovic, Maksim*. Herceg Novi since the end of the Republica de Venexia till the Congress of Vienna (1797–1815) // *Boka 4*, Collection of works from science, culture and art. Herceg Novi, 1972. Pp. 33–58.

## Printed media

- Bojanić* 2007 – *Bojanić M.* Cremle and creme in Luštica // Pobjeda. Podgorica, August 19<sup>th</sup> 2007 9. Crna Gora danas No.3–4 (46–47 March/April 2011: 34–37).
- GraMar Real Estate Agency, „Prostor“, architecture, construction, interior, design, ideas, personality. no.5, June–July 2007. Podgorica, 86–88.
- Gregović* 2007 – *Gregović, S.* Russian village on the Luštica peninsula gains urban frame // Večernje Novosti. Belgrade, February, 18<sup>th</sup>, 2007.
- Ignjatović V.* – *Ignjatović V.* Commemoration after 90 years, «Svedok», January 16<sup>th</sup> 2007, Belgrade. I Putin under Orjenom // Dan. Podgorica, April, 30<sup>th</sup> and May 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> 2007. Комсомольская правда. No. 76, 6–12 June 2008.
- Papović* 2003 – *Papović S.* Elite of the imperial Russia // Politika. October 2003.
- Prelević* – *Prelević Č.* Bačuške samo kešom // Večernje Novosti. Belgrade, January 15<sup>th</sup>, 2007.

*Ristić – Ristić L. Vreo i kamenjar / Ekonomska politika. Belgrade, 2007.*

*Vijesti, TV program, broadcasted on April 20<sup>th</sup>, 22<sup>nd</sup> and 26<sup>th</sup> 2008.*

*Zlotnikov, 2007 – Zlotnikov L. Unveiling of the Russian monument in Montenegro, Herceg Novi:*

*Ruski Jadran, pre-number, Budva, May 2007, 4–5*

### **Web presentations**

Интернет ресурс. URL: [www.ruskanagrada.me](http://www.ruskanagrada.me)

*Григорий Соколов. Руски кадети у Србији постали визит-карта Русије. 10 јул 2012, 21:14*

Интернет ресурс. URL: <http://rs.sputniknews.com>.

### ***Драгана Радойичич Русское кладбище как проводник этнических и религиозных связей: примеры Герцог Нови и Бела Црква***

*Статья является результатом многолетних полевых исследований с использованием также материалов СМИ, литературы и архивных документов. Период после Октябрьской революции был изучен в исторической ретроспективе и в сравнении с текущим периодом. Массовая миграция российских граждан в Черногорию пришла на начало текущего столетия, и многие из них создали обрели здесь свой дом. В статье прослеживается духовное единство местных жителей и россиян, которое во многом обуславливалось обновлением русского кладбища в Герцег-Нови, а также строительством церкви преподобного Феодора Ушакова и ее духовным руководством. Это был первый в Черногории русский православный храм, ставший центром духовного единения русских и местных жителей. Есть другие аналогичные примеры из современной жизни. Это, в первую очередь, формы этно-религиозно взаимодействия-соединения, реализуемые в связи с восстановлением и функционирования русского кладбища в г. Белая Црква.*

**Ключевые слова:** *миграции, исторический контекст, духовное единство, Русское кладбище,*

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МОЗАИКА

УДК 39+070.446

© А.В. Буганов

### СПОРТ В РОССИИ: ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ, ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ\*

*В статье рассматриваются основные направления антропологического изучения современного, прежде всего, российского спорта, как синтеза спортивного, социально-политического и этнокультурного явлений. Существенное внимание уделено воздействию спорта, особенно его культовых видов, таких как футбол и хоккей, на массовое сознание и идентичность россиян. Освещены проявления универсализма, этничности и национальных особенностей в спортивной сфере; эволюция отечественного спорта; субкультура болельщиков; взаимосвязь спорта с политикой, экономикой, религией. Особо подчеркнута огромная консолидирующая роль спортивных побед и достижений на крупнейших международных форумах – Олимпиадах, чемпионатах мира и Европы – для роста и укрепления национального самосознания.*

**Ключевые слова:** *российский спорт, интернациональное и этническое, массовая практика, политика, национальное самосознание*

Большой спорт, т.е. спорт высших достижений, является одним из самых заметных и значимых социокультурных феноменов в современном мире. В статье я попытаюсь очертить некоторые существенные направления антропологического изучения современного, прежде всего российского спорта, как синтеза спортивного, социально-политического и этнокультурного явлений. Многие проблемы, которые характерны для жизни современных народов и государств и находятся в ракурсе этнологического и антропологического изучения, отчетливо проступают в спортивной сфере.

#### Спорт как массовая практика

По массовости вовлечения больших людских масс спорт не имеет, пожалуй, сколько-нибудь равноценного аналога среди прочих массовых практик. Крупные соревнования включают в свою орбиту непосредственных участников (спортсменов, тренеров, судей), спортивных чиновников (только в международную федерацию футбола ФИФА входят 209 ассоциаций); ареал ее распространения на Земле даже

**Буганов Александр Викторович** – доктор исторических наук, заведующий отделом Института этнологии и антропологии Российской Академии наук. Эл. почта: buganov@rambler.ru.

\* Работа выполнена в рамках проекта № 12-01-00376а при финансовой поддержке РФФИ.

шире, чем у ООН), представителей СМИ (журналистов, комментаторов), экспертов, громадную зрительскую аудиторию, в том числе субкультуру болельщиков и спортивных фанатов, а также самый разный, от врачей до волонтеров, обсуживающий персонал. Спорт постоянно и активно трансформируется, развивается и вовлекает в свою орбиту все больше и больше сторонников.

Воздействие крупных спортивных мероприятий, прежде всего Олимпийских игр и футбольных чемпионатов мира и Европы (далее – ОИ, ЧМ и ЧЕ), на массовое сознание активных болельщиков, спортивной аудитории и общества в целом, огромно. По этим соревнованиям миллионы людей судят не только о личностях и командах, но и о целых нациях и государствах. В современном мире спорт превратился во влиятельную силу, способную как консолидировать, так и разъединять большие группы людей.

Поистине поражают огромные цифры спортивных телетрансляций. Наибольшим спросом всегда пользуется Кубок мира по футболу. Начиная с 1930 г., когда был разыгран первый чемпионат, футбольные рейтинги достигают рекордных величин. Во время ЧМ в ЮАР в 2010 г. эксперты насчитали 28,8 млрд. телевизионных включений. Можно сказать, что каждый из 6,2 млрд. жителей Земли, по статистике, более четырех раз подключался к финалу турнира. Финальный матч этого турнира смотрели 750 млн чел. Последний ЧМ по футболу, прошедший в Бразилии в 2014 г., смотрели около 3 млрд. человек, что составляет половину (49–52%) жителей планеты старше 10 лет<sup>1</sup>.

При этом, более трети почитателей элитного футбола следили за ходом и играми мундиала относительно регулярно, а остальные (до 2 млрд. чел.) наблюдали за матчами турнира выборочно, время от времени (игры только своих сборных, исключительно в урочное время, решающие матчи – финал и полуфиналы и т. п.). Схожая картина ожидается и во время трансляций предстоящего ЧМ 2018 по футболу в России.

По размерам охвата ТВ-аудитории, футбольным чемпионатам мира не уступают летние ОИ. Максимальное значение для Олимпиад (ОИ 2008 в Пекине) равнялось 4,7 млрд. человек; рекордное количество телезрителей собрала церемонии открытия, ее посмотрели 600 млн человек.

В России спортивные программы продолжают пользоваться устойчивым интересом публики. По данным французской компании Mediametrie, на протяжении нескольких десятилетий занимающейся измерением телевизионных рейтингов по всей Европе, в России футбол среди всех спортивных программ занимает более 50% как по предложению на телевидении, так и по просмотру<sup>2</sup>. Это больше, чем во многих других странах. Одними из самых популярных программ на всем российском телевидении являются финалы чемпионатов мира по хоккею (см. параграф «Культурные виды спорта»).

### **Спорт и политика. Репрезентация Другого**

Громадную роль играет современный спорт в создании образа страны и, следовательно, в международных отношениях. Большинство крупных соревнований воспринимается как состязания народов и государств. Политический подход к восприятию и изучению спорта остается более чем актуальным. В большинстве развитых стран спорт приравнен к приоритетным направлениям государственной политики, пользуется вниманием и поддержкой руководства страны на самом высоком уровне.

По мнению М. Прозуменщикова, автора книги «Большой спорт и большая политика», именно «в СССР зависимость спорта от политики была доведена до совершенства» (Прозуменщиков 2004).

В период противостояния капиталистической и социалистической систем, особенно во время «холодной войны», роль спорта возросла, определяющая для национальной идентичности антиномия *мы – они* стала проступать наиболее отчетливо. После того, как советский спорт активно включился в международные состязания, он оказался не только не хуже, но во многом даже лучше западного спорта. Вместе с космосом это стало наглядным показателем успехов социалистического строя. Не зря эти две сферы деятельности так часто и охотно сопоставлялись. Олимпийский лозунг «Быстрее! Выше! Сильнее!», который так модно было повторять в 1960–1970-е годы, относился, конечно, не только к спорту. Сильнее всех была миролюбивая советская держава, выше всех взлетели советские космонавты, быстрее всех будет достигнут коммунизм – финиш прогресса. Не случайно в 1956 г., в год XX съезда, Советский Союз впервые выиграл Олимпиаду.

Пожалуй, самым ярким примером спортивно-политического противоборства стал матч чемпионата мира по хоккею в 1969 г. между чехословаками и «грозной ледовой дружиной» Советского Союза. После вторжения советских танков в Прагу мало кто думал о спорте, интеллигентские симпатии в СССР были безраздельно отданы чехам. И их победа спровоцировала антисоветские беспорядки дома, а в Советском Союзе стала реваншем, «печальным триумфом шестидесятников» (Вайль, Генис 1998: 214).

По накалу и символической значимости противостояния спортивные битвы (военная терминология вполне закономерна), особенно решающие футбольные и хоккейные матчи, часто сравнивают с войной. Именно так: «Футбол – это война», – высказался покойный Ринус Михелс, также известный как «генерал», тренер голландской команды, которая проиграла Германии финальную встречу мирового чемпионата в 1974 г. Когда голландцы взяли реванш в 1988 г., на улицах Голландии танцевало не меньше людей, чем в день, когда закончилась настоящая война в мае 1945 г. Произошедшее очень хорошо понятно футбольным болельщикам Старого Света, но труднее понять, допустим, американцам, которые не так хороши в футболе и не «прокляты великой исторической ненавистью» – памятью о немецком военном вторжении в Голландию.

В 1969 г. после футбольного матча между Гондурасом и Сальвадором – на фоне уже имевшейся напряженности между двумя странами – фанатов гондурасской команды атаковали, были оскорблены гондурасский национальный гимн, и осквернен бело-голубой флаг страны. Все это привело к военному конфликту, известному как *Футбольная война* (скоротечный военный конфликт между Сальвадором и Гондурасом, продолжавшийся шесть дней, с 14 по 20 июля 1969 г.).

Конечно, футбольные войны являются редкостью, но идея, что международные спортивные соревнования обязательно вдохновляют на теплые братские отношения – идея, выдвинутая бароном де Кубертенем, основателем современных Олимпийских игр – в наши дни выглядит как романтическая фикция. Даже когда футбол не приводит к настоящему кровопролитию, он вызывает сильные, подчас примитивные чувства и эмоции. Конечно, этому способствует и характер игры: скорость, коллективная агрессия.

Очевидная политизация спорта повлекла за собой активное продуцирование образа *врага*. Спорт стал той легальной формой войны, в которой уместно было употреблять агрессивно-наступательную лексику. Спортивные состязания стали все заметнее приобретать зловещий оттенок агрессий. На международном уровне «свое» естественным образом заменялось на «наше». «Наши» обязаны были не просто победить, но «вмазать» американцам, «наказать» немцев, «проучить» французов. До настоящего времени многие репортажи со спортивных арен не случайно облачаются в форму сообщений с театра военных действий, в них сильна военная риторика.

Репрезентация врага часто происходит и на внутренней спортивной арене разных стран. Особенности этнополитической ситуации в Испании остро проявляются в футбольных противостояниях кастильского королевского «Реала», каталонской «Барселоны» и баскского «Атлетика». Знаменитая «Барселона» является флагманом тех, кто борется за расширение автономии Каталонии. «Атлетик» из крупнейшего города Страны Басков Бильбао с самого дня своего основания связан с местным национальным, даже националистическим движением (подробнее см. в следующем разделе об *Универсализме спорта*). В футбольном чемпионате России специфика (меж)национальных противоречий порой проступает в столкновениях русских и кавказских болельщиков.

Вне всякого сомнения, можно говорить об особом виде национализма – спортивном национализме. Ощущается он весьма глубоко и, как и любой другой, имеет и культивирует традиционных врагов, старые обиды и унижения, которые надо компенсировать, пусть даже символически.

### **Универсализм, этничность, и национальные особенности**

Массовый или профессиональный спорт, как вид культуры, безусловно, интернационален. Большой спорт, особенно футбол, сегодня стал символом глобализации. За последние два десятилетия число игроков, выступающих за зарубежные клубы, побили все рекорды. Во многих странах в национальных чемпионатах играют команды, в рядах которых находятся представители разных народов. Большинство успешных спортивных проектов, прежде всего, ведущие европейские футбольные клубы, представляют собой сборные с тренерами и игроками со всего земного шара. Не случайно, самый крупный на сегодняшний день клубный футбольный турнир – Лига чемпионов – по уровню мастерства и престижности сопоставим с мировыми чемпионатами.

В спортивно-антропологическом аспекте весьма актуален вопрос о представительстве «своих» игроков в национальных чемпионатах и клубах, степени участия иностранных игроков и тренеров. Конечно, любая команда мечтает состоять из местных игроков и своих воспитанников – от мадридского «Реала», который в свое время боготворил Рауля (местного воспитанника – А.Б.), до наиболее космополитичных сейчас французского «Пари Сен-Жермена» или английского «Манчестер Сити». Как показывает опыт самых лучших команд, в клубе должен быть свой национальный костяк (свой костяк есть у каталонской «Барселоны», основу мюнхенской «Баварии» составляют немцы). По мнению бывшего тренера российского футбольного «Локомотива» хорвата Славена Билича, «большое количество (в клубе – А.Б.) футболистов из своей страны – это огромный плюс, ... ни один иностранец не может так постоять



за клуб, как игрок, который родился и жил в России, кто осознает свою национальную принадлежность»<sup>3</sup>.

Не случайно, в спортивной среде постоянно муссируется вопрос о лимите на легионеров (спортсменов – граждан других стран). С одной стороны, наличие сильных приглашенных «варягов», безусловно, способно усилить команду, повышает столь необходимую в спорте конкуренцию и общий уровень мастерства. Лучшие специалисты относительно быстро могут дать высокий результат. Хороший пример сказанному – победа футбольного ЦСКА во втором по значимости клубном турнире Лиге Европы 2005 г. Вклад в общую победу внесли великолепные легионеры-бразильцы Даниэл Карвалью и Вагнер Лав вместе с заметно выросшими рядом с ними российскими футболистами.

Минус лимита также в том, что молодые, еще по сути ничего не добившиеся российские спортсмены, почти гарантированно получают место в составе. Чуть ли не с юных лет они получают неадекватно завышенные зарплаты, лишаясь стимулов к дальнейшему развитию. Так что, в принципе, для развития спорта лимита быть не должно.

С другой стороны, «засилье» иностранных игроков вымывает национальный костяк, затрудняет дорогу российским спортсменам, тренерам, что отрицательно сказывается на уровне национальной сборной. С этой точки зрения разумный лимит нужен, поскольку помогает своим молодым спортсменам, дает им возможность проявить себя, особенно накануне предстоящего домашнего ЧМ 2018. В футбольной России 2015 года найден компромиссный вариант: из 11 игроков основного состава футбольного клуба могут одновременно играть 6 легионеров и 5 футболистов, имеющих российский паспорт.

Подобная картина наблюдается и с зарубежными тренерами – их переизбыток губит собственную школу. Кроме того, приглашая тренеров-легионеров федерации (в различных видах спорта есть свои федерации, например федерации легкой атлетики, баскетбола и др. – А.Б.) порой просто снимают с себя ответственность за результат, перекладывая его на плечи иностранцев.

Ситуация на спортивном рынке игроков вполне отражает реалии сегодняшнего дня. Разрушение советской системы, как это ни странно на первый взгляд, сделало футбол, да и хоккей тоже, менее демократичными. Класс команды теперь зависит не столько от трудолюбия и волевых качеств ее игроков, сколько от финансовой состоятельности ее владельца, следовательно, от способности в нужный момент купить нужных легионеров (эти процессы в Европе в полную силу развились уже в 1990-х годах). Это очень серьезная проблема, которая выходит за пределы самого спорта: что делает французский клуб французским, а русский – русским? Как соотносятся коммерциализация, с одной стороны, и честь и традиции города, клуба, наконец, страны? Соответственно, одна из злободневных задач в спортивной сфере – соотношение общероссийского патриотизма, местного «клубного» патриотизма и финансовой мотивации.

На международных соревнованиях, спортсмены выступающие под флагом своей страны, воспринимаются, прежде всего, как выразители и носители национального начала. Соревнования, особенно командные, рассматриваются сквозь призму национальности. При этом, как справедливо отметил С.А. Арутюнов, даже интернациональные виды спорта по-разному распространены и воспринимаются среди

этносов. Одни народы, например, в Индии, довольно равнодушны к футболу; здесь популярен такой малоизвестный в большинстве стран мира вид спорта, как крикет. У других народов (в частности, латиноамериканских) футбол может считаться своего рода национальным символом, а подчас служить знаменем крайнего национализма и даже поводом к межгосударственным конфликтам (Арутюнов 2012: 47).

На фоне общей коммерциализации и интернационализации спорта определенным, казалось бы, диссонансом выглядят некоторые спортивные проекты, в которых отчетливо проступает этнический аспект. В этом отношении показателен пример уже упоминавшегося баскского футбольного «Атлетика» (Бильбао). Клуб ассоциируется исключительно с басками, за «Атлетик» с момента его возникновения в 1898 г. играют только свои воспитанники и представители этого народа (конечно, в подобном подходе значительную роль сыграли политические причины). Большинство болельщиков клуба считают, что уникальность клуба и традиции важнее футбольных трофеев. Согласно исследованию газеты «Эль Мундо» в 1990-е годы, 76% болельщиков «Атлетика» предпочли бы пережить вылет команды во второй дивизион, нежели отказаться от политики *кантеры*<sup>4</sup>.

Довольно редкий для сегодняшних реалий подход, который, при этом, как ни странно, довольно успешно работает. В испанской *Примере*, одной из сильнейших в мире футбольных лиг, «Атлетик» входит в пятерку лучших клубов, несмотря на значительно меньший, по сравнению с другими лидерами, бюджет; из испанских клубов лишь три клуба – «Реал» Мадрид, «Барселона» и «Атлетик» – ни разу не покидали высший испанский дивизион за всю историю его существования.

Последовательность и своеобразие баскской позиции мне довелось наблюдать в 2011 г. во время посещения футбольного матча в Бильбао местного «Атлетика» с клубом «Осасуна» из Памплоны, столицы соседней со страной Басков провинции Наварра. В Наварре проживает много басков, так что матч имел характер *дерби*<sup>5</sup>. Мне очень повезло, что на футбол мы пошли вместе с баском Роберто Серрано, знакомым сотрудником нашего института Романа Игнатъева. Роберто оказался не только местным уроженцем, но и страстным футбольным болельщиком, да еще и говорящим по-русски. По словам Роберто, для местных болельщиков это дерби было вторым по значимости после дерби с «Реалом» из Сан-Себастьяна (столицы соседней баскской провинции Гипускоа); лишь на третьем месте находился матч со знаменитым мадридским «Реалом». 40-тысячный стадион был полон, атмосфера меж-баскского противостояния завораживала. Каждый жесткий стык сопровождался ревом зрителей. Порой у меня создавалось впечатление, что для большинства зрителей самоценен факт победы их игроков в микропоединках, необязательных, казалось бы, столкновениях. Важна пусть самая маленькая, но обязательно победа. Мой спутник подтвердил эту догадку: для басков победа органически необходима в любом противостоянии, и не случайно силовой контактный стиль игры, порой нарушающий ее общий рисунок, но наиболее соответствующий их ментальности, столь для них привлекателен.

Очень интересными и, во многом, неожиданными для меня стали разговоры «за футбол», которые перед матчем мы с Роберто вели с местными болельщиками. Поскольку прошло всего лишь менее года после победы сборной Испании (первой в ее истории) на ЧМ 2010 по футболу в ЮАР, мой первый и главный вопрос сводился к тому, каково им, местным болельщикам в Бильбао, ощущать себя первыми в мире. Самыми сильными в мировом спорте № 1. Ответы 8 опрошенных басков

были одинаковы: это не наша, это их (имеется в виду – испанцев) победа. Поразительная вещь: баскский национализм не позволял этим болельщикам приобщиться к большой Победе. В случае, допустим, провала испанской сборной на Мундиале подобная реакция была бы еще понятной: не каждый захочет разделить поражение и даже национальное унижение (для такой футбольной страны как Испания слово «унижение» не является преувеличением). Но гордо и спокойно отстраниться от славы и вкуса победы..? В такие моменты понимаешь, что значит дух народа и что национальные особенности басков, прежде всего упорство, зримо проявляются в спортивной сфере – в стиле игры, спортивного поведения, в «болении» и т.д.

Можно привести и другие примеры проявлений национальных (этнических) особенностей в спорте. Например, итальянский футбол представляет собой «смесь удивительной прагматичности и впитанных с молоком матери желания и умения сыграть на публику»<sup>6</sup>. Бразильцы – веселые, жизнерадостные, умеющие играть в футбол люди, у них не возникает проблем с другими футболистами. А вот когда они начинают конкурировать между собой – тут может быть проблема. Печка, от которой пляшут русские – это, по признанию многих экспертов, самопожертвование и жажда борьбы, аскетизм и скромность. Несмотря на сегодняшнюю разобщенность, атомизацию общества, русским игрокам и болельщикам исторически присущи устойчивые общинные стереотипы, чувство соперничества; в них живет командный дух. Как видим, взаимосвязь спорта и национального, этнического компонентов самосознания бывает особенно заметна в спорте.

### Культовые виды спорта

Превращение большого спорта в инструмент внутренней и внешней политики государства в значительной степени обусловило трансформацию «культурных» видов спорта в социально-политическое явление. Изучение антропологии спорта предполагает сравнительно-сопоставительный подход с учетом приоритетности тех или иных видов спорта в разных странах.

Общеизвестно, что в Бразилии футбол стал самой не просто заметной, а пожалуй определяющей культурной формой национального самовыражения. В качестве доказательства важности футбола для Англии, родоначальника этого вида спорта, можно привести в пример английскую поговорку, суть которой сводится к следующему: если запретить футбол и собачьи бега, на следующий день может случиться революция. Религия Канады – конечно же, хоккей. Хоккей очень популярен в Финляндии, но среди летних видов спорта безоговорочным лидером является волейбол. В Сербии волейбол также очень популярен, и входит в первую четверку после футбола, баскетбола и водного поло.

Почему так происходит? Школа, успехи? Да, результаты и успехи сборной способны повлиять на популярность этого вида спорта, причем довольно сильно. Так произошло после чемпионата Европы 1997 г. по волейболу в Голландии. В России золотые медали, завоеванные на Олимпиаде 2012 в Лондоне, также вывели волейбол на новый виток популярности. Общественный резонанс вызвал посвященный победе волейбольной сборной фильм «Больше, чем золото», в стране открылось много новых волейбольных секций. Болельщиков на трибунах ощутимо прибавилось, и сейчас чемпионат России – сильнейшее в мире национальное первенство.

Какие же виды спорта наиболее развиты в России? Здесь можно заметить следующую закономерность. В период Советского Союза физическому воспитанию молодежи уделялось большое внимание, и во многом это предопределило хорошие результаты в классических видах спорта – лыжах, коньках, беге на длинные дистанции. В 1960–1970-е годы культивировались те виды спорта, в которых страна доминировала на международной арене – хоккей, фигурное катание, шахматы.

Успешным видом спорта в стране всегда был хоккей. В период с 1963 по 1971 годы сборная СССР по хоккею выиграла 9 мировых чемпионатов подряд, всего же завоевывала первенство 27 раз. В мире есть только два хоккеиста, которые становились победителями чемпионата мира 10 раз – Александр Рагулин и Владислав Третьяк. Несмотря на то, что самым популярным видом спорта в СССР всегда был футбол, хоккей был выдвинут на первый план не в последнюю очередь благодаря личному интересу к этому виду спорта тогдашнего главы советского государства Л.И. Брежнева (вновь приходится говорить о роли политического фактора – А.Б.).

После неудачного (по прежним советским меркам) периода отечественного хоккея с середины 1990-х по начало 2000-х годов ситуация заметно улучшилась. Россия стала чемпионом мира в 2008, 2009, 2012 и 2014 годах, завоевала серебро в 2010 году. Традиции советской школы восстанавливаются. Континентальная хоккейная лига (в основе своей российская, но с привлечением других сильных европейских клубов и команд из бывшего СССР), после североамериканской Национальной хоккейной лиги и по качеству игры, и по зарплатам игроков – вторая лига в мире.

Любовь к хоккею продолжает оставаться национальной чертой россиян. Финалы чемпионатов мира являются одними из самых популярных программ на всем российском телевидении. Вот некоторые цифры. Финал ЧМ по хоккею 2012 года между Словакией и Россией посмотрело около 26 млн россиян. В 2011-м г. наша сборная в финал чемпионата мира не попала, поэтому он не вызвал большого внимания у телезрителей. В 2010 году финальный матч между сборными России и Чехии посмотрело 25 млн человек. Годом ранее матч за первое место с Канадой смотрели 27 млн, в 2008 (также с Канадой) – 28 млн человек.

Лидирующие позиции Россия сохраняет в фигурном катании. Как очень красивое зрелище, оно остается любимым видом спорта многих женщин (не иначе, как гендерный аспект Большого спорта). Российские фигуристы сегодня являются фаворитами любых соревнований. В стране открываются новые катки, родители отдают детей в спортивные школы.

Огромную популярность в СССР имели шахматы. Ей способствовали действительные успехи советской шахматной школы (многочисленные чемпионства Михаила Ботвинника и его последователей, так удачно пришедших на смену эмигранту Александру Алехину, – вплоть до эпохи противостояний Карпов – Корчной и Карпов – Каспаров), так же как и непосредственное внимание власти к шахматам.

В постсоветский период большую популярность в стране приобрел теннис. Некоторые связывают этот факт с увлечением экс-президента страны Б.Н. Ельцина именно этим видом спорта. Сегодня российские теннисисты известны всему миру. Успешные выступления Е. Кафельникова, А. Мыскиной, М. Сафина, Е. Дементьевой, М. Шараповой на турнирах Большого шлема и Кубках Дэвиса ввели Россию в число ведущих теннисных держав.

Самой распространенной в стране спортивной игрой остается футбол (по количеству, занимающихся в спортивных школах, клубах и секциях – 11,2%, далее по убыванию: волейбол – 10,8%, баскетбол – 9,8%, легкая атлетика – 6,7%, плавание – 5,6%, лыжные гонки – 4,7%, настольный теннис – 4,1%, шахматы – 3,0%, спортивный туризм – 2,4%, спортивная аэробика – 1,8% (Самые популярные виды спорта...)<sup>7</sup>.

### Футбол – спорт № 1

В СССР после Октябрьской революции и Гражданской войны на первые роли спортивной жизни страны вышел футбол (Всероссийский футбольный союз, объединивший разнообразные футбольные коллективы из разных городов страны, был создан еще в 1911 г.). В постановлении ЦК ВКП (б) от 13.07.1925 г. «О задачах партии в области физической культуры» особое внимание обращалось на то, что физическую культуру необходимо рассматривать не только с точки зрения физического воспитания и оздоровления, но и как один из методов воспитания масс. Постановление имело ключевое значение для истории развития футбола в СССР. Футбол превратился в вид спорта номер один в СССР по массовости и степени зрительского интереса.

В контексте послереволюционного времени немаловажными в этом отношении стали следующие факторы: игра в футбол служила хорошей закалкой для будущих защитников социалистического государства; футбол на первых порах не требовал серьезных вложений в материально-техническую базу и инфраструктуру; наконец, футбол, являясь коллективистской игрой, вписался в идеологические каноны советской пропаганды (см. *Бутов* 2007). В довоенный период пришло понимание того, что с помощью футбольных достижений можно пропагандировать преимущества социалистического строя, а также бороться с политической изоляцией Советского Союза на международном уровне.

Таким образом, сформировавшись в дореволюционной России как форма спортивного досуга, в 1930-е годы футбол превратился в зрелищный вид спорта, а затем и в спорт высоких достижений. Организация Всесоюзного чемпионата по футболу в 1936 г. стала вехой развития отечественного футбола. Громадную популярность этому виду спорта принесло обеспечение эмоциональной разрядки болельщиков. Значительно возросший интерес к нему со стороны общества позволил с конца 1930-х годов собирать на ключевых футбольных матчах зрительскую аудиторию до 54 тыс. (стадион «Динамо» в Москве), а с открытием Лужников в 1956 г. и до 104 тыс. (если болельщики забивали проходы между секторами). Отношение общества сформировало социальную составляющую футбола, проявляющуюся в посещаемости матчей, в общественном мнении, а также в определенной стратификации общества в зависимости от болельщических пристрастий (см. раздел о болельщиках).

Многие любители футбола готовы подписаться под каждым словом из высказывания легендарного тренера клуба «Ливерпуль» Билла Шенкли: «Некоторые думают, что футбол это дело жизни и смерти. Я совершенно разочарован их позицией. Готов уверить вас в том, что футбол намного, намного важнее». Как ни удивительно, данные ряда исследований подтверждают это, казалось бы, чересчур экстравагантное изречение. Одно из европейских исследований 2006 г. установило, что в дни крупных футбольных турниров риск обострения сердечно-сосудистых заболеваний возрастает как минимум вдвое. По данным английского бюро SIRC, которое провело опрос в 17 стра-

нах Европы, во время ЧЕ по футболу 2008 г. большинство поклонников спорта (72%) предпочитало просмотр футбола занятиям любовью. Относительно меньше других футбол интересовал голландцев и поляков: лишь 55% респондентов в этих странах поставили игру выше сексуальных отношений (*Левин 2009: 146, 8*).

В наше время именно футбол превратился в мощный инструмент, способный повлиять на массовое сознание людей, а порой, тем самым, подчинить их своей воле. Пожалуй, только единственный вид спорта – футбол – способен создать безумие в национальном масштабе.

### Эволюция отечественного спорта

Эволюция советского (российского) спорта шла от спорта военизированного к спорту профессиональному. В 1920-1930-х годы слово «спортсмен» было почти синонимично слову «физкультурник». Спортсмены и физкультурники, как и болельщики, были призваны быть, прежде всего, защитниками Родины. Болельщики по своему социальному положению мало чем отличались от спортсменов. Материальные возможности, экипировка (длинные «семейные» трусы, майка с глубокими проймами), прочая спортивная эстетика были схожими и у тех, и у других.

Пожалуй, только с начала 1960-х годов спорт начал делиться на массовый и большой. Большой спорт все больше становился производством. В это время появились спортивные звезды и кумиры – В. Брумель, Ю. Власов, Л. Яшин, М.Таль. В прессе и в массовом сознании они были наделены физическим и нравственным совершенством, представляя перед соотечественниками не только ловкими и сильными, но и мужественными, великодушными, честными, умными (*См. Вайль, Генис 1998: 206, 209, 213*).

Для советского спорта долгое время был характерен сформировавшийся еще в довоенный период лжелюбительский характер. Вспоминаю свои походы на футбольные и хоккейные матчи в 1970-е – начале 1980-х годов. Соседи-болельщики на трибунах прекрасно знали, что спортсменам «ЦСКА» и «Динамо» лишь номинально присваивались военные и милицейские звания, а футболисты моего любимого «Торпедо» вовсе не работали на ЗИЛе (московском заводе имени И.А. Лихачева). Тем не менее, все они, как военные, служащие и рабочие получали заработную плату, денежные премии, квартальные, командировочные, а сверх того подъемные, квартирные и т.д. Данные, обнаруженные С.В. Бутовым в фонде Всесоюзного комитета физической культуры ГАРФа, позволили получить информацию о реальных суммах заработках советских футболистов уже в 1930-е годы (*Бутов 2007: 16*). Лицемерное декларирование непрофессионального статуса игроков было таким секретом Полишинеля советского спорта. Слово «профессионал» по идеологическим причинам официально оставалось запретным, его предпочитали не произносить. Советские люди должны были знать, что «профессионалы» были только на Западе, где спорт давал прибежище социальным аутсайдерам. Там, за занавесом, успехов в спорте могли добиться только те, для кого спорт был делом всей жизни – профессией. Противопоставление советского «любительства» и буржуазного «профессионализма», по сути сомнительное уже в конце 1930-х годов, постепенно уходило из спорта, но окончательно рухнуло лишь во второй половине 1980-х годов.

Естественно, по мере профессионализации спорта во главу угла ставился ре-

зультат, что соответствовало самой соревновательной сути спорта. Для его достижения требовались конкретные голы, очки и секунды. Ключевым стало слово «победа». Установка на победу культивировала идею ответственности перед товарищами по команде, тренерами, спортивным обществом, болельщиками, страной.

### Информационные войны

В спортивном и околоспортивном мире зримое подтверждение находит важнейший этнологический/антропологический тезис о войнах идентичностей в современном мире. В эти войны сознательно (а порой и против собственной воли) вовлечены страны, клубы, игроки. Навязывание своих идей и целей происходит непосредственно через средства массовой информации, формирующими в *нужном* ключе общественное мнение. Клубы платят СМИ за публикацию статей провокационного характера против своих конкурентов, чтобы вызвать негодование и диспуты среди людей. Особенно это касается Интернета. Неудивительно было наблюдать колоссальный трафик и горячие обсуждения на авторитетных сайтах «Чемпионат.ру», «Спортс.ру» и др. после «новостей» про то, как тамбовская мафия купила «Зениту» Кубок УЕФА, или создание целой эпопеи по переходу Андрея Аршавина в «Арсенал». Информационная война в чемпионате России никогда не закончится, победителей в ней нет и не будет: просто есть клубы, которым удается создать мощный аппарат власти за счет умелой работы со СМИ; другие же уходят в тень, готовя контрнаступление, если, конечно же, у них хватит на это сил.

Основные победы в футболе добываются на футбольных полях, а репутация клуба создается в основном за его пределами, где идет непрекращающаяся информационная война. Чемпионат России в этом плане недалеко ушел от своих западных аналогов. Футбольные клубы Премьер-лиги решают свои внешние задачи и достигают целей благодаря победам в информационных войнах. Работа с болельщиками – основная в методах ведения таких войн.

### Болельщики

Едва ли ни приоритетной темой в антропологическом исследовании Большого спорта является его воздействие на общественное сознание. В этой связи особое внимание следует обратить на субкультуру болельщиков. *Боление* российских болельщиков вполне можно назвать видом спорта. Приход и утверждение профессионального спорта меняли и феномен боления: болельщик тоже становился профессионалом. Посещение спортивных мероприятий становилось стилем жизни, почти способом существования. Приверженность любимой команде давала ощущение причастности, чувство *своего*.

Постепенно формировался спектр болельщических пристрастий, прежде всего, в футболе и хоккее. В условиях, когда отдельные команды получили поддержку со стороны государственных органов, например, столичное «Динамо» патронировалось НКВД (МВД), а «ЦДКА» (впоследствии – «ЦСКА») – армией, большая часть болельщиков перешла на сторону московского «Спартака», который не поддерживался силовыми структурами. В матчах между «ведомственными» командами и «Спартаком» в некоторой степени прослеживался скрытый социальный

протест, они имели оттенок борьбы власти с оппозиционно настроенной общественностью. Вплоть до сегодняшнего дня противостояние «Спартак» и «ЦСКА» остается самым непримиримым *дерби* в футбольном российском чемпионате.

В советское время для многих болельщиков футбол был одной из очень немногих территорий свободы. В условиях жесткой регламентации не только общественной, но и частной жизни, получалось так, что несколько раз в неделю во время матчей чемпионатов и розыгрышей кубков по футболу советский человек становился свободным в своих предпочтениях и эмоциях (хочешь – болей за «Динамо», хочешь – за «Днепр» и т.д.). Более того, футбол (а еще, хотя бы частично, хоккей) – это была единственная форма свободных выборов на альтернативной основе, которая имела у гражданина СССР. Каждый матч становился наглядным уроком того, что успех человека зависит не от членства в КПСС, а от собственного мастерства, волевых качеств и сыгранности с коллегами. Спорт представлял, да и в наши дни остается, одной из немногих объективных (с оговорками, конечно) сфер нашей жизни, где «не проходит» жонглирование фактами и прочие манипуляции.

Футбол был, безусловно, более демократичным, чем хоккей. В поздние брежневские времена вокруг футбольных клубов стали собираться довольно примитивные, но все же структуры гражданского общества – объединения «фанатов». Попытки комсомола взять этот процесс под свой контроль не удались. Конечно же, их реальные возможности в условиях коммунистического общества оказались крайне ограниченными: они никогда не выступали против советских официальных ценностей и функционировали в определенном госаппаратом периметре.

Изучение спортивной прессы и интервью последних лет с болельщиками показывают, что в наши дни в регионах, так или иначе, выделяются группы активных болельщиков, которые ездят на матчи, устраивают совместные просмотры в барах, футбольные турниры. С этими группами активно общаются и помогают фан-клубы. Вокруг них обычно формируется представительство в регионе. Тем самым, болельщики могут централизованно через фан-клуб обращаться к клубу со своими идеями и пожеланиями. На сегодняшний день подписано более 40 меморандумов с официальными региональными представительствами – от Томска до Берлина и от Архангельска до Кишинева, – и их число постоянно растет.

Из форм боления можно выделить болельщические акции, перформансы, выезды с командой в другие города и страны. Один из интересных и показательных с мировоззренческой точки зрения аспектов боления – создание и размещение на трибунах баннеров – громадных плакатов-полотнищ в поддержку своей команды. Характерными стали знаменитые баннеры, например, во время матча футбольных сборных Эстония – Россия: «1940. Хозяева вернулись» или спартаковский в Праге – с танком и цифрами 1968. Из интервью с фанатами можно сделать вывод, что авторы этих посланий далеки от просоветских настроений. Для них важно то, что это были *наши*, была проявлена русская сила. После присоединения Крыма к России на баскетбольном матче белградского «Партизана» с киевским «Будивельником» сербские болельщики развернули на трибунах громадный флаг России и баннер «Старший брат, скажи, правда ли, что матушка Россия просыпается?» (дело в том, что российских и сербских болельщиков связывают давняя дружба и схожие мировоззренческие установки; при этом «движ» ЦСКА дружит с «Партизаном, а «Спартак» с «Црвеной Звездой»).

Футбольные трибуны вполне можно считать лакмусовой бумажкой процессов,



происходящих в обществе. Если на футбольном, особенно международном матче, стадион полупустой, то это явный признак отсутствия сплоченности общества. И напротив, полные трибуны, болеющие за команду своей страны, являют собой и стимулируют далее процесс национального единения.

Вопрос культуры «болеельщического боления», как одной из чрезвычайно заметных массовых практик современной России, несомненно важен для нормализации спортивной и общественной жизни. В последние годы в Москве, и в России в целом, помимо походов на стадионы, широкое распространение получило совместное «болеение» в специально выделенных фанонах, спортбарах и т.д. На территории Российской Федерации для просмотров видеотрансляций матчей футбольного Евро-2012 было выделено 19 таких фанзон, работали и принимали болеельщиков более чем 2,4 тыс. спортбаров. За эти дни вместе смотрели футбол и «болели» более 180 тыс. россиян. Только в Москве около 31 тыс. болеельщиков совместно посмотрели футбол в день открытия чемпионата Европы. Судя по сообщению РИА «Новости», нарушений общественного порядка, за который отвечали более 26 тыс. полицейских, зафиксировано не было.

Несомненно, как любые массовые акции, спортивное *болеение* имеет и свои минусы – вандализм на трибунах, драки между фанатами, другие нарушения общественного порядка. Радикальные клубные фанаты уважают лишь цвета своего любимого клуба. Мы всегда правы, и футболисты нашего клуба всегда правы. А судья на поле не прав, болеельщики команды соперников – неправы. И победы мы добьемся даже ценой нарушения правил игры (своего рода «государственный патриотизм» – права или не права моя страна, но эта моя страна). Для некоторых болеельщиков в процессе игры *чужими* становятся команды-соперники и все те, кто за них болеет, на волне спортивного ура-патриотизма случаются различные расистские и ксенофобские выступления. Спортивная агрессия порой переносится со стадионов на улицы и площади городов. Радикальная часть фанатов футбольных клубов (а по сути нефутбольных ультра, правых провокаторов) создает конфликтные ситуации и беспорядки.

По мнению самого, пожалуй, публичного и откровенного в своих высказываниях футболиста России, игрока сборной Романа Широкова, «создается впечатление, что радикальные движения кого-то отправили работать с фанатами «Спартака», кого-то – в «Динамо», кого-то – в ЦСКА. Вот они там свои темы и двигают... Разговоры, увещевания уже бессмысленны. Потому что их распустили изначально, когда начали с ними заигрывать. А сейчас, когда они набрали силу, и радикалы их под себя подмяли, они сами уже не будут никого слушать. Эти люди понимают исключительно силу. И помогут против них только сверхжесткие меры»<sup>8</sup>.

В какой-то мере остроту темы снимает создание объединений болеельщиков, официальных фанклубов. По опросу, проведенному газетой «Спорт-экспресс», 32,97% болеельщиков заявили: «да, это оптимальная поддержка команды»; 35,17% считают, что «да, уж лучше организованные болеельщики, чем стихийные»; «нет, от них – никакой пользы» – ответили 20,95%; «не знаю» – 10,91%<sup>9</sup>.

В июле 2014 г. Госдумой был принят «Закон о болеельщиках», направленный на обеспечение общественного порядка и безопасности при проведении официальных спортивных соревнований. В законе разграничены права и обязанности двух субъектов футбольных матчей – зрителей и тех, кто во время встречи отвечает за их безопасность. В числе главных нововведений – составление «черных списков» буйных фанатов и появление службы безопасности стадиона. Непонятно, правда, почему к

разработке и обсуждению закона не были привлечены представители самых массовых болельщицких движений – ЦСКА, Спартака, Зенита (т.е. есть самые проблемные группы). Участие в процессе приняли только представители Всероссийского объединения болельщиков, в которое поклонники названных выше клубов не входят. Нелишне напомнить также о наличии соответствующих статей против хулиганства и вандализма в административном и уголовном кодексах, необходима исправная работа полиции по соблюдению уже существующих норм. Главным же, безусловно, остается последовательная просветительская работа в среде болельщиков.

Удачным примером взаимодействия болельщиков и команды можно считать пример самарского футбольного клуба «Крылья Советов». Клубу удалось сохранить на трибунах того болельщика, которого другим клубам скоро придется заносить в красную книгу. Большинство посетителей стадиона «Металлург» – люди, у которых нет проблем с законом «О болельщиках». «Крылья» многое делают для того, чтобы болельщики чувствовали себя единым целым с командой, а не вспоминали о ее существовании только в дни матчей. На гостевой книге сайта «Крыльев» бросаются в глаза возмущенные высказывания: «мол, куда это годится – вот уже пару дней нет ни одной новости про главную команду!» (а ведь в это время, насколько известно, в «Крыльях» действительно не происходило ничего существенного). В Самаре проводят конкурсы на стадионе, на сайте и в социальных сетях, мероприятия и встречи, рассчитанные на разные категории болельщиков. Все это делает команду интересной для них, и даже до некоторой степени снижает остроту от восприятия результатов, далеко не всегда положительных (Спорт-экспресс 2013, 23 июля).

Резервами усиления работы в этом направлении могут стать лицензирование специалистов по работе с болельщиками в клубах Российской профессиональной футбольной лиги, развитие различного рода программ лояльности, например, в фан-клубе «Спартака» и др.

Подобно тому, как вся монополия русского национализма оказалась у мажоритарных агрессивных радикалов и сам феномен *национализм* в общественном сознании приобрел преимущественно отрицательные коннотации, так и фанатская культура остается малоизвестной, трактуется поверхностно негативно. Фанатов частенько сопоставляют со скинхедами. Точки пересечения, безусловно, имеются, однако это разные субкультуры. По стилю, по отношению к миру. Упрямая идеологическая ориентация бритоголовых заменяется у фанатов жизненным активизмом и, как правило, стихийным, не казенным патриотизмом.

Проявления хулиганства, расизма и ксенофобии на стадионах, с которыми часто ассоциируют футбольных болельщиков, не являются их специфической чертой, поскольку эти явления обусловлены факторами, находящимися вне спорта. Футбольные страсти могут в определенный момент катализировать негативные тенденции, однако сама игра приглушает национальные и религиозные антагонизмы и выступает формой примирения сторон.

### **Этноконфессиональный и экономический аспекты, проявления расизма**

Антропология «большого спорта» имеет свои *этноконфессиональные* проявления. По степени влияния на общественную атмосферу спорт и, особенно его «культовые» виды, нередко сравниваются с религией. Крупные состязания близки к священнодей-

ствию, создают атмосферу мощного эмоционального подъема, не говоря уже об отвлечении от повседневной жизни. Несмотря на коммерциализацию и десакрализацию общественной сферы, в том числе и спортивной культуры, в спортивных противостояниях парадоксальным образом происходит актуализация иррационального сверхчувственного начала, реанимируются сакральные образцы поведения, вполне сопоставимые с религией (См.: *Абдулкаримов* 2007: 160; *Зачем спорт* 2007: 10–27).

Этноконфессиональные проявления сопровождают спортивную повседневность. Английские футбольные фанаты идут на международные матчи под флагом Святого Георгия, покровителя Англии. Спартаковские болельщики в пору невзгод для своего клуба разворачивают на трибунах громадный баннер: «Боже, Спартак храни!» Особо заметен объединяющий ресурс спорта в военных и религиозных конфликтах. В некоторых странах футбол является единственной вещью, которая связывает непримиримых людей: шиитов и суннитов в Ираке, мусульман и христиан в Судане и т.д.

Чрезвычайно важен *экономический аспект* большого спорта. Все развитые страны борются за проведение крупнейших спортивных форумов. Доходы от Зимних ОИ в Сочи превысили расходы на 1,5 млрд. рублей. На Олимпиаду было потрачено 214 млрд. рублей, при этом из федерального бюджета были выделены 100 млрд., остальные средства составили частные инвестиции.

По расчетам оргкомитета «Россия – 2018» подготовка к «домашнему» ЧМ по футболу дополнительно увеличит ВВП России на 527 млрд. руб.; проведение ЧМ позволит создать в стране 810 тыс. рабочих мест, а бюджеты всех уровней получат дополнительные 96 млрд. руб. налогов<sup>10</sup>.

Экономическое «наследие» крупнейших спортивных форумов в виде различных объектов инфраструктуры – также несомненный плюс их проведения. 485 спортивных объектов, которые были построены и реконструированы перед сочинской Олимпиадой, по ее окончании переданы новым правообладателям. Значительное большее количество детей, вдохновленных увиденным и пережитым ими в период телетрансляций, получает возможность записаться в секции.

Еще один аспект антропологии спорта – проявления *расизма*. В спорте заметны психофизиологические, биохимические, морфологические и другие различия (точно зафиксированные, а не придуманные) между людьми разных рас. В финальных легкоатлетических забегах на 100 м на старт выходят, за очень редким исключением, одни темнокожие спринтеры. А в финальных заплывах на ОИ очень редко можно увидеть темнокожего пловца. Но эти расовые различия, как и религиозные, в обычном их понимании не существенны для общественного сознания. Французские футболисты, выигравшие ЧМ мира в 1998 г., включали людей африканского и арабского происхождения, и они этим гордились. Более того, как отмечалось во французской прессе, решающий гол, забитый французом арабского происхождения Зинедином Зиданом и решивший в пользу Франции исход чемпионата, был, в сущности, голом, забитым в ворота французского шовинизма и антиарабского дискриминационного национализма (см.: *Арутюнов* 2012: 47).

В последние годы в футбольном чемпионате России зафиксированы проявления расизма. Опрос «Спорт-Экспресса» показал: на вопрос «Существует ли расизм в российском футболе?» 70% опрошенных ответили «да», 30% – «нет»<sup>11</sup> (СЭ, 24 апреля 2013 г.). В России, как и на Западе, далеко не все в восторге от иммиграционной политики и изменений в этническом составе населения, и недовольство порой выплескивается на

трибуны стадионов, принимая оскорбительные формы и противоправный характер.

### Спорт и национальное самосознание

Расцвет советского спорта неслучайно пришелся на послевоенное время. Великая Победа в Отечественной войне 1941–1945 гг. предопределила последующие спортивные успехи. Не будет преувеличением сказать, что в историческом и антропологическом плане их истоки – в духе победителей. Народу, победившему на Куликовом поле, в Полтавской и Бородинской битвах, создавшему «мирный атом», запустившему первый спутник и человека в космос, органически необходимо поступательное движение от победы к победе. Спорт, несомненно, был нужен господствовавшей советской идеологии, но и она, в свою очередь, трудилась на его благо.

Многочисленные победы, особенно в хоккее, лыжах, гимнастике, фигурном катании, воспринимались в обществе как должное, но не приедались. А в конце XX века они стали еще более востребованными. Прежде всего потому, что стало меньше поводов гордиться чем-то другим. Россиянами, и не только спортсменами, была почти утрачена психология победителей.

В спорте, как и на войне, подвиг совершает не тот, кто потенциально способен, а тот, кто готов «ковать победу» и сражаться за нее. Об этом свидетельствует, например, история ЧМ по футболу: чаще побеждает не тот, кто сильнее, а тот, кто сражается за победу. Так было в 1930-м, 1938-м, 1950-м, 1954-м, 1966-м, 1974-м, 1978-м, 1982-м, 1998-м и 2006-м годах – в 10 турнирах из 19 состоявшихся к тому времени. Правда, чемпионы двух последних Кубков мира в 2010 и 2014 гг. испанцы и немцы превзошли остальных по всем спортивным показателям. Наверное, теперь для достижения победы надо и знать, и уметь, и желать – обязательно все вместе!

Основой поступательного процесса в воспитании здорового национализма является работа с молодежью. Показателен и, пожалуй, даже уникален, с этой точки зрения пример хоккейной Канады. Для канадцев ЧМ среди молодежи по значимости идет вровень с Олимпиадой. Олимпиада, конечно, престижнее, но она бывает редко, а «о молодежи Канада говорит 12 месяцев в году». Приведу частный, но довольно характерный эпизод. В Виннипеге издан 300-страничный том под названием «Когда погас свет». Эта книга посвящена знаменитой драке между сборными Канады и СССР на молодежном чемпионате мира в Чехословакии в 1987-м году. Это грандиозное по канадским меркам событие стало известно за океаном, как «Мордобой в Пештянах». И канадцы написали о своих «мордобивцах» талмуд на 300 страниц, с подробными биографиями всех, как своих, так и советских. Канадцы прекрасно понимают, что дело не столько в «физике», сколько в менталитете, в заряженности на победу. У молодых канадцев «невозможность проиграть русским выжжена в их сердцах», иначе они «больше никогда не смогут пройти по улицам своих родных городов, смотря в глаза соотечественникам...»<sup>12</sup>. Здоровье национального хоккея, футбола, как и любого другого вида спорта, начинается с внимания к молодежи. Это и есть воспитание национализма и патриотизма, и прирастают они, в том числе, и спортивными подвигами.

В России в последнее десятилетие ситуация выправляется, спорт действительно становится частью более последовательной государственной политики. Вполне можно говорить о возрождении «государственного» взгляда на спорт. Успехи России на Универсиаде в Казани в 2013 г., на зимней Олимпиаде 2014 в Сочи имели уже бо-

лее системный, продуманный характер, и, хотелось бы верить, будут способствовать обретению победной психологии спортсменами и болельщиками.

### Зимняя Олимпиада в Сочи 2014

Обширный материал для этнолого-антропологических наблюдений, прежде всего с точки зрения воздействия на идентичность россиян, дала зимняя Олимпиада в Сочи. В ходе Олимпиады неоднократно отмечалась высокая культура болельщиков россиян. Среди приехавших болельщиков широко были представлены российские регионы. Плакаты, баннеры с указанием на них свидетельствовали не только о гордости за свою малую родину, но и о восприятии Олимпиады как общенационального проекта. В эти дни, по свидетельствам участников, очевидцев и зрителей, *Мы* – были одна команда. В массовом сознании произошла актуализация ключевого для национального самосознания термина *мы*, который в связи с Олимпиадой наполнялся прежде всего гражданским содержанием, ощущением гордости за принадлежность к своей стране.

В многочисленных интервью, в спортивной и общественной периодике неоднократно подчеркивались также доброжелательность российских болельщиков, поддержка не только своих спортсменов, но и соперников, не только победителей, но и проигравших. В июле 2014 г. удалось провести в Сочи интервьюирование 27 местных жителей. Опрошенные в подавляющем большинстве положительно оценивали не только спортивные итоги и значение прошедшей Олимпиады, но и изменение городского облика, новую инфраструктуру и т.д. Особо подчеркивали прекрасную праздничную атмосферу во время проведения Игр.

На Олимпиаде 2014 г. в Сочи удачно проявил себя институт волонтерства (первый опыт волонтерства был отработан годом раньше на Универсиаде в Казани). В качестве волонтеров были отобраны 25 тыс. человек, которые прошли обучение в 26 российских центрах подготовки, действовавших на базе ведущих образовательных учреждений страны. Подключились и частные компании. Например, компания ProSports Management в течение 3 лет организовала и профинансировала ежегодное обучение иностранным языкам около 50 человек, которым предстояла работа на Олимпиаде. Следует признать, тем не менее, что резерв работы в этом направлении значителен. В России волонтерское движение развито не настолько сильно, как в Европе или США. Против российских 9% у них задействовано от 30% до 35% населения в среднем. Поразительные цифры зафиксированы в Китае: на ОИ в 2008 г. были отобраны 500 тыс. волонтеров<sup>13</sup>. По сути, волонтерство – это вклад каждого конкретного жителя страны в подготовку и проведение крупнейших форумов.

Олимпиада дала определенный опыт и с точки зрения апробации подходов к решению проблемы миграции. В современном мире без привлечения иностранцев не может обойтись, пожалуй, ни одна страна. Однако, очевидно, что в российской иммиграционной политике необходимо переставить акценты – увеличивать количество высококвалифицированных специалистов и сокращать число низкоквалифицированных; в этом заключается важнейшая функция Федеральной миграционной службы.

Мигранты работали на строительстве олимпийских объектов, были заняты в сфере обслуживания, составили часть волонтерского корпуса. В определенном (широком) смысле мигрантами можно считать и привлеченных в олимпийскую команду иностранцев: в сборных (по разным видам спорта) работали 97 иностранных тре-

неров, технических и научных специалистов. Наконец, были и так называемые «золотые мигранты», наши Олимпийские чемпионы – Виктор Ан (шорт трек, три золотые медали, гражданин Южной Кореи, принявший российское гражданство), Вик Уайльд (золото в сноуборде, американец, получивший российское гражданство), Татьяна Волосожар (золотая медаль в фигурном катании, ранее выступала за Украину). Так называемая натурализация иностранцев – один из возможных путей достижения спортивного результата, о чем неоднократно говорил министр спорта В.Л. Мутко.

### **Большой спорт и физкультура. Консолидирующий потенциал спорта**

Для общественной и спортивной жизни России одинаково важны как Большой спорт высоких достижений, так и массовые занятия физкультурой. Конечно, их можно и нужно различать. Физкультура, разумеется, важнее для здоровья, но и взаимосвязь этих двух понятий очевидна. Взирая на спортивные рекорды как трудно достижимые образцы, вводящие новые точки отсчета, нация оздоравливается, поскольку тем самым стимулируется и массовая спортивная культура. Успехи в том или ином виде спорта, особенно на международной арене, не только повышают престиж страны, но способствует культивации тех или иных видов спорта, побуждают к занятиям физкультурой – например, субкультура дворового хоккея в СССР 1970–1980-х годов основывалась на успехах «Красной машины» (сборной по хоккею) и культе этого вида спорта.

В этой связи следует также подчеркнуть роль спортивных кумиров для различных этапов жизни общества. Если подвижники идеи задают духовный ориентир, то подвижники спорта – физический. При этом спортивные кумиры для большинства людей понятнее других – политиков, писателей, ученых. В отношении к спортивным героям отчетливо проявляются этические и эстетические требования общества к Личности.

Вполне можно констатировать, что в России сегодня снова входит в моду здоровый образ жизни, частью которого являются занятия спортом. Россияне стали больше интересоваться спортом, начали открывать для себя новые виды спорта. Если отмеченная тенденция продолжится, то вскоре это не сможет не отразиться на результатах соревнований самых разных уровней.

В современной России спорт несомненно способен играть огромную роль в национальном строительстве. Победы сборных команд страны с участием спортсменов различных национальностей и этнических групп намного действеннее, чем красивые лозунги и декларации о патриотизме и мультикультурализме. Автор статьи в 2012 г. совместно с «Радио России» проводил опрос: «Что значит быть русским сегодня?» Ряд респондентов в своих ответах, наряду с самосознанием, языком и религией, отмечали роль спорта, его объединяющий потенциал. Одна из респонденток – татарка по национальности, родом из Башкирии, живущая в Москве, – высказалась следующим образом: «Четырехкратный чемпион Параолимпиады в Ванкувере, выдающийся башкирский спортсмен Ирек Зарипов и его товарищи защищали честь России. Он нес государственный флаг Российской Федерации по медальной площадке. Сейчас спортсмены Башкортостана готовятся к Олимпиаде 2014 г. в Сочи, к новым сражениям за Россию. Для всего мира они вновь будут русскими!» (архив автора).

С точки зрения изучения антропологии Большого спорта, как и национального самосознания в целом, целесообразно преимущественное обращение к вершинным

достижениям и «пиковым» моментам. В начале XXI века были достигнуты несколько убедительных, символизирующих силу России, спортивных побед и наглядно выявивших огромный консолидирующий потенциал отечественного спорта. Так произошло, например, во время ЧЕ по футболу 2008 г., когда в четвертьфинале турнира Россия обыграла Голландию 3:1. Трансляция матча стала самой рейтинговой в истории отечественного телевидения. Хотя бы полчаса прямой трансляции матча увидели около 51 млн россиян во всех уголках страны, несмотря на неурочное время его начала в восточных регионах (до этого рекордный интерес к спортивным событиям XXI в. принадлежал игре футбольного ЧМ-2002 Россия-Япония, которую увидели 45 млн отечественных болельщиков). После окончания матча начался праздник по всей стране, от Москвы до Владивостока. На улицы России для победного шествия вышли 700 тыс. человек. Тогдашний тренер сборной, выдавший футбольные виды, голландец Гус Хиддинк был впечатлен: «Потом я смотрел документальный фильм о той ночи, это было что-то потрясающее. Почувствовал я значимость победы и когда мы всей командой встречались с президентом Медведевым»<sup>14</sup>. После того, как в Москве люди высыпали на Тверскую улицу с флагами, Государственная Дума на ближайшем заседании специально принимала законопроект, разрешающий использовать государственную символику в массовых праздничных гуляньях. Забавно, что в одном из крымских пансионатов (тогда еще в составе Украины) к моменту матча с Голландией уже стоял памятник Г. Хиддинку. Владелец пансионата настолько вдохновила состоявшаяся в ходе группового турнира победа сборной России над шведами, что по их заказу в двухдневный срок местный скульптор Е. Яблонский установил гипсовый памятник тренеру (*Левин 2009: 214*).

Можно вспомнить и о победе на ЧМ 2008 по хоккею со знаменитым победным голом Ильи Ковальчука и его ликующим воплем: «Это для тебя, Россия!». Об этой игре другой выдающийся русский хоккеист Александр Овечкин вспоминал: «А главный момент – это когда Ковальчук канадцам забил. Лучшей секунды в спортивной жизни у меня еще не было. Даже представить себе пока ничего лучше не могу. В Канаде, в овертайме, в финале, после стольких лет без золота, – и я при этом был на площадке!» (*Спорт-экспресс 2008, 29 декабря*). Невозможно не сказать еще раз об уже упоминавшемся «золотом» волейбольном финале ОИ в Лондоне, и о всех наших успехах на сочинской Олимпиаде, приведших к триумфальной победе в общекомандном зачете.

Именно такие ярчайшие победы отечественного спорта на крупнейших мировых соревнованиях поднимают самооценку нации, формируют позитивную идентичность как в общегражданском, так и в этническом вариантах.

### Примечания

<sup>1</sup> В XXI в. уровень этих цифр держится примерно на одном уровне и колеблется вокруг отметки в 3 млрд. человек или 50% населения Земли. Конкретные значения рейтингов отдельных матчей, суммарного количества телесмотров и иных профильных показателей во многом зависят от времени начала прямых трансляций на различных континентах и, в определенной степени, от участия в турнире крупных по населению стран, от афиши поединков и ряда других факторов. Интернет ресурс / URL: <http://www.championat.com/>.

<sup>2</sup> *Березницкий М.* 11 марта, 2011. Интернет ресурс / URL: <http://www.nfpm.ru/business>. Дата обращения: сент. 2011 г.

<sup>3</sup> Спорт-экспресс: 26 июня 2012 г.

- <sup>4</sup> Термин *кантера* используется для обозначения молодежных академий в спортивных клубах. В географическом плане термин обозначает место, откуда клубы могут набрать игроков в состав.
- <sup>5</sup> В наши дни слово *дерби* используется для того, чтобы подчеркнуть важность предстоящей игры между непримиримыми соперниками. Как правило, эти команды (футбольные, волейбольные, хоккейные или баскетбольные) принадлежат к одному региону или городу и имеют богатую историю противостояния. На территории континентальной Европы термин «дерби» практически не используется. Вместо него, в той же Испании например, оно звучит «эль класико» (El Clasico), а иногда «суперкласико» (El Superclasico), но относится оно исключительно к матчам между двумя грандами футбола: «Барселоной» и мадридским «Реалом». И, конечно, существительное «дерби» во всех странах применяется, когда говорят о конном спорте и о соревнованиях на ипподроме.
- <sup>6</sup> Спорт-экспресс: 1 апр. 2010 г.
- <sup>7</sup> См.: Самые популярные виды спорта в России (Интернет ресурс / URL: <http://www.shealth.ru/pro-sport>. Дата обращения: июль 2015 г.) При составлении этого рейтинга учитывались все люди, которые являются зарегистрированными в официальных спортивных школах, клубах и секция. Конечно же, цифры имеют погрешность, ведь есть и те спортсмены, которые не состоят ни в каких секциях. Так что в целом, данный рейтинг отражает реальную картину.
- <sup>8</sup> Интернет ресурс/ URL: <http://football.yal.ru>. Дата обращения: сент. 2013 г.
- <sup>9</sup> Спорт-экспресс: 23 июля 2013 г.
- <sup>10</sup> Интернет ресурс / URL: <http://www.ntv.ru>; <http://www.nalvest.ru/news/detail>. Дата обращения: май 2015 г.
- <sup>11</sup> Спорт-экспресс: 24 апреля 2013 г.
- <sup>12</sup> Спорт-экспресс: 6 сентября 2007 г.
- <sup>13</sup> Интернет ресурс / URL: <http://www.segodnya.ua>. Дата обращения: май 2015 г.
- <sup>14</sup> Спорт-экспресс: 29 декабря 2008 г.

## Литература

- Абдулкаримов* 2007 – *Абдулкаримов С.А.* Спорт в культурно-исторической ретроспективе: между сакральным и профанным // *Этнографическое обозрение*, 2007. № 4. С. 160–169.
- Арутюнов* 2012 – *Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М.: НИЦ Инфра-М, 2012.
- Бутов* 2007 – *Бутов С.В.* Развитие советского футбола в 1921–1941 гг. Автореф...к.и.н. Красноярск, 2007.
- Вайль, Генис* 1998 – *Вайль П., Генис А.* 60-е. Мир советского человека. М.: Новое литературное обозрение, 1998.
- Зачем спорт* 2007 – *Зачем спорт* // *Нескучный сад / Журнал о православной жизни*. 2007. № 7. С. 10–22.
- Левин* 2009 – *Левин Б.* Футбольная Россия. Как мы станем чемпионами мира 2010 года. М.: Русь-Олимп; СПб.: Питер Пресс, 2009.
- Прокуменищikov* 2004 – *Прокуменищikov М.Ю.* Большой спорт и большая политика М.: РОС-СПЭН, серия «Культура и власть от Сталина до Горбачева. Исследования», 2004. (<http://urokiistorii2.ru>).

## References

- Abdulkarimov S.A.* Sport v kul'turno-istoricheskoi retrospektive: mezhdru sakral'nym i profannym // *Etnograficheskoe obozrenie*, 2007. No. 4. Pp. 160–169,
- Arutiunov S.A.* Siluety etnichnosti na tsivilizatsionnom fone. Moscow: NITs Infra-M, 2012.
- Butov S.V.* Razvitie sovetskogo futbola v 1921–1941 gg. Avtoref... k.i.n. Krasnoiar'sk, 2007.
- Vail' P., Genis A.* 60-e. Mir sovetskogo cheloveka. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 1998.
- Zachem sport* // *Neskuchnyi sad / Zhurnal o pravoslavnoi zhizni*, 2007. No. 7. Pp. 10–22.
- Levin B.* Futbol'naia Rossiia. Kak my stanem chempionami mira 2010 goda. Moscow: Rus'-Olimp;



Saint Petersburg: Piter Press, 2009.

*Prozumenishchikov M.Iu.* Bol'shoi sport i bol'shaia politika Moscow: ROSSPEN, seriiia "Kul'tura i vlast' ot Stalina do Gorbacheva. Issledovaniia", 2004 / URL: <http://urokiistorii2.ru>.

**A.V. Buganov Sport in Russia: ethnological, ethno-political, and anthropological aspects**

*The article considers the main directions of the anthropological study of modern, primarily of Russian sport, as a synthesis of sports, socio-political and ethno-cultural phenomena.*

*Considerable attention is paid to the impact of sport, especially its iconic species, such as football and hockey, on the mass consciousness and identity of Russians. Illuminated manifestations of universalism, ethnicity and national characteristics in the sports field; the evolution of Russian sport; the subculture fans; the relationship of sport with politics, economics, religion. Highlighted a huge unifying role of sports victories and achievements at major international competitions – the Olympics, world and European Championships – for the growth and strengthening national identity.*

**Keywords:** *Russian sport, international and ethnic, mass practice, politics, national identity.*

## МИФО-КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СКАЗОЧНЫХ ПРЕДМЕТОВ: ОБРАЗ ЧУДО-МЕЛЬНИЦЫ В РЯДУ БЛИЗКИХ МИФОЛОГЕМ

*В статье анализируются сюжеты русских сказок и близкие им сказочно-мифологические мотивы других народов, в первую очередь, карело-финские, с целью найти объяснение загадочным мифологемам. Выявляются как реальные, так и мифологические предпосылки формирования данного образа как составной части архаичной картины мира, его взаимосвязи с архетипическими образами, соотносенными с представлениями о мифическом «центре мира».*

**Ключевые слова:** мельница ручная, ветряная, жернова/жерновки, само, иной мир, кража, дерево, яйцо, камень, остров, водоворот, дно моря, модель мира.

Почти в каждой русской сказке, как и в сказках других народов, можно встретить образ того или иного фантастического предмета, дающего богатство, изобилие, скрывающего в себе порою в свернутом виде дворцы, целые города, стада животных, войска и т.п. Это могут быть ларчик, шкатулка, чудо-горшок, яйцо, мельница, скатерть-самобранка и пр., причем по своим функциям они иногда взаимозаменяемы в разных сказках, хотя за каждым из них, как правило, стоит свой пласт древних представлений. Мир сказочных вещей, по замечанию В.Я. Проппа, пронизывает «несоответствие между внешним видом и сущностью <...> Вещи могут содержать в себе необычайную, скрытую от всех силу» (Пропп 2005б: 245). В своих истоках эти образы могли воплощать когда-то совсем иные идеи, нежели те, которые ныне легко прочитываются в дошедших до нас сказочных текстах – например, в образе чудо-яйца, «кощева яйца», явно просматриваются диахронные пласты (попытка проследить генезис этого сложного образа, возможные пути его семантической трансформации, была предпринята нами в одной из недавних работ: Денисова 2013). Из подобных чудесных предметов образ ручной чудо-мельницы, именуемой в наших сказках чаще всего *жерновками* (вариант – *жерновцы* и т.п.), обладает, пожалуй, наиболее неоднозначным семантическим полем. Хотя, на первый взгляд, сказки с этим образом могут показаться поздними – они порою соединены с сатирическими мотивами, в них часто явственно выражено имущественное неравенство персонажей, – однако по общепринятой классификации сказочных сюжетов они относятся к волшебным сказкам (Андреев 1929; Барг 1979: № 715, 565, 563).

Чудесные свойства сказочных предметов, в том числе и дающих изобилие, вроде бы достаточно легко объяснимы, так как герой добывает их или получает в дар из сказочного «инога мира», где возможны любые чудеса, поэтому анализу их семан-

---

**Денисова Ирина Михайловна** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: irinamikhdenisova@yandex.ru.

тики редко уделялось особо пристальное внимание в научной литературе. Так, в недавней работе В.Я. Добровольской, специально посвященной анализу «предметных реалий» сказки, мы находим лишь поверхностное заключение по поводу функциональной сущности интересующего нас образа (отнесенного автором к «снабжающим предметам»): «... Сказка лишь усилила реальное качество предмета и превратила его в элемент сказочной поэтики» (Добровольская 2009: 109, 149).

Известный ученый-фольклорист В.Я. Пропп, изложив в ряде исследований методологические принципы изучения сказки, отмечал, что «семантика может быть только исторической», необходимо учитывать множество факторов для выявления генетических основ образа и сюжета (Пропп 1946: 20). Вопрос о сказочных мотивах с «предметами, дающими изобилие» затрагивался им лишь попутно и частично объяснялся стадийностью социального развития, появлением имущественного расслоения: «Охотник на том свете продолжает свое производство. Там хранятся силы, дающие ему власть над природой... Но позднее на том свете перестают производить и работать, там только потребляют, и волшебные средства, приносимые оттуда, обеспечивают вечное изобилие»; «... изменилось отношение к труду..., труд становится подневольным»; автор отмечает комизм, часто присущий сюжетам с подобными предметами «нетрудового» изобилия, и наказание героя за жадность, в том числе – в сюжетах с жерновками (Пропп 1946: 269–271). Столь материалистическое объяснение – в значительной степени дар своей эпохе, оно, конечно, имеет определенные основания, но далеко не исчерпывает содержания вопроса. Однако остаются актуальны выработанные В.Я. Проппом методологические основы изучения волшебной сказки: это, прежде всего, «освещение каждого элемента в отдельности по всему сказочному материалу», учет его *вариативности*, а также – «постепенного перехода одного сюжета в другой», анализ образов в первую очередь с точки зрения их *функциональности*, сравнительно-историческое изучение мотивов, так как «фольклор – интернациональное явление» (Пропп 2005а: 20–21, 99, 100; *он же* 1946: 21, 22). Ориентируясь на данные принципы, попробуем прояснить генетические корни и мифологическую значимость образа чудо-мельницы, отталкиваясь от, казалось бы, простых сюжетов русских сказок.

Рассмотрим сюжеты и мотивы с данным образом, выделяя в них семантически значимые детали. Наиболее распространен сюжет об обогащении героя (бедняка, старика, либо четы стариков, их детей и пр.) с помощью полученных чудесным образом жерновцов (которые, по вариантам, мелют даже золото); происходит кража их неким персонажем, обычно более богатым (барином, царем, богатым старшим братом и пр.), а затем возвращение, причем нередко – с помощью чудесного петуха-помощника (Андреев 1929; Бараг 1979: № 715, 563, 565). Попадают жерновки к главному герою по-разному – наиболее известен мотив получения их в результате его *подъема по стеблю* или стволу проросшего сквозь избу растения (горошины, бобинки, ржаного стебля, дуба, капусты и пр. – Андреев 1929 и Бараг 1979: 715+1960G) – герой поднимается прямо на небо и там находит жерновки, причем к ним почти обязательно как бы приставлен *петух* (вариант – «кочеток золотой гребешок»: Афанасьев 1914: № 33), который их впоследствии и возвращает (Афанасьев 1957: I № 18, II № 188; Смирнов 1917: № 166; Никифоров 1961: № 13; Зеленин 1915: № 11). Однако подобные сказки о жерновках *без мотива подъема героя по стеблю* встречались ничуть не реже. Иногда в зачине сказки просто говорится, что у старика и старухи были чудесные жерновки и петух (Иваницкий 1890: № 9; Соколовы 1915:

№ 73; Зеленин 1915: № 78), в ряде сказок петух выкапывает их *из земли* (Худяков 1861: № 66; Садовников 1884: № 48), или, например, петух и заяц стали жить вместе и «нажили себе жернова» (Смирнов 1917: № 248). Однако в некоторых вариантах сюжета этот чудесный предмет добывается *у персонажа «инога мира»* – у Яги, у ветра-шелонника, у некоего нищего и пр. (Никифоров 1961: № 190; Балашов 1970: № 93; Митропольская 1975: № 105). На *подземное* местонахождение этого предмета указывает и сюжет сказки с образом живущего под землей «белого, как лунь» *старика*, у которого там были поля со скотом и ручная мельница (Русские 1979: № 2) (ср. мотив выкапывания мельницы из-под земли).

Довольно архаичным представляется сюжет вятской сказки (Зеленин 1915: № 11), где мотив подъема совмещен с зооморфным персонажем с чертами образа Яги: двое осиротевших детей поднимаются по проросшей сквозь избу *до крыши* горошине и видят повертывающуюся избушку на курьих ножках, где спал некий козел, части тела которого были разбросаны в разные стороны (просыпаясь, он их «сзывает», а избушка становится «о три угла»); в углу избы стояли *жернова*, поворот ручки которых давал различную еду. Проснувшийся козел ловит детей и сажает их в подпол, но им удается затем зажарить его в печи. Далее сюжет близок к сказке о «сестрице Аленушке и братце Иванушке», и в нем появляется Еги-баба, которую жених сестры в конце сказки расчленяет (причем некоторые *части ее тела превращаются в элементы мироздания*: «...где упала голова, так тут выросла кочка... а где упал хохол – болото выросло непроходимое, а посреди болота – река»). Просматривающееся в этой сказке слияние нескольких сюжетов произошло, возможно, не случайно. В некоторых сказках с *мотивом подъема по стеблю/дереву* образ жерновцов может и отсутствовать, они по своей функции изобилия заменяются на вершине/небе образом *избушки* (Афанасьев 1929: № 1960\*GI; Баргаз 1979: № 218B\*, 1960G), хатки – «стены из блинов, лавки из калачей, печка из творога, вымазана маслом» (вариант: «печь, и лавка, и стол – все из масла да из творога»; или: «среди хором стоит печка, в печке и гусятины, и поросятины, и пирогов – видимо-невидимо! <...> Сторожит ту печку коза о семи глазах») (Афанасьев 1957: I № 20; Белорусские 1993: 40; Афанасьев 1957 III: № 420). Отметим, что печь – известный *символ материнского чрева*, и данная семантика, как мы увидим ниже, в какой-то степени присуща и образу жерновцов. Любопытен с точки зрения контаминации образов *жерновцов и печи* сюжет белорусской сказки: хотя у деда с бабой были «жорны», которые петух возвращает после кражи, но изобилие дают не они, а печь, в которую положили выкопанные горошину и бобинку (Романов 1887: № 3 прим.).

От персонажей «инога», часто подземного, мира получает герой чудо-мельницу и в фольклоре других народов. Так, в венгерской сказке бедняк встречается в лесу двух детей – дочь и сына королей Восточной и Западной стран – и выменивает у отца мальчика на своих двух волов «с горошинку» маленькую мельничку, моловщую золотые монеты и всякую снедь (Венгерские 2014). В лакской сказке отец с дочерью спускаются через большую дыру посреди поля в подземный город с домами и улицами, где все из золота и серебра, а дороги охранялись огнедышащими змеями. Приведший их туда большой змей превращается в юношу и вручает им дары, среди которых и ручной чудо-жернов (здесь также имеется мотив кражи и возврата) (Лакские 2014). По сказаниям о наргах-орстхойцах герой приносит водяную мельницу из подземного мира *Ел* (где протекала оживляющая мертвых река, а вход охраняло чудовище) (Мифы 2008 I: 430). В японской сказке ручная мельница с каменными жерновами добывается героем

по подсказке седовласого старца *из пещеры* у карликов, которые считали ее «самым дорогим сокровищем» – она «намолотла» герою не только всякой еды, но даже дом и пр. Старший богатый брат героя *крадет* ее, просит намолотить в лодке соли и, не умея остановить ее, выпускает все на дно, где она до сих пор мелет соль (Сказки 2014–2015).

Удивительно близкий сюжет распространен совсем в ином регионе – в Северной Европе, особенно в норвежских и карело-финских сказках, где чудесная мельница обычно также является даром мифологического персонажа (или результатом неэквивалентного обмена с ним), а *ее падением в море объясняется его соленость* (Андреев 1929; Бараг 1979: № 565). Так, в карельской сказке «Ручной жернов» бедный брат, получив у богатого коровью ногу и посланный им «к Хийси» (что считалось равносильным «к черту»), идет именно к этому лесному духу, связанному с загробным миром, и находит его в лесной избушке сидящим на печи «с жерновом на спине», который «мелет все, что велишь» – на этот жернов героиня обменивает принесенное мясо (по совету встречных дровосеков). В конце сказки семья героя, разбогатев от даров мельницы, просит жернов *намолотить соли* на корабле, но забывает его остановить, и все уходит на дно (Карельские 1963: № 45); известны варианты и с *кражей* этого жернова богачом, чье судно под тяжестью соли тонет, а мельница «и поныне на дне моря мелет» (Сказки 2014–2015). Близкий сюжет изредка встречается и у русских. Так, А.Н. Афанасьев приводит любопытный воронежский вариант: бедный брат *также на Рождество* получает окорок от богатого, который посылает его *в ад*; по дороге туда старик с белой бородой советует обменять его у чертей на «старую ручную мельницу, что у *дверей стоит*». Бедняк следует этому совету, а богатый затем выкупает ее и просит намолотить *молочный суп с сельдью*, но, не умея остановить образовавшуюся в результате реку, возвращает ее бедняку, который вновь продает ее некоему корабельщику. В результате мелющая соль мельница топит его корабль: «Там, на дне моря, стоит чудная мельница и до сего дня мелет соль: оттого-то и солона морская вода» (Афанасьев 1914: № 33 прим.).

Данная мифологема – *мельница мелет соль на дне моря* – является, вероятно, довольно древней, так как она необыкновенно широко распространена (Березкин № В16С). Наиболее близки к приведенным выше карельским и русским вариантам сюжеты у народов Балкан (особенно – греков), Балтии, но также – китайские, корейские, японские и др. Хотя природа данного явления пока до конца не ясна, сам факт совпадений, даже в отдельных деталях, допускает их сопоставление. Вариант норвежской сказки почти идентичен по сюжету и элементам вышеприведенному русскому: мельница у черта (куда послал бедного брата богатый) тоже стоит *за дверью*, она мелет затем также льющуюся рекой молочную кашу, кисель, сельдь (вариант – бульон с рыбой), и даже *золото*, остановить ее удастся лишь бедному, но, украденная неким шкипером, топит корабль с намолотой солью (Сказки 2014–2015). Образ подобной мельницы в сказках прибалтийских народов перекликается с мотивами древней скандинавской мифологии, отраженных в Старшей и Младшей Эдде: огромная чудо-мельница во времена правнука Одина Фроди молотла *золото, мир и счастье* (что символизировало «золотой век») с помощью двух огромных рабынь, выросших в подземном мире. Взбунтовавшиеся великанши намолотили войско, мельница попадает к некоему морскому конунгу, мелет соль для него и, потопив корабль, уходит на дно – «И там, где море залилось в отверстие жерновов, возник водоворот. Тогда море и стало соленым» (Младшая 1970: 142–143).

В ряду подобных образов наиболее известна чудо-мельница *сампо* из карело-финской мифологии и фольклора – она вначале выковывается мужским персонажем для хозяйки Похьелы, затем похищается, а она, стремясь вернуть ее, упускает это чудо в море. По поводу значения сампо ученые уже более столетия скрещивают копыя, однако первоначальные смысловые истоки этого образа до сих пор остаются загадкой. В записях XIX века лишь изредка говорилось о сампо как о «мельном» предмете; отмечен вариант, где сказано, что это комбинация из трех мельниц (Киуру 1986: 77). По свидетельству одной сказительницы, слово *сампи* означало «очень много добра, богатства»; другой рассказчик объяснял, что сампо должно было сделать землю обильной, «внутри него было всякое добро», да вот утопили его в море (Киуру 2001: 47; см. 46–57). По варианту руны с образом великана Випунена, являющегося фактически олицетворением земли (он «давно спит под землею... / Ива бородой поднялась / На бровях – густые елки / На плечах росла осина»), у него хранилось *сампо в виде ларца*, из которого он достает священные заклинания и пускает рыб в моря и озера (Карельское 1982: 49). В одной из ранних записей (1825 г.) сампо представляется как некое *вместилище всевозможных благ*, в том числе *и светил*: «Здесь и вспашка, и посевы / Здесь различное довольство / Здесь и месяц, здесь и солнце / Здесь и звезды небосвода!» (Карельское 1982: 33).

В какой-то степени можно считать справедливым мнение о том, что в основе сюжета с образом сампо лежит *архаичный миф о похищении культурных ценностей у их первохранительницы в потустороннем мире* (Киуру 1986: 74; Киуру 2001: 43–57, 129), хотя корни его явно еще глубже, так как речь идет не только о культурных ценностях, но и об *элементах мироздания*, светилах, о «*силе роста*», т.е. об источнике жизни вообще. Неоднократно выдвигались версии в научной литературе также о возможных космообразующих параметрах данного образа («Крышка Сампо вращается точно так же, как «многоцветный» небосвод вращается вокруг полярной оси») с подкреплением аргументации сибирскими, древнегреческими и прочими параллелями (Крапп 1999: 558–560).

Как и в русских сказках, стержнем сюжета в карело-финских рунах является *мотив кражи*, а образом, стремящимся вернуть чудесный предмет, – *птица*. После кражи героем сампо в наиболее распространенных версиях сама хозяйка Похьелы, старуха, «к плечам прикрепила крылья» (Карельское 1982: 32), либо просто образивается некоей хищной птицей – орлом, коршуном, грифом (причем этот образ близок мифической птице Вуага, играющей в сказках роль дарителя чудесного предмета и похитителя людей – Кундозерова 2013: 133), и кидается в погоню, отнимая сампо у героя-похитителя (это чаще всего Вяйнямейнен), который затем ранит ее, и она упускает сампо в море, по вариантам – выливает или высыпает его содержимое. (Кстати, по самой ранней записи – 1817 года – герои отправляются в Похьелу добывать некоего *саммаса*, который взлетает в облака, но они *отрубают у него два пальца*, от одного из которых, упавшего в море, *вода в нем становится соленой*, от другого на земле начинает расти трава – Кауконен 1986: 31). По объяснению сказителей, если бы сампо доставили на сушу, «тогда земля могла бы стать хоть какой обильной; да вот утопили в море, потому море такое богатое, в нем есть <...> жемчуг и все такое»; соленость моря – также от сампо (Киуру 2001: 47). Однако часть осколков его выбрасывается на берег, и от них – все земное плодородие (Карельское 1982: 33; Киуру 1986: 75–76).

Исследователи карело-финской мифологии приходят к выводу, что первоначально «сампо – это некое средоточие, вместилище универсальных начал или “семян”, от которых произошли все потребляемые человеком богатства, начиная с водной живности и лесной дичи, домашних животных, семян злаков, и кончая плодородием земли, солнечным светом и теплом, лунным сиянием и т.д.» (Киуру 2001: 47–48). И хотя образ именно мельницы, перекликающийся с подобным из сказок, наложился на это архаичное представление об источнике жизни, видимо, несколько позднее, он, несомненно, впитал в себя эту древнюю глубинную семантику, связанную с идеями плодородия и космогенеза.

До удивления близкие мотивы карело-финским рунам о краже сампо встречаются в древних мифологиях. В шумерском мифе «птица Имдугуд держала в когтях божественные силы, необходимые для получения власти над Апсу», но, раненая Нинуртой (бог-герой, связанный с покровительством плодородию, имя его означало «владыка земли»), отпустила их, и они *возвратились в подземный мировой океан* Апсу (в сходном аккадском мифе аналог им – *таблицы судеб*, близкие к таинственным божественным силам *ме*) (Якобсен 1995: 155–156; Мифы 2008 I: 82–83; II: 222). В древнескандинавской мифологии известен миф о похищении великаном-орлом богини Идунн с ее чудесными яблоками (без них боги-асы сразу постарели) – возвращающий ее затем Локи в образе сокола, превратив богиню в орех, спасается от погони орла (Младшая 1970: 99).

В древнеиндийской мифологии среди вариантов мифа о похищении Сомы (который вместе с Агни был рожден в ином мире древнего отца Асуры, по вариантам – в лоне вод, во мраке, внутри дракона, – и похищен для Индры *орлом* или иной птицей, а потом возвращен их первохранителями) встречается эпизод о некоем лучнике, который стреляет в несущую его птицу и выбивает одно из перьев (Кейпер 1986: 148–153). Характерно, что в вариантах карельских текстов о похищении сампо хозяйкой Похьелы в виде птицы также порой отмечается в эпизоде ее ранения некая часть ее крыла или ноги: «... По костям ее ударил / Лишь мизинец и остался» (Карельское 1982: 33); см. также выше о ранении *саммаса*. В древнеегипетской «Книге мертвых» птица Феникс говорит о себе: «Я емь хранитель свитка книги (таблицы Предназначения) вещей, которые были сотворены, и вещей, которые еще будут созданы», причем чуть ниже сказано, что эти «вещи» соотносимы с мертвым телом Осириса – божества плодородия и возрождения (Книга 2007: 88–89). В египетском искусстве известно изображение богини Мут, в частности, в виде птицы-коршуна, удерживающей когтями *символы вечности* в виде колосьев (Бадж 2001: 130 илл.).

Сюжеты с образом мельницы/жерновцов, несомненно, вписываются в *мифологему похищения*, известную в разных формах практически всем культурам с глубокой древности. По замечанию В.Я. Проппа, «воровство, кража, хищение играют огромную роль уже в наиболее архаических волшебных сказках», причем часто «похищение ведет к контрпохищению» (Пропп 2005б: 293). Образ мельницы пополняет длинный ряд сакральных похищаемых объектов, восходящих к представлениям о возрождении и бессмертии. Для сказок это, прежде всего, – живая вода, молодильные яблоки (иногда – яйца, ягоды, ветка с чудо-дерева), а в древних мифологиях – *эликсир бессмертия*, омоложения (амрита, сома, «мед поэзии» в его прототипе, а также – яблоки Гесперид, Идунны, и другие образы). Кстати, в ритуале приготовления древнеиндийского *сомы* использовались каменные орудия типа жерновов, а в состав этого напитка входило и

молоко (Мифы 2008 II: 462). Молоко и даже молочная река с сельдью может изливаться, как мы видели выше, и из жерновков-мельницы; имеется и сказочный мотив текущего молока из жернова при сжатию его богатырем (*Афанасьев* 1994 I: 296). Иногда в наших сказках встречаем также образ мельницы, находящейся в тридесатом царстве и спрятанной за 12-ю железными дверями: раз в год они отворяются, и герой, проникнув туда, *добывает исцеляющую муку* (ср. в литовском обрядовом заговоре: мельница перемалывает болезнь – *Завьялова* 2006: 160). Аналогом такой «муки» в близких ситуациях других сказок является *живая вода* за двумя сходящимися и расходящимися скалами (*Афанасьев* 1957 II: 459–460 прим. к № 204).

Параллелизм образа чудо-мельницы с древними символами источника жизни, бессмертия, проявляется и в образе почти непременно связанной с ними *мифической птицы*. Петушок или «золотой кочеток» русских сказок, как бы приставленный к жерновкам, тоже не так уж прост: желая вернуть жерновки, он порой встречает по дороге зверей-помощников – медведя, волка, лису и пр. – и всех их приглашает... к себе «в ж...пу» (вариант – проглатывает их) (*Садовников* 1884: № 48; Карельские 1963: № 50). Он также *вбирает в себя воды озера*, колодца (что делает его вполне сопоставимым, хотя бы по размерам, с божественными птицами древности), а потом *заливает этими водами огонь печи*, куда его бросает вор жерновков (*Иваницкий* 1890: № 9; *Балашов* 1970: № 93; *Афанасьев* 1957 II: № 188; *Худяков* 1861: № 66; *Садовников* 1884: № 48; *Смирнов* 1917: № 158; 248). Этот достаточно устойчивый мотив тоже вряд ли случаен, тем более что он встречается в близких по сюжету сказках других народов, например, в якутской сказке сам первоначальный владелец жернова (который также стремится отнять у него богатч) глотает и затем выпускает встречных животных, а также выпивает воды озера (*Якутские* 2014) *Огонь и вода* (или ее производные – дождь, молоко и пр.) – две основные стихии, обеспечивающие, по мысли древних, круговорот жизни, *возрождение*, в том числе и людей, что отразилось и в русских сказках<sup>1</sup>.

Однако и в сказках, и в мифологии просматривается также некая взаимосвязь образов *мельницы и змеи*<sup>2</sup>. Так, в карельской сказке, аналогичной русской с типичным сюжетом о петухе, возвращающем свой жерновок, первоначально владельцем его был сам петух, но вор-царь затем все время именуется его *змеем* («Опять змей улетел <...> Идите, бросьте змея к лошадям» и т.п. – Карельские 1963: № 50). Кстати, образ петуха в мифологических представлениях нередко перекликается с образом змея (*Гура* 1997: 308, 313 и др.). В русской сказке (записанной в Литве) некий нищий дарит приютившему его бедному человеку маленький сундучок с мельницей, из которой могут сыпаться золотые монеты; богачу же, приглашающему его из зависти, он дарит сундучок, в котором оказались трехголовые змеи (*Митропольская* 1975: № 105). Образы Яги или черта, от которых по некоторым вышеприведенным вариантам были получены жерновки, как известно, в прототипе также восходят к змеевидному образу (именно Яга, которая в сказках порой прямо заменяется змеихой, преимущественно является и хранительницей живой воды, молодильных яблок или ягод). В мифологиях именно *змеевидный* образ реконструируется как *первохранитель эликсира жизни* – так, Сомма был похищен из «того мира» у охранявших его змей птицей Гарудой и, по некоторым вариантам «Махабхараты», после испытания его богами, был *возвращен* их врагами себе и спрятан в мире нагов (змей), причем именно первоначальные обладатели им «были, несомненно, змеями» (*Кейпер* 1986: 149)<sup>3</sup>.



В сказках само местообитание Змея порой уподобляется вертящейся мельнице: в воронежской сказке герой едет к Змею за своей матушкой в его алмазный дворец, который «словно мельница вертится, и с того дворца вся вселенная видна» (Афанасьев I: 488 прим. к № 129), а в румынской сказке на ветке *высокого Древа*, на которое забирался герой, стоял дворец змея «и вертелся он быстро-быстро, что твой смерч, даже еще быстрее» (Золото 2002: 67).

В русских сказках связь образа мельницы с одним из главных и сложнейших архетипических образов – *образом Древа* – представлена достаточно наглядно. Это, прежде всего, уже упоминавшиеся сюжеты с мотивом подъема героя по стеблю или стволу проросшего сквозь избу растения на «небо», где он находит чудо-жерновки (Афанасьев 1914: № 33; Афанасьев 1957 I: № 18; II: № 188; Никифоров 1961: № 13; Зеленин 1915: № 11). Данное соединение (Андреев 1929; Бараг 1979: № 715+1960G) представляется отнюдь не случайным. Интересно, что порой жерновки являются как бы естественным продолжением стебля, своего рода плодом, а сам стебель не перерастает крышу: горошинка «доросла до крыши, а на самом верху у нея выросли чудные жерновки, как вернешь – так блин да пирог, да каши горшок» (Смирнов 1917: № 166); именно на крышу поднимаются и дети из заонежской сказки по проросшему стеблю зернышка – оттуда они видят избушку, где и находят «чудо-жернов – самобранку» вместе с петухом (Никифоров 1961: № 13). В рассматривавшейся выше вятской сказке (с образом козла и мельницей в избушке) дети также поднимаются по проросшей горошинке лишь на крышу (Зеленин 1915: № 11). Вероятно, это более ранний вариант «неба» в подобных сказках, тем более что и само это небо, куда попадает герой, при сопоставлении его описания в близких сказочных мотивах оказывается очень невысоким, а порой и напрямую перекликающимся с образом подземного мира (см. об этом подробнее: Денисова 2012: 53). Сам же мотив *подъема на Древо* восходит, скорее всего, к древней и когда-то широко распространенной мифологеме, получившей у исследователей условное название «о разорителе гнезд» (как обобщающее, это наименование является, на наш взгляд, не совсем точным, так как не отражает всю ее вариативность и исконный смысл). Истоки этой мифологемы надо, вероятно, искать в сложных представлениях о *круговороте души* (жизнь – смерть – возрождение), в которых образ растения являлся одним из ключевых (см. подробнее: Денисова 2012: 51). В наших рассматриваемых сказках эта идея также подспудно присутствует: герой, поднявшись по стеблю наверх, где он находит либо жерновки, либо хатку со снедью, совершает как бы некий *круговорот* (подъем – вкушение яств – сон – возвращение на землю, причем часто это водоем, болото), в котором два центральных действия указывают на приобщение к «иному миру». Сказки с добычей чудо-жерновков вполне соответствуют главному выводу В.Я. Проппа об общей праоснове в формировании волшебных сказок, заключающейся в представлениях «о странствовании души в загробном мире» (Пропп 2005а: 90–91). Совсем в ином типе сказок с мотивом подъема на дерево (Андреев 1929; Бараг 1979: № 1653В) встречаются варианты, в которых герой поднимает с собой жернов и с его помощью избавляется от «разбойников», богатея при этом – в основе этих мотивов также просматривается идея возрождения души (см. подробнее: Денисова 2012: 48).

Не углубляясь в сложную символику образа Древа, отметим лишь его явную связь с представлениями о «круговороте жизни», а его соотнесенность с образом мельницы явно не случайна, так как она проявляется в традиционной культуре и иных наро-

дов – например, в латышской песне встречаем слова: «Чья это восковая мельничка на кончике ясного дуба? / Мельничка сына Диевса, а мелет дочь Солнца» (*Рыжакова* 2002: 123). Сампо в карельских рунах порой почти явно уподобляется дереву: «Сампо там пустило корни / В девять сажен глубиною / И не шевелится сампо / Что рогов имеет сотню» (Карельское 1982: 31), на основе чего некоторые ученые предполагали в образе сампо отражение представлений о Древе-столпе Вселенной (см. об этом: *Кундозерова* 2013: 34). В сербской сказке мельница составляет единый комплекс «входа в подземный мир» с растительным образом (она расположена рядом с тремя тростниками) – в открывшемся под корнями подземелье герой находит множество пропавших ранее людей (Славянские 1991: 228). В очень далекой от нас территориально, но близкой сюжетно филиппинской сказке «Почему в море вода соленая» бедняк меняет окорок на мельницу у духов, живших в дупле огромного дерева – у входа в их жилище лежал маленький каменный жернов (Филиппинские 1962: 13–15).

Чудо-жерновки наших сказок, являясь объектом добычи героя в варианте мифологемы «подъема на Древо», перекликаются с более известным объектом добычи в данной мифологеме – *яйцом*, которое по вариантам сказок также находится на дереве или в его дупле. На основе анализа сказок с данным образом (*Андреев* 1929; *Бараг* 1979: № 302) нами было высказано предположение, что истоки мотива подъема в гнездо птицы-змея и «помощи» ее птенцам, а также добычи «кошеева яйца», надо искать в представлениях о возрождении души к новой жизни (*Денисова* 2013: 278–289)<sup>4</sup>, на что почти явно указывают мотивы, в которых поднявшийся к птенцам герой *прячется в скорлупу* (*Зеленин* 1915: № 139; *Романов* 1887: № 10). По восточнославянским сказкам чудо-яйцо способно, как и мельница, обеспечить богатством. Так, в украинской сказке спасенный героем орел после победы зверей в войне с птицами дарит ему *яйцо-райцо* (точнее – его родственники), из которого появляется множество скота, но закрыть его герой не может (как и остановить мельницу в рассматривавшихся выше сказках), и ему в этом помогает, что характерно, Змей (Славянские 1991: 293). В другой сказке спасенная птица дарит золотое яйцо с царством внутри – его также еле удается собрать обратно (*Веселовский* 2006: 460).

В подобных русских сказках (*Бараг* 1979: № 313В) в качестве аналогичного дара орла выступает шкатулка, ларец, ящичек (ср. выше о ларце-сампо Випунена). Характерно, что карельская руна о *сотворении мира из яйца* включалась в цикл рун о *создании и похищении сампо* (*Кундозерова* 2013: 37, 165), а «пестрая крышка сампо напоминает о звездном небе, созданном из пестрых частей яйца, снесенного в первичном океане» (*Петрухин* 2003: 121). Кстати, параллелизм образов мельницы-сампо и (мирового) яйца просматривается из сопоставления разных рун. Согласно мифам о творении, именно яйцо (одно или чаще несколько), снесенное некоей птицей на море (на кочке, на колене Вяйнямейнена, в медном гнезде и пр.), падает затем в море, разбивается, и из его элементов возникают части мироздания, в том числе светила (Ингерманландская 1990: 36–37; Карельское 1982: 28). В варианте же мифа о сампо элементы мироздания создаются из ее разбившихся частей также после падения в море (см. выше), причем и яйца, и сампо по некоторым вариантам падают на дно *с борта судна*, а на месте падения яйца, по приладожской версии, появляется *остров* (*Кундозерова* 2013: 50). Если в карело-финском эпосе сампо упускается раненой героем птицей, то по русским сказкам (*Бараг* 1979: № 302<sup>1</sup>) «кашеево яйцо» роняет в море птица (обычно утка), либо убиваемая другой, хищной, птицей, либо

также подстреленная героем. Как и для мельницы, локусом яйца порою является *дно моря* – именно там, по белорусской сказке, хранилась «краса» морской царевны в виде *золотого яйца в золотом ларце* (Славянские 1991: 49). Все это делает допустимым предположение об образе яйца как о частичном прототипе сказочно-мифологической мельницы (кстати, если в русских сказках герой, поднявшись по бобовому стеблю, находит там жерновки и петушка, то в английской сказке в аналогичном мотиве он добывает курочку, несущую золотые яйца).

Некоторый параллелизм образов яйца и жернова мог возникнуть еще в глубокой древности – зернотерки, жернова изготавливались из камня, в прототипе это просто два наложенных друг на друга камня, причем яйцевидная форма верхнего очень удобна для работы. Каменные зернотерки в форме яйца использовались, например, на территории Ливии еще во времена неолита. В сказках встречается образ добываемого героем *каменного яйца*, в том числе из драгоценного камня (Русские 1979: № 4; Петрухин 2003: 134). Однако эти образы отличает существенная деталь: в основе мельницы лежит идея *кругового движения*.

В древних мифах, где зарождение жизни, появление элементов мироздания связано, как правило, с образом *изначальных вод*, исходной точкой творения нередко служит идея *движения*. Она просматривается в разных версиях древнеиндийского космогонического мифа – так, в Ригведе (X.129) говорится: «Не было не-сущего и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. *Что двигалось туда и сюда?* <...> Что за вода была – глубокая бездна? ...» (Эрман 1980: 102. Курсив мой – И.Д.). По более позднему тексту в начале начал были только воды, и их волны *сталкивались друг с другом*, от чего возникло *золотое яйцо* и лежало там сто «лет богов» (Кейпер 1986: 119). Любопытно, что в карело-финской мифологии мы встречаем очень близкие мотивы: по приладожской версии, птица в поисках гнездования над морем (чтобы снести яйцо, из которого будет твориться мир) «отправилась море мести», «волну подметать» – т.е. она как бы взбалтывает море (близкий мотив *подметания моря* присутствует и в зачине эстонской руны о сотворении мира) (Кундозерова 2013: 40–41). А в руне с мотивом падения яйца в море причиной этого является *ветер*: «... вихрь морской сердитый дунул / круто волны набежали / ... / яйца в воду покатились / на волну гнездо упало» (Ингерманландская 1990: 37); «Налетел большой северный ветер / Корабль пришел в движение / Упало яйцо в море / Там вырос красивый остров», причем, по мнению исследователей, мотив распада яйца вследствие порыва ветра является самым древним, исконным (Кундозерова 2013: 50 – ссылка на мнение М. Кууси). Совсем в ином регионе – на Дальнем Востоке – встречаем у нанайцев космогонический текст, где творение связано также с *ветром* и с *круговым движением*, *водоворотом* изначальных вод: в давние времена долго-долго кругом была только одна вода, «потом в воде поднялось сильное течение... образовалась пена. Ветер гнал и гнал пену... Образовался сильный водоворот. Он кружил пену, кружил, и сбил ее до такой степени, что она превратилась в землю. Чем сильнее дул ветер, тем сильнее текла вода, тем сильнее кружил водоворот, тем сильнее росла земля» (Шаньшина 2000: 28). *Ветер* также участвует в первотворении, создании земли в первозданных *движущихся водах*, и по некоторым древнеиндийским текстам: «Сначала миром были воды, движущийся океан. Праджапати, став ветром, покачивался на лепестке лотоса; он не мог найти опоры; он увидел это гнездо вод, на нем он сложил костер, который стал этой /землей/, и вот

тогда он нашел опору». В другом тексте, где также речь идет об изначальном мире, говорится о некоем Отце – «взбалтывателе сладкого напитка» (*Кейпер* 1986: 120, 155). Известный древнеиндийский сюжет *пахтанья* первозданного океана в очередной раз связывает зарождение жизни с движением, причем круговым, и почти тот же мотив *размешивания молочного моря* мы встречаем в монгольской мифологии (Традиционное 1988: 120, 121, 132). Эти древнейшие представления впитал в себя буддизм – они просматриваются в учении о том, что в основе мира лежит круг ветра, над ним – круг воды, выше – круг золота. Таким образом, необходимо подчеркнуть, что сама идея движения, и ее вариант – *движения кругового как упорядочивающего* – тесно связана с идеей зарождения жизни и космогенезом (любопытно отметить, что одна из современных научных теорий объясняет возникновение жизни в воде именно благодаря ее непрекращающемуся движению<sup>5</sup>). Как мифологическое объяснение этого постоянного движения вполне логичен и образ некоего сакрального объекта на дне «животворного» океана, генерирующего саму жизнь.

В славянской мифологии также можно отметить мотивы, где просматривается связь идеи кругового движения с первозданными водами, зарождением жизни, с образами, маркирующими мифический «центр мира». По хорутанскому поверью, земля до начала мира была погружена в морскую бездну вместе со светилами, молнией и ветрами (*Афанасьев* 1994 II: 468). Легенды соотносят мифический акт поднятия ее из пучины с возникновением разных гор – Триглавом, Татрами, Козловой (*Левкиевская* 1995: 520). В вологодской быличке говорится, что ветров двенадцать, и все они прикованы к скале на острове посреди океана, откуда иногда по одному срываются, а по тамбовскому поверью четыре ветра (три сестры и брат) живут на острове Буяне среди скал и поочередно выпускаются (*Черепанова* 1983: 36). В заговорах ветры чаще предстают в образе четырех братьев, а в некоторых встречается интересная образность – ветер «ходит круг дерева» (*Земницкий* 1907: 1). По белорусскому заговору «На сінім моры віхрава матка гуляла» (*Завьялова* 2006: 129).

*Чудо-остров*, скала/камень в море (соотносимые с представлениями о первоострове и мировом яйце), *дерево на острове* – все это основные составляющие древнейшего комплекса сакрального «центра мира», через который, вероятно, мыслился когда-то всеобщий «круговорот жизни» (подробнее: *Денисова* 2012а). По некоторым русским сказкам (типа «о царе Салтане» - *Андреев* 1929; *Бараг* 1979: № 707) чудо-мельница непосредственно вписана в данный комплекс: *она находится на острове рядом с деревом или золотым столбом, церковью* (вариант – на роге чудо-козы), «сама мелет <...> на сто верст пыль мечет», либо она – «на двенадцать каменье, из-под каменье горячее молоко бежит» (*Афанасьев* 1957 II: № 286; *Потанин* 1891: 149, 151). В версии карельского мифа о сампо Вяйнямейнен предлагает хозяйке Похьелы разделить ее содержимое «рядом с островом туманным» (Карельское 1982: 33). Кстати, по некоторым русским архаичным текстам сам *остров несет на себе отпечаток кругового движения* – так, в псалме духоборцев, явно основанном на древнем заговоре, сказано: «На море, на океане, на острове *Вертиане* стоит древо кверху кореньями. По сверху древа змея лютая, под сподом древа место адово, пропасти глубокия...» (*Животная* 1909: 187. Курсив мой – И.Д.). Любопытна в этой связи также загадка о мельнице: «Каменное море кругом вертится, белый заяц подле ложится, всему миру годится» (*Даль* 1957: 543). Само понятие *кручения* в народной культуре хотя и амбивалентно, однако в его положительном аспекте оно связано с

семантикой плодородия, зарождения жизни (Плотникова 2004: 12). В Полесье, например, отмечен родильный обряд с раскручиванием оси в колесе во время родов и приговором: «Як быстра вертица, так быстра радица» (Кабакова 2001: 72).

По сказкам и мифам упавшая в море мельница создает огромный *водоворот*. Во многих мифах образ водоворота рассматривался как источник природной магической энергии; идея о заключенной в нем силе, *порождающей жизнь*, отмечена в скандинавской, галльской и других мифологиях, а в индуизме считалось, что водоворот «заключает в себе зародыш»; близкие идеи в шумерской, китайской и японской мифологиях, где он связывался также со *змеевидными* образами (Купер 1995: 42). У славян водоворот считался входом в «иной мир», само название которого *ирей*, *вырей*, по мнению лингвистов, непосредственно связано с этим образом (др.-рус. *вырь*, *вир*; укр. *вир*, *вирей*, *вирій* – «круговорот вод», «омут»); причиной водоворота порой считали ветер, а в обрядах с ним была связана идея плодovitости. Известны странные поверья о том, что птицы прячутся на зиму в водовороты, омуты, а выражение (типа проклятия) «вертись в вир на дно» (Левкиевская 1995; она же 1999) заставляет нас вспомнить, что наиболее явным образом выреть/иреть был мифический остров/камень, который мог мыслиться не только на море, но и в глубине его вод (Денисова 2009: 79–81; она же 2012а: 27–32).

Космологические параметры водоворота наглядно выражены в отдельных текстах, где представления древнего мира тесно слиты с местными воззрениями на мироздание и его происхождение. Образ *круговращающихся вокруг земли-острова вод*, разделенных на 40 потоков и вытекающих из рая из-под корней Древа жизни, встречается в апокрифических сочинениях (например, в известной «Книге Еноха», бытовавшей на Руси с XI века - Мильков 1999: 140)<sup>6</sup>. В «Послании о рае» Василия Калики (сер. XIV века) приводятся рассказы новгородцев о «Дышучем море» и о водах, которые входят в преисподнюю и исходят из нее трижды днем (Дергачева 2004: 136–137). По севернорусским представлениям «море дышит пупом», отчего происходят приливы и отливы (Мазалова 2001: 63). Образ водоворота просматривается в заговорах, где говорится о некоем таинственном *пупе морском*, на котором порой как бы держится и остров-камень: «Есть святое море океан, в святом море океане есть *пуп морской*, воду берет со всех четырех сторон» (цит. по: Шиндин 1993: 111. Курсив мой – И.Д.); «Есть Океан-море, на пуповине морской лежит Латырь камень, на том Латыре камени стоит булатной дуб...» (Познанский 1995: 202) (ср.: на острове «в центре морского пупа» первоптица вьет свое гнездо по варианту карело-финских рун; по другой руне остров появляется «в месте бурления двух морей» – Кундозерова 2013: 44, 67). В сербской сказке мореходы зная, что «посреди моря есть место вроде воронки, куда утекает с шумом морская вода», отправляются тем не менее в фантастическое плавание и достигают этого бездонного водоворота, в котором исчезает часть их судов, другие же попадают на остров, где живут великаны, карлики и болезни (Славянские 1991: 214–219). Известны восточнославянские поверья о цикличном круговороте вод через дыру *пупец* или *пупыць*, находящуюся в середине четырех окружающих землю морей (Белова 1999: 315). «По венам земли течет вода, которая выступает на поверхность через пупец. По окончании семилетнего цикла вода рек, морей и колодезная вода возвращается внутрь через пуп земли» (Кабакова 2001: 231 прим. 1). Это указывает на то, что «пуп морской» – вариант «пупа земли»<sup>7</sup>. Удивительно близки этим поверьям китайский образ пучины Гуйсуй, куда стекают

все земные воды и где находятся острова бессмертных и небесная река, причем эта пучина олицетворялась в женском облике (Евсюков 1988: 39, 44).

Данный семантический комплекс в очередной раз отсылает нас к представлениям об *антропоморфизированном Космосе* с его «сакральным центром» – вечным источником жизни, бессмертия<sup>8</sup>. Параллелизм макро- и микромира человека отмечали многие исследователи, в том числе в восточнославянской культуре: «Соотнесенность тела человека с пространством, а *центра его (середины, пупа, на котором должен стоять соответствующий орган)* – с *центром мира* ярко проявляется в белорусских заговорах, где *залатник* (т.е. женская матка – И.Д.) отсылается одновременно на место в теле и на место в пространстве», и соотносится с камнем-островом (Завьялова 2006: 144, 173–174. Курсив мой – И.Д.). Само понятие пространственного «центра» – источника творческой потенции – сложилось, скорее всего, в результате перенесения мифологизированных представлений о продуцирующей силе живого организма на окружающий мир, в первую очередь – на *обожещаемую землю* с ее внутренними «водами», *подземным океаном*, представления о котором существовали у разных народов (они были известны и у сибирских народов, и в Древнем Египте, и в Шумере, где с первозданным океаном был связан образ пра-матери Намму, в глубинных водах которой скрывались «семена всех вещей», всеобщий и вечный источник жизни – Шахнович 1971: 173; Мифы 2008 II: 197, 249).

Образ *водоворота*, кругового движения в центре таких антропоморфизированных божественных «вод», логично увязывается с идеей зарождения жизни и всеобщего ее круговорота. Рудиментом подобного представления, вероятно, является очень выразительный образ у нганасан: под землей сидит огромное женское божество – олицетворение Нижнего мира – с разведенными коленями, торчащими из воды, как *камни*, и из нее снизу вытекают три «жизненные реки для всех народов», в центре же создаваемой ими заводи, у ее лоно – *водоворот*; по рекам к ней устремляются *души умерших*, так как смерть – это переход в ее лоно (Симченко 1996: 10–12). По всему миру распространены легенды о возникновении рек и морей из выделений тела мифического персонажа, в первую очередь – женского (из родовой крови, околоплодных вод или мочи), причем именно этим нередко объясняется *соленость моря* – например, индейцы луизеньо (Калифорния) считали, что моча пра-матери-земли образует море; отголоски подобных воззрений встречались и в Европе (Березкин 2014 В-16, В-16А). Образ водоворота связывался с представлениями о «струях жизни» и водными женскими персонажами мифологии (Криничная 2013: 146).

Таким образом, в отраженной сказками мифологеме падения мельницы на дно этот предметный образ, наложившись, вероятно, на более древний прототип источника всеобщей жизни, соотносимого с мифическим органом плодородия великого женского божества (первоначально, скорее всего – обожещаемой земли), как бы *возвращается на свое исконное место*, в изначальный океан. Кстати, прослеживалось происхождение слова «сампо» от понятия «дно моря»<sup>9</sup>. Характерно, что в шумерском мифе (см. выше) божественные силы также не просто падают на дно, а именно возвращаются в олицетворяемый океан. Глухие отголоски этой мифологемы можно уловить и в некоторых сказках: бедному брату черт дает «старый жернов», который он достал *со дна* болота; в конце следует традиционный эпизод ухода на дно корабля с продолжающим молоть соль жерновом (записана у русских в Литве – Митропольская 1975: № 122).

Дополнительным аргументом в пользу того положения, что сказочно-мифологический образ бесконечно крутящейся на дне моря мельницы мог в своем прототипе входить в комплекс «животворящего центра» обожествляемой когда-то земли-Прамати, являются некоторые фольклорные тексты, в том числе русские, где проводится *параллель между мельницей и человеческим телом* (или его жизненно важной частью). Так, в загадках мельница входит в число композитов, через которые описывается человек, и помещается *в центр* его туловища, где происходят жизненно важные процессы (ср. русскую и карельскую загадки – Митрофанова 1968: № 1370; Лавонен 1977: 68):

Рус.: *Есть мельница,  
На мельнице бревно,  
На бревне доска,  
На доске сено,  
В сене тетерки.*

Кар.: *Внизу амбар,  
над ним мельница,  
над мельницей  
густой лес,  
в густом лесу белки.*

Характерно, что слово *жеронки*, столь близкое словам, которые обозначают в наших сказках ручную мельницу (*жерновки, жерновца, жорнова и пр.*, а в белорусских – *жорны, жоронки*) употреблялось в диалектах для наименования *желудка, кишок* (Митропольская 1975: 403), функции же этих органов и в народных, и в древних представлениях тесно сопряжены с репродуктивными (Матье 1996: 159–160). Отверстие жернова и мельничное колесо (перм. *баба*) служили в обрядовой жизни знаками «бабьего» статуса (Щепанская 1999: 162).

С другой стороны, сама мельница может загадываться через образ человека: «У нашей матушки сердце каменное, грудь железная»; «Семь Симеонов, одна Матрена» (песты и ступа в мельнице) (Даль 1957: 543). Кстати, на подобном уподоблении, видимо, позаимствованном у народа, построена и сказка Г.Х. Андерсена «Ветряная мельница». В одной из русских загадок о ветряной мельнице встречается образ некоей Сони, стоящей посреди поля – аналогичный образ Е.Л. Мадлевская отмечает в сказке («стоит Соня середь поля»), где он выполняет роль «заставы» в иной мир: для проникновения туда за живой «молодовой» водой ее надо ударить молотом, и «она тебе пропустит промеж ноги» (Мадлевская 2002: 64, 105 пр. 20). Далекой типологической параллелью, возможно, являются мотивы из австралийской этнографии: идея инициационных обрядов с «проникновением в чрево Матери-Земли» находила выражение в мифах, в том числе, в мотиве «парадоксального прохода» *между двумя движущимися мельничными жерновами, двумя сходящимися скалами* или челюстями чудовища (Элиаде 1999:133–134; он же 1987: 190).

Связь образа мельницы с *идеями возрождения*, «круговорота жизни» наглядно проявляется в славянских сказках и обрядах, где с ее помощью якобы происходит *переделывание стариков в молодых* (Бараг 1979: № 1641\*). Так, в новгородской сказке с говорящим названием «Меленка-молодилка» речь идет о мельнице, которая в стародавние времена «под Устюжной на горе стояла. Старых на молодых та мельница перемальвала... В ковш-то стариков да старух засыпали, а с-под жерновов-то молоды девки да парни так и сыпали... так и сыпали» (Новгородские 1993: 19–20)<sup>10</sup>. А.Н. Афанасьев (1994 I: 296) отмечает подобные поверья и у немцев, сопоставляя их с известным мотивом перековки старых в молодых. У западных славян (хорватов, словенцев, болгар) «мельницу, переделывающую стариков и старух в молодых» устраивали на масленицу (Седакова 2004: 224).

В обрядовой жизни многих славянских народов образ мельницы соотносился с идеей *продолжения рода*: бездетные женщины пили воду из-под мельницы, желая забеременеть, а те, у кого «не держались» дети, грызли мельничное колесо, чтобы дети остались в живых; бесплодные женщины крутились на мельничном колесе (Босния); при трудных родах роженицу опрыскивали водой с мельничного колеса, а кормящие матери для прибавления молока купались в запруде и пили воду с девяти мельниц, и пр. (Седакова 2004: 222–224; Плотникова 2004: 12). Сценарии с образом мельницы разыгрывались и в святочных играх Русского Севера – в них просматривается и ее продуцирующее значение, и связь с представлениями о громе, грозе<sup>11</sup> (Морозов, Слепцова 2004: 601–604).

Значительность образа мельницы в народных представлениях отразилась в сказочных сюжетах, где она уподобляется самой церкви (Бараг 1979: № 1323; Андреев 1929: № 1323\*\*). Из них очень любопытна сказка про те времена, когда «было у людей много богов», и на Тамбовщину пришла чума; люди послали старушку «в церковь – помолиться матушке Загогулихе», а та принимает за нее машущую крыльями, словно руками, мельницу, и, упав на колени, горячо молится ей (Русские 1981: № 122; см. также Смирнов 1917: № 202).

Проведенный обзор семантического поля образа мельницы на материале русских сказок, а также близких им сказочных и мифологических мотивов других народов, позволяет выявить соотношенность этого предмета, почти всегда добываемого из «иночного мира», с архетипическими образами, маркирующими мифологический «центр мира» – камнем/островом, деревом, яйцом, змеей, а также с представлениями о «круговороте жизни». В сюжетах с образом ручной мельницы довольно отчетливо читаются варианты мифологем, известных еще в культурах древнего мира 3– условно их можно обозначить как «подъем на дерево», «кража сакрального объекта», «птица хранит или несет священный предмет», «чудесный предмет на дне». Можно предположить, что образ мельницы как предмета, изобретенного человеком, наложился когда-то на иной, более естественный образ источника жизни, соотношенного с представлениями о космогенезе, и дополнил его семантическое поле благодаря присущим ему продуцирующим свойствам, связанным с круговым движением. Дальнейшее, более детальное исследование данного мифологического комплекса с привлечением кросс-культурного анализа представляется вполне перспективным.

## Примечания

<sup>1</sup> В одной из них, например, черт «переделывает старых на молодых», сначала сжигая их в горне, а затем бросая косточки в кадушку с молоком («выходит из молока барыня живая, да молодая, да красивая») (Афанасьев 1914: № 31).

<sup>2</sup> Если в древнеиндийской мифологии божество-змея используется в качестве приводного ремня маслобойки при пахтании первозданного океана горой Меру, то, например, аналогичное уподобление змеи приводному ремню мельницы встречается в румынском фольклоре (Цивьян 1984: 55 прим. 29). Литовцы держали домашних ужей часто под жерновами рядом с хранилищами зерна, отсюда их название «боги под жерновами» (Завьялова 2000: 210).

<sup>3</sup> Бог-птица Гаруда, по варианту «Махабхараты», похищает амриту у двух стережущих его драконов, пролетая сквозь спицы вращающегося колеса; а Индра в виде орла, по «Атхарваведе», использует «великий жернов» как «даватель всех червей», либо поражает змей огнем, порожденным между двумя жерновами (Топоров 1993: 79 пр. 10).

<sup>4</sup> Близость сказочных мотивов «кошеево яйцо» и «подъем на дерево в гнездо птицы», говорящая об их вероятных общих истоках, проявляется, в частности, в сюжете с образом *гнезда Кошечья*



на дубу и яйца в нем, добываемого героем (Зеленин 1914: № 7).

- <sup>5</sup> Данная теория разрабатывается доктором физико-математических наук Вяч. Твердисловом - в частности, детальная аргументация идеи зарождения органической жизни в океане в результате постоянного движения и перетекания капелъ воды была приведена в его телевизионном выступлении 19.11.2015 (в программе о последних достижениях науки «Черные дыры – белые пятна» по каналу «Культура»).
- <sup>6</sup> Подобное представление существовало, например, еще в протоиндийской хараппской культуре: на квадратной перекрещенной печати «символ в целом изображает круг земель с горами в центре, от которых расходятся четыре реки» (Волчок 1986: 71 рис. 1).
- <sup>7</sup> Среди многочисленных представлений о «пупе земли» у разных народов, одна из главных идей – происхождение из него людей или перерождения их душ (Топоров 2008: 350).
- <sup>8</sup> Характерно, что в карело-финском эпосе именно олицетворение земли – великан Випунен, являя собой пример антропоморфизированного Космоса – владеет ларцом-сампо (см. выше), а его образ, по вариантам рун, явно уподобляясь Мировому дереву, связан в то же время с *водоворотом*: «Корень внедрился в землю-матушку / Второй внедрился в небо / Третий – в водоверть» (Кундозерова 2013: 136).
- <sup>9</sup> На основе протосаамской лексики восстанавливаются значения: «саммера» - море, «покх» – дно, т.е. «сампокх» – дно моря (Линник 2012).
- <sup>10</sup> Причем мельник записывает грехи каждого, и в новой жизни эти же грехи вновь ожидали перерожденного, отчего бабушка рассказчица якобы отказалась от такой «перedelки» - здесь явно чувствуется влияние христианства, официальное учение которого отвергает идею воскрешения на земле, хотя в народе она отнюдь не была изжита до конца, а в современном обществе даже можно отметить ее возрождение.
- <sup>11</sup> А.Н. Афанасьев приводит немало фактов уподобления грозовых явлений мельничному жернову, толкуя образ чудо-мельницы с точки зрения «мифологической школы», но отмечая также его соотнесенность с идеей омоложения (Афанасьев 1994 I: 287–297).

## Литература

- Андреев 1929 – Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: РГО, 1929.
- Афанасьев 1914 – Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. Казань, 1914.
- Афанасьев 1957 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I–III. М.: Гослитиздат, 1957.
- Афанасьев 1994 – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х томах. М.: Индрик, 1994.
- Балашов 1970 – Сказки Терского берега Белого моря. Изд. Д.М. Балашова. Л., 1970.
- Бараг 1979 – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л.: Наука, 1979.
- Бадж 2001 – Бадж Э.У. Амулеты и суеверия. М.: Рефл-бук, 2001.
- Белова и др. 1999 – Белова О.О., Виноградова Л.Н., Топорков А.Л. Земля // Славянские древности. Этнолингвистический словарь (далее – СД). Т. 2. М.: Междунар. Отношения, 1999. С. 315–321.
- Белорусские 1993 – Белорусские народные сказки. М.: Худ. лит., 1993.
- Березкин 2014 – Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. URL: [www.ruthenia.ru/folklor/berezkin](http://www.ruthenia.ru/folklor/berezkin). 2014.
- Венгерские 2014 – Венгерские сказки. URL: [www.kot-bayun.ru/vengerskie\\_skazki/chudomelnica.html](http://www.kot-bayun.ru/vengerskie_skazki/chudomelnica.html). 2014.
- Веселовский 2006 – Веселовский А.В. Народные представления славян. М.: АСТ, 2006.
- Волчок 1986 – Волчок Б.Я. Протоиндийский бог разлива // Древние системы письма. Этническая семиотика. М.: Наука, 1986. С. 69–106.
- Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997.
- Даль 1957 – Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957.
- Денисова 2009 – Денисова И.М. Образы острова и камня в русской фольклорной традиции //

- Этнографическое обозрение (далее ЭО). 2009. № 5. С. 76–92.
- Денисова 2012а – Денисова И.М. Элементы мифологического «центра» в их взаимосвязи (восточнославянские верования на фоне типологических параллелей) // Религии в XXI веке: архаика и современность. М.: Каллиграф, 2012. С. 14–103.
- Денисова 2012б – Денисова И.М. «Ступай к этому дереву лазоревому, влезь на него...» (К вопросу об образе дерева в русских сказках) // ЭО, 2012. № 6. С. 43–59.
- Денисова 2013 – Денисова И.М. Мифологемы восточнославянской сказки: семантический комплекс «дерево-птица-яйцо» // Русские: этнокультурная идентичность. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 263–296.
- Дергачева 2004 – Дергачева И.В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М.: «Кругъ», 2004.
- Древнеегипетская 2007 – Древнеегипетская книга мертвых. Слово устремленного к Свету. Сост., пер., комм. А.К. Шапошникова. М.: Эксмо, 2007.
- Евсюков 1988 – Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука, 1988.
- Животная 1909 – Животная книга духоборцев / под ред. В. Бонч-Бруевича. СПб., 1909.
- Завьялова 2000 – Завьялова М.В. Модель мира в литовских и русских заговорах «от змеи» // Балто-славянские исследования. 1998–1999. М.: Индрик, 2000. С. 197 – 238.
- Завьялова 2006 – Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст. М.: Наука, 2006.
- Земницкий 1907 – Земницкий П. Заговоры (конца XVII века) // Живая старина. СПб., 1907. Вып. I. С. 1–6.
- Зеленин 1915 – Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д.К. Зеленина // Записки ИРГО. Т. XLII. Пг., 1915.
- Зеленин 1914 – Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К. Зеленина // Записки ИРГО. Т. XLI. Пг., 1914.
- Золото 2002 – Золото в печке. Сказки, легенды и фантастические истории народов мира. М.: Евразия, 2002.
- Иваницкий 1890 – Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890. (Известия ИОЛЕАиЭ. Т. LXIX).
- Ингерманландская 1990 – Ингерманландская эпическая поэзия. Петрозаводск: ПетрГУ, 1990.
- Кабакова 2001 – Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001.
- Карельские 1963 – Карельские народные сказки. М.; Л.: АН СССР, 1963.
- Карельское 1982 – Карельское народное поэтическое творчество / подг. и пер. текстов В.Я. Евсеева. Л.: Наука, 1982.
- Кауконен 1986 – Кауконен В. Как Леннрот представлял себе сампо // «Калевала» – памятник мировой культуры. Петрозаводск: ПетрГУ, 1986 (далее КПМК). С. 31–36.
- Кейпер 1986 – Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Наука, 1986.
- Киуру 1986 – Киуру Э.С. Миф о сампо // КПМК. С. 70–78.
- Киуру 2001 – Киуру Э.С., Мишин А.И. Фольклорные истоки «Калевалы». Петрозаводск: ПетрГУ, 2001.
- Крапп 1999 – Крапп Э.К. Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах. Пер. с англ. К. Савельева. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.
- Криничная 2013 – Криничная Н.А. Водное божество: магия расчесывания волос как предпосылка к сотворению бытия // ЭО, 2013. № 1. С. 137–152.
- Кундозерова 2013 – Кундозерова М. В. Концепт мироздания в карельских эпических песнях. Дисс. на соискание уч. ст. канд. фил. наук. Рукопись. СПб., 2013.
- Купер 1995 – Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: Золотой век, 1995.
- Лавонен 1977 – Лавонен Н.А. Карельская народная загадка. Л.: Наука, 1977.
- Лакские 2014 – Лакские сказки. URL: [www.kot-bayun.ru/lakskie\\_skazki](http://www.kot-bayun.ru/lakskie_skazki). 2014.
- Левкиевская 1995 – Левкиевская Е.Е. Водоворот; Гора // СД. Т.1, 1995. С. 394–395, 520–521.
- Левкиевская 1999 – Левкиевская Е.Е. Ирей // СД. Т. 2, 1999. С. 422–423.

- Линник* 2012 – *Линник Ю.В.* Архетипы Калевалы // Север, 2012. № 9–10. С. 232.
- Мадлевская* 2002 – *Мадлевская Е.Л.* Царь-девица // Материалы по этнографии. Т. 1. СПб.: «ЭГО», 2002.
- Мазалова* 2001 – *Мазалова Н.Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Наука, 2001.
- Матье* 1996 – *Матье Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Восточная литература, 1996.
- Мильков* 1999 – *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: РХГИ, 1999.
- Митропольская* 1975 – Русский фольклор в Литве. Исследования и публикации *Н.К. Митропольской*. Вильнюс, 1975.
- Митрофанова* 1968 – *Митрофанова В.В.* Загадки. Л.: Наука, 1968.
- Мифы* 2008 – Мифы народов мира: энциклопедия / под ред. С.А. Токарева. Т. I, II. М.: Сов. Энциклопедия, 2008 (репринтное изд. 1987–1988 гг.).
- Младшая* 1970 – *Младшая Эдда* / изд. подг. О.А. Смирницким и М.И. Стеблин-Каменским. Л.: Наука, 1970.
- Морозов, Слепцова* 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М.: Индрик, 2004.
- Никифоров* 1961 – Севернорусские сказки в записях *А.И. Никифорова*. М.-Л.: Наука, 1961.
- Новгородские* 1993 – Новгородские сказки. Новгород: «Земля Новгородская», 1993.
- Петрухин* 2003 – *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М.: Транзиткнига, 2003.
- Плотникова* 2004 – *Плотникова А.А.* Крутить(ся) // СД, 2004. Т. 3. С. 12–15.
- Познанский* 1995 – *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М.: Индрик, 1995.
- Потанин* 1891 – *Потанин Г.Н.* Восточные параллели к некоторым русским сказкам // ЭО, 1891. № 1. С. 137–167.
- Пропп* 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Лен. ГУ, 1946.
- Пропп* 2005а – *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2005.
- Пропп* 2005б – *Пропп В.Я.* Русская сказка. М.: Лабиринт, 2005.
- Романов* 1887 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 3. Сказки. Витебск, 1887.
- Русские* 1979 – Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск: Наука, 1979.
- Русские* 1981 – Русские народные сагирические сказки Сибири. Новосибирск: Наука, 1981.
- Рыжакова* 2002 – *Рыжакова С.И.* Язык орнамента в латышской культуре. М.: Индрик, 2002.
- Садовников* 1884 – Сказки и предания Самарского края, собранные *Д.Н. Садовниковым* // Записки ИРГО. Т. XII. Отд. этнографии. СПб., 1884.
- Седакова* 2004 – *Седакова И.А.* Мельница // СД, 2004 Т. 3.. С. 222–225.
- Симченко* 1996 – *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 2. М.: ИЭА РАН, 1996.
- Сказки* 2014–2015 – Сказки о море. URL: [stranakids.ru/skazki-o-more/8/](http://stranakids.ru/skazki-o-more/). 2014–2015.
- Славянские* 1991 – Славянские сказки. Сост. Ю.М. Медведев. Ниж. Новгород: «Русский купец», 1991.
- Смирнов* 1917 – Сборник великорусских сказок архива ИРГО, изданный *А.М. Смирновым*. Вып. I–II. // Записки ИРГО. Т. XLIV. СПб., 1917.
- Соколовы* 1915 – *Соколовы Б.М. и Ю.М.* Сказки и песни Белозерского края. Пг., 1915.
- Топоров* 2008 – *Топоров В.Н.* Пуп земли // Мифы народов мира: энциклопедия / под ред. С.А. Токарева. М.: Сов. Энциклопедия, 2008 (репринтное изд. 1987–1988 гг.). Т. II. С. 350.
- Топоров* 1993 – *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор (далее: Исследования...). М.: Индрик, 1993. С. 3–103.
- Традиционное* 1988 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. / отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1988.
- Филиппинские* 1962 – Филиппинские сказки и легенды. М.: Восточная лит., 1962.

- Худяков 1861 – Худяков И.А. Великорусские сказки. Вып. 2. М., 1861.
- Цивьян 1984 – Цивьян Т.В. Змея-птица: к истолкованию тождества // Фольклор и этнография. Л.; М.: Наука, 1984.
- Черепанова 1983 – Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского Севера. Л.: Наука, 1983.
- Шаньшина 2000 – Шаньшина Е.В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука, 2000.
- Шахнович 1971 – Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971.
- Шиндин 1993 – Шиндин С.Г. Пространственная организация заговорного универсума: образ центра мира // Исследования... С. 108–127.
- Щепанская 1999 – Щепанская Т.Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 149 – 190.
- Элиаде 1987 – Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987.
- Элиаде 1999 – Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Универс. книга, 1999.
- Якобсен 1995 – Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М.: Восточная литература, 1995.
- Якутские 2014 – Якутские сказки. URL: [www.hobbitanya.ru/yakut.24.php](http://www.hobbitanya.ru/yakut.24.php). 2014.

## References

- Andreev N.P. Ukazatel' skazochnykh suzhetov po sisteme Aarne. Leningrad: RGO, 1929.
- Afanas'ev A.N. Narodnye russkie legendy. Kazan', 1914.
- Afanas'ev A.N. Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu. V 3-kh tomakh. Moscow: Indrik, 1994.
- Badzh E.U. Amulety i sueveriiia. Moscow: Refl-buk, 2001.
- Sravnitel'nyi ukazatel' suzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka. Sost. L.G. Barag i dr. Leningrad: Nauka, 1979.
- Belova O.O., Vinogradova L.N., Toporkov A.L. Zemlia // *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* (dalee – SD). Vol.2. Moscow: Mezhdunar. otnosheniia, 1999. Pp. 315–321.
- Belorusskie narodnye skazki. Moscow: Khud. lit., 1993.
- Berezkin Ju.E. Tematicheskaia klassifikatsiia i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. URL: [www.ruthenia.ru/folklor/berezkin](http://www.ruthenia.ru/folklor/berezkin). 2014.
- Cherepanova O.A. Mifologicheskaiia leksika russkogo Severa. Leningrad: Nauka, 1983.
- Dal' V.I. Poslovitsy russkogo naroda. Moscow, 1957.
- Denisova I.M. Obrazy ostrova i kamnia v russkoi fol'klornoj traditsii // *Etnografi-cheskoe obozrenie* (dalee EO). Moscow, 2009. No. 5. Pp. 76 – 92.
- Denisova I.M. Elementy mifologicheskogo "tsentra" v ikh vzaimosviasi (vostochnoslavianskie verovaniia na fone tipologicheskikh paralelei) // *Religii v XXI veke: arkhaiika i sovremen-nost'*. Moscow: Kalligraf, 2012. Pp. 14-103.
- Denisova I.M. "Stupai k etomu drevu lazorevomu, vlez' na nego..." (K voprosu ob obraze dereva v russkikh skazkakh) // EO. 2012, no. 6. Pp. 43 – 59.
- Denisova 2013 – Denisova I.M. Mifologemy vostochnoslavianskoi skazki: semanticheskii kompleks "derevo-ptitsa-iaitso // *Russkie: etnokul'turnaia identichnost'*. Moscow: IEA RAN, 2013. Pp. 263 – 296.
- Dergacheva I.V. Posmertnaia sud'ba i "inoi mir" v drevnerusskoi knizhnosti. Moscow: "Krug", 2004.
- Eliade M. Kosmos i istoriia. Moscow: Progress, 1987.
- Eliade M. Tainye obshchestva. Obriady initsiatsii i posviashcheniia. Moscow-St.-Petersburg: Univers. kniga, 1999.
- Evsiukov V.V. Mify o Vselennoi. Novosibirsk: Nauka, 1988.
- Filippinskie skazki i legendy. Moscow: Vostochnaia lit., 1962.
- Gura 1997 – Gura A.V. Simvolika zhivotnykh v slavianskoi narodnoi traditsii. Moscow: Indrik, 1997.
- Iakutskie skazki. URL: [www.hobbitanya.ru/yakut.24.php](http://www.hobbitanya.ru/yakut.24.php). 2014.
- Ingermanlandskaiia epicheskaiia poeziiia. Petrozavodsk: PetrGU, 1990.

- Ivanitskii N.A.* Materialy po etnografii Vologodskoi gubernii. Moscow, 1890. (Izvestiia IOLEAIE. Vol. LXIX).
- Jacobsen Th.* Sokrovishcha t'my. Istoriia mesopotamskoi religii. Moscow: Vostochnaia literatura, 1995.
- Kabakova G.I.* Antropologiya zhenskogo tela v slavianskoi traditsii. Moscow: Lodomir, 2001.
- Karel'skie narodnye skazki. Moscow - Leningrad: AN SSSR, 1963.
- Karel'skoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo. Podg. i per. tekstov V.Ia. Evseeva. Leningrad: Nauka, 1982.
- Kaukonen V.* Kak Lennrot predstavliai sebe sampo // "Kalevala" – pamiatnik mirovoi kul'tury. Petrozavodsk: Petr.GU, 1986 (dalee KPMK). Pp. 31-36.
- Khudiakov I.A.* Velikorusskie skazki. Vol. 2. Moscow, 1861.
- Kiuru E.S.* Mif o sampo // KPMK. Pp. 70-78.
- Kiuru E.S., Mishin A.I.* Fol'klornye istoki "Kalevaly". Petrozavodsk: Petr.GU, 2001.
- Drevneegipetskaia kniga mertvykh. Slovo ustremленного k Svetu. Sost., per., komm. *A.K. Shaposhnikova*. Moscow: Eksmo, 2007.
- Krapp E.K.* Legendy i predaniia o Solntse, Lune, zvezdakh i planetakh. Moscow: FAIR-PRESS, 1999.
- Krinichnaia N.A.* Vodnoe bozhestvo: magiia raschesyvaniia volos kak predposylka k sotvoreniu bytiia // EO. 2013, no. 1. Pp. 137– 152.
- Kuiper F.B.J.* Trudy po vediiskoi mifologii. Moscow: Nauka, 1986.
- Kundozerova M. V.* Kontsept mirozraniia v karel'skikh epicheskikh pesniakh. Diss. na soiskanie uch. st. kand. fiLeningrad nauk. Rukopis'. St.-Petersburg, 2013.
- Kuper G.* Entsiklopediia simvolov. Moscow: Zolotoi vek, 1995.
- Lakskie skazki. URL: [www.kot-bayun.ru/lakskie\\_skazki](http://www.kot-bayun.ru/lakskie_skazki). 2014.
- Lavonen N.A.* Karel'skaia narodnaia zagadka. Leningrad: Nauka, 1977.
- Levkievskaia E.E.* Vodovorot; Gora // SD. Vol.1. 1995. Pp. 394 – 395, 520 – 521.
- Levkievskaia E.E.* Irei // SD. Vol.2. 1999. Pp. 422 – 423.
- Linnik J.V.* Arkhetipy Kalevaly // Sever, 2012, no. 9 – 10. Pp. 232.
- Madlevskaia E.L.* Tsar'-devitsa // Materialy po etnografii. Vol. 1. St.-Petersburg: "EGO", 2002.
- Mathié E.* Izbrannye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta. Moscow: Vostochnaia literatura, 1996.
- Mazalova N.E.* Sostav chelovecheskii: Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniiakh russkikh. St.-Petersburg: Nauka, 2001.
- Mil'kov V.V.* Drevnerusskie apokrify. St.-Petersburg: RKhGI, 1999.
- Mitrofanova 1968 - Mitrofanova V.V.* Zagadki. Leningrad: Nauka, 1968.
- Mitropol'skaia 1975* – Russkii fol'klor v Litve. Issledovaniia i publikatsii N.K. Mitropol'skoi. Vil'nius, 1975.
- Mify narodov mira: entsiklopediia. Pod red. S.A. Tokareva. Vol. I, II. Moscow: Sov. Entsiklopediia, 2008 (reprintnoe izd. 1987-1988 gg.).
- Mladshaia Edda. Izd. podg. *O.A. Smirnitskim i M.I. Steblin-Kamenskim*. Leningrad: Nauka, 1970.
- Morozov I.A., Sleptsova I.S.* Krug igry. Prazdnik i igra v zhizni severnorusskogo krest'ianina (XIX–XX vv.). Moscow: Indrik, 2004.
- Novgorodskie skazki. Novgorod: Zemlia Novgorodskaia', 1993.
- Petrukhin V.J.* Mify finno-ugrov. Moscow: Tranzitkniga, 2003.
- Plotnikova A.A.* Krutit'(sia) // SD. Vol.3. 2004. Pp. 12-15.
- Potantin G.N.* Vostochnye paralleli k nekotorym russkim skazkam // EO. 1891. no. 1. Pp. 137 – 167.
- Poznanskii N.* Zagovory. Opyt issledovaniia proiskhozhdeniia i razvitiia zagovornykh formul. Moscow: Indrik, 1995.
- Propp V.J.* Istoricheskie korni volshebnoi skazki. Leningrad: Len. GU, 1946.
- Propp V.J.* Morfologiya volshebnoi skazki. Moscow: Labirint, 2005.
- Propp V.J.* Russkaia skazka. Moscow: Labirint, 2005.
- Romanov E.R.* Belorusskii sbornik. Vol. 3. Skazki. Vitebsk, 1887.
- Russkie narodnye skazki Sibiri o bogatyriakh. Novosibirsk: Nauka, 1979.
- Russkie narodnye satiricheskie skazki Sibiri. Novosibirsk: Nauka, 1981.

- Ryzhakova S.I.* Iazyk ornamenta v latyshskoi kul'ture. Moscow: Indrik, 2002.
- Skazki i predaniia Samarskogo kraia, sobrannye *D.N. Sadovnikovym* // *Zapiski IRGO*. Vol. XII. Otd. etnografii. St.-Petersburg, 1884.
- Severnorusskie skazki v zapisiakh *A.I. Nikiforova*. Moscow - Leningrad: Nauka, 1961.
- Sedakova I.A.* Mel'nitsa // *SD*. Vol.3. 2004. Pp. 222 –225.
- Shakhnovich M.I.* Pervobytnaia mifologiya i filosofiya. Leningrad: Nauka, 1971.
- Shan'shina* 2000 – *Shan'shina E.V.* Mifologiya pervotvorenii u tungusoiazychnykh narodov iuga Dal'nego Vostoka Rossii. Vladivostok: Dal'nauka, 2000.
- Shchepanskaia T.B.* Pronimal'naiia simbolika // *Zhenshchina i veshchestvennyi mir kul'tury u narodov Evropy i Rossii*. St.-Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1999. Pp. 149 – 190.
- Shindin S.G.* Prostranstvennaia organizatsiia zagovornogo universuma: obraz tsentra mira // *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kul'tury. Zagovor (dalee Issledovaniia...)*. Moscow: Indrik, 1993. Pp. 108-127.
- Simchenko J.B.* Traditsionnye verovaniia nganasan. Vol. 2. M.: IEA RAN, 1996.
- Skazki o more. URL: stranakids.ru/skazki-o-more /8/. 2014-2015.
- Slavianskie skazki. Sost. Iu.M. Medvedev. Nizhnii Novgorod: Russkii kupets', 1991.
- Sbornik velikorusskikh skazok arkhiva IRGO, izdannyi *A.M. Smirnovym*. Vol. I-II. // *Zapiski IRGO*. T. XLIV. St.-Petersburg, 1917.
- Sokolovy B.M. i Iu.M.* Skazki i pesni Belozerskogo kraia. Petrograd, 1915.
- Toporov V.N.* Pup zemli // *Mify...* Vol. II. Pp. 350.
- Toporov V.N.* Ob indoevropeskoi zagovornoj traditsii // *Issledovaniia...* Pp. 3-103.
- Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri: Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir. / Otv. red. *I.N. Gemuev*. Novosibirsk: Nauka, 1988.
- Tsv'ian T.V.* Zmeia-ptitsa: k istolkovaniuu tozhdestva // *Fol'klor i etnografiia*. Leningrad- Moscow: Nauka, 1984.
- Vengerskie skazki. URL: www.kot-bayun.ru/vengerskie\_skazki/chudo-melnica.html. 2014.
- Veselovskii A.V.* Narodnye predstavleniia slavian. Moscow: AST, 2006.
- Volchok B.J.* Protoindiiskii bog razliva // *Drevnie sistemy pis'ma. Etnicheskaia semiotika*. Moscow: Nauka, 1986. Pp. 69 – 106.
- Zav'ialova M.V.* Model' mira v litovskikh i russkikh zagovorakh "ot zmei" // *Balto-slavianskie issledovaniia. 1998-1999*. Moscow: Indrik, 2000. Pp. 197 – 238.
- Zav'ialova M.V.* Balto-slavianskii zagovorni tekst. Moscow: Nauka, 2006.
- Zebnitskii P.* Zagovory (kontsa KhVII veka) // *Zhivaia starina*. St.-Petersburg, 1907. Vol. I. Pp. 1– 6.
- Velikorusskie skazki Viatskoi gubernii. Sbornik *D.K. Zelenina* // *Zapiski IRGO*. Vol. XLII. Petrograd, 1915.
- Velikorusskie skazki Permskoi gubernii. Sbornik *D.K. Zelenina* // *Zapiski IRGO*. Vol. XLI. Petrograd, 1914.
- Zhivotnaia kniga dukhobortsev / Pod red. V. Bonch-Bruevicha. St.-Petersburg, 1909.
- Zoloto v pechke. Skazki, legendy i fantasticheskie istorii narodov mira. Moscow: Evraziia, 2002.

***I.M. Denisova.* Mithical-cosmological aspects of the fairy tales items: the image of a miracle mill in similar myths.**

*The article analyzes the Russian fairy tales and stories close to them fabulously mythological motives of other cultures, primarily of the Karelian-Finnish myths, with a view to find an explanation for the mysterious mythologems. There are identified both real and mythological background of the formation of the image as part of an archaic view of the world, its relationship with the archetypal images correlated with the notions of a mythical "Center of the World".*

**Keywords:** manual mills, wind, millstone, Zhernovka, Sampo, another world, theft, tree, egg, stone, Island, a whirlpool, bottom of the sea, model of the world.

УДК 663.97

© С. Дзিনি, Т.А. Сюткина

## КУБА. ДУХ ТАБАКА: АРОМАТ ДЛЯ БОГОВ И ЛЮДЕЙ

*Кубу принято считать сигарной державой, а провинцию Пинар-дель-Рио – колыбелью лучшего в мире табака.*

*Когда Колумб открыл Кубу в 1492 году, индейцы-островитяне уже курили его. Среди местных племен совершались обряды с использованием табака. Позже, не теряя своего ритуального значения, табак стал также частью повседневной жизни индейцев и, наконец, с появлением на острове европейцев и чернокожих рабов, получил еще более широкое распространение.*

*О том, какое место традиционно занимал и занимает сегодня табак в жизни жителей Кубы, о традициях и культурных практиках табакокурения, их истоках среди коренного индейского населения, о последующих исследованиях этого феномена и, наконец, о том, как производятся кубинские сигары, рассказывает настоящая статья.*

*Статья основана на полевых материалах Стефании Дзিনি, посетившей Кубу в 2014 году. Впечатления от поездки и данные, сообщенные информаторами, дополняет общая справка, основанная на сведениях из литературы, составленная Таисией Сюткиной.*

*Статья сопровождается иллюстративным материалом Н.В. Хохлова.*

**Ключевые слова:** Куба, сигары, табак, индейцы

«Куба – единственная страна в мире, где на улице можно увидеть окурки от сигар», – заметил во время нашей первой прогулки по Старой Гаване один из русских



Рис. 1. Гавана – панорама (фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

Дзিনি Стефания – филолог-славист, журналист, соискатель ИЭА РАН. Эл. почта: stefania.zini@mail.ru.  
Сюткина Таисия Александровна – аспирант ИЭА РАН. Эл. почта: syuttaya@gmail.com.

попутчиков в моем недавнем путешествии по Кубе. Сам он, большой любитель сигар, с выражением истинного наслаждения на лице неторопливо докуривал последние миллиметры *Cohiba*, купленной им сразу после прилета в Гавану. Кубинский друг, который прогуливался с нами, сильно удивился тому, как тот мог заметить пару остатков сигар, длиной не больше сантиметра, утопленных в фаски старой гаванской брусчатки.

Остальные члены нашей группы, все неместные, засмеялись, поймав с лету ход мыслей друга. Зная, насколько дорого стоит во всем мире каждый сантиметр кубинских сигар и как часто, вне зависимости от цены, в их аутентичности приходится усомниться, он не мог понять, как можно выбросить даже полсантиметра настоящей кубинской сигары, пусть самой недорогой. Впрочем, скоро стало ясно, что окурков от сигар и на Кубе на дорогах довольно мало, потому что курить сигару по-кубински значит докуривать полностью, не оставляя ни крошки табака. Многие даже не снимают при этом бумажного кольца с названием сигары и эмблемой марки: сигара сохраняет свою индивидуальность до самого конца.



Рис.2. Старая Гавана (фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

Именно так курил сигары *el Che*, и с этой его известной привычкой связана забавная история. Рассказывают, что однажды (ПИМА: Эрнесто Гонзалес Диас) Гевара пожаловался молодому заведующему производственной линии сигар *Montecristo* № 4, которые он обычно курил в особо напряженные минуты, на разное качество его сигар. Будучи знатоком сигар, *el Che*, вдруг, заметил, что его любимые *Montecristo* № 4, взятые из разных коробок, по-разному горели. А сигары одной марки должны гореть все одинаково. Выслушав претензии Команданте, двадцатилетний начальник не растерялся и пошутил: «Если правду говоришь, то почему ничего не осталось от сигары, которую куришь и скоро пеплом обожжешь себе пальцы?». На его коварный вопрос Гевара нашел сразу не менее лукавый ответ: «Потому что, боюсь, не найти точно такой же сигары». В связи с этим представлением об идеальных сигарах в



своим фундаментальном труде «Кубинский контрапункт табака и сахара» отец кубинской социальной антропологии Фернандо Ортис писал, что в одной коробке не найти двух одинаковых сигар, приписывая это мнение курильщикам-знатокам. Это, по его словам, отличает табак от другого кубинского символа, сахара, вкус которого всегда одинаков (Ortiz 1995: 9).



Рис. 3. Готовые сигары (фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

Заинтригованная словами друга и рассмешенная анекдотом об *el Che*, который оценил выкуренную *Cohiba* как «крепкую, компактную, с хорошей вентиляцией, одним словом, что надо», я и сама захотела попробовать выкурить первую в своей жизни сигару.

Та первая *Cohiba* оказалась не последней: за ней последовали еще *Montecristo*, *Romeo y Giulietta* и разные другие. Неожиданно передо мной открывался новый для меня мир, мир сигар, и познать его я решила, не теряя времени, пока находилась в сигарной державе самым простым и непосредственным способом: эмпирическим путем.

Началась дегустация. После завтрака я пробовала сигары «*after breakfast*», после обеда и после ужина «*after lunch*» и «*after dinner*», днем – сигары для отдыха.

Я предпочитала сигары для начинающих или для любителей, но раз-другой, осмелев, я рискнула покурить крепкие сигары для сильных курильщиков.

Довольно быстро я определила, какие сигары мне больше по душе: самые толстые. Они горят медленно и, вместе с большим объемом дыма, выпускают полный букет ароматов табака. Тонкие сигары оказались для меня крепкими сверх меры и по вкусу слишком горькими и острыми, так как весь их аромат концентрируется на кончике языка.

Осваивая день за днем азбуку сигарного дела, погружаясь все больше и глубже в огромную разновидность сигар известных и менее известных местных марок, одно стало очевидно: все виды сигар не перепробовать. Кубинец может спокойно курить до десяти сигар в день, каждый местный житель готов утверждать – без вреда для здоровья.



*Рис. 4. Провинция Пинар-дель-Рио, колыбель лучшего в мире табака  
(фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).*

Я с непривычки за день осиливала не больше одной сигары. Мой интерес к ним, тем не менее, от этого не угасал, а наоборот, только рос, и превратился в чувство глубокого уважения после поездки в провинцию Пинар-дель-Рио, колыбель лучшего в мире табака.

Табак относится к семейству пасленовых, и состоит в родстве как с безобидными картофелем, баклажаном, томатом и стручковым перцем, так и с опасными дурманом, беленой и мандрагорой (Кнарр 2002: 2004), чьи психотропные и ядовитые свойства обеспечили им прочную славу растений магических.

Он появляется на свет уже готовым, работа человека заключается в основном в отборе сортов, листьев, в выборе употребления, подготовке и упаковке. И все же эта работа требует множества усилий: табак – растение капризное и требует постоянного ухода. Только побывав на местных табачных фермах и на сигарных фабриках, я увидела, какой длинный и кропотливый процесс производства стоит за каждой сигарой, которую мы курим, не задумываясь об этом. С момента посадки семян табака до изготовления сигарных коробок на продажу нужно не менее 3 лет труда и 500 технологических операций исключительно ручного характера (ПМА 2014). Это первое, что рассказал нам Эктор Диас, хозяин одной из самых успешных табачных ферм, проводя экскурсию по своей табачной плантации. Несмотря на головокружение, возникшее из-за дневного зноя, особенно ощутимого в отсутствии морского бриза в этом континентальном регионе, а, может быть, из-за концентрации табачных испарений, исходящих от раскаленных окружающих нас кустов, я старалась уловить каждое его слово.

В одной руке Диас держал толстую сигару между средним и указательным пальцем и покуривал ее в перерывах между разговорами, другой он нежно гладил текстуру табачных листьев насыщенного зеленого цвета, и пока мы шли среди табачных кустов с меня ростом, расстилающихся перед нами длинными рядами, он делился секретами своего успеха.



Рис. 5. Плантация табака. Пинар-дель-Рио  
(фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

Качество земли, уровень влажности и температура воздуха здесь – самые подходящие для выращивания табака, но идеальный микроклимат – это не единственный необходимый фактор, чтобы производить табак высшего сорта. Важно, чтобы фермер любил свою работу, свой табак, но и этого недостаточно: первое место в иерархии его ценностей должна занимать семья, которая хранит традиции производства табака, переданные предками. Чтобы получить лучший в мире табак, необходимо знать старые обычаи, уважать их и максимально их придерживаться, ведь табак всегда занимал в жизни кубинцев важное место.

Табак получил широкое распространение в Европе во второй половине XVI века (*Ortiz*: 220) после плаваний Колумба, а индейцы-островитяне уже курили табак. Дневник первого плавания Колумба так описывает одну из встреч с индейцами Кубы: «Послы встретили на пути множество индейцев, возвращающихся в свои селения – мужчин и женщин. Они шли с головнями в руках и с травой, употребляемой для курений» (*Колумб* 1956: 115).

Среди коренных индейских племен совершались обряды с использованием табака: табак жгли вместе с листвой, и поднимающийся в небо дым соединял людей с богами. «Историограф Индии» Гонсало Фернандес де Овьедо-и-Вальдес писал о слове *tabaco*, что оно означало не растение и не эффект, им производимый, как полагали многие, а инструмент, используемый для вдыхания дыма подожженных листьев табака (*Ortiz* 1995: 121). Инструмент этот представлял собой небольшую полую рогатку, один раздвоенный, конец которой вставлялся в ноздри, а другой ловил в воздухе струйку табачного дыма. В конце XIX века с этой интерпретацией происхождения слова «табак» соглашался венесуэльский ученый немецкого происхождения Адольф Эрнст. Он утверждал, что слово *tabaco* восходит к слову *taboca* из языка гуарани, и означает именно такой инструмент, сделанный из кости тапира, который можно встретить во множестве этнографических коллекций (*Ernst* 1889: 134).

Впрочем, о способе употребления табака индейцами между историками, антропологами и археологами до сих пор ведутся споры (*Rangel Rivero 2005: 7*). Дело в том, что Овьедо описал процедуру с использованием специального инструмента для вдыхания табачного дыма, после которой индейцы теряли разум и некоторое время находились в состоянии наркотического опьянения. Это свидетельство надолго сбилось с толку историков, так как, кроме Овьедо и никогда не бывавшего в Индиях Франсиско Лопеса де Гомара (*Александренков 2012: 38*), никто не упоминал употребление таким способом именно табака (*Ortiz 1995: 134*).

Кубинский ученый Альваро Рейносо предположил, что ошибка, вероятно, связана с тем, что Овьедо перепутал два разных ритуала: вдыхания галлюциногенного порошка *кохоба* или *кохиба* во время одноименного ритуала при помощи вышеописанного инструмента и собственно курения табака в виде сигар, и сигарет (*Reynoso 2013: 73*). Доподлинно неизвестно, чем именно была *кохоба* – индейцам были знакомы многие галлюциногенные растения, однако именно это слово дало название знаменитой кубинской марке сигар Cohiba.

По словам шведского антрополога Свена Ловена, дикорастущий табак, употреблявшийся индейцами, был гораздо сильнее культивированной разновидности (*Loven 1935: 391*), хотя, скорее всего, и не мог производить столь сильный галлюциногенный эффект, приписываемый ему Овьедо (*Ortiz 1995: 138*).

Все же, по-видимому, церемония *кохоба*, заключающаяся во вдыхании определенного порошка и приводившая коренных обитателей Антильских островов в экстаз, позволявший им общаться с богами и лишавший чувств, действительно не имела ничего общего с курением табака, которое напротив, бодрило и позволяло не чувствовать усталости (*Reynoso 2013: 81; Rangel 2005: 6*). Последнее, вероятно, и обеспечило его дальнейшую популярность среди новых поселенцев, конкистадоров и чернокожих рабов.

Рассуждая об эволюции способов курения, Фернандо Ортис предполагает, что, так как табак, несомненно, использовался индейцами во время коллективных ритуалов



Рис. 6. Сушка табака (фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

путем поджигания его листьев на блюде и вдыханием дыма, естественно предположить, что следующим шагом была попытка приспособить его для индивидуального использования. Например, его можно было поместить в какую-нибудь полую трубку или стебель или завернуть в целый лист табака или другого растения (Ortiz 1995: 169).

Постепенно табак, не теряя своего ритуального значения, стал также частью повседневной жизни индейцев: они выращивали его в садиках и почитали как священное растение. С появлением на острове европейцев и негров табак сначала получил широкое распространение среди последних, которые выращивали его на земле своих владельцев, а затем был коммерциализирован белыми.

Именно то, что табак можно вырастить в небольшом садике и обработать вручную, стало основой традиции индивидуального отношения к каждой произведенной сигаре.

Рассказ Эктора продолжался, прерываемый небольшими перекурами. Он говорил на испанском, и меня радовало, что я хорошо его понимала, хотя языка не знаю. Итальянский и испанский на удивление похожи. А еще огромное удовольствие я получала от спокойствия, исходящего от его неторопливой речи и неспешных движе-



Рис. 7. Работница плантации готовит к сушке новый ряд из еще зеленых листьев табака (фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

ний, которые наводили на одну мысль: хорошо, что в мире есть места, где люди еще способны жить, не торопясь. За время моего недолгого пребывания на острове у меня сложилось мнение, что это утраченное на Западе умение ценно сохранилось на Кубе.

Погруженная в свои размышления, я шла за Эктором, не отставая, и едва заметила, как с табачных полей мы перешли в большое и высокое помещение, где сушится табак. Когда мы зашли в ангар, мой взгляд невольно обратился вверх, где до самого потолка бесчисленными ярусами висели засыхающие, уже коричневые табачные листья. Только когда мои глаза, привыкшие к ослепительному солнцу, освоились с полумраком помещения, я заметила, что мы не одни: три женщины тихо готовили для сушки новые ряды из еще зеленых листьев.

По 12 тысяч свежих листьев табака в день проходят через их руки и, чтобы сушка всех листьев получилась равномерной, вновь изготовленные и более старые ряды по очереди вешаются на разной высоте, – рассказал Эктор.

Когда мы вышли из ангара на воздух, по глазам опять ударило слепящее солнце, которое, хотя уже было далеко за полдень, по-прежнему крепко держалось ровно в зените. Эктор продолжил свой рассказ. Он подчеркнул, что сушка – это всего лишь начало процесса обработки табака. После сушки листья табака сортируются по размеру, по цвету и текстуре. Дальше они отправляются на брожение, которое проводится в дождливый сезон, чтобы табак пропитался влагой.

Сам процесс брожения длится по-разному (ПМА: Освальдо Диас Луго). Тонкие

и эластичные листья, так называемого *shade grown tobacco*, которые используются для оболочки сигары, требуют недолгого брожения. Более плотные листья *sun grown tobacco*, составляющие начинку сигар, проходят три процесса брожения, которые длятся дольше для верхних листьев табачного куста и меньше для листьев, собранных с середины или с его нижней части. И те, и другие необходимы в процессе производства сигары: первые, богатые маслом и смолой, медленно горят, вторые гарантируют горючесть сигары и передают аромат.

После брожения, наконец, начинается процесс старения табака, который проходит на специальных складах, где искусственно регулируются температура и влажность. Когда табак старится, уровень аммиака снижается, а уровень сахара увеличивается, что придает вкус сигарам.

Я уже думала, что наша экскурсия подошла к концу и готовилась поблагодарить своего проводника по сигарному миру и попрощаться, но Эктор показал дорогу к небольшому домику. Как только я приоткрыла дверь, неожиданная, приятная прохлада начала вкрадываться через щель, и сразу, без комментариев Эктора, стало ясно, что это помещение – хранилище сигар, то есть большой хьюмидор.

В домике было 18 градусов по Цельсию и 70% относительной влажности. Эктор говорил, что при таком температурном режиме сигары можно хранить очень долго, да я и сама почувствовала, как потихоньку оживаю. Проведя целый день на несусветной жаре, я не сомневалась, что именно эти условия идеальны также и для жизни человека.



Рис. 8. Пинар-дель-Рио  
(фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

Аккуратно доставая из ящичков разные сигары и с гордостью их показывая, Эктор объяснил, что они сделаны на самой ферме. Сигары ручного производства обычно скручиваются на фабриках, но фермеры имеют право, передав табак государству, оставить себе до 15% общего объема и изготавливать из него сигары для себя, друзей и посетителей плантации.

В любом случае сигары, сделанные вручную, скручиваются по давно установленным правилам и рецептам. Сначала Институт Исследования Табака Кубы проводит мониторинг табака и определяет нужный состав листьев для каждой разновидности сигар, чтобы исконные качества и вкус каждого типа оставались неизменными. На всех фабриках есть специалисты, которые проверяют, чтобы подборка и сочетание видов табака осуществлялись по признанным стандартам.

Дальше, после ручной скрутки, каждая сигара проходит многочисленные этапы контроля качества. Проверяется ее продуваемость: тяга не должна быть слишком

сильной, чтобы сигара не сгорела чересчур быстро, но без достаточно сильной тяги сигара гаснет. Проводится контроль цвета и длины каждого изделия, потому что, как уже было сказано, все сигары одной марки внутри одной коробки и в каждой коробке одной марки должны быть одинаковыми.



Рис. 9. Пинар-дель-Рио (фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

Курение сигар для кубинцев – одно из самых приятных занятий. Сигара помогает расслабляться, размышлять и принимать решения и одновременно не дает забыть о своих корнях.

По правде говоря, достоинства сигар сегодняшние кубинцы начинают ценить только после 40 лет. Молодые кубинцы чаще курят сигареты – они стоят дешевле – и не задумываются о том, что существует принципиальная разница между сигаретами и сигарами. Технически она заключается в том, что сигара – это измельченный табак, завернутый в целый лист табака, в то время как сигарета предполагает использование листа другого растения или бумагу в качестве материала для обертывания. Однако разница не только в этом: сигареты в нынешнем понимании – это всего лишь вредная привычка, а сигары – безобидный источник отдыха и наслаждения. Сигарный дым, в отличие от сигаретного, не вдыхают.

Парадокс Кубы заключается в том, что она одновременно позиционирует себя как земля табака, рома, танцев и музыки и, как и все государства, стремится сократить число курильщиков в стране. Как отмечается в обзоре проблемы табакокурения на Кубе, опубликованном в журнале «Revista Cubana de Salud Pública» (Кубинский журнал здравоохранения), это парадоксальное отношение хорошо заметно в прессе, где на одной странице можно прочитать статью о повышении риска раковых заболеваний и инфарктов среди курильщиков, а на другой – увидеть фотографию смеющегося старика, празднующего свое столетие и дымящего сигарой. Еще один пример: 29 мая на Кубе широко празднуется День работника табачного производства, а 31 мая – Всемирный день без табака (Suárez 2010: 124).

Выбирая, какие сигары приобрести – я знала, что друзья в Москве ждут в очереди

настоящую кубинскую сигару в подарок – я заинтересовалась, существует ли для неискующих в сигарах вроде меня набор простых правил определения качества сигары.

Оказалось, его можно определить по трем основным критериям. Во-первых, все по-настоящему хорошие сигары скручены вручную опытными мастерами и только из табака высшего сорта. Это – норма для большинства сигар на экспорт. От них принципиально отличаются национальные сигары, то есть сигары, изготовленные для внутреннего рынка: последние сделаны в основном фабричным способом или скручены непрофессиональными мастерами, и вместо длинных листьев табака в них используется табак в кусочках, происходящий из разных регионов Кубы.



*Рис. 10. Сортировка листьев табака (фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).*

Во-вторых, сигары – как вино, коньяк или сыр: чем они старше, тем лучше. Чем сигара старше, тем ярче ее вкус и выше ее цена. Бывают двадцатилетние сигары, и даже пятидесятилетние. Они очень редкие и дорогие, требуют очень бережного обращения, чтобы не терялись их свойства и аромат.

Наконец, самый простой способ определить качество сигары – это измерить длину пепла, образующегося на зажженной сигаре при курении. На хорошей сигаре пепел должен быть компактным, держаться долго и занимать не меньше половины выкуренной сигары. Чем длиннее пепел, тем лучше сигара, так как пепел держит тепло, а тепло сохраняет аромат.

Я была очень довольна ответом Эктора и жалела только об одном: последний, самый очевидный, признак хорошего качества сигары имеет один единственный недостаток: он выявляется только тогда, когда сигара уже выкурена.

Взяв кулек купленных сигар, я вновь приоткрыла дверь домика. На этот раз через проход ворвалась хорошо знакомая духота, но я знала, что за качество своих сигар я могла не беспокоиться, какой бы душливой ни была на улице жара. Эктор упаковал мои сигары таким образом, что они могли бы несколько лет оставаться свежими. Он завернул их в два пластиковых пакета: сами сигары и несколько листьев табака лежали в одном, открытом пакете, который Эктор положил во второй, закрытый узелком. Чтобы сохранилась нужная влажность, между пакетами он положил мокрую губку.



Дома, если нет хьюмидора, именно так нужно хранить сигары, желательно при температуре 16–18 градусов Цельсия. Большая ошибка хранить сигары в холодильнике, где они быстро сохнут и пропитываются посторонними запахами, теряя свой аромат.



Рис. 11. Пинар-дель-Рио (фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

Процесс производства сигар на фабрике оброс рядом стереотипов. Ортис ссылаясь на французского журналиста, писавшего, что кубинские сигары так хороши, потому что скручиваются прекрасными юношами-мулатами одним быстрым движением руки по голому бедру (*Ortiz 1995: 40*). Всем моим знакомым нравится думать, что привезенные мною сигары делала милая кубинка, которая так же закатывает листы табака в трубочку, пройдясь рукой по собственному бедру. И все-таки это сказка. Надеюсь, друзья, которые зачарованно смотрели на мои кубинские подарки,



Рис. 12. Пинар-дель-Рио (фото Н.В. Хохлова, личный архив автора).

уже скурили свои сигары, и я могу рассказать, как они делаются на самом деле, не боясь никого огорчить.

История гласит, что работники табака, когда трудились на плантациях, не могли носить сигару в кармашке рубашки, потому что она бы выпала, когда они наклонялись. Также не могли они припрятать ее в заднем кармане штанов: она бы легко поломалась. Они носили в специальной сумочке несколько листьев табака и, когда им хотелось покурить, они останавливались и быстро закатывали себе сигару, пройдя рукой по своей ноге.

Но, как и во всякой легенде, и в этой есть доля истины: действительно, среди рабочих на плантациях и фабриках больше женщин, чем мужчин, а мнение, что листья табака приобретают особый аромат, проходя через женские руки, кажется, действительно правда.

### Источники и литература

- Александренков* 2012 – *Александренков Э.Г.* Испанские сведения об аборигенах Америки конца XV–XVI в. // Источники по этнической истории аборигенного населения Америки М., 2012 С. 6–57.
- Колумб* 1956 – *Колумб Х.* Дневник первого путешествия // Путешествия Христофора Колумба. М.: Географгиз, 1956.
- ПМА – Полевые материалы автора. Экспедиция Стефании Дзини. Куба, 2014.
- Ernst* 1889 – *Ernst A.* On the etymology of the word tobacco // *The American Anthropologist*, 1889. Vol. 2. Pp. 133–142.
- Knapp* 2002 – *Knapp S.* Tobacco to tomatoes: a phylogenetic perspective on fruit diversity in the Solanaceae // *Journal of Experimental Botany*, 2002. Vol. 53, issue 377. Pp. 2001–2022.
- Loven* 1935 – *Loven S.* Origins of the Tainan Culture, West Indies. Göteborg: Elanders Bokfryckeri Aktiebolag, 1935.
- Ortiz* 1995 – *Ortiz F.* Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar, Durham and London, Duke University Press, 1995.
- Rangel Rivero* 2005 – *Rangel Rivero A.* Tabaco en Cuba: ¿único desde 1492? // *Catauro*, 2005. № 12. Pp. 6–9.
- Reynoso* 2013 – *Reynoso Alvaro.* Notas Acerca del Cultivo en Camellones: Agricultura de los Indígenas de Cuba y Haití. 1881. Reprint. London: Forgotten Books, 2013.
- Suárez Lugo* 2010 – *Suárez Lugo N.* Paradojas, controversias, discurso y realidad del tabaquismo en Cuba // *Revista Cubana de Salud Pública*, 2010. Pp. 120–131.

### References

- Aleksandrenkov E.G.* Ispanskije svedeniia ob aborigenakh Ameriki kontsa XV–XVI v. // Istochniki po etniceskoi istorii aborigennogo naseleniia Ameriki. M., 2012. Pp. 6–57.
- Columbus Ch.* Dnevnik pervogo puteshestviia // Puteshestviia Khristofora Kolumba. M.: Geografgiz, 1956.
- Field materials. Stefania Zini, expedition to Cuba, 2014. (informers – Ernesto González Díaz, Havana; Hombre Habano Hector Luis Prieto Díaz, Pinar del Rio; Osvaldo Díaz Lugo, Pinar del Rio)
- Ernst, A.* On the etymology of the word tobacco // *The American Anthropologist*, 1889. Vol. 2. Pp. 133–142
- Knapp, S.* Tobacco to tomatoes: a phylogenetic perspective on fruit diversity in the Solanaceae // *Journal of Experimental Botany*, 2002. Vol. 53, issue 377. Pp. 2001–2022.
- Loven S.* Origins of the Tainan Culture, West Indies. Göteborg: Elanders Bokfryckeri Aktiebolag, 1935.
- Ortiz, F.* Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar, Durham and London, Duke University Press, 1995.
- Rangel Rivero, A.* Tabaco en Cuba: ¿único desde 1492? // *Catauro*, 2005, no 12. Pp. 6–9

*Reynoso, Alvaro. Notas Acerca del Cultivo en Camellones: Agricultura de los Indigenas de Cuba y Haití. 1881. Reprint. London: Forgotten Books, 2013.*

*Suárez Lugo, N. Paradojas, controversias, discurso y realidad del tabaquismo en Cuba // Revista Cubana de Salud Pública, 2010. Pp. 120–131.*

**S. Zini, T.A. Syutkina. Cuba. The spirit of tobacco: an aroma for gods and humans.**

*Cuba is commonly considered to be the “kingdom of cigars” and the province of Pinar del Rio the cradle of the world’s best tobacco. When Columbus discovered Cuba in 1492, the native Indians already smoked tobacco.*

*Tobacco was widely used by the native Indian tribes in their traditional ceremonies. Later, without losing its ritual significance, tobacco also became a part of everyday life of local Indians and finally, with the arrival of the Europeans and the Africans on the island, the use of tobacco grew even more.*

*The article is dedicated to the role of tobacco in the lives of modern and ancient Cubans, to the cultural practices of smoking tobacco, their origins among the native population, further investigations of this phenomenon and, finally, to the modern cigar production techniques.*

*The article is based on field materials collected by Stefania Zini during her travel to Cuba in 2014: on her impressions and the information reported by the locals during her journey. These are complemented by notes and references based on the literature, collected by Taisiya Syutkina. The illustrative material consists of photographs made by N.V. Khokhlov.*

**Key words:** *Cuba, cigars, tobacco, Indians.*

## ДИСКУССИИ

УДК 303.833.6

© К.В. Цеханская

**К ВОПРОСУ О СПОРНЫХ ПРОБЛЕМАХ  
НАУЧНОЙ МЕТОДОЛОГИИ  
ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
(ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ)\***

*Работа представляет собой развернутый ответ на опубликованные выше отклики на статью автора «Феномен религиозности русских в годы Великой Отечественной войны». Отвечая на критические замечания оппонентов, автор предлагает свое видение проблем взаимоотношений секулярно-рационального и феноменологического подходов в системе гуманитарного знания. Цель статьи: показать, что наука и религия не являются антагонистами ни в естественных, ни в гуманитарных науках. Иррационально-интуитивное, метафизическое восприятие действительности может расширять и обогащать логико-когнитивные модели научного мышления. Наука и религия – не враги, не альтернативные, а дополняющие друг друга системы знания.*

**Ключевые слова:** феноменология, трансцендентный, сочетательная методология, мировоззренческая позиция.

Моя статья «Феномен религиозности русских в годы Великой Отечественной войны» неожиданно вызвала повышенное внимание редколлегии журнала «Вестник антропологии». Оживленно-критично восприняв изложенный материал, редколлегия решила напечатать статью, предварительно дав отзывы, написанные одним из главных редакторов С.В. Чешко и членом редколлегии журнала О.Е. Казьминой. Каждый из рецензентов отметил те «болевые» точки гуманитарного знания, которые являются камнем преткновения как для секулярно мыслящего ученого, так и для православного исследователя. Как видно из рецензий, наибольшее сомнение, критику и даже прямое неприятие вызвал декларированный мною метод этнорелигиозных исследований, вовлекающий в свою орбиту проблему драматических взаимоотношений НАУКИ и РЕЛИГИИ. Свой ответ я подготовила по многим позициям, вызывающим недоумение или несогласие многоуважаемых рецензентов. Основной концептуально-идеологический акцент ставится во второй части ответа, где дано развернутое объяснение методологии этнорелигиозных исследований с точки зрения изложенных научных принципов.

---

**Цеханская Кира Владимировна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: Kirilla2011@gmail.com.

\* Начало дискуссии опубликовано в предыдущем номере журнала.

Я благодарна рецензентам не только потому, что была предоставлена редкая возможность стать соучастником столь важной дискуссии, но также и потому, что размышляя и обдумывая контраргументы, я более четко уяснила многие аспекты собственной научной системы, еще раз убедившись в актуальности и продуктивности ее теоретических подходов.

Рецензия О.Е. Казьминой носит конструктивный, доказательный и конкретный характер. Более того, часть замечаний, дополнений, а так же ряд концептуальных положений, высказанных ею, несмотря на критическую установку, еще более «оттеняют» смысловые константы работы. Текст рецензии, по сути, представляет собой отдельную, самодостаточную статью, в которой О.Е. Казьмина выступает не только в качестве рецензента, осуществляющего критико-аналитический обзор изложенного материала, но и как ученый, для которого религиозные аспекты научных исследований являются темой профессионального интереса. Хотелось бы ответить на два замечания О.Е. Казьминой, касающихся вопросов, кратко затронутых в статье. Первое – о приукрашивании отношения советского руководства к религии вообще и к Православию в частности. Второе – о характере и действующих лицах антицерковного террора (Казьмина 2015).

Итак, первое. Отношения Русской Православной Церкви и советской власти с самого начала носили форму напряженного взаимодействия двух равнозначных государственно-юридических субъектов. Если бы большевики, искусно используя пафос революционных перемен, захотели, то они бы в течение нескольких месяцев произвели тотальные кровавые репрессии, запретив любые проявления религиозности, как в городе, так и в деревне, загнав в катакомбы весь церковный институт вместе с Патриархом и верующими. Но правящая власть, невзирая на сверхактивную антицерковную деятельность радикального крыла большевизма (в виде, например, троцкизма) не только не хотела, но также противилась этому в первые годы советской власти. Об этом прямо сказано в циркулярном письме ЦК РКП(б) № 30 от 16 августа 1923 г., написанным и подписанным Секретарем ЦК И. Сталиным. Кратко перескажем текст постановления. Итак, ЦК ВОСПРЕЩАЕТ:

- закрытие церквей, молитвенных помещений и синагог по мотивам неисполнения административных распоряжений о регистрации, где такое распоряжение было – отменить немедленно;
- ликвидацию молитвенных помещений, зданий и проч. путем голосования на собраниях с участием неверующих или посторонних той группе верующих, которая заключила договор на помещение или здание;
- ликвидацию молитвенных помещений, зданий и проч. за невзнос налогов, поскольку такая ликвидация допущена не в строгом соответствии с инструкцией НКЮ 1918 г. п.11;
- аресты «религиозного характера», поскольку они не связаны с явно контрреволюционными деяниями «служителей церкви» и верующих.

В письме разъясняется членам партии, что успех в деле искоренения религиозных предрассудков зависит не от гонений на верующих, а от тактичного отношения к ним при терпеливой и вдумчивой критике идеи Бога (Циркулярное письмо 1997: 416–417).

Приведем текст еще одного постановления пленума ЦК РКП(б) о перегибах церковной политики в Грузии от 27 октября 1924 г.: отменить норму 300 подписей для открытия церкви, как и всякие другие административные ограничения, предоставив

крестьянам право открытия церквей; категорически предостеречь местные власти от какого бы то ни было давления или преследование в отношении лиц подписавших заявление от открытия церквей; усилить партийные и судебные кары против виновных в таких преследованиях (Постановление Пленума 1997: 453).

Безусловно, власть, наряду с прямой борьбой против антисоветски настроенных верующих, пыталась вести «культурологическую» борьбу с религиозными предрассудками посредством печально известного Союза воинствующих безбожников. Но, как указано в статье, это мероприятие не принесло никаких желанных плодов просвещения. В свою очередь, Русская Православная Церковь достойно, твердо, мужественно и жертвенно отстаивала свои законные права. Приукрашивать взаимоотношения Церкви и власти, отношение советского руководства к религии вообще и к Православию в частности, нет никакой нужды. Известно, что за всю историю России эти отношения никогда не носили равновесно-идиллического характера. За исключением разве что Синодального периода, когда Церковь превратилась в сакральную часть государственной машины. Как ни покажется странным, но именно в советское время Русская Церковь, несмотря на гонения, выступила как самостоятельная духовно-организующая сила, определенным образом влияющая и на власть, и на весь крещеный советский социум. Не случайно в годы войны открытая, лишенная всяких намеков на оппозиционность, духовно-патриотическая поддержка Церкви, равно как и шаг государства к примирению воспринимались советским обществом как знак благоприятных исторических перемен.

Второе замечание. Антицерковный террор, как явление и как термин, на мой взгляд, более всего соответствует характеристике взаимоотношений Церкви и власти в период Гражданской войны. Необходимо отметить, что первые жестокие преступления против Церкви, верующих и просто граждан были совершены еще в ходе Февральской революции. Спровоцированное развалом традиционной государственности, гражданское противостояние в России отнюдь не способствовало улучшению морального облика людей. Кто совершал в это время самые жестокие преступления против личности, против верующих? Действительно, эта была определенная часть интернационального социума по преимуществу из иноверцев – китайцев, латышей, и, как я называю, – «расхристанных» русских. Но должна подчеркнуть, что сам характер мученической смерти священнослужителей Русской Православной Церкви в период Гражданской войны иногда носил ужасающе-садистские, кощунственно-глумливые формы. Едва ли русские, даже отпавшие от Церкви, могли массово совершать подобные злодеяния. Тем более что РККА<sup>1</sup> формировалась из крестьян и рабочих – выходцев из традиционной деревенской общины. Другое дело – государственный прессинг власти, фабрикующей и пускающей в производство уголовные дела против Патриарха, священнослужителей и верующих, обвиняемых в антисоветской деятельности, то есть в государственном преступлении. Расправы и наказания над осужденными уже не носили столь бесчеловечные, изуверские характеристики. Да, был ГУЛАГ, страдания, болезни, смерть. Были жесткие допросы «с пристрастием». Но никто ни в тюрьме, ни в лагере уже не распинал священников, не вбивал им гвозди в голову, не отрезал части тел, не сжигал и не закапывал в землю живьем. Именно это я и хотела подчеркнуть. Возможно, в статье впервые заострено внимание на характере мученичества русских священников в 20-е годы.

В заключении следует отметить: в статье-рецензии О.Е. Казьминой собран целый спектр наиболее важных тем и проблем, касающихся взаимоотношения Церкви и государственной власти, светской части российского социума и верующих, и наконец, – науки и религии. Размышляя об этих проблемах в ходе рецензирования статьи, О.Е. Казьмина здесь же дает на них свой собственный ответ, четко аргументированный, цельный и что самое ценное, – уважительно-корректный к моей системе научного мышления (Казьмина 2015).

А вот с рецензией С.В. Чешко все иначе. Возражения многоуважаемого оппонента носят противоречивый, я бы даже сказала, – разорванно-фрагментарный, а потому неубедительный характер. В тексте не прослеживается научно-аналитической установки самого автора, то есть, нет концептуального фундамента, с позиции которого рецензент смог бы осуществить настоящую, обоснованную и доказательную научную критику. С одной стороны С.В. Чешко отмечает мое стремление якобы «соединить науку и религию» в качестве типичного метода постсоветского времени (Чешко 2015: 170). Но с другой стороны, тут же он подчеркивает, что я по сути даже и не пытаюсь совместить науку и религию, так как «речь идет не о них, а о внедрении собственных религиозных представлений в научное исследование общества под завесой методологической основы...» (там же). В связи с данной мировоззренческой установкой автор утверждает, что в результате ложной методологии «на задний план уходят гораздо более важные факторы, определяющие поведение людей, нежели их религиозные чувства». О проблемах методологических аспектов этнорелигиозных исследований будет развернуто сказано в завершении ответа рецензенту. Сейчас же напомним: тема моей статьи – «Феномен религиозности русских в годы Великой Отечественной войны». Война – время критического сближения границ жизни и смерти. В свете этой истины ни один ученый-позитивист, пусть даже академик, не сможет научно доказать, что перед лицом смерти человек не задумывается о возможности небытия. Для любой нормальной человеческой души сам акт смерти не воспринимается как конечная черта жизни, фатальный обрыв, за которым нет ничего. Очевидно, мысли о смерти, о том, что может ожидать человека за гранью земного бытия – соприродны человеческому сознанию. Так же очевидно, что подобные размышления носят духовно-метафизический, то есть РЕЛИГИОЗНЫЙ характер. Трудно найти человека, который бы, умирая или ожидая некоей неминуемой насильственной смерти, не желал бы того, чтобы его дух, сознание, чувства и мысли оставались нетленными, то есть вечно живыми. Представляется, на войне жажда личного бессмертия обостряется, обретая ясные духовно-религиозные параметры. И даже если эти параметры были и бывают не столь очевидны, отношение участников войны к смерти как исключительно таинственной, непостижимой, волнующей метаморфозе всего человеческого естества носило и носит характер духовно-этических переживаний. В основе подобных переживаний лежат вечные вопросы о смысле жизни, о загадке невидимой, нематериальной реальности. Безусловно, простые русские солдаты в моменты боя или смертельной опасности не могли мыслить в столь сложных духовно-понятийных категориях. И все же, невозможно представить, чтобы они шли на врага, бесстрастно-автоматически, выполняя приказ командира или будучи грубо подгоняемы СМЕРШем, против воли проявляли чудеса героизма и жертвенности. Так, невоцерковленный и может быть, просто неверующий социум крещенных красноармейцев, идущий в последний бой со словами: «За Родину!», совершал

свой воинский подвиг в форме дерзновенного жертвоприношения во имя простых и понятных для них ценностей жизни. Смеем утверждать, что их духовно-личностный настрой, мысли, чувства, надежды, воспоминания, может быть даже, обеты порождали особое, близкое к религиозному, психологическое состояние. В контексте сказанного уместно привести одно замечание М.М. Бахтина, касающееся веры части русско-советского социума в сакральную значимость Сталина. Как полагал М.М. Бахтин, – солдаты, с именем Сталина бросавшиеся под немецкие танки, не верили, что они умирают. Они считали, что формула: «За Сталина!» переносит их в какую-то иную жизнь. И это очень глубокая мысль, – русский человек, умирая, не думает, что он уходит в небытие (*Кожин* 2006: 384). Вера советских людей в могущество Сталина – особая тема гуманитарных исследований. Природа этой веры не так проста и очевидна, и уж вовсе не маргинальна. Представляется, подобная модификация веры являлась неким «зеркальным» отражением религиозности русских, проявлением их интуитивного ощущения неуничтожимости бытия как такового.

Рецензент нелицеприятно упрекает меня в «неверности», то есть ложности всей концепции статьи, что, конечно, должно быть основательно подтверждено очевидными аргументами (*Чешко* 2015). Возможно, в будущем я услышу более детализированную, предметно-конкретную критику. Сейчас же позиция С.В. Чешко выглядит, мягко говоря, как огульный «приговор». Вновь повторю свою научную цель и задачу. В предложенной статье я пытаюсь показать, что в русско-советском социуме, который, как я доказываю, – в основной массе был крещен и получил основы традиционного воспитания в семье, – несмотря на государственный атеизм, продолжал «теплиться» очаг религиозной веры. Моей задачей было рассмотреть, как этот «очаг», источник традиционной религиозности русских, духовно согревал и подкреплял их во всех трагических коллизиях войны, в военном быту, окопах, боях, госпиталях, партизанских землянках, в неволе. Очевидно, что этим источником осящались все желающие освятиться. Приведу пример. Так, известный русский подвижник, архимандрит Павел Груздев (1910–1996), проведший 14 лет в советских исправительно-трудовых лагерях, оставил воспоминания, ярко характеризующие феномен всепроникающей и неуничтожимой религиозности русских. Повествуя о своем заключении в начале 1940-х годов в одном из Вятских лагерей, о. Павел упоминает о том, как лагерное начальство разрешало верующим заключенным выходить за пределы лагеря, чтобы они могли отслужить Божественную литургию в лесу. Такое же разрешение было дано и на участие в службе в открывшемся неподалеку храме, который находился за пределами лагеря. Примечательно, что на этих службах исповедовались и причащались не только заключенные священники, монахи, архимандриты и просто верующие, но и родственники лагерного начальства и даже охранники-стрелки (*Дайте нам* 2009: 291–294). Подлинность изложенных фактов подтвердила лично мне одна из духовных дочерей архимандрита Павла.

С.В. Чешко утверждает, что научные умозаключения по поводу изложенных фактов и событий, носят «поверхностный» характер (*Чешко* 2015). Причину этого он видит в моих методологических подходах, которые интерпретируются как «внедрение собственных религиозных представлений...». Но дело в том, что проблема методологии этнорелигиозных исследований рассматривается в статье в качестве исследовательской модели будущего. В своей же работе я использовала стандартный, можно сказать, – классический историко-антропологический подход, которым часто и безбояз-



ненно пользуются ученые-гуманитарии, анализирующие и обобщающие в ходе своих исследований все доступные источники по интересующим темам. В моем случае основным источником являлись не полевые материалы, которые уже трудно собрать хотя бы в минимальном количестве из-за физической убыли ветеранов войны (надеюсь, этот информационный пробел восполнят их внуки и правнуки). Моя база – печатные источники, уже вошедшие в общедоступный оборот. В их числе: эпистолярное наследие, сборники воспоминаний, монографий по истории войны, а также документально зафиксированные случаи проявления трансцендентных феноменов реальности, которые я даже уже остерегаюсь назвать привычным для русского образованного человека словом ЧУДО. Настаиваю, мой практический метод прост и прозрачен, лишен какой бы то ни было «демонстрации собственной религиозной идентичности», что было бы весьма нескромно, да и неуместно. Я стремилась к другой, – научной демонстрации религиозной идентичности русско-советского социума, который Патриарх Кирилл метко назвал РУДИМЕНТАРНО ПРАВОСЛАВНЫМ (Святейший 2012: 1).

В процессе работы над статьей была произведена определенная интерпретация фактов, событий, свидетельств, совершен, как и полагается в таких случаях целый ряд умозаключений. Представляется, что все это производилось в прямом соответствии с логико-когнитивными приемами научного анализа. Например, если я оперировала достоверными данными о том, что в годы войны советский народ переполнял открывающиеся храмы, молясь о победе вместе с патриархом, священством, генералами, офицерами и что немалая часть воинов-красноармейцев, партизан, а также угнанных в Германию советских военнопленных и гражданских лиц, исповедовались и причащались, то мне как ученому-этнографу оставалось сделать один-единственный логический вывод, не прибегая ни к какой замысловатой методологии, – все эти люди были православными верующими, они верили в Бога.

Полагаю, и в дальнейшем буду научно доказывать это, – оставшая, большая часть русско-советского крещеного социума, не проявившая явной религиозности или проявившая ее, но фактологически нам неизвестная, оставалась носителем традиционного религиозного архетипа ментальности. Этот архетип с его «евангельской закваской» жертвенности, аскетизма, нравственного подвижничества можно ясно увидеть, как увидел и отметил Патриарх Кирилл, – в самом духовно-этическом содержании советской культуры военного и послевоенного времени: в литературе, поэзии, театре, живописи, кинематографе.

Рецензент также упрекнул меня в «мирном этницизме», то есть в русофильстве, как будто любить свой народ – преступление для ученого. С.В. Чешко обвиняет автора в «выпячивании» «самого талантливого, самого духовного, то есть религиозного, самого храброго, милосердного, страдающего и т.п.» русского народа, что «удивительно слышать от ученого». Но при внимательном прочтении статьи обнаруживается, что я ни разу в подобных терминах не превозносила русских, да еще в ущерб этнических характеристик других братских этносов страны. Если бы целью статьи было исследование социо-религиозной и культурной идентичности других – нерусских, неправославных этносов России, то я бы точно так же стремилась бы выделить их специфические, самобытные черты, позволяющие им самим считать себя исключительными, неповторимыми, «самыми-самыми». Что в действительности так и есть.

Настоящее недоумение вызывает неудовольствие С.В. Чешко приведенной статистикой общих военных потерь, основанной на демографических выкладках академика Ры-

баковского (Чешко 2015: 171). Примечательно, что критические замечания рецензента в данном случае носят провокационно-морализаторский характер. Вот удивительно, как можно ловко сделать из мухи слона. Мне вменяется в вину «некорректное сопоставление военных потерь по этническому признаку и что единственно правильным было бы считать проценты погибших от численности соответствующих народов». Ну давайте посчитаем. Военные потери, к примеру, русских и евреев от их численности накануне войны в процентах составили следующую картину. Русские военные потери – 5 765 000 человек от 99 591 520 составили около 5,7%. Еврейский этнос понес военные потери, как указывает С.В. Чешко в количестве 200 000 человек. От 5 000 000 евреев, проживающих в СССР накануне войны, это будет 4%. Безусловно, военные потери столь малочисленного и многострадального народа даже в размере 4% – огромная трагическая величина. Но, согласитесь, и для русских 5 765 000 чисто военной убыли – цифра, которая звучит весьма и весьма огорчительно и трагично. Другое дело – потери и убыль гражданского населения, погибшего в оккупации и концлагерях. Это отдельный вопрос, который напрямую не касается ни контекстов, ни задач статьи. Ведь я пишу исключительно о русских, не выражая при этом никакого пренебрежения или равнодушия к нерусским и неправославным народам страны. Меня интересуют духовные константы традиционного самосознания русских, самобытные духовно-нравственные и религиозные черты их национального характера, позволившие именно русским стать цивилизационным «локомотивом» в развитии общероссийской истории. Откровенно говоря, мне непонятно, с какой целью С.В. Чешко так активно пытался навязать «флер» некой этической некорректности статистике военных потерь, которая уже давно принята в науке, и применение которой не является моральным преступлением... (Чешко 2015). Не только у Рыбаковского, но и в других источниках, например, в статистическом исследовании Генерального штаба и Военно-мемориального центра ВС РФ (Россия и СССР 2001) приводится процентное соотношение погибших советских этносов от общего числа военных потерь. Но как бы избирательно мы не применяли методики статистических подсчетов количества погибших воинов Красной Армии, от их общей численности или от процентного соотношения общей численности тех или иных этносов, все равно, в любом случае мы знаем, что самые многочисленные человеческие жертвы – и военные и гражданские – все же принес на алтарь общей победы государственнообразующий русский народ.

Прошло 70 лет после окончания Великой Отечественной войны. И все добросовестные ученые-гуманитарии, да и все российское общество в целом помнят о трагедиях малочисленных народов СССР, об их вкладе в дело разгрома фашизма. Ну, а уж, если говорить о самой страшной демографической катастрофе военного периода, то это, несомненно, будет Белоруссия, народ которой по суммарным оценкам потерял 25% от численного состава (Корешкин 2004: 102).

Хочется особо подчеркнуть, что историки, демографы, этнографы, все же пользующиеся методом статистического подсчета погибших воинов различной этнической принадлежности от общего числа военных потерь, наверное, и не подозревают, что их могут обвинить в злонамеренном умалении подвига малых братски народов, входящих в состав СССР. Но я уверена, что никому из ученых и в голову не приходило, что можно вот таким простым способом вбить клин между русским народом и всеми российскими народами, составляющими общую страну-семью.

В контексте сказанного уж как-то совсем мрачно и угрожающе звучит сентенция С.В. Чешко о том, что «белорусы, евреи и многие другие могут обидеться на выкладки

К.В. Цеханской». То есть, иными словами рецензент как бы предлагает перечисленным народам присоединиться к моральной расправе над автором, а главное, как сказано в конце рецензии – усомниться в его «профессиональной и гражданской ответственности...». Ну что ж, в таком случае мне придется уповать на защиту и помощь Генерального штаба и Военно-мемориального центра Вооруженных Сил Российской Федерации.

Отдельной дискуссии требуют и нарекания С.В. Чешко по поводу стиля изложения, который «изобилует оборотами, принятыми в духовной православной литературе, но совершенно неуместными в научном тексте». Но, во-первых, специфическая новизна самой темы предполагает терминологическую новизну ее изложения, тем более, что тема религиозности предполагает и обращение к богословской, и к духовной литературе. Во-вторых, еще в первой рецензии анонимных «черных рецензентов» я учла их замечания по терминологии и заменила многие обороты и сравнения, носящие специфически-церковный характер, на более нейтральные. Так, были убраны из текста богословские термины «промыслительный», «спасительные чудеса», «ирреальные явления». Но в итоговом варианте С.В. Чешко оставил мои исправления без внимания. Очевидно, стилистические «огрехи» были нужны для научного порицания и обвинения в непрофессионализме. Точно так же рецензент оставил без изменения поправки к абзацу о Героях Советского Союза, где я просила добавить текст: «Не только русские, украинцы и белорусы, как самые многочисленные народы, проявили чудеса героизма, свой счет ведут осетины – у них на душу населения приходится больше всего Героев Советского Союза. Поэтому осетины считают себя самой смелой и героической народностью Советского Союза». По недосмотру редактора осетины пополнили список народов, могущих быть недовольными и обиженными моей научной позицией.

Может быть, это будет неприятно С.В. Чешко и предыдущим анонимным рецензентам, но в их критике я так и не увидела конструктивных аналитических подходов. Я с удивлением вчитывалась в общие, расплывчатые, противоречивые фразеологические конструкции, изобилующие словами «примитивно, поверхностно, сомнительно, недопустимо, некорректно, русофильство, идеализм, выпячивание неких придуманных черт народа» и пр. (Чешко 2015). Подобный каскад упреков не мог не закончиться обвинениями в пропаганде «мирного этницизма» и сомнениями на счет моей гражданской ответственности как ученого. Никакой доказательной критики, основанной на четко аргументированной научной и мировоззренческой позиции, пусть даже далекой от меня позиции материализма или атеизма. Этого ничего нет.

Из этого можно сделать определенный вывод: мое «гносеологическое» преступление не в «пропаганде» религиозного мировоззрения, не в методике, которая носит пока декларативный характер, а в самом материале статьи, причем даже не в образах, примерах, цифрах и обобщениях, а если угодно, – в «духе» изложенного материала. По научному – в самой концепции. Вот этот-то неугодный концептуальный дух и ускользает от попыток анализа моих многоуважаемых рецензентов, которые просто не обладают достаточно развитыми представлениями ни о Православии как таковом, ни о духовно-интеллектуальной природе феномена человеческой религиозности. Априори отвергая мою концепцию (то есть все тот же «дух»), рецензенты, между тем очень чутко улавливают ее наличие в терминологии, уверяя, что избранная терминологическая система неуместна в научных текстах. Да, возможно я погрешила против некой негласной сдержанно-формализованной статусности научного

языка. Действительно, в статье есть такие выражения, как «святыни веры, евангельские идеалы правды и жертвенности, спасительные чудеса, знамения, мессианизм, православная сотериология». Наконец, завершается статья всемирно известными словами из Евангелия. Но согласитесь, для 25-страничного текста не такое уж это изобилие. Тем более, что все перечисленные термины и слова корректно и уместно применены в контексте излагаемого материала.

Как видим, помимо неправомерности научной концепции и недопустимости пользования специфически-религиозной терминологией, мне ставится в вину неумение говорить о религиозных контекстах сухим, научно-сдержанным, «светским» языком, предельно освобожденным от всякой привязки к богословским понятиям и образам. Но что такое научная терминология в гуманитарных исследованиях? Это, прежде всего, творческая мысль ученого, выраженная в индивидуальной словесной форме. Невозможно всех историков, этнографов, социологов, философов «грести» под одну формально-стилистическую «гребенку». Тем более тема – религиозность русско-советского социума – которую я считаю ИННОВАЦИОННОЙ, требует расширительной терминологии и понятийного аппарата, посредством которых можно было бы ясно отобразить смыслы и конкретные проявления столь масштабно-специфического явления как религиозность целого народа. Действительно, как можно «по-мирски», сухо, деловито, да еще избегая слова и понятия, «режущие ухо» ученых-материалистов, изложить мотивации и саму сущность религиозных переживаний, духовного опыта, мыслей, чувств верующей личности? Как с подобной задачей может справиться исследователь, «исповедующий» материалистический взгляд на происхождение и процессы объективной реальности? Очевидно, любой секулярно мыслящий исследователь-гуманитарий, отрицая возможность, мягко говоря, – сверхразумных начал бытия (проще, не верующий ни в какого бога) отрицает наличие подлинных, не сказочных, не придуманных религиозных переживаний идей Бога в духовной практике человечества, в культурных архетипах всех древних и ныне живущих религиозных этносов.

Не тайна, что для такого ученого христианство является мифом, утешительной иллюзией для жаждущего неких высших смыслов человечества. Для гуманитария-атеиста не только христианство, но и вся совокупность других, нехристианских вероисповедных систем воспринимается в качестве образцов фольклорного творчества, которые без всякой «головной боли» спокойно укладываются в логическую и как бы убедительную материалистическую концепцию многофункционально-прикладного регулятора общественных отношений. Но, рассматривая идею Бога в узко-утилитарных, искусственно-заданных параметрах, такие ученые создают настоящую мифологию религий, главное в которой – пропаганда эфемерных, а потому бездоказательных и по существу бесполезных научных доктрин.

Известно, что христианские богословы послеапостольских времен творчески-смело и свободно пользовались терминологией и понятийным аппаратом языческой греческой философии. Для них она являлась необходимым теоретическим подспорьем для формулирования постулатов веры, для ее теоретической рационализации. Отнюдь не исключено, что в будущем и гуманитарные и естественные науки, уже сегодня стремительно расширяющие сферы познания, станут интеллектуальными союзниками богословия. Ну вот, мы и подошли к проблеме мировоззренческого противостояния. Позиционируя себя в качестве атеиста, мой многоуважаемый С.В. Чешко подчеркивает, что вера – в Бога и Карла Маркса или всяческое отсутствие

веры – личный выбор человека и «привносить свои убеждения в светскую профессиональную деятельность неуместно». Но поле гуманитарных наук в XXI веке не может быть абонировано одними материалистами да атеистами, которые, кстати, в первую очередь несут свои убеждения в науку. Категорическая установка на тотальную секуляризацию научного знания ограничивает возможности логико-когнитивных процессов познания, составной частью которого является интуитивно-иррациональный, можно даже сказать, – метафизический компонент мышления.

Именно поэтому академическая гуманитарная наука, накопившая огромный потенциал логико-когнитивных методов исследования, создавшая продуктивно работающие модели познания, в начале XXI века «открылась» для иной – не альтернативной, а дополняющей религиозно-онтологической системе знания о мире. Полагаю, что бесконфликтное, корректное, взаимодополняющее соединение науки и религии может и должно стать основой научной методологии религиозной этнографии. Кажется, теперь время, наконец-то изложить мои представления о методологиях этно-религиозных исследованиях, которые будучи еще неизвестны во всей полноте моим анонимным рецензентам уже заранее получили столько критических порицаний.

Современная отечественная гуманитарная наука – философия, история, социология, филология, этнология и пр., освобожденная от идеологической привязки к материализму и научному атеизму, переживает сложную стадию религиозной «корреляции» секулярно-позитивистских методов исследования. Инструментом познания процессов действительности становится не только логико-когнитивные, но и религиозные константы научного мышления. Безусловно, это создает определенное идеологическое напряжение в академической среде. Каждый ученый-гуманитарий, пребывающий в творческом «плелу» своих методик и целеполаганий, объективно вступает в сферу как бы конкурирующих интересов науки и религии. Но подобное положение, подразумевающее существование невидимого фронта враждующих идей, рождено самим временем. Это закономерный продукт стремительной либерализации сознания человечества, его неудержимого движения к всеохватности постижения видимой и невидимой реальности. Но пока приходится признать, что накопленный религиозно-онтологический опыт гуманитарных исследований находится на такой отдаленной периферии академической науки, что одно лишь озвучивание данной тематики может трактоваться как полузаконное вторжение в классическое поле гуманитарных наук. А между тем как взаимоотношение религии и науки было бы справедливо рассматривать в качестве двух неантагонистических систем, продуктивно взаимодополняющих процессы познания. И в этом случае речь может идти не только о гуманитарном знании, но и о точных науках. Общеизвестно, что во многих научных открытиях Нового времени религиозное знание и мироощущение имело основополагающее значение. Так, глубокая религиозность была присуща И. Ньютону, который в течение десятилетия вел собственные, настоящие богословские исследования. Ученый даже намеревался прекратить свои занятия оптикой и математикой и всецело посвятить себя научному изучению Священного Писания. Особое значение И. Ньютон придавал изучению текстов Книги пророка Даниила и Апокалипсиса св. Иоанна Богослова, считая, что без постижения этих книг всякие занятия наукой становятся бессмысленными. При этом великий ученый пытался постичь не сам феномен веры в Бога, вероятно, соприродный его душе, но ту систему знания, которая была создана, благодаря постулатам христианства (*Кара-Мурза* 2011: 15).

Представляется, континуум знания заключен между пределами – наукой и религией. Выдающийся швейцарский физик XX века В. Паули, один из основоположников квантовой механики, создатель квантовой природы поля, в свое время рассуждал о двух пограничных представлениях, которые оказались исключительно плодотворными в истории человеческой мысли. Один предел – представление об объективном мире, закономерно развертывающемся в пространстве и времени, независимо от какого бы то ни было наблюдающего субъекта. Другое – представление о субъекте, мистически сливающимся с мировым целым настолько, что ему не противостоит уже никакой объект, никакой объективный мир вещей. Где-то посередине между этими двумя пограничными представлениями и движется человеческая мысль, и наш долг, по убеждению В. Паули, – выдерживать напряжение, исходящее из этих противоположностей (*Кара-Мурза* 2011: 97).

Очевидно, сегодняшнее время настоятельно требует расширения границ научного знания, создания универсально-новаторских моделей исследования, сочетающих и онтологические и рационально-логические методы. В защиту права на существование подобной «сочетательной» методологии следует напомнить, что западно-европейская наука возникла и выросла на средневековом древе христианства, в кабинетах и кельях схоластиков. И это не случайная антиномия истории. В течение многих столетий средневековая религиозная мысль превращалась в систему знаний, сформированную неизбежной рационализацией веры. Рационализация религиозных представлений – это попытка теоретического обоснования христианского мировоззрения, то есть его доказательная защита. Отталкиваясь от церковных догм, монахи и ученые-схоласты действовали в сфере логических построений, создавая структуры теории. Более того, именно схоласты положили начало системе цитирования и ссылок, которая позднее была взята на вооружение наукой и составила ядро будущей информационной системы знания (*Кара-Мурза* 2011: 98–99). И как бы ни казалось маловероятным, но такой институт католицизма как инквизиция стал мощным катализатором в развитии рационального мышления. Это подчеркивал М. Фуко, утверждавший – как математика в Греции родилась из процедур измерения и меры, так и науки о природе, во всяком случае, частично, родились из техники допроса в конце Средних веков, то есть великое эмпирическое знание имеет свою операционную модель во всеохватывающем изобретении инквизиции (*Кара-Мурза* 2011: 99).

Действительно, методологические исследования инквизиции – ее технологии допросов в поисках убедительной истины привели к мягко-позитивистской перегрузке католического вероучения, став одним из «толчков» в развитии западно-европейского рационализма. Поворотным событием в средневековой истории западно-европейского христианства стали церковно-канонические перемены в судебной и богословской практике испанской инквизиции. Так, в начале XVII века светский суд Лагорно (Наварра) начал самостоятельную, невиданную по размаху кампанию борьбы с ведьмами и колдунами. Всемогущая испанская инквизиция, ревностно относившаяся к своему авторитету, немедленно послала в провинцию трех инквизиторов и двух судей, чтобы они составили отчет о происходящем. Послы Высшего Совета Инквизиции были поражены легковерием и невежеством судей, а также масштабам репрессий. Начался процесс, который возглавил начинающий инквизитор-иезуит Алонсо де Салазар Фриас, юрист по образованию. Собрал 11000 страниц доказательных материалов, анализирующих правовые действия

светских судей Лагарно, Алонсо де Салазар, не отрицая напрямую явление «ведовства», тем не менее доказал, что телесных проводников демонических сил – ведьм и колдунов не существует. Сделал он это в полном соответствии с нормами позитивистского научного метода, опередив свое время. Убедительные выводы де Салазара об отсутствии реальной связи падших духов с «колдунами» и «ведьмами» поддержали архиепископ Толедо Великий инквизитор де Сандоваль, а затем и Высший Совет Инквизиции<sup>2</sup>. Данное решение носило очевидный прагматически-прикладной характер, ведь признание существования колдунов и ведьм создавало неопределенность в церковно-следственном процессе из-за «ненадежности» доказательной базы. Процесс в Логороно 1610 года стал воистину революционным шагом, учитывая, что в течение XV–XVII в. «охота на ведьм» в Европе породила разработанную юриспруденцию, когда неверие в бытие ведьм объявлялось с церковной кафедры преступлением против Бога. Парадоксально, но именно испанская инквизиция, оперируя инструментом логических умозаключений, приостановила репрессии против «колдунов» в католических Испании, Португалии и Италии. Наибольшее количество жертв «ведовства» было зафиксировано в протестантских государствах, при этом зачастую инициаторами жестоких расправ были не духовные власти, а народ и сумасбродные правители. Так, например, принцы Бамберга и Вюрцбурга всего за одно десятилетие XVII века казнили по собственной инициативе полторы тысячи человек. Как видим, методологически-доказательной «аннулирование» факта «взаимодействия» демонов и людей, утвержденное богословской элитой католицизма, несколько вытеснило западных христиан-католиков, скажем так, – от классической христианской картины мироздания, пронизанного бесконечными нападками неисчислимого легиона падших духов. Но прагматическое отступление от психо-физических проявлений демонологии, то есть от одного из основополагающих учений христианства, создало разрешительный момент в развитии рационального мышления, одновременно сбалансировав социально-этические взаимоотношения между католической церковью и пасомыми ею народами.

На православном Востоке и, в частности, на Руси не было и не могло быть подобных схоластически-доктринальных попыток рационализации веры. Будучи усвоенным в завершенных церковно-догматических формах, русское Православие «самозакрылось» в глубинах безмолвного молитвословия и иконосозерцания, породив особый вид образно-метафизического мышления, ярко выраженного в национальной средневековой культуре. Но очевидно, что в Православии также присутствует своя онтологическая логика, своя – святоотеческая традиция «рационализации» Богопознания. Она отражена в ортодоксальных Таинствах Церкви, в литургических текстах, в молитвенных озарениях исихазма, в архетипических установках религиозного богомыслия православных, где выше разума почитается духовная мудрость – специфическое экзистенциально-эмпирическое осмысление реальности, бесконфликтно соединяющее Божественное Откровение и естественное знание, разум и веру, «дольнее» и «горнее». Понять подобный тип мышления, рационализированный духовным знанием Отцов Православной церкви, для которых разум являлся лишь силой, приемлющей истину, значит понять и логику русской истории и ментальную загадку ее главного творца – русского народа. При таких онтологических законах Православия, раскрывающихся лишь по мере возрастания духовного опыта религиозной личности, определение ментальной самобытности целого народа, со-

стоящего из совокупности подобных личностей – представляется задачей, превышающей возможности одних лишь историко-этнографических методов исследования, но требующей привлечения целого спектра наук: психологии, генетики, социологии, лингвистики, философии и, конечно, – богословия и всего наследия ортодоксально ориентированной духовно-религиозной литературы.

Подчеркнем, – современные научные тенденции к «всеохватности» естественного и гуманитарного знания не новы. Они стремительно развились еще в начале XX века и сразу же обнаружили общемировой характер. Наука новейшего и постмодернистского времени универсальна по своему духу. Все происходящее в мире подвергается наблюдению, рассмотрению, исследованию – явления природы, действия или высказывания людей, их творения и судьбы. Религия, а также религиозное самосознание личности и народов становится объектом исследования. И не только реальность, но и все мыслительные возможности человека становятся предметом изучения. Постановка вопросов и процессы исследования не знают предела. И сегодня наука пытается даже изучить такое невидимое и неосязаемое явление как человеческая душа в контексте ее физических и духовно-сущностных потенций (*Ясперс* 1968: 9).

Известно, что в науке нет абсолютных авторитетов, потому, что источником любого знания является бесконечно раскрывающаяся видимая и невидимая реальность. Можно допустить, что сам по себе процесс познания непредсказуем и в своей конечной цели и в своих теоретических мотивациях, так как он сопряжен с изменчивым интеллектуально-духовным состоянием субъекта познания, то есть с личностью исследователя. Г. Вейль полагал, что познание никогда не начинается с оснований науки или с ее философского обоснования, а начинается как бы с середины, и далее развивается не только по восходящей, но и по нисходящей линии, теряясь в неизвестности (*Вейль* 1968: 8). Исходя из этого положения, можно допустить и третий исход познавательской деятельности, когда добытое знание становится ступенью, по которой человек восходит на высоту веры, и как скоро достигает оной, более уже не нуждается в нем (*Преподобный* 1993: Ст. 25).

При этом сам акт «добычи знания» даже в точных науках обнаруживает все более очевидный элемент иррационального. Речь идет о таком таинственном феномене человеческого мышления, как «неявное» знание. Многие выдающиеся ученые – физики, математики, химики, – являлись носителями этого «неявного», «неформализуемого» знания, а также так называемого «мышечного мышления», когда исследователь ощущает себя объектом исследования. Так, А. Эйнштейн говорил, что старался «почувствовать», как ощущает себя луч света, пронизывающий пространство и уже за тем искал способ формализовать изучаемое явление в физических понятиях (*Кара-Мурза* 2011: 90). Английский писатель и философ XX в. А. Кёстнер, специализировавшийся на проблемах научного творчества отмечал, что вопреки популярному мнению, согласно которому ученые приходят к открытию, размышляя в строгих, рациональных, точных терминах, многочисленные свидетельства указывают, что ничего подобного не происходит. Так, в 1945 г. в Америке Жак Адамар организовал в национальном масштабе опрос выдающихся математиков по поводу их методов работы. Результаты показали, что все они, за исключением двух, не мыслят ни в словесных выражениях, ни в алгебраических символах, но ссылаются на визуальный, смутный, расплывчатый образ. Эйнштейн был в числе опрошенных, и отметил следующее – слова языка, написанные или произнесенные, не играют никакой роли



в механизме мышления, который полагается на более или менее ясные визуальные образы и некоторые образы мускульного типа, а то, что принято называть полным сознанием – есть ограниченный в своих пределах случай, который никогда не может быть законченным до конца (*Кара-Мурза* 2011: 90). Суммируя свои аналитические наблюдения за методами творческого мышления – как научного, так и художественного, А. Кёстлер подчеркивал, – вербализованное мышление и сознание в целом играет только подчиненную роль. Опрошеные Ж. Адамаром ученые фактически единодушно подчеркивали спонтанность интуиции и предчувствий, бессознательность их происхождений, которые они затруднялись объяснить (*Кара-Мурза* 2011: 91). Таким образом, в сфере научного познания отчетливо выявляется значительный элемент иррационального, когда ученый, столкнувшись с трудной проблемой, отступает к дословесному уровню умственной активности, отступая от конкретного вербализованного мышления к интуитивно ощущаемому, смутному образу.

С идеалистических позиций можно согласиться с тем, что иррациональная способность достигать предельных высот творческого озарения присутствует в нас потому, что мы, по слову св. Иоанна Кронштадтского, как в воздухе, находимся в Божественном разуме, который и дает нам способность мыслить, дает атмосферу для мыслей (*Священник* 2010: 17). А далее действует свободная воля человека – идти в своем познании вверх или спуститься вниз, теряясь в неизвестности. В любом случае конфронтационное разделение путей познания – естественно-эмпирического и интуитивно-религиозного обедняет обе сферы, не давая возможности проявиться истине во всей ее доступной человеческому разуму полноте. Очевидно, что одной из дерзновенных задач будущего и будет попытка создания таких системных моделей исследования, которые будут свободны от строго регламентированных секулярных установок познавательного процесса. Выработка универсальных систем познания – цель и гуманитарных и естественных наук. Например, физика изучает процессы макро- и микрокосмоса, опираясь помимо прочих – на общую теорию относительности и законы квантовой механики. Общая теория относительности описывает гравитационное взаимодействие и крупномасштабную структуру вселенной, то есть структуру в масштабе от нескольких километров до  $10^{24}$  нулями. Квантовая механика имеет дело с явлениями в крайне малых масштабах, таких как одна миллионная одной миллионной сантиметра. До последнего времени считалось, что эти две теории несовместимы, так как не могут быть одинаково применимы к разномасштабным явлениям макро и микрокосмоса. Но физики справедливо полагали, что существует некая единая теория, которая может примирить эти обе части знания. И в результате последних исследований выяснилось, что квантовая теория «работает» во всех масштабах. Более того, многие физики приходят к мнению, что теория относительности должна уступить место другой – более глубокой теории, в которой отсутствуют параметры пространства и времени. Как полагает профессор Оксфордского университета и Национального университета Сингапура, физик Влатко Вейдрал, создавший имя в науке изучением микроскопических физических систем, развитие квантовой механики оказалось применимой ко всем объектам вселенной, включая людей. Это может привести к таким неожиданно-парадоксальным открытиям, что человечество окажется на пороге невиданного свертехнологического рывка. Не исключено, что эти открытия будут иметь, в том числе, и религиозное измерение (*Вейдрал* 2001: 15–21).

В гуманитарных науках, изучающих социогенный и антропогенный законы развития мировых цивилизаций, также есть свое загадочное «квантовое» явление, все более усложняющееся по мере его постижения – это невидимые духовно-смысловые импульсы, направляющие историческую парадигму бытия народов. Образно говоря, подобные духовные энергии представляют собой непрерывную, неубывающую эманацию культурного сгустка-ядра, лежащего в основании цивилизационной судьбы мировых этносов. Поэтому, чтобы понять и системно описать объективное содержание исторического процесса, например, – историю России, - необходимо исследовать, прежде всего, это ядро, одухотворяющее и оживляющее «плоть» национальной культуры. Но при этом недостаточно умозрительно проникнуть в метафизику культуuroобразующих идей, угадав или уяснив их специфическое содержание. Важнее увидеть то, как тот или иной этнос сублимировал эти метафизические смыслы в противоречивых процессах земного бытия. Вероятно, для того, чтобы достигнуть подобной остроты, точности научного «видения» русской истории и культуры, ученому необходимо не только быть религиозной личностью, но также стать страдающей и понимающей частью народа, превратиться в личностно-подвижнический элемент его традиции.

Представляется, православный ученый может и должен использовать важнейший принцип феноменологических подходов в изучении духовной реальности – признание феномена сверхъестественных и сверхразумных начал жизни<sup>3</sup>. Феноменологические установки познания отвергают секулярно-материалистические требования исключения трансцендентных аспектов процессов материальной действительности. Но чтобы осмыслить проявления трансцендентной сверхбытийности, открывающейся человечеству как Божественный «месседж», Откровение, ученый должен глубоко проникнуться этно-религиозной традицией его прочтения. Для православного исследователя такой традицией может быть только ортодоксально-церковный опыт Богообщения. И оценка подобного опыта должна совершаться в духе самой преданной и бескорыстной любви к истине. Именно верность истине обязывает любого христианского ученого - будь то историк, социолог, философ, антрополог и пр., – не быть ценностно или религиозно нейтральным. Верность своей духовной традиции дает определенные преимущества исследователю, потому что его личная вовлеченность в существо традиции дает ему тот опытный критерий, который позволяет постигать и оценивать религиозные архетипы и своих, и других конфессиональных этносов. А если сказать еще более определенно, – чтобы действительно увидеть «изнутри» уклад, традиции, ценности православных этносов, ученому самому необходимо мыслить и жить по-православному.

Известные западно-европейские ученые XX в. настаивали, что осмысление духовной реальности не должно быть только научным. Так полагали даже экзистенциалист К. Ясперс, герменевт Г.-Г. Гадамер, избегавшие теологии. В этом были убеждены авторитетные западные социологи и историки религии, такие как И. Вах, Р. Зэнер. Например, Зэнер считал, что внутренне отчужденный от религиозной традиции наблюдатель и аналитик, регистрирующий и оценивающий лишь те факты, которые он заметил со своей дистанции, скорее всего создают ложный образ традиции. Внимательно относясь к тому, что сам предмет свидетельствует о себе, Зэнер отверг методологическое требование быть на дистанции от предмета и выбрал диспозицию к соучастию, открытость к объекту исследования (*Василенко 2009: 73*).

У древних Отцов Православной церкви было присловие, приписываемое св. Макарию Египетскому – «Иное дело рассуждать о трапезе, и иное – насытиться ею». Действительно, можно ли «отстраненно», «объективно», «беспристрастно», пренебрегая «духовным насыщением», рассматривать в академическом труде, например, феномены чудес о православных иконах, изменивших ход русской истории, как это было в случае с чудесами от икон Владимирской и Казанской Божией Матери? Возможно ли обнаружить посредством позитивистско-секулярных методов познания пассионарно-религиозный потенциал, скрытый в глубинах менталитета и духовных озарений русских, в откровениях их святых, писателей, поэтов, мыслителей? Ведь если ученый-гуманитарий, изучающий социо-религиозные константы российской цивилизации, в своем научном творчестве «уклоняется» от духовно-интеллектуального сопереживания истинам Православия, (демонстрируя некую негласную этику научной беспристрастности), то в этом случае он сможет обнаружить лишь набор внешних признаков рассматриваемого явления, но не его коренную сущность. И даже если такой ученый скрупулезно соберет и систематизирует все внешние признаки цивилизационной специфики русской истории и культуры, то у него не получится объективной научной картины. Он все равно останется за пределами изучаемых явлений, так как у такого секулярномыслящего исследователя будет отсутствовать основной метод постижения метафизических идей, вложенных в ядро русской культуры – личный опыт их переживания. Из подобных методологических подходов, непонимания, а возможно, органического неприятия религиозного культурного архетипа русских рождаются научные концепции, в которых утверждается несамостоятельность, размытость, деструктивная амбивалентность и даже маргинальность самого типа русской культуры (Лубский 2000: 388).

Отстраненность от метафизических основ этно-религиозного архетипа русских позволяет некоторым ученым, даже например, утверждать, что российский тип культуры «характеризуется» иллюзорностью, проявляющейся в том, что маргинальность самой культуры выдается за «всечеловечность» (Лубский 2000: 388).

Очевидно, что основные побудительные мотивы истории лежат в области духа, воплощением которого является культура. Согласимся с мнением Й. Хейзенга, полагавшего, что события, которые мы хотели бы объяснить в их взаимосвязи, можно рассматривать в противоположных парадигмах добродетели и греха, глупости и мудрости, силы и права, интереса и идеи, да еще в масштабах, которые позволяют наши собственные образование и мировоззрение (Нарочницкая 2003: 14). Философ считал, что необходимо установить, с каких позиций исследователь имеет право судить и происхождение самих позиций. Он также утверждал, что только культура, понимаемая им в духе О. Шпенглера как порождение человеческого духа, позволяет выделить человеческие сообщества в пространстве и времени в качестве единых организмов в исторической жизни человечества (Нарочницкая 2003: 15).

В многопланово-обобщающем взгляде на историю заключается поиск ее побудительного мотива, а также представлений о том, что придает ей смысл и оправдание как с точки зрения переживающего и делающего ее человека, так и с позиций изучающего ее историка (Нарочницкая 2003: 15). Русская история и культура базируются на ценностях православного мировоззрения. Поэтому для ученого, исследующего феномен российской цивилизации и культуры, важно во всей доступной для него полноте проникнуться – хотя бы интеллектуально! – православными идеалами жиз-

ни, чтобы его личные профессиональные интересы по-настоящему совпали с духовными установками и системой ценностей изучаемой им исторической реальности. Только при этих условиях, когда стремление к исторической истине направляется на высшие цели, которые только в состоянии себе представить носитель культуры в соответствии со своими моральными и интеллектуальными способностями, православный исследователь может профессионально – объективно превосходить светского историка или этнографа-материалиста.

В заключении отметим следующее. Безусловно, рассмотренные выше принципы предлагаемой методологии религиозных исследований, носят на сегодняшний день всего лишь прогностический характер. Возможно, это идеал будущей науки. А пока перед гуманитарной наукой и, в частности, – религиозной этнологией высится большой массив неразрешенных методологических проблем, настоятельно требующих своего осмысления и решения. В число этих важных, а для кого-то спорных или просто «болезненных» проблем входят следующие вопросы:

- более четкое определение статуса этнорелигиозных моделей исследования в ряду других, традиционно-укоренившихся методологических концепций гуманитарного знания;
- полноценный научный допуск систем анализа, сочетающих религиозно-мировоззренческие установки ученого с логико-когнитивными принципами научного мышления;
- закрепление в терминологическом обороте гуманитарных наук таких понятий как Творец, Бог, чудо, вера, святость в качестве существующих феноменов реальности;
- мера социо-культурного соответствия профессионального интереса ученого-гуманитария с объективно проявленными, то есть подлинными, а не мифологизированными установками традиционной культуры.

Сразу же подчеркнем, – постановка данных проблем никоим образом не касается самого существа религиозной истины, заложенной в монотеистических системах и находится вне обсуждения гуманитарного знания. В данном тексте я лишь пыталась вот таким напряженно-дискуссионным способом поставить проблему личностного мировоззрения ученого как фактора, так или иначе определяющего цели и качество научного творчества. Но самое главное, благодаря глубокоуважаемому рецензенту С.В. Чешко, я смогла открыто отстаивать равночестное право религиозно мыслящего ученого на включение в систему академических исследований понятие Творца как достоверно проявленной трансцендентной Силы, конкретно и ясно преломленной на цивилизационных путях человечества.

## Примечания

<sup>1</sup> РККА – Рабоче-крестьянская Красная армия.

<sup>2</sup> Многостраничный архив с отчетом де Салазара от 1610 года был впервые изучен во второй половине XIX века Генри Чарльзом Ли (1825–1909), автором многотомного исследования «Инквизиция в Испании». Более подробно об отчетном тексте трибунала в Логроньо можно ознакомиться в сборнике «Бич и молот. Охота на ведьм в XVI–XVIII вв.» Пер с английского Н. Масловой; сост. и предисловие Н. Горелов. СПб.: Азбука-классика. 2005.

<sup>3</sup> Феноменология – букв.учение о феноменах. Имеется в виду философское направление I половины XX века, основанное Э. Гуссерлем (1859–1938), считавшего, что задачей философии является интуитивное познание идеальных сущностей-феноменов, непосредственно данных сознанию.

### Источники и литература

- Циркулярное письмо* 1997 – Циркулярное письмо ЦК РКП(б) № 30 «Об отношении к религиозным организациям» от 16 августа 1923 г. // Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922–1925 гг. Новосибирск – Москва: Сибирский Хронограф, РОССПЭН, 1997. С. 414–417.
- Постановление Пленума* 1997 – Постановление Пленума ЦК РКП(б) о перегибах в церковной политике местных властей Грузии. Из протокола заседания Пленума № 8 п. 2 с. от 27 октября 1924 г. // Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922–1925 гг. Новосибирск; Москва: Сибирский Хронограф, РОССПЭН, 1997. С. 453.
- Василенко* 2009 – *Василенко Л.И.* Введение в философию религии. Курс лекций. М.: ПСТГУ, 2009.
- Вейль* 1968 – *Вейль Г.* Симметрия. М., 1968.
- Ведрал* 2001 – *Ведрал Влатко.* Жизнь в квантовом мире // В мире науки, 2001. № 8. С. 14–21.
- Дайте нам* 2009 – «Дайте нам от елєя вашего». Советы духовников. Саратов, 2009.
- Кара-Мурза* 2011 – *Кара-Мурза С.Г.* Кризисное обществоведение. Ч. I. Курс лекций. Научный эксперт. М., 2011.
- Кожин* 2006 – *Кожин В.В.* Грех и святость русской истории. М.: Яуза-Экспо, 2006.
- Корешкин* 2004 – *Корешкин А.А.* Вставайте, люди русские. Путь России. М.: Яуза-Экспо, 2004.
- Лубский* 2000 – *Лубский А.В.* Культура Российской цивилизации // Культурология. Научн. ред. Драч Г.В. Ростов-на-Дону: Феникс, 2000.
- Нарочницкая* 2003 – *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2003.
- Преподобный* 1993 – *Преподобный Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М., 1993.
- Россия и СССР* 2001 – Россия и СССР в войнах XX века. Потери Вооруженных сил / под ред. Г.Ф. Кривошеева. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
- Святейший* 2012 – Святейший Патриарх *Кирилл.* Историческая роль русского народа совершенно особая // Русский вестник, 2012. № 26. С. 1–2.
- Священник* 2010 – Священник *Даниил Сысоев.* Пять огласительных бесед. М.: Миссионерский Центр им. иерея Д. Сысоева, 2010.
- Ясперс* 1968 – *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1968.
- Казьмина* 2015 – *Казьмина О.Е.* Некоторые размышления о статье К.В. Цеханской «Феномен религиозности русских в годы Великой Отечественной войны» и о взаимоотношениях науки и религии // Вестник антропологии, 2015. №4 (34). С. 172–178.
- Чешко* 2015 – *Чешко С.В.* Кесарю кесарево // Вестник антропологии, 2015. № 4 (34). С. 169–171.

### References

- Cirkulyarnoe pis'mo CK RKP(b) № 30 «Ob otnoshenii k religioznym organizaciyam» ot 16 av-gusta 1923 g. // Arhivy Kremlya. Politbyuro i Cerkov' 1922–1925 gg. Novosibirsk; Moskow: Sibirskij Hronograf, ROSSPEHN, 1997.
- Postanovlenie Plenuma CK RKP(b) o peregibah v cerkovnoj politike mestnyh vlastej Gruzii. Iz protokola zasedaniya Plenuma No 8 p. 2s. ot 27 oktyabrya 1924 g. // Arhivy Kremlya. Politbyuro i Cerkov' 1922–1925 gg. Novosibirsk – Moskow: Sibirskij Hronograf, ROSSPEHN, 1997.
- Vasilenko L.I.* Vvedenie v filosofiyu religii. Kurs lekcij. Moscow: PSTGU, 2009.
- Vejl' G.* Simmetriya. Moskow, 1968.
- Vedral Vlatko.* Zhizn' v kvantovom mire // V mire nauki, 2001. No 8. Pp. 14–21.
- «Dajte nam ot eleya vashego». Sovety duhovnikov. Saratov. 2009.
- Kara-Murza S.G. Krizisnoe obshchestvovedenie. Chast' pervaya. Kurs lekcij. Nauchnyj ehkspert. Moskow, 2011.

- Kozhinov V.V.* Grekh i svyatost' russkoj istorii. Moskow: Yauza-Ehkspo, 2006.
- Koreshkin A.A.* Vstavajte, lyudi russkie. Put' Rossii. Moskow: Yauza-Ehkspo, 2004.
- Lubskij A.V.* Kul'tura Rossijskoj civilizacii // Kul'turologiya. *Drach G.V.* (ed.) Rostov on don: Feniks, 2000.
- Narochnickaya N.A.* Rossiya i russkie v mirovoj istorii. Moskow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2003.
- Prepodobnyj *Isaak Sirin*. Slova podvizhnicheskie. Moskow, 1993.
- Rossiya i SSSR v vojnah HKH veka. Poteri Vooruzhennyh sil. G.F. Krivosheeva (ed.). Moskow: OLMA-PRESS, 2001.
- Svyatejsnij Patriarh *Kirill*. Istoricheskaya rol' russkogo naroda sovershenno osobaya // Russkij vestnik, 2012. No. 26.
- Svyashchennik *Daniil Sysoev*. Pyat' oglasitel'nyh besed. Moskow: Missionerskij Centr im. iereya D. Sysoeva, 2010.
- Cheshko S.V.* Ehtnicheskaya politika v Rossijskoj imperii i v USSR: istoricheskie, politicheskie i pravovye aspekty // Vestnik antropologii, 2014. No. 1 (27). Pp. 7–22.
- Yaspers K.* Smysl i naznachenie istorii. Moskow: Respublika, 1968.
- Kaz'mina O.E.* Nekotorye razmyshleniia o stat'e *K.V. Tsekhanskoj* Fenomen religioznosti russkikh v gody Velikoi Otechestvennoi voiny'» i o vzaimoot-nosheniiax nauki i religii // Vestnik antropologii, 2015. № 4 (34).

***K.V. Tsekhanskaya. Controversial issues of scientific methodology in ethnoreligious researches (A Reply to opponents).***

*This work is the author's respons to the reviews to the article «Russian Religiosity in the Great Patriotic War», published above. Responding to the criticisms of opponents, the author offers his vision of the problems of relations between secular-rational and phenomenological approaches in the humanities. Article aims to show that science and religion are not antagonists either in vivo or in the humanities. Irrational, intuitive, metaphysical perception of reality can expand and enrich the logical-cognitive model of scientific thinking. Science and religion are not the enemies, not an alternative and complementary systems of knowledge.*

**Keywords:** *phenomenology, transcendental, associative methodology, worldview.*

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 061.3

© М.В. Васеха

### МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕСС ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК\*

Международные конгрессы исторических наук (International Congress of Historical Sciences или ICHS) проводятся с 1900 года. Первый Конгресс состоялся в Париже под официальным названием «Международный конгресс сравнительной истории». С тех пор событие происходит один раз в пять лет, однако порядок нарушался во время двух мировых войн. Начиная с 1926 года, подготовкой и проведением конгрессов занимаются постоянный Международный комитет исторических наук и Национальный комитет историков той страны, где проходит Конгресс. В 1970 году XIII Международный конгресс исторических наук состоялся в Москве. По идеологическим соображениям его проигнорировали учёные из США и Великобритании. В целом, в работе Конгрессов находит отражение общее развитие исторической науки – смена исторических школ, ведущей проблематики, борьба методологических направлений и т.д.

Впервые за более чем столетнюю историю существования Международный конгресс исторических исследований – самое влиятельное академическое событие мирового исторического сообщества – состоялся в Азии, в городе Цзинань, Китай. В 2015 году (23-29 августа) это мероприятие посетило 2600 ученых, 1500 из которых – китайские историки и 900 исследователей из 88 других стран. Конгресс стал большим событием не только для всех историков, но и для Китая как принимающей страны в целом. Работа конгресса и его основные темы освещались в китайской федеральной прессе и на центральном китайском телевидении. Для широкой публики Китая мероприятие позиционировалось как «Олимпийские игры историков».

Нельзя не отметить, что в связи с таким пристальным вниманием к событию, Конгресс был организован на беспрецедентно высоком уровне. В адрес XXII Конгресса было отправлено поздравительное письмо президента КНР Си Цзиньпина, в котором президент выражал уверенность, что историки не только могут, но и должны влиять на будущее человечества. Лю Янг Донг, вице-премьер Государственного Совета Китая, лично посетила церемонию открытия и произнесла приветственное слово к участникам Конгресса. Янг Донг высказала мысль о том, что понимание современных процессов в Китае возможно только через призму его исторического прошлого, поэтому одна из основных тем «Китай в глобальных перспективах» чрезвычайно ценна не только для профессиональных историков, но и для всей страны в целом. Выступавшие далее Цанг Хайпенг (президент ассоциации китайских исто-

**Васеха Мария Владимировна** – младший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: maria.vasekha@gmail.com.

\* Работа поддержана Грантом РФФ № 14-18-03090 «Измерение рисков межэтнических отношений в регионах Российской Федерации. Разработка теории и междисциплинарного подхода».

риков), Гуо Шункин (губернатор провинции Шаньдун) и Ванг Вейгуанг (президент Китайской академии социальных наук) также подчеркнули в своих речах, что для Китая большая честь принимать XXII Конгресс историков, поскольку здесь история и исторические исследования занимают особое место.

Марьятта Хьетала, президент Международного комитета исторических наук, в своем обращении к мировому историческому сообществу, заострила внимание на новых вызовах, стоящих перед профессиональными историками, сформулировав их в три основные группы.

*«Первое. Рост конкуренции в научном поле. Сегодня историкам приходится соревноваться за финансирование исследований с представителями смежных дисциплин. Должны ли историки более тесно сотрудничать с другими специалистами в области гуманитарных, культурологических, социологических и музейных исследованиях? Мой ответ – да.*

***Второй вызов** для современного исторического сообщества связан с возрастающей ролью средств массовой информации. Академическим исследованиям приходится состязаться с популярными формами репрезентации истории – фильмами, телепередачами и пр., созданными непрофессиональными любителями истории. Может ли это привести к тому, что современная история будет написана сценаристами, режиссерами и продюсерами, например, CNN или BBC? Сегодня дискуссионные форумы, фильмы и документы из Интернета оказывают большее влияние на представления о прошлом, чем наши статьи, книги и другие публикации. Часто журналисты и сотрудники СМИ в целом, не понимают разницы между профессиональными и непрофессиональными историками. В связи с этим мы обязаны распространять результаты наших исследований на более широкую аудиторию. Мы должны постоянно обращать внимание СМИ на необходимость консультаций с профессиональными экспертами в области истории и ознакомление с новейшими историческими интерпретациями и фактами, касающимися поднимаемых ими тем. Заметьте, здесь многое зависит именно от нас самих.*

***Третий вызов** – это необходимость быть в курсе новейших трендов, предлагать новые, актуальные исследовательские темы и методы. Сегодня важно задаться вопросом, каким образом можно привлечь ученых, в особенности молодых, для участия в конференциях, слушать «живые доклады», если обширную информацию можно найти в Интернете. Я оптимистка и уверена, что такие формы контактов и взаимодействия ученых как конференции, встречи, работа в группах – наилучший способ стать профессионалами. На мой взгляд, ни Facebook, ни Twitter не могут заменить непосредственное общение с коллегами из других стран и континентов».*

Свою речь Марьятта Хьетала закончила уверенностью в том, что историческое сообщество сможет преодолеть все вызовы времени.

Организаторы Конгресса особенно подчеркивали, что в 2015 году, во многом благодаря финансовой поддержке Шаньдунского Университета, голландского фонда PVWF и специального фонда мобильности ICHS, впервые за всю историю существования Конгрессов удалось пригласить исследователей из развивающихся стран и молодых ученых. Этот факт особенно важен в силу того, что за Международным конгрессом закрепились репутация мероприятия, которое посещают, по большей части, представители «старой школы». А в этот раз была представлена самая широкая палитра направлений в исторических исследованиях – от «классических» историче-



ских тем до мультидисциплинарных исследований, в том числе многие из таких, которые выполнены в поле с помощью методов социальной антропологии, этнологии, социологии, фольклористики, демографии и других наук.

Стирание границ между гуманитарными дисциплинами породило ряд глубоких и многомерных социально-исторических тем, включая исследования в области истории повседневности. Так, например, главными секциями Конгресса в этом году стали «Историзация эмоций» и изменения обществ в глобальной перспективе благодаря устной истории «Изменение ценностей – ценность изменений», а также актуальная сегодня тема «Цифровой поворот в истории». В ранг «основных» тем в этом году были также выдвинуты «Революции в мировой истории: сравнения и связи» и проблематика, касающаяся исторических исследований в Китае – «Китай в глобальных перспективах» и «Китайская историография 1978–2008 гг.».

На 27 специальных сессиях обсуждалась самая разнообразная проблематика. На Конгрессе работало несколько сессий, посвященных вновь актуальной проблематике «холодной войны», а также заседания, посвященные истории международных выставок, использованию истории в туристической индустрии, футболу в зеркале глобальной истории; работали сессии «Колдовство и предсказания в ранних государствах», «Музыка и Нация», «Поколение бэби-бумеров?» и другие.

Относительно новы теоретические проблемы, касающиеся «городского» и «деревенского», незримой границы между этими понятиями. Эти сюжеты обсуждались участниками сессии «Городские деревенщики: повседневность, досуг и социалистические города», посвященной урбанизации, проходившей в ряде стран по «советскому типу». Организатору сессии, представителю Венгерской академии наук Шандору Хорвату удалось объединить усилия не только исследователей из России и Европы, но и Бразилии и США.

Не менее интересными были доклады сессий «С лошади в космос: технологический прогресс и социальное развитие», «Ностальгия в историческом сознании и культуре», «Старые традиции в глобализованном мире», «Польза и злоупотребление историей». Немало сессий и круглых столов было посвящено исторической памяти, конструированию коллективных идентичностей, политическим ритуалам, символам и празднованиям. Отдельные круглые столы были посвящены публичной истории. Пожалуй, исчерпывающе широко, в ряде специальных и объединенных сессий и круглых столов была представлена на Конгрессе гендерная проблематика, исследования семьи и детства и историческая демография.

Вообще на Конгрессе неоднократно произносилось «впервые». Так, например, именно на XXII Конгрессе была вручена Международная Премия в области истории. Первым обладателем столь высокой международной профессиональной награды стал французский историк Серж Грузинский, выдающийся ученый, специализирующийся в области истории Латинской Америки XVI–XVIII вв. Грузинский стал пионером в области развития глобальной, транснациональной истории, ныне широко представленной в различных областях исторического знания. Президент Международного комитета исторических наук Марьятта Хьетала отметила, что целью премии является чествование историка или группы историков, которые отличились в области исторических исследований, публикациях, преподавании истории, сделали важный вклад в развитие исторической науки. Президент подчеркнула, что Премию в области истории можно сопоставить с наивысшими научными наградами – с Нобе-

левской премией или премией Филдса за особые достижения в математике.

Безусловно, самым большим достижением Конгресса стала возможность лично встретиться ученым-историкам различных стран и континентов, принять участие в дискуссиях по инновационным проблемам, методологическим подходам и сравнительным методам исторического исследования. Сегодня существует ряд трудов по истории проведения, исследовательской проблематики и дискуссионных особенностях на Международных исторических конгрессах в XX веке, по этой теме защищена далеко не одна диссертация. В связи с этим каждый участник Конгресса – профессиональный историк понимал, что 23–29 августа 2015 года он не только представлял результаты собственных исторических исследований, но сам становился частью истории.

**РЕЦЕНЗИИ**

УДК 655.552

© М.М. Герасимова

**СОСТОЯНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ (НА ОСНОВАНИИ ТРЕХ МОНОГРАФИЙ): ТЕГАКО Л.И., МАРФИНА О.В., СКРИГАН Г.В., ЕМЕЛЬЯНЧИК О.А. ДИНАМИКА АДАПТИВНОЙ ИЗМЕНЧИВОСТИ НАСЕЛЕНИЯ БЕЛАРУСИ. Минск: БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА, 2013. 363 с.; САЛИВОН И.И., МАРФИНА О.В. ФИЗИЧЕСКИЙ ТИП ДРЕВНЕГО НАСЕЛЕНИЯ БЕЛАРУСИ. Минск: БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА, 2014. 137 с.; МАРФИНА О.В. ИСТОРИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В БЕЛАРУСИ. Минск: БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА, 2015. 405 с.**

Целью моего обзора было желание привлечь внимание российского антропологического сообщества к работам наших белорусских коллег антропологов, хотя они должны были бы быть известны у нас в России, благодаря ежегодным научно-практическим конференциям, в которых принимают участие, как правило, московские и петербургские антропологи, и ежегодно выпускаемым сборникам. Но антропологическое сообщество России не ограничивается антропологами Москвы и Петербурга.

Стимулом написания рецензий на вышедшие в свет указанные монографии наших белорусских коллег послужило и то, что в этом, 2015 г., исполняется 50 лет с начала подготовки квалифицированных национальных кадров по специальности «антропология» и формирования белорусской школы антропологии. В отличие от многих других бывших республиканских научных центров, с которыми или утрачены связи, или антропология пришла в упадок, небольшой коллектив белорусских антропологов, который сейчас административно входит в структуру Института истории НАН Беларуси, на протяжении всех лет своего существования проводит комплексные многоаспектные антропологические исследования на территории своей страны. И в этом коллективе, как в капле воды, отразились особенности народа: трудолюбие, ответственность, доброжелательность.

Рецензируемые работы продолжают традиции российской антропологии, но белорусскую школу отличает в лице отдельных представителей ее и в предлагаемых публикациях удачное органичное сочетание различных направлений физической антропологии: ауксологии, популяционной морфологии современного и древнего населения, исторической антропологии. Отличает белорусскую школу антропологии, я полагаю, что имею право так думать, и ее интегрирующая роль в объединении широкого спектра специалистов: медиков, психологов, педагогов. Написанные хо-

---

**Герасимова Маргарита Михайловна** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: [gerasimova.margarita@gmail.ru](mailto:gerasimova.margarita@gmail.ru).

рошим простым и понятным, но не упрощенным, русским языком, не специфически специальным, рассматриваемые работы вносят существенный вклад в популяризацию антропологических знаний и в формирование гуманитарного экологического общественного мышления. Тексты рецензируемых книг перекликаются в некоторой



степени друг с другом, но каждая из них имеет собственное значение.

Но, начну по порядку. Первая из рецензируемых книг посвящена адаптивной изменчивости населения Беларуси, теме весьма актуальной, интересующей не только ученый мир, но и широкую общественность, учитывая печальные последствия для страны Чернобыльской катастрофы. В основу работы легли исследования, разрабатываемые в русле двух больших тем: «Биосоциальная адаптация человеческих популяций в связи с воздействием природных и антропогенных факторов» и «Биологические и социальные факторы адаптации детей и молодежи Беларуси и России в современных условиях супериндустриального и урбанизированного общества». Работа состоит из Введения, трех глав и Заключения. Во Введении, напи-

санном Л.И. Тегако, и в 1-ой главе «Окружающая среда. Эволюция и адаптация» три параграфа из четырех, написанных ею же, особенно ярко проявилось стремление донести до читателя, не обязательно специалиста, сущность поставленной проблемы а именно – важность антропологического изучения изменчивости человека под влиянием среды, и биологической, и социальной. В значительной степени два первых параграфа представляют собой добротную компиляцию литературных данных об ароморфозах, связанных с этапами биогенеза, и в частности, поведенческим, биологическим и социальным адаптациям, связанным с антропосоциогенезом. И в этой главе совершенно уместным представляется раздел, написанный О.А. Емельянчик, о стрессе и адаптациях в древних популяциях. Автор придерживается модели физиологического стресса, предложенной в 1980-х годах прошлого века американскими исследователями. Концепция этой модели активно реализуется в работах российских физических антропологов Института археологии РАН (см. например: *Экологические аспекты палеоантропологических...* 1992; *Историческая экология человека* 1998). Некоторые патологические реакции скелета, такие как линии Гarrisа, стеноз спинномозгового канала позвоночника, гипоплазия эмали зубов, поротический гиперостоз, остеопороз и т.д., рассматриваются как маркеры физиологического стресса, на основе чего моделируются его причины и результаты. С моей точки зрения, вполне совпадающей со взглядами Т.И. Алексеевой (Алексеева 1986) и В.П. Алексеева (Алексеев 1998), основателями экологического направления в отечественной антропологии, стрессовое воздействие средовых факторов, особенно холодных и алиментарных, хронические патологии и болезни, должны рассматриваться, как свидетельства неблагополучия условий существования индивидуума или популяции. Это акклиматизационные сдвиги, которые испытывает группа на первых порах миграции на новую территорию или резких изменений бытовавших ранее условий жизни. Но только те изменения, которые перешли в генотип и передаются по наслед-

ству, можно назвать адаптивными.

В палеоантропологических материалах в этом плане значительный интерес, отмечается совершенно справедливо в рассматриваемой публикации, представляют индикаторы, отражающие длительное воздействие среды на популяцию. Это структура смертности и другие демографические параметры, морфометрические характеристики массивности костей скелета и пропорции, внутреннее строение длинных костей и их гистология, хранящие память о своем происхождении. Воздействие всех средовых и культурных факторов однонаправлено на биологию человека и значительно, вплоть до настоящего времени. Расселение человеческих популяций, их столкновение с новыми условиями обитания, преодоление и приспособление к новым, иногда экстремальным, условиям существования способствовали расширению генетических адаптационных возможностей и возросшему запасу адаптивной изменчивости, характерному для вида в целом.

Завершает эту главу параграф, написанный Л.И. Тегако, посвященный обзору конкретных антропологических исследований в Республике Беларусь в свете проблем экологии человека.

Следующая глава «Роль средовых факторов в движении населения», написанная двумя авторами, О.В. Марфиной и О.А. Емельянчик, посвящена демографии древнего и современного населения Беларуси.

Возрастная структура древних популяций, средний возраст захороненных, соотношение различных возрастных классов, уровень детской смертности, дифференцированная смертность мужчин и женщин и другие палеодемографические расчеты, соотносимые с археологическими данными, становятся интереснейшим источником при изучении образа жизни древнего населения. Так, впервые введенные в научный оборот палеодемографические показатели, полученные в результате изучения обширного палеоантропологического материала из северных территорий Беларуси, отражают уровень смертности у населения Полоцкой Земли с XI по XIX вв.

Любопытно, что у сельского населения XI–XIII вв. и XVIII–XIX вв. существенных демографических различий не было выявлено, за исключением некоторого увеличения числа доживших до финальной возрастной когорты у населения конца второго тысячелетия. Сравнение показателей смертности с синхронными показателями из прилегающих областей Европы, показало, что население Полоцкой Земли начала второго тысячелетия характеризовалось относительно благополучной для эпохи демографической ситуацией. Более поздняя группа сельского населения выявляет даже пониженные показатели смертности по сравнению с населением Центральной Европы. Что касается городского населения XVII–XVIII вв., то для него был характерен повышенный уровень смертности мужчин по сравнению с обеими группами сельского населения, что в сочетании с высоким уровнем травматизма отражает участие мужчин в боевых действиях. Эти цифры представляют интерес не только для антрополога, но и для историка, поскольку отражают, в известной мере, военно-политическую обстановку в стране в это время.

Раздел, посвященный демографической ситуации Республики Беларусь и ее динамике, написан О.В. Марфиной. Результаты переписи 2009 г. показали сокращение численности населения в Республике. Эта отрицательная тенденция демографического развития естественна, учитывая особые экологические и социально-экономические условия жизни в Беларуси, начиная со второй половины 80-х годов прошлого

столетия. Это уменьшение численности населения характерно не только Беларуси, но и целому ряду стран Восточной Европы, Литве, Латвии Украине и России. В этот период зарегистрировано постарение населения, т.е. увеличение во всех регионах Беларуси доли лиц старшего возраста. Процесс демографического старения населения становится непреложным фактом для развитых стран. К сожалению, анализ показателей смертности в Республике по основным классам причин показал потери наиболее молодого, трудоспособного, преимущественно мужского населения из-за экзогенных факторов. Преобладание же женского населения над мужским и гибель мужчин в репродуктивном возрасте негативно сказываются на процессе воспроизводства населения. Однако, за десятилетие с 1999 г. по 2009 г. было зафиксировано увеличение рождаемости как городского, так и сельского населения.

Третья глава «Влияние биологических и социальных факторов на адаптационные особенности в онтогенезе» написана тремя авторами, Г.В. Стриган, О.В. Марфиной и Л.И. Тегако. В первых двух параграфах этой главы рассматриваются адаптивная изменчивость физического развития и полового созревания детей и подростков, а также факторы, влияющие на нее. Авторы акцентируют внимание читателя на том, что хотя, рост и развитие человека жестко детерминированы наследственно, реализация генотипа в конкретный фенотип в рамках генетической программы осуществляется в условиях определенной среды и является вероятностным процессом. Авторами отчетливо было показано, что наиболее важными среди биологических факторов, детерминирующих физическое развитие, является соматотип подростка, антропометрический статус родителей и масса тела ребенка при рождении. Среди социальных факторов наибольшая сопряженность морфофункциональных показателей физического развития обнаруживается с образовательным статусом матери и материальным положением семьи, причем влияние факторов социальной среды на физическое развитие мальчиков выражено сильнее, что естественно, т.к. является отражением большей сенситивности мужского организма на всех этапах онтогенеза. Выявленные изменения морфологических показателей физического развития подростков Беларуси за 80-летний период, с 1925 г. по 2005 г., а именно увеличение тотальных размеров тела, дебрахицефализация, астенизация телосложения, сменившаяся акцелерацией, уступившей место в последнее десятилетие рассматриваемого периода стабилизации дины тела при постепенном увеличении его массы. Все эти показатели роста и созревания организма являлись отражением трансформаций социальной и биологической среды обитания, о чем, безусловно, свидетельствует анализ их секулярной динамики.

Динамика показателей физического развития школьников 7-17 лет в Республике в конце XX – начале XXI вв., исследованная О.В. Марфиной, показала, к сожалению, снижение доли учащихся со средними показателями физического развития и увеличение частот крайних морфологических вариантов на фоне грацилизации телосложения. Это явление характерно, видимо, для резкой урбанизации населения во всем мире.

Проблема социальной адаптации, рассмотренная в данной монографии с позиций сопряженности дерматоглифики и личностных качеств, освещена в главе, написанной Л.И. Тегако. Сопоставление признаков дерматоглифики, как частной конституции человека, с психологическими признаками, выявленными по двум методикам диагностики темперамента и характера, выявило статистически значимые

связи у исследованного контингента (студенты ВУЗов). Автор подчеркивает высокие маркерные свойства пальцевых узоров человека и считает возможным использование дерматоглифики и ее связей с личностными качествами человека для решения теоретических и прикладных задач. Выводы эти не безусловны, выявленные связи не столь велики, чтобы можно было считать такую сложную проблему однозначно решенной, однако исследования, подобные проводимым белорусскими коллегами, кажутся перспективными и заслуживают продолжения.

В связи с рассмотренной выше монографией, мне представляется необходимым сделать следующую ремарку. Термин «адаптация» имеет многочисленные концептуальные интерпретации, в связи с чем возникает затрудненность или даже невозможность интегрального определения этого понятия и оно имеет лишь удобный и привычный терминологический образ. (Гудкова 2003, 2008). В российской антропологической литературе в центре представлений об адаптации лежит концепция адаптивной нормы популяции, представляющей «исторически сложившийся комплекс генотипов, который обладает оптимальным диапазоном фенотипической изменчивости, обеспечивающим максимальную приспособленность к конкретным условиям среды» (Алтухов, Курбатова 1990: 594). С моей точки зрения, такое определение понятия, применительно к антропологическому аспекту изучения морфофункциональной изменчивости, кажется наиболее адекватным и перспективным. Хотя термин «адаптация» в общебиологических работах, несмотря на различные нюансы в интерпретации этого понятия, получил свою исчерпывающую характеристику, тем не менее, в ряде работ антропологического и медицинского плана этот термин продолжает употребляться как синоним термина «акклиматизация». Под обоими терминами подразумеваются любые сдвиги в изменчивости человеческого организма под влиянием географической и социальной среды. В том числе – фенотипические и акклиматизационные, последние при смене новых условий старыми могут возвращаться к прежнему состоянию и наследственно, как правило, не закреплены.

С другой стороны, В.П. Казначеев рассматривал процесс адаптации в связи со здоровьем отдельного человека (Казначеев 1973, 1980). Предболезненное состояние организма он рассматривал, как ослабление и напряжение адаптации, а болезнь как ее срыв. Ауксологам и специалистам, пришедшим в антропологию из медицины, такое определение, видимо, понятнее и ближе. Это их право, и моя ремарка несколько не уменьшает значительный вклад в ауксологию, палеогеографию и палеопатологию представленных в данной монографии материалов.

Вторая из рецензируемых книг посвящена палеоантропологии Беларуси. Авторы так определили цель написания ее – ознакомить читателя с основными результатами палеоантропологических исследований и показать реконструированный облик людей различных исторических периодов. Книга содержит Введение, четыре главы и небольшое Заключение. Во Введении авторы вводят читателя в азы палеоантропологии. В гла-

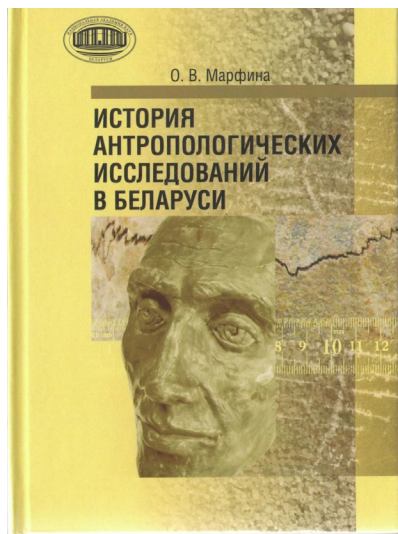


ве 1-ой «Палеоантропологические исследования в Беларуси и их основные итоги» дается историография палеоантропологического изучения территории Беларуси, начиная с работ русских (советских) антропологов и кончая работами белорусских исследователей последних лет – И.И. Саливон, О.А. Емельянчик и О.В. Тегако.

Глава 2-ая посвящена проблемам изучения возрастных изменений, аномалий, следов травм и болезней на костях скелета из древних погребений. Здесь авторы также последовательно вводят читателя в историографию вопроса, излагают современные представления о возрастных изменениях скелета в процессе роста, развития и старения и очень коротко – о палеопатологических исследованиях, приобретающих все больший вес в отечественной и зарубежной литературе.

В главе 3-ей представлены конкретные материалы, иллюстрирующие аномалии развития, возрастные и патологические изменения на скелетах из археологических раскопок на территории Беларуси. Это явление краниостеноза у молодой женщины из г. Турова XII в. (Гомельская область), значительное число шовных вставочных косточек на черепе XVII в. из Гомельской области и гиперостоз, артроз, пороз, периостит, признаки остеохондроза, признаки рахита и костные мозоли, как результат полученных травм, на костях из погребений XII в. г. Друцка Витебской области. Отрадное впечатление производит подробное морфологическое краниологическое, остеологическое и одонтологическое описание находок, сопровождаемое объяснением диагностической и разграничительной роли той или иной особенности в строении, а также метрическими характеристиками.

Глава 4-ая посвящена изложению методики М.М. Герасимова по восстановлению внешнего облика человека на основании его костных останков. Авторы руководствовались в своем изложении работами М.М. Герасимова, Г.В. Лебединской, Т.С. Балусевой, Е.В. Веселовской. Изложение методики явилось преамбулой для презентации работ И.В. Чаквина, который за период с 1980 по 2012 гг. создал галерею из более, чем 20-ти скульптурных реконструкций, фотографии которых представлены в монографии. Практически именно желанием почтить память талантливого исследователя, своего коллеги, и была написана эта хорошая и полезная книга.



Последняя из рецензируемых монографий, написанная О.В. Марфиной, представляет собой солидный труд, посвященный, как явствует из названия, истории антропологических исследований в Беларуси, начиная с конца XIX – начала XX столетий и по наши дни. Монография построена по традиционному плану: Введение, три больших раздела, Заключение, Литература и источники, и двух приложений – II и III.

Раздел I называется «Формирование антропологии как самостоятельной отрасли естествознания», состоит из двух параграфов или глав историографического плана. Первая публикация, не утратившая своего значения и в наши дни – это написанная известным врачом-гигиенистом П.А. Горским «К характеристике физического развития населения Бобруйского уезда Минской губернии», содержащая уникаль-



ные материалы о длине тела призывников белорусских губерний. Безусловно, интересны для историков науки сведения о создании в составе Института белорусской культуры в 1926 г. антропологической комиссии, через три года преобразованной в кафедру антропологии Белорусской Академии наук под руководством профессора А.К. Ленца. Была разработана комплексная программа изучения древнего и современного населения, было осуществлено три экспедиции по сбору данных о физическом развитии детей, молодежи и взрослых, включая данные о физиологических показателях, обмена веществ и групп крови. Увы! Эти прекрасные начинания были прекращены в 1932 г. из-за преобразования кафедры в НИИ психоневрологии. Антропологические исследования силами местных кадров были прекращены. Безусловно, антропологические исследования на территории Беларуси продолжались. Всем хорошо известен вклад в изучение антропологических особенностей населения Беларуси В.В. Бунака, Г.Ф. Дебеца, Т.А. Трофимовой, Т.А. и В.П. Алексеевых, Н.Н. Чебоксарова, Р.Я. Денисовой, В.Д. Дяченко и М.В. Витова.

Возобновились антропологические исследования силами национальных кадров, начиная со второй половины 1960-х годов прошлого столетия. В программу входило исследование палеоантропологических материалов, генетически детерминированных особенностей кожных узоров ладоней и коронок зубов, групп крови. Затем программа расширилась за счет мониторинга физического развития взрослого населения и акустологических исследований, включая новорожденных.

Приятно, что автор отмечает существенную роль в становлении белорусской антропологии Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (ныне – Институт этнологии и антропологии РАН), и в частности академика РАН В.П. Алексеев. В 1965 г. в Институте искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР была открыта аспирантура для подготовки квалифицированных национальных кадров. Именно этому посвящен второй раздел монографии «Разработка фундаментальных проблем и подготовка национальных кадров по специальности «антропология».

Автор формулирует фундаментальные проблемы антропологии и подробно рассказывает о конкретном вкладе каждого из небольшого коллектива антропологов в их решение. Пишет об исследованиях морфологических особенностей древнего населения, о физическом типе современного населения, о роли демографических процессов в формировании антропологического состава населения, о динамике процессов роста и созревания детей, подростков и молодежи Республики Беларусь.

Наиболее интересным и информативным мне представляется третий раздел монографии «Основные направления развития белорусской антропологии». Он состоит из четырех параграфов, каждый из которых посвящен многочисленным аспектам основных направлений. Это и популяционная морфология населения республики, как древнего, так и современного; это и демографические процессы и их роль в формировании антропологического состава населения, это и процессы роста и созревания детей, подростков и молодежи в Республике, это и изучение приспособительной изменчивости популяций в зависимости от социальной и географической среды.

Созданные в результате комплексных исследований огромные информационные массивы, включающие материалы по морфологическим признакам древнего и современного населения, по функциональным признакам взрослого населения и молодежи, результаты психологического тестирования имеют огромное теоретическое и практическое значение. И это не просто типовое устойчивое утверждение, завершающее,

как обычно, «Заключения» различных монографий. Знакомство с этой работой, где изложены основные достижения антропологических исследований в Республике Беларусь, вызывает мое искреннее восхищение и даже зависть. Достаточно вспомнить об исследованиях И.И. Саливон, выявившей различия в морфологии населения двух геохимических зон, Поозерья и Полесья, на фоне общей обедненности геохимических ландшафтов Республики. Преимущественно песчаные почвы Полесья, с самым низким содержанием важнейших микро- и макроэлементов, влияют на формирование скелета, замедляя темпы роста длины тела. Полесье было эндемично по заболеваемости щитовидной железы даже до Чернобыльской катастрофы из-за дефицита йода. И в дальнейшем исследования морфогенеза населения Беларуси происходят с учетом региональных геохимических условий. Как писал когда-то В.П. Алексеев, влияние локального характера концентрации химических элементов, осуществляемое через пищу и воду, привязывают человека к определенным, часто узким территориям обитания, или, напротив, значительно увеличивают резерв адаптивной изменчивости (Алексеев 1998: 16,17). Эти данные позволяют расширить вероятностные проявления модуса миграций биологической составляющей, а именно запасом адаптивной изменчивости расселяющихся популяций. Была выявлена более выраженная чувствительность представителей крупнослженных соматотипов к геохимическому дисбалансу. С очевидностью следует, что геохимическая ситуация, особенно на ранних этапах освоения человеком территории, сыграла значительную роль в дифференциации антропологических типов населения в процессе адаптации популяций к конкретным экологическим условиям на протяжении многих поколений. Таким образом, результаты этих исследований имеют действительно и огромный практический, и теоретический смысл.

Я не знаю подобных работ в отечественной литературе.

Второй пример. На основании данных, полученных в различных регионах республики в 1996–1997 гг. и 2006–2007 гг. (18 тыс. человек), были разработаны «Нормативные таблицы оценки физического развития различных возрастных групп населения Беларуси» и «Таблицы оценки физического развития детей, подростков и молодежи Республики Беларусь».

Лонгитудинальные исследования школьников 7–17 лет позволили разработать И.И. Саливон и Т.И. Полиной методику определения типов телосложения у детей. На основе учета комплекса наиболее информативных количественных признаков, характеризующих форму тела и компоненты его состава, в каждой возрастной группе с учетом половой принадлежности было выделено семь соматотипов. Было проведено обширное исследование частот встречаемости основных соматотипов школьников 8, 13 и 17 лет городов Пинска и Полоцка, различающихся геохимической ситуацией и степенью урбанизации. А сравнение результатов исследований этих возрастных групп в 1984, 2002 и 2013 гг. в г. Полоцке позволило утверждать, что на рубеже столетий темпы акселерации снизились, уменьшилась общая массивность скелета (повысилась частота тонкосложенных вариантов телосложения), вследствие начавшегося на рубеже XX–XXI столетий процесса дебрахикефализации произошла статистически значимая перестройка мозгового отдела головы. Возможно эти процессы, общие для ряда европейских стран, отражают нарастающее давление факторов среды на адаптивный резерв популяций. Результаты проведенных исследований в данном случае имеют большой теоретический и практический смысл, поскольку, регулярные наблюдения за тенденциями роста и развития подрастающего поколения

являются важным звеном в системе контроля за состоянием здоровья населения.

Третий пример. По материалам исследования антропометрических показателей дошкольников Т.Л. Гурбо был создан банк данных, который служит основой для дальнейшего мониторинга физического развития детского населения страны. Разработаны региональные стандарты физического развития детей 4–7 лет, и методика определения морфологической «школьной зрелости» для детей Беларуси 6–7 лет.

Огромный массив данных, полученный до аварии на ЧАЭС, позволяющий судить о нормальной изменчивости ряда морфологических и функциональных признаков не только взрослого населения, детей, молодежи, но и новорожденных, в сравнении с постчернобыльскими материалами, выявил направленные изменения в распределении признаков, свидетельствующих о напряженности адаптационных процессов во всех районах Республики. Эти примеры говорят сами за себя.

Следует отметить наличие двух солидных приложений. Первое содержит фотографии уникальных для республики краниологических материалов эпохи бронзы (имеется всего три находки), черепа с зафиксированными на них патологическими особенностями, фотографии реконструкций, внешнего облика представителей различных племенных объединений, проживавших на территории Беларуси (кривичей, дреговичей, ятвягов, радимичей) и людей более поздних исторических периодов, которые являются экспонатами различных музеев республики. Здесь же помещены первые антропологические фотографии белорусов, опубликованные в «Русском антропологическом журнале» в начале прошлого века, а также карта Беларуси, на которой отмечены места и время проведения белорусскими антропологами комплексных антропологических экспедиций с целью обследования современного населения. Второе приложение содержит таблицы средних значений основных антропометрических параметров и возрастную изменчивость индекса массы тела мужчин и женщин Республики Беларусь в возрасте 17–80 лет (обследованных в 1970–1986 гг. и 1996–1997 гг.), а также основных показателей физического развития новорожденных (обследованных 1986–2002 гг.) и возрастную изменчивость массы, длины тела и окружности грудной клетки у детей, подростков и молодежи Республики Беларусь (обследованных в 1990-х годах. и в начале 2000-х годов).

Завершая свой обзор представленных монографий, должна признаться, что они скорее позволили мне охарактеризовать состояние антропологической науки в Республике Беларусь, чем конкретно, возможно критически, проанализировать отдельные исследования и выводы белорусских коллег, касающихся самых приоритетных направлений нашей науки. Такой анализ требует иного формата и объема. Но с очевидностью можно констатировать, что в каждом из направлений есть свои открытия и достижения. Экологическое, медико-биологическое, антропогенетическое и историческое исследования древнего и современного населения страны осуществляются единственным в Беларуси небольшим коллективом единомышленников, каждый из которых обладает широким спектром знаний. Остается только пожелать им дальнейших успехов!

## Литература

- Алексеев 1998 – Алексеев В.П. Очерки экологии человека: Уч. пособие. М.: МНЭПУ, 1998. 233 с.
- Алексеева 1986 – Алексеева Т.И. Адаптивные процессы в популяциях человека. М.: МГУ,

1986. 215 с.

*Алтухов, Курбатова* 1990 – *Алтухов Ю.П., Курбатова О.Л.* Проблема адаптивной нормы в популяциях человека // *Генетика*, 1990. Т. 26. № 4. С. 583–598.

*Гудкова* 2003 – *Гудкова Л.К.* Экологические аспекты популяционной физиологии // *Горизонты антропологии*. М.: Наука, 2003. С. 474–477.

*Гудкова* 2008 – *Гудкова Л.К.* Возрастная динамика физиологического статуса человека в экологически контрастных популяциях // *Актуальные направления антропологии / Сб. посвященный 80-летию ак. РАН Т.И. Алексеевой*. М.: ИА РАН, 2008. С. 96–100.

*Историческая экология человека* 1998 – *Историческая экология человека. Методика биологических исследований*. М.: ИА РАН, 1998. Вып. 1. 260 с.

*Казначеев* 1973 – *Казначеев В.П.* Биосистема и адаптация. Новосибирск: Наука, 1973. 76 с.

*Казначеев* 1980 – *Казначеев В.П.* Современные аспекты адаптации. Новосибирск: Наука, 1980. 102 с.

*Экологические аспекты палеоантропологических* 1992 – *Экологические аспекты палеоантропологических и археологических реконструкций*. М.: ИА РАН, 1992. 204 с.

## References

*Alekseev V.P.* Ocherki ekologii cheloveka: Uch. posobie. Moscow: MNEPU, 1998. 233 p.

*Alekseeva T.I.* Adaptivnye protsessy v populiatsiiakh cheloveka. Moscow: MGU, 1986. 215 p.

*Altukhov Iu.P., Kurbatova O.L.* Problema adaptivnoi normy v populiatsiiakh cheloveka // *Genetika*, 1990. Vol. 26. No. 4. Pp. 583–598.

*Gudkova L.K.* Ekologicheskie aspekty populiatsionnoi fiziologii // *Gorizonty antropologii*. Moscow: Nauka, 2003. Pp. 474–477.

*Gudkova L.K.* Vozrastnaia dinamika fiziologicheskogo statusa cheloveka v ekologicheski kontrastnykh populiatsiiakh // *Aktual'nye napravleniia antropologii / Sb. posviashchennyi 80-letiiu ak. RAN T.I. Alekseevoi*. Moscow: IA RAN, 2008. Pp. 96–100.

*Istoricheskaiia ekologiiia cheloveka. Metodika biologicheskikh issledovaniia*. Moscow: IA RAN, 1998. Vol. 1. 260 p.

*Kaznacheev V.P.* Biosistema i adaptatsiia. Novosibirsk: Nauka, 1973. 76 p.

*Kaznacheev V.P.* Sovremennye aspekty adaptatsii. Novosibirsk: Nauka, 1980. 102 p.

*Ekologicheskie aspekty paleoantropologicheskikh i arkheologicheskikh rekonstruktsii*. Moscow: IA RAN, 1992. 204 p.

УДК 655.552

© С.А. Арутюнов

**РЕЦ. НА: KRUPNIK IGOR AND CHLENOV MICHAEL. YUPIK TRANSITIONS. CHANGE AND SURVIVAL AT BERING STRAIT, 1900–1960. FAIRBANKS, 2013. – 392 PP.\***

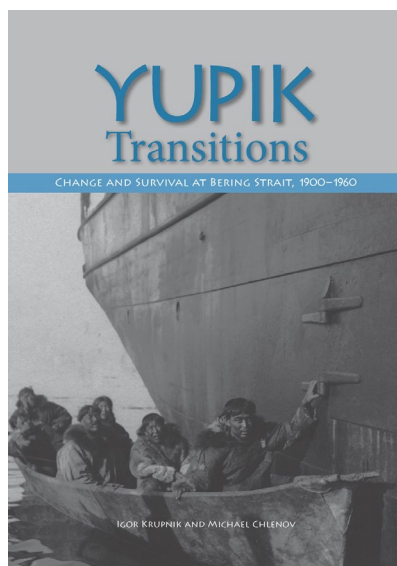
Авторы рассматриваемой книги – известные ученые, в прошлом сотрудники института этнографии АН СССР. Именно в этом статусе они начали более сорока пяти лет тому назад, в 1971 году, свою работу по изучению культурных изменений и стратегии выживания азиатских эскимосов, известных также под этнонимом *юпик*. Эскимосов на Чукотке немного – меньше двух тысяч человек, и авторы проследили не только судьбу этноса в целом, но и практически личные судьбы едва ли не большинства азиатских эскимосов старшего поколения, как ныне живущих, так и уже покойных, в указанные в заглавии книги сроки.

Термин «эскимос» является экзоэтнонимом и он обозначает не *этнос*, а *суперэтнос*. В угоду нелепым соображениям политкорректности, заставляющим в США и Канаде в угоду местным политикам заменять устоявшиеся слова и обороты английского языка несуразными неологизмами, этот термин все чаще заменяется словом «инуит», что совершенно безграмотно, хотя бы потому, что означает буквально «люди» во множественном числе. Так называют себя эскимосы Гренландии и северной Канады, которые чаще употребляют слово «инупиат», что означает «настоящие люди», а в Гренландии также используется термин «калатдлит». Эскимосы Южной Аляски зовутся «сугпиат», а эскимосы Западной Аляски и Чукотки называют себя «юпигет». В единственном числе это слово звучит как «юпик».

В лингвистическом отношении язык эскимосов юпиков (на Аляске его называют *юхтун* («людской»); а юпики Чукотки чаще говорят *юпигестун* – «эскимосский») распадается на несколько диалектов, которые частью языковедов считаются даже отдельными языками. Эскимосы Чукотки говорят в основном на уназикском, или чаплинском диалекте. Это язык большинства азиатских эскимосов. По соседству с чукотским селением Уэлен, около самого мыса Дежнева, до 1958 года находилось селение Наукан, язык обитателей которого был ближе к языку аляскинских юпиков. На уназикском диалекте говорят также эскимосы принадлежащего США острова Святого Лаврентия (около 1600 человек).

**Арутюнов Сергей Александрович** – член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор, заведующий отделом Кавказа Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: gusaba@iea.ras.ru.

\* Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 15-18-00008 «Вымирание малых народов: факторы, дискуссии, ревитализация» (2015–2017).



Уназикские и лаврентьевские эскимосы находятся в отношениях близкого семейного родства и осознают себя одним народом. Западнее бухты Провидения, в довольно крупном селе Сиреники часть населения еще в первой половине двадцатого века говорила, наряду с уназикским, на особом диалекте юхтуна, так называемом старо-сиренинском языке, но сейчас он практически полностью забыт. Науканцы частично сохраняют свой особый диалект (или язык), но так как их село было в 1958 году ликвидировано, то они ныне разбросаны по целому ряду поселков, в большинстве своем в незначительной доле среди иноэтничного населения, и почти не пользуются родным языком. В целом можно сказать, что судьбы языка азиатских эскимосов укладываются в понятие не столько развития, сколько «свития», не эволюции, а инволюции – от многообразия диалектов, говоров и функций, ко все большему функциональному сужению и обеднению, до минимума функций разговорного общения с упрощением всех параметров.

Впрочем, книга Членова и Крупника не ставит своей задачей анализ языковых процессов (это уже мои собственные суждения по поводу близкой моим профессиональным интересам темы), а более всего она посвящена изменениям в социальной жизни азиатско – эскимосского народа. Общественная жизнь, ее системы и структуры описаны очень подробно. Триста страниц основного текста разбиты на десять глав, в основном по хронологическому принципу, а каждая глава, включает несколько небольших параграфов по конкретным темам. Самая большая глава (шестая) – «Семья и родство» – занимает сорок страниц и разбита на тридцать таких параграфов, в основном в одну или две страницы объема. Столь же дробно разбиты и другие темы, которым посвящены остальные девять глав. Далее следуют список иллюстраций (всего их 113), сокращений и несколько страниц вводных параграфов.

Первая глава описывает исходное для всего рассмотренного в книге этнокультурного процесса состояние общества, которое авторы называют контактно-традиционным, т.е. сохраняющим основные традиционные черты классического эскимосского общества, но уже с появлением новых особенностей, связанных с распространением таких явлений, как важная роль коммерческого китобойного промысла, начало золотоискательства, появление русской имперской администрации, пришлых, в основном американских торговцев и их агентов из среды местного населения, и, наконец, первые шаги советского режима в 1918–1923 гг.

Вторая глава, следуя принципу ретроспективной хронологии, содержит краткий обзор, касающийся азиатских эскимосов в предшествующий период. Описание периода 1850 – начала 1900-х годов, охватывает группы *сигинегмит* (в основном поселок Сиреники), близких к ним *имтугмит* и *аткальгагмит* (прежде всего, поселок Имтук), *аватмит* (Авань), *кивагмит* и *тасигмит* (Кивак и Тасик), *уназигмит* (Уназик или Старое Чаплино, оно же Индиан Пойнт по американским картам) и население острова Святого Лаврентия (сивукагмит в поселке Сивукак, или Гембелл, и Савунга).

К северному ареалу расселения юпиков относятся *нувукагмит* (живут в Наукане и в ряде мелких соседних с ним поселков) и относительно малочисленное население островов Диомида (Имаклик и Ингалик) в языковом отношении более связанное с общностью инуитов.

Последние декады XIX века были временем интенсивных контактов юпиков с разнородными выходцами из далеких от Берингова пролива стран, включая гавайских моряков, скандинавских искателей приключений, российских и американских

граждан разного этнического происхождения, даже выходцев с Кавказа и афроамериканцев. Многие из них в силу случайных связей с эскимосками, оставили разнобразное потомство, которое, несмотря на ряд прошедших поколений, имеет и ныне отчетливое представление о своей личной истории. Однако, это не нарушало целостности социальных отношений общества юпиков и даже способствовало восстановлению его численности в тех местах, где в силу разных причин в середине XIX века имелась существенная убыль населения.

Третья глава посвящена социальной структуре местного общества, которое складывается из различных по типичной численности и по степени групповой когезии групп, называемых племенными, клановыми, семейными, линейными и т.д. Не всегда в языке *юхтун* имеются даже названия для таких групп. Их членов называют просто родственниками или определяют специальными суффиксами, прикрепляемыми к топониму или иному имени собственному. Разросшийся «клан» может в условиях относительной изоляции превратиться в небольшое «племя», а население обособленного поселка, обладающего чертами племени, переселившись в более крупный поселок, образовать в нем территориальную группу, и границы между такими категориями достаточно текучи и не поддаются определению по каким-либо формальным критериям. В этом состоит одна из специфических черт эскимосского общества, его лабильность, текучесть, высокая адаптивность к меняющимся условиям природной и социальной среды, помогавшая эскимосским этносам и субэтносам выживать в тяжелых и нередко резко меняющихся условиях. К этому сводится основное содержание четвертой главы.

Пятая глава названа «Дела общинные». Она дает представление о разных типах поселков, соседских взаимоотношениях между жителями разных частей поселка и других общепринятых нормах, определявших его внутреннюю жизнь. В больших поселках был функциональным статус хозяев земли, *нуналихтаков*. Это был статус, скорее *клана*, чем личности, хотя и личность лидера играла немаловажную роль, впрочем, в большей степени ритуальную, чем функциональную, не говоря уже о властной. Здесь же рассмотрены и различные аспекты чукотско-эскимосских взаимоотношений: меновая торговля, редкие, но все же встречавшиеся межгрупповые браки. Интересно отметить, в частности, несколько пренебрежительное отношение чукчей к эскимосам.

Следует отметить одну из трудностей, стоявших перед авторами, и состоявшую в том, что они избрали для исследования один из самых периферийных этносов Арктики, самой по себе являвшейся дальней окраиной ойкумены. Сибирские юпики – это не только один из самых малых народов Севера, но и у себя дома на Чукотке они являются двойным национальным меньшинством: не только по отношению к русским как доминирующему этносу Сибири и, в частности, ее крайнего Северо-Востока, но и по отношению к чукчам, как «титальному этносу» Чукотки. Но, кроме того, азиатские эскимосы, уже в силу своего географического положения и факта теснейших социально-культурных контактов с чукчами, являются периферийными *экзотами* и по отношению к эскимосскому суперэтносу, и эта их периферийность и экзотичность лишь возрастала на протяжении почти всего XX века благодаря исторически сложившейся непроницаемости советско-американского пограничья.

Существенная заслуга авторов – введение понятия локуса, как группы, могущей сочетать разные формы типовых социальных ячеек. При этом исследуются, переход одной форму в другую, сочетание локальности и высокой миграционной мобильно-

сти, позволяющие большую вариабельность размеров групп и отражающие текущее субэтническое членение популяции по принципу «мы – они».

Я впервые попал на Чукотку в составе экспедиции проф. М.Г. Левина в 1958 г., т.е. как раз в момент завершения эпохи, составлявшей основную тему данной книги, и начала новой эпохи кардинальных реформ, приведших к коренным и, чаще всего, неблагоприятным изменениям в жизни всего коренного населения и, в особенности, эскимосского его сегмента.

Эта тема отражена, в основном, в последней, десятой главе книги – «Конец земли эскимосской». Ей предшествуют четыре главы, построенные в хронологическом порядке. Глава шестая «Семья и родство» касается практически всех тем этого широчайшего сюжета: соотношения кланов и линиджей, построения байдарных (позднее также вельботных) артелей или бригад, их роли в миграциях при освоении новых промысловых акваторий, функций и прав аньялика (капитана или бригадира), различных форм семей – братских, расширенных, полигамных, и трансформации эскимосской семьи в новых условиях.

Седьмая глава – это, в основном, экскурс в прошлое, в период войн XVIII века и в более ранние время, в эпоху известных только по данным археологии памятников и культур, таких как загадочная «Китовая аллея», открытая М.А.Членовым в 1976 г., и еще более ранние памятники древнеберингоморской культуры.

Восьмая и девятая главы, сравнительно небольшие по размерам, это – «Начало новой жизни, 1923–1933» и «Эра колхозов, 1933–1955».

Конечно нельзя отрицать прогрессивность части изменений, принесенных на Чукотку советской властью, и в их числе систему здравоохранения, гигиенических навыков, замену архаичных яранг бревенчатыми домами с печным отоплением, и многое другое.

Но эти позитивные явления сопровождались разрушением традиционных социальных структур, деградацией ряда семейных устоев, невежеством и головоуятием местных властей, в особенности при укрупнении и переносе поселков, произволом погранохраны, возраставшим по мере ухудшения советско-американских отношений, и многим другим.

Коллапс советского тоталитарного строя, падение железного занавеса, сорок лет (с 1948 г.) незримо повисевшего над Беринговым проливом, восстановление родственных и культурных связей между жителями его побережий отчасти повернуло вспять ход этих губительных изменений, но не могло в одночасье отменить всех их последствий.

Эта сложная и пока еще далекая от благополучия картина и нашла отражение в рецензируемом труде. Книга *Yupik Transitions* – это не только книга о переломах в жизни юпиков. Это книга о больших тектонических сдвигах в жизни малых народов, вовлеченных в большой цивилизационный кризис.



УДК 655.552

© В.С. Хан

**PEOPLES, IDENTITIES AND REGIONS. SPAIN, RUSSIA AND THE CHALLENGES OF THE MULTI-ETHNIC STATE / ED. BY M. MARTYNOVA, D. PETERSON, R. IGNATIEV & N. MADARIAGA. Moscow: IEA RAS, 2015. - 377 p.**

Выход за рамки привычных понятийно-методологических платформ и обмен ими в международном формате не редко приводит к обогащению традиционных концептуальных полей. Подобный обмен в этнологии давно уже назрел. В этом смысле труд Института этнологии и антропологии РАН и Университета Страны Басков – уже второй опыт совместной работы – представляет недвусмысленный интерес.

**Книга состоит из 4-х разделов.**

Первый раздел представлен статьями о понимании и управлении разнообразием в сложных обществах (*В. Тишков*), параллелям между испанским и российским опытами (*А. Кожановский*) и этнокультурной политике в Испании (*А. Биас*).

Второй раздел посвящен Стране Басков: этноконфессиональной ситуации в средние века (*Д. Петерсон*), политико-правовым институтам (*И. Диас*), патриотическим обществам XVIII в. (*Ж. Зуазо*), эволюции баскского национализма (*С. де Пабло*), территориальной модели Баскской автономии (*И. Моро*), баскскому языку (*А. Ируртзун, Н. Мадариага*) и аккультурации иммигрантов (*В. Коррити*).

Третий раздел связан с вызовами, стоящими перед Россией. Входящие в него статьи посвящены: развитию российской идентичности (*А. Буганов*), категориям «самоопределение» (*С. Чешко*) и «коренной народ» (*С. Соколовский*), переписи населения 2010 г. в контексте этнической идентичности (*Е. Филиппова*), языковой политике в области образования (*М. Мартынова*), перестройке в российской глубинке (*С. Алымов*), этноконфессиональным аспектам аварии на ядерном комплексе «Маяк» (*Г. Комарова*), коренным народам Югры (*Е. Пивнева*), влиянию ислама на политико-правовую ситуацию на Северном Кавказе (*И. Бабич*), отношению жителей Костромы к мигрантам (*Н. Белова*).



**Хан Валерий Сергеевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела этнологии и антропологии Института истории АН РУз, доцент кафедры социологии и социальной работы Национального университета Узбекистана (НУУз), советник ректора НУУз, директор Центра планирования стратегии развития НУУз. Эл. почта: khanval@yahoo.com.

Четвертый раздел посвящен баскским исследованиям в России (*Р. Игнатьев*) и переводам баскской литературы на русский язык (*Дж. Кортазар*).

Писать рецензию на труд с таким количеством авторов и тем всегда не просто. Поэтому я хотел бы остановиться на тех вопросах, которые образуют тематический костяк сборника, значимы для этнологии в целом и позволяют взглянуть на российские проблемы через призму другого исторического опыта.

**Уточнение понятийного аппарата и его применение в политико-правовой практике.** Ситуация такова, что злободневные политические вопросы зачастую упираются в вопросы теории и без нее не могут быть решены. Очевидно, что интерпретация академических понятий серьезным образом влияет на политические практики в национальном вопросе. Опыт показывает – время интуитивных понятий прошло, коль скоро за ними стоят судьбы людей и стран, конфликты и войны.

В своей статье *В. Тишков* задается вопросом: что означает категория «родного» языка, используемая в общественной практике и переписях? Это «основной язык знания и общения», «первый язык, выученный в детстве» или «язык национальности», независимо от его знания и использования (с. 25)? Такого рода вопрошание по поводу, казалось бы, «само собой разумеющихся» понятий крайне важно, т. к. их толкование влечет за собой значимые последствия в общественном сознании и политике.

И если российская этнология еще не определилась с ответом на данный вопрос, подход баскского правительства к тому, кого считать говорящим на родном языке, вполне ясен. Это тот, кто говорил на этом языке до 3-х лет с момента рождения (*А. Ируртзун, Н. Мадариага*, с. 136). Но как быть с теми, кто впоследствии перестал говорить на баскском языке? Думаю, что любой *однозначный* ответ на вопросы *В. Тишкова*, как и ответ баскского правительства, обречены на контрвопросы, в силу текучести и многослойности этнополитической реальности. Соответственно и ответ нужно искать в рамках многозначной системы координат, а вопрос о родном языке должен трансформироваться в *вопросы* о родном языке(ах), предполагающие *n*-е количество ответов.

Статья *С. Чешко* препарировывает другую важную категорию – *право на самоопределение*, применение которой не раз приводило к конфликтам и войнам, что, в свою очередь, связано с неопределенностью этой категории. Кто и кем может быть признан обладателем права на самоопределение? Есть ли механизмы реализации этого права? Есть ли его ограничение, и если да, кем оно может быть ограничено? При его применении должен действовать приоритет национальных законов или международных норм (с. 175)? Понятно, что без ответа на эти вопросы «не возможно перевести принцип самоопределения из сферы красивых идей в сферу практической юриспруденции и политики» (с. 175).

В качестве субъектов права на самоопределение обычно называют народы, нации, этнические и др. группы, то есть сущности, имеющиеся дефиниции которых вызывают не меньше вопросов. Однако «в правовом поле не может быть полувичатости и вариабельности в интерпретации базовых понятий. Право на самоопределение должно иметь статус юридического права, а не некий другой, абстрактный смысл». В частности, какие группы считать *этническими*? Пока ни одна из имеющихся теорий не может дать удовлетворительный ответ на эти вопросы (с. 180-181).

*С. Чешко* пишет, что из сферы самоопределения выпадают индивидуальные права, а ведь именно признание их приоритета «ведет к реализации коллективных прав» (с. 176). Мне представляется, что каждый *уровень* прав самодостаточен (с. опреде-

ленными оговорками). Решение на атомарном уровне не означает снятие проблем на более высоких уровнях, т. к. целое не равно сумме его составляющих. Не приведет ли редукция коллективных прав к индивидуальным к тому, что под вопрос будет поставлено само существование коллективных прав?

Автор также поднимает вопрос о критериях и процедурах самоопределения. Можно ли быть уверенным, что речь идет о *самоопределении* этнической группы, а не ее элите? Ведь именно элиты формулируют интересы группы и внедряют их в сознание соплеменников. Каким должно быть число голосов, чтобы признать его выражением этноса к независимости? И как быть с теми, кто не хочет самоопределяться (с. 182)?

Иллюстрируя неоднозначность принципа самоопределения применительно к ряду регионов, С. Чешко заключает, что можно говорить «о кризисе международной правовой системы, связанной с этой парадигмой» (с. 188). Если это так, то из признания этого кризиса следует необходимость концептуального решения вопроса о *самоопределении* не только в виде статей отдельных ученых, но и через создание системы международной кооперации, нацеленной на изучение данного вопроса и выработку рекомендаций. Это должен быть проект под эгидой международных организаций, который станет площадкой для добавления, изменения, прояснения, упорядочивания как терминологии, так и правовых документов различного уровня, включая ООН. В обратном случае мы будем идти от одних конфликтов и гуманитарных катастроф к другим. Такой проект я рассматриваю как назревший *социальный заказ* со стороны общества. Его инициаторами могли бы стать организации ряда стран, включая ИЭА РАН.

Продолжая важный процесс уточнения понятий, С. Соколовский задается вопросом, что означает понятие *коренной народ*, используемое в политико-правовой практике. Коренные народы признаны в международных документах, но до сих пор существует разночтение, что понимать под этим термином, что создает трудности и в его применении в качестве правовой нормы. Вопрос о том, кого считать коренным, часто зависит от изменения идей о территориальных границах и тех рамках, в которых конструируются концепции индигенности (с. 194). Автор считает, что вместо эссенциализации связей между группами и территориями нужно разработать защитные программы, ориентированные на *различные* группы, включая и тех, кто практикует присваивающее хозяйство, независимо от их этнической принадлежности (с. 206). Как показала Е. Пивнева, ханты и манси, коренные народы Западной Сибири, хотя и считаются титульными нациями в ХМАО, составляют лишь 2% населения округа. Это означает, что с учетом обширной территории Югры их потенциал вряд ли играет решающую роль (с. 326).

Подтверждением опасности, к которой ведет неопределенность понятий, является и статья И. Бабич. Анализируя ситуацию на Северном Кавказе, автор констатирует, что у российских органов нет правовых критериев, кого считать «ваххабитами», а кого нет (с. 337), что сохраняет в регионе угрозы религиозного фундаментализма и экстремизма.

Другой тематической линией книги является поиск **общего и различий в этнокультурной ситуации и соответствующей политике в России и Испании.**

А. Кожановский, оценивая ситуацию в Испании и России, отталкивается от параллелизма в истории обеих стран (соседство с исламским миром, статус империй, потеря территорий, комплекс неполноценности в отношении передовых стран Европы – с. 38). А. Биас же, напротив, исходит из того, что «в результате чрезвычайно неравной

исторической, географической и политической эволюции, подход к этому разнообразию в Испании и России основывается на весьма различных принципах» (с. 45).

Заслуживает внимания тезис *А. Кожановского*, что понимание испанского опыта российскими учеными зачастую является *экстраполяцией* на испанский материал российской действительности, с использованием категорий (например, «этнос»), получившим прописку именно в российской науке (с. 39). Думаю, что постановка вопроса о возможностях и границах экстраполяции исторического опыта одной страны для понимания опыта другой, так и проблема универсализма понятий, имеющих национальные традиции, в методологическом отношении перспективны.

Автор считает, что модель досоветской государственности схожа с испанской: из-за ведущей роли, которую играли регионы, а не этнические сообщества. В советский же период происходит «переформатирование» общества и государства на этнических критериях (с. 42). И если «царский» подход был сформирован *естественно*, то «советский» имел более концептуальный характер и был введен сверху» (с. 44). Мне представляется, здесь мы имеем дело с расхожим мифом-стереотипом, что царская Россия, как и «развитые страны», развивались естественно, в то время как СССР был искусственным экспериментом (часто добавляется, что это было отвлечение от «лобовой дороги мировой цивилизации»).

Дело в том, любые инновации и реформы, которыми полна история, *экспериментальны* по определению. И почему термин *естественный* должен иметь положительный смысл, а термин *искусственный* – отрицательный? Нововведения *сверху* почему-то также имеют подспудный негативный оттенок. Если взять петровские реформы, то они были и экспериментальными, и искусственными (они не были естественным продолжением предшествующего развития), и проводились сверху. Национальная политика в СССР *также* была инновационной, экспериментальной и проводилась сверху. Можно много говорить о ее плюсах и минусах. Но вот что нельзя представить в рамках этой политики, так это вывески «Китайцам и собакам вход запрещен» и «Вход только для белых» – естественной нормы в странах, находившихся, в отличие от СССР, на «лобовой дороге мировой цивилизации».

И еще. Вспомним, что понятие общественного развития как *естественно-исторического процесса* было открыто и развивалось в рамках марксизма, в то время как понятие развития как *социально конструируемого* и *осуществляемого элитами* (читай: искусственного и введенного сверху) – достижение современной западной мысли. Если применить их к СССР и развитым странам, мы придем к «странным» заключениям, прямо противоположным тому, что должно следовать из концепции естественного/искусственного, озвученной выше. Думаю, что читателям это не составит труда сделать выводы.

Еще одно направление в рамках компаративистики – *соотношение этнического и национального, а также смысл понятий «национальное государство» и «многонациональное государство» в российском и испанском дискурсах*. Критикуя ситуацию в России, где нация понимается в этническом, а не в гражданско-политическом смысле, *В. Тишков* приводит пример Испании. Во время чемпионата мира по футболу в ЮАР (2010) в Барселоне прошла демонстрация против решения Верховного Суда в Мадриде считать неконституционным решение жителей Каталонии определяться в своем Уставе в качестве «каталонской нации». Как пишет автор, острый конфликт был счастливо решен финалом чемпионата мира по футболу. Вся Испания празднует

вала победу национальной команды, среди которой были футболисты из Барселоны и Страны Басков (с. 20-21).

Так кем себя считают каталонцы и баски – нациями или частью испанской нации? Обратимся к *А. Биасу*, проводившему опрос с целью тестирования самоидентификации в различных автономиях Испании. Ответы были разделены на 5 категорий, включая: «я чувствую себя одинаково испанцем и принадлежащим к автономному сообществу», «я чувствую себя принадлежащим к автономному сообществу больше, чем к испанцам» и «я чувствую себя принадлежащим только к автономному сообществу». 45,8% жителей Страны Басков чувствуют себя принадлежащими *только* к баскскому сообществу и ни в коей мере к испанцам (с. 57). Исходя из этого, в какой мере эти люди считали победу испанской команды именно *своей*? И если, все-таки, каталонцы или баски добьются независимости, кем будут для них те же испанские футболисты – своими или чужими?

*В. Тишков* выступает против деления стран на *национальные* и *многонациональные* (с. 20), подвергая критике последнее. В свою очередь, *А. Биас* отмечает, что отрицание многонациональной реальности не делает ее исчезнувшей (с. 47). Считая, что совпадение национальности и гражданства в теории на практике означает, что нация-государство основано на гегемонии одной этнической группы над другими, *А. Биас* пишет: «Большинство в государстве обычно состоит из одной гегемонистской национальности, которая действует на основе критерия большинства, однако эта логика может повернуться против себя, если соотношение сил в различных регионах в пределах государственных границ ставит большинство гегемонистской национальности в невыгодное положение... И это именно проблема Испании, особенно в Каталонии и Стране Басков, где баскский и каталонский национализмы получают больше поддержки, чем испанский национализм» (с. 48). Автор указывает на противоречивость Конституции 1978 г., на основе которой построена испанская государственная модель. Испания – унитарное и мононациональное государство, но при этом есть автономия регионов и национальностей. Отказ Испании признать себя многонациональным государством, с точки зрения автора, привел к разобщенности социальной и политической реальностей (с. 58). Причем, если судить по многочисленным цитатам и ссылкам (*У. Мулинес, М. Каминал, М. Уолзер* и др.), в своих оценках *А. Биас* отнюдь не одинок.

Таким образом, диапазон трактовок понятия *нации* (ключевой категории этнологии) в испанских подходах достаточно широк, что не укладывается в то понимание, которое порой представляется в российской литературе как единственное или доминирующее на Западе.

Есть разница и в *моделях образования двух стран применительно к иммигрантам и аккультурации последних*. В обеих странах имеется большое количество школ с различными языками обучения. Однако российская политика адаптации иммигрантов направлена, прежде всего, на усвоение русского языка (*М. Мартынова*), независимо от того в какой субъект Российской Федерации они пребывают. Баскская же система образования предлагает варианты: 1) все предметы преподаются на кастильском, кроме самого баскского языка; 2) предметы преподаются на обоих языках, в соотношении 50:50; 3) все предметы преподаются на баскском, кроме кастильского языка. Меры, принимаемые баскским правительством, дали свой результат. Если в 2005-2006 гг. 3-ю модель выбрали 23% иммигрантов, то в 2012-2013 – 32%, а в Ги-

пускоа – 43% (*В. Коррети*, с. 154). Особенность функционирования баскского языка и в том, что он признан официальным, т. е. его знание - необходимое условие для занятия определенных постов в Стране Басков (*А. Ируртзун, Н. Мадариага*, с. 131).

Что касается аккультурации иммигрантов в Стране Басов, то многие их семьи стали выбирать для детей именно баскские имена, что отличается от ситуации в российских автономиях. Тему аккультурации иммигрантов в России и отношения к ним со стороны местных жителей затрагивает статья Н. Беловой. Так, жителям Костромской области задавались вопросы (2014 г.): «Вы согласны, что мигранты чаще совершают преступления, чем местные жители?», «Гражданам каких стран следует ограничить въезд в Россию?». На 1-ый вопрос 42% респондентов дали утвердительный ответ, 30% - отрицательный и 28% - затруднились ответить (с. 349). Что касается 2-го вопроса, то большинство респондентов заявили о дружественном отношении к посетителям из Беларуси. В категории нежелательных оказались посетители из Таджикистана, Азербайджана, Грузии, Кыргызстана, Узбекистана и Прибалтики (с. 350).

Еще одним направлением книги являются **темы, связанные с профессиональной идентичностью**.

Для *А. Буганова* характер русской идентичности до начала XX в. был связан с православием и носил не столько этнический, сколько религиозный характер (с. 164). Насколько правомерно это утверждение? Ведь российское православие (как и др. религии) является не только системой *религиозных* взглядов, но и *национально-культурной традицией* в широком смысле слова. Насколько русский народ (не церковная верхушка) в своей массе осознавал разницу в религиозной догматике различных ветвей христианства? *И. Бабич* считает, что нужно различать *национальное* и *религиозное*. Так, на Северном Кавказе в адате она видит форму национальной (традиционной) идентичности, а в шариате – религиозной. Иногда эти идентичности близки, а иногда – различны и даже противоположны (с. 343).

Трудно согласиться и с тезисами *А. Буганова*, что в СССР «все советские люди были отнесены к *русским*» и «то, что было названо *русификацией* <...> было *советизацией*» (с. 168). Кем все советские люди были отнесены к *русским*? Разве что, иностранцами. Что касается русификации и советизации, то, как мне представляется, *оба* процесса имели место.

А когда автор пишет, что в советское время идея *русскости* была деформирована (с. 168), здесь мы снова сталкиваемся с подходом, о котором говорилось в связи с тезисом *А. Коржановского* о естественности/искусственности развития в царский и советский периоды. Примечательно, что этот подход совпадает с основными тезисами западной советологии прошлого века. В методологическом плане он основан на редукционизме (упрощении сложных процессов), дихотомизме («истина – ложь») и аксиологизме («хорошо – плохо») в оценке досоветского и советского периодов. Надо отметить, что *современные* западные исследователи России/СССР всячески открещиваются от того, чтобы их называли советологами. Термин «советолог» приобрел отрицательно-нарицательный смысл как идеологический продукт холодной войны, мало что имеющий общего с наукой. Советское официальное общественное знание было основано на том же подходе, только с другим знаком (плюс это минус и наоборот). К сожалению, этот взгляд через призму «белое – черное» по-прежнему распространен на постсоветском пространстве.

Что касается «почитания национальных традиций» (с. 173), то здесь мы вступаем

на очень зыбкую почву суждений о том, какие из этих традиций нужно почитать, а какие – нет.

Проблематичным является и тезис, что «адекватное достижение» новой российской идентичности «невозможно без обращения к традиционным и проверенным историческим формам предыдущих жизней людей» (с. 169). Проверенные исторические формы потому и являются таковыми, что соответствовали *определенным* историческим периодам. Экстраполяция же их на современные матрицы не является гарантией их адекватности. Исламский фундаментализм тоже ратует за возвращение к традиционным историческим формам, подвергая критике их модернизацию и своеобразие, например, в Средней Азии. И когда его проповедникам удастся убедить определенную часть жителей Средней Азии или Северного Кавказа в этом, через какое-то время эти люди всплывают то в Афганистане, то на Ближнем Востоке, с оружием в руках или в поясах шахидов.

Факт появления молодых мусульман на Северном Кавказе, которые стремятся отмежеваться от тех, «кто не читает намаз и вспоминает ислам только на похоронах, свадьбах и исламских праздниках», отмечает и *И. Бабич*. Эти мусульмане называют ислам старшего поколения *похоронным* или *фольклорным*, а себя считают адептами *чистого ислама* (с. 337). Иначе говоря, в результате глобализации и открытости российского общества межпоколенная трансмиссия религиозных представлений перестает быть локальным процессом, а мощно опосредуется внешними источниками.

Конфессиональный фактор настолько укоренен, что обнаруживается даже в таких ситуациях, как отношение к болезни и методам лечения. Так, исследование *Г. Комаровой* в деревнях, подвергшихся радиации, выявило связь между этноконфессиональными факторами и поведенческими моделями. Мусульмане этих деревень подчеркивали, что болезнь – это наказание Аллаха и неохотно шли на медосмотры (с. 301). Конфессиональный фактор проявился в кормлении младенцев грудью (хотя молоко матери содержит радионуклиды), не употреблении свинины (наименее радиоактивного мяса) и т. д. (с. 303–304). Автор выделяет «русскую» модель поведения, для которой характерны активные действия по борьбе с заболеваниями и защите своих прав, и «мусульманскую» или пассивную модель, ориентированную на исламские заповеди и волю Аллаха (с. 314–315).

В заключение хочу отметить, что создание подобной совместной книги – необходимый и весьма полезный опыт. А если такие работы будут выходить по всему предметному полю этнологии (в виде серии) – это можно только приветствовать. И, конечно же, книгу – ее испанскую часть – целесообразно перевести на русский язык. Русскоязычный читатель почерпнет из нее много интересного и даже неожиданного.

## Указатель статей и материалов, опубликованных в 2014-2015 гг.

	№	Стр.
<b>Колонка главных редакторов</b>		
<i>Васильев С.В., Чешко С.В.</i> . «Вестник антропологии: новая серия»	2014–1	4
<b>Теория и методология</b>		
<i>Хан В.С.</i> Об антиномиях и современном противостоянии в этнологии	2015–1	4
<b>Физическая (биологическая) антропология</b>		
<i>Герасимова М.М.</i> Герасимиды	2015–2	5
<i>Зубов А.А.</i> Индекс дискриминативной способности признаков (IDC) в антропологической одонтологии	2015–1	26
<i>Зубов А.А., Яблонский Л.Т.</i> Проблема расы и расоведение в современной этнополитической ситуации	2015–2	23
<i>Иконников Д.С., Калмина О.А.</i> Краткий очерк истории антропологического изучения мордвы в дореволюционный период	2015–1	30
<i>Колбина А.В.</i> Краниологическая характеристика человека из саргаринско-алексеевского погребения 2	2015–2	26
<i>Шведчикова Т.Ю., Харламова Н.В.</i> Одонтологические и палеопатологические аспекты изучения человеческих останков из раскопок у храма с. Веселое	2015–1	41
<i>Ямпольская Ю.А.</i> Морфофункциональное развитие женщины в школьные годы (вторая половина XX века, Москва)	2015–2	32
<b>Исследования по физической антропологии</b>		
<i>Васильев С.В., Веселовская Е.В., Григорьева О.М., Пестряков А.П.</i> Антропологическое исследование черепа Франца Галля	2015–3	57
<i>Васильев С.В., Свиридов А.А., Галеев Р.М.</i> Краниология аборигенов Австралии и Тасмании.	2015–3	73
<i>Широкобоков И.Г., Юшкова М.А.</i> Скелетные останки плохой сохранности	2015–3	
<b>Этнополитические проблемы</b>		
<i>Губогло М.Н.</i> Буджак: бренд Новороссии или сегмент украинского национализма?	2015–4	5



<i>Иникова С.А.</i> Возвращение в Россию: миграционные процессы среди духоворцев Грузии в конце XX – начале XXI века	2015–4	80
<i>Кауганов Е.Л.</i> Дебаты Вальзера-Бубиса» о значении Холокоста для национальной идентичности Германии	2015–2	66
<i>Матусовский А.А.</i> Керамика индейцев ваура	2015–3	110
<i>Петров Д.Д.</i> Обетные кресты Лешуконья	2015–1	50
<i>Сподина В.И.</i> Обряд «обновления богов» у аганских хантов	2015–3	120
<i>Уваров С.Н.</i> Межэтнические браки в Удмуртии в XX веке	2015–3	135
<i>Хисамутдинов А.А.</i> Русские в Азиатско-тихоокеанском регионе (Китай, Корея, Япония и тихоокеанское побережье США)	2015–4	103
<i>Черноокая Ю.М.</i> Конструирование солдатской идентичности посредством вербальных и визуальных кодов (на материалах Белоруссии)	2015–1	69
<i>Ямпольская Ю.А., Зубарева В.В., Хомякова И.А., Пермякова Е.Ю.</i> Особенности физического развития школьников в контексте демографической ситуации в России	2014–2	93

#### **Кавказские исследования**

<i>Брусина О.И.</i> Судьба «туркменского князя» как отражение характера модернизации у ставропольских туркмен в начале XX века	2014–2	34
<i>Соловьева Л.Т.</i> Традиции имянаречения у туркмен Ставропольского края	2014–2	49

#### **Среднеазиатские исследования**

<i>Каландаров Т.С., Шоинбеков А.А.</i> Некоторые аспекты похоронной обрядности народов Западного Памира	2014–1	70
<i>Ларина Е.И., Наумова О.Б.</i> Наурыз и курсайт: два казахских праздника с разной судьбой	2014–1	84

#### **Палеоантропологические исследования**

<i>Комаров С.Г., Васильев С.В.</i> Краниологические данные из некрополей Нижегородского Кремля	2014–1	93
<i>Халдеева Н.И., Лейбова Н.А., Селезнева В.И.</i> О случаях гиперцементоза в серии зубов коллекции Л. и К. Вагенгеймов (Кунсткамера Петра Великого).	2014–1	113

<i>Кожановский А.Н.</i> Форсированное строительство «региональной нации»	2015–4	26
<i>Снежкова И.А.</i> Цветные революции и политический фольклор «Революции достоинства»	2015–4	47
<i>Чешко С.В.</i> Этническая политика в Российской Империи и СССР: исторические, политические и правовые аспекты	2014–1	7

#### Этносоциологические исследования

<i>Комарова Г.И.</i> Статистико-этнографические исследования в Урало-Поволжье	2015–3	5
<i>Савоскул С.С.</i> Заметки о советской этносоциологии	2015–3	25
<i>Снежкова И.А.</i> Украинцы в России: деятельность национально-культурных организаций по сохранению этнической идентичности	2015–3	40

#### Вопросы религиоведения

<i>Казьмина О.Е.</i> Миссионерство и прозелитизм как категории религиозного дискурса и академического анализа	2015–2	48
---	--------	----

#### Православие в современной России

<i>Тульцева Л.А.</i> Антропология сакральной флористики Троицына дня	2014–1	23
<i>Фролова А.В.</i> Возрождение традиционных праздников Архангельского Севера	2014–1	42
<i>Цеханская К.В.</i> Динамика религиозности и генезис православного сознания русских второй половины XX – начала XXI века	2014–1	54

#### Американские исследования

<i>Васильев С.В., Веселовская Е.В., Пестряков А.П.</i> Последний инка (историко-антропологический очерк)	2014–2	58
<i>А.А. Матусовский.</i> Жилище индейцев хоти	2014–2	75

#### Антропологическая мозаика

<i>Александренков Э.А.</i> Некоторые аспекты мировоззрения аборигенов Гаити к приходу испанцев	2015–4	55
<i>Биттирова Т.А.</i> Литература, фольклор, публицистика как фактор преодоления этнической размытости (на примере творчества представителей карачаево-балкарской диаспоры)	2015–4	72
<i>Боруцкая С.Б., Васильев С.В.</i> Остеометрическая характеристика характеристика сельского населения Полоцкой земли	2014–2	103

*Ходжайов Т.К., Ходжайова Г.К.*. Палеоантропология древних земледельцев Средней Азии эпохи неолита и палеометала. 2014–1 128

### Дискуссии: теоретические проблемы этнологии

*Заседателева Л.Б.* Вновь об «этносе» 2014–2 5

*Бондаренко Д.М.* Этнические культуры, национальные культуры и транснациональная культура в эпоху интенсивной глобализации 2014–2 15

*Гузенкова Т.С.* Глобализация как фактор деструкции этноса 2014–2 26

*Карлов В.В.* Несколько замечаний о положении этносов и этнического и их исследовании в условиях глобализации

*Карлов В.В.* Этноты и этнокультурные процессы в эпоху глобализации 2014–2 6

*Чешко С.В.* Вспомнить об «этносе»? 2014–2 20

### Дискуссии

*Цеханская К.В.* Феномен религиозности русских русских как духовное основание победы в Великой Отечественной войне 2015–4 150

*Казьмина О.Е.* Некоторые размышления о статье К.В. Цеханской «Феномен религиозности русских в годы Великой Отечественной Войны» и о взаимоотношениях науки и религии 2015–4 172

*Чешко С.В.* Кесарю кесарево 2015–4 169

### Науковедение

*Мартынова М.Ю.* Прикладная роль фундаментальной науки: исследования Института этнологии и антропологии РАН последнего десятилетия 2014–1 147

### История науки

*Варданян Л.М.*. К 150-летию С.Д. Лисициана: из истории антропологической науки в Армении 2015–1 101

*Тумаркин Д.Д.* Фредерик Роуз (1915–1991). Жизнь и труды на фоне эпохи 2015–4 179

### Полевые материалы

*Березина Н.Я., Фризен С.Ю., Коробов Д.С.*. Антропологические материалы из курганного могильника Левоподкумский 1 (Кисловодская котловина) 2014–1 170

<i>Васильев С.В.</i> Батаки острова Самосир (фоторепортаж и краткие комментарии)	2015–4	123
<i>Герасимова М.М., Пежемский Д.В.</i> Краниологические материалы из погребений северокавказской культуры (Раскопки ГУП «Наследие», Ставрополь, 1998)	2014–2	112
<i>Листова Т.А.</i> Воронежские украинцы – русские хохлы	2014–2	116
<i>Матусовский А.А.</i> Культурная идентичность индейцев верхней Пира-Параны.	2015–4	129
<i>Ситнянский Г.Ю.</i> Среднеазиатские мигранты в Сибири: новая волна	2014–2	140
<i>Тумаркин Д.Д.</i> Кондоминиум или пандемониум? Советские этнографы на острове Эфате. Часть 1	2015–1	81
<i>Тумаркин Д.Д.</i> Кондоминиум или пандемониум? Советские этнографы на острове Эфате. Часть 2	2015–2	73
<i>Тумаркин Д.Д.</i> Король и балалайка. Советские этнографы на островах Тонга	2015–3	145
<i>Тумаркин Д.Д.</i> На атолле Фунафути	2014–1	179

### Памяти ученого

<i>Хить Г.Л.</i> Воспоминания о М.С. Акимовой	2015–2	96
---	--------	----

### Для студентов и аспирантов

<i>Герасимова М.М.</i> Молодым коллегам о современном состоянии палеоантропологии	2014–2	149
<i>Громов Г.Г.</i> Методика этнографических экспедиций. Часть 1	2015–1	122
<i>Громов Г.Г.</i> Методика этнографических экспедиций. Часть 2	2015–2	105
<i>Громов Г.Г.</i> Методика этнографических экспедиций. Часть 3	2015–3	167
<i>Чешко С.В.</i> Как писать научные тексты	2015–1	144

### A Propos

<i>Фиерман У.</i> Проблемы этнолингвистики в политическом контексте	2015–3	191
<i>Хисамутдинов А.А.</i> Прежде всего, нужно сохранять культуру	2015–3	197

*Чешко С.В.* А надо ли переводить сопромат на язык айнов? 2015–2 136

### Обзоры и рецензии

*Анчабадзе Ю.Д.* Рец. на: Власова И.В. Экспедиционные были. Путевые воспоминания. М.: ИЭА РАН, 2014. – 164 с. 2015–2 141

*Герасмова М.М.* Обзор: Ходжайов Т.К. Население феодальной Бухары. М.: ЭКОСТ, 2007. 259 с.; Ходжайов Т.К., Мамбетулаев М.М. Средневековый некрополь Куюккала. М.: ЭКОСТ, 2008. 432 с.; Ходжайов Т.К., Громов А.В. Палеодемография Средней Азии. М.: ИЭА РАН, 2009. 351 с.; Ходжайов Т.К., Мустафакулов И., Ходжайова Г.К. Старый Термез (к антропологии населения Бактрии-Тохаристана). Актобе, 2012. 320 с. 2015–1 150

*Герасимова М.М.* Рец. на: *М.П. Рыкун.* Палеоантропология Верхнего Приобья эпохи раннего железа (по материалам каменной культуры) / под ред. А.Н. Багашева. Барнаул, изд-во Алтайского Гос. Ун-та, 2013. 284 с. 2015–3 199

*Губогло М.Н.* По поводу *Квилинкова Е.Н.* Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. Кишинёв, 2014. – 472 с. Рец. Габдрахманова Г.Ф. // Вести Гагаузии, 2014, 14 ноября. № 84–85 2015–2 145

*Губогло М.Н.* Рец. на: Чешко С.В. Этнология и социальная антропология: учебное пособие для студентов учреждений высшего образования. М., 2014, 240 с. 2015–1 183

*Карлов В.В.* Повседневность как объект и предмет рефлексии. (Рец. на: Губогло М.Н. Антропология повседневности. М.: Языки славянской культуры. 2013. – 752 с. с илл.) 2015–4 201

*Керимова М.М.* Рец. на: «Провинциальная» наука: этнография в Иркутске в 1920-е годы. Избранные статьи / отв. ред. Сирина А.А., Акулич О.А.; составитель, автор вступительной статьи и библиографического словаря А.А. Сирина. М.; Иркутск, 2013. – 464 с., илл. 2015–4 206

*Семенов В.А.* Рец. на: Уральская языковая семья: народы, регионы и страны. Этнополитический справочник / под ред. А.П. Садохина, Ю.П. Шабаева. М.: Директ Медиа, 2014. 969 с. 2015–1 159

*Чешко С.В.* Рец. на: *Белова Н.А.* Повседневная жизнь учителей / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2015. – 228 с. 2015–3 209

*Чешко С.В.* Рец. на: *М.Н. Губогло.* Страсти по доверию. Опыт этнополитического исследования референдума в Гагаузии. М.: ИЭА РАН, 2014. – 214 с. 2014–1 199

*Чешко С.В.* Рец. на: Феномен Удмуртии / Отв. ред. М.Н. Губогло, С.К. Смирнова. В 9-ти томах. – М. – Ижевск: Удмуртия, 2001–2008. 2015–3 202

- Чешко С.В.* Рец. на: Губогло М.Н. Энергия доверия. Опыт этносоциологического исследования Референдума в Крыму 16 марта 2014. 2015–2 157  
Кишинев: Ф.Е. – Р. «Tipografia Centrală», 2014. – 222 с.
- Чешко С.В.* Рец на: *В.С. Хан. Диаспорные среды (По материалам г. Ташкента. Этносоциологические исследования 2000-2012 гг.)* / Отв. ред. Р.М. Абдуллаев. – Ташкент: Из-во «Tafakkur», 2013. – 88 с. 2014–2 158
- Чешко С.В.* Рец. на: Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства / отв. ред. Т.Ю. Красовицкая, В.А. Тишков. М.: Новый хронограф, 2012. – 448, ил. [64] с. 2015–4 209

#### **In memoriam**

- Клавдия Ивановна Козлова (17.11.1922 – 05.04.2015) 2015–3 214

## CONTENTS

### Gender Researches

- P. Jovičić*. Females and Males in Visual Arts 5  
*M.G. Kotovskaya, N.V. Shalygina* Gender myths of the modern world 16

### Diasporas

- D. Radojicic*. Russian cemetery as an ethnic and religious bond: The examples of Herceg Novi and Bela Crkva 27

### Anthropological Mosaic

- A.V. Buganov* Sport in Russia: ethnological, ethno-political, and anthropological aspects 37  
*I.M. Denisova* Mithical-cosmological aspects of the fairy tales items: the image of a miracle mill in similar myths 58  
*S. Zini, T.A. Syutkina*. Cuba. The spirit of tobacco: an aroma for gods and humans 79

### Discussion

- K.V. Tsehanskaya* Controversial issues of scientific methodology in ethno-religious researches (A Reply to opponents) 92

### Scientific Life

- M.V. Vasekha* International Congress of the Historical Sciences 111

### Reviews

- M.M. Gerasimova* Physical Anthropology in the Republic of Belarus (on the monographs): Терако Л.И., Марфина О.В., Скриган Г.В., Емельянчик О.А. Динамика адаптивной изменчивости населения Беларуси. Минск: Беларуская навука, 2013. – 363 с.; Саливон И.И., Марфина О.В. Физический тип древнего населения Беларуси. Минск: Беларуская навука, 2014. – 137 с. Марфина О.В. История антропологических исследований в Беларуси Минск: Беларуская навука, 2015. – 405 с. 115
- S.A. Arutiunov* Review to: Igor Krupnik and Michael Chlenov. Yupik Transitions. Change and survival at Bering Strait, 1900 – 1960. Fairbanks 2013. – 392 p. 125
- V.S. Khan* Review to: Peoples, Identities and Regions. Spain, Russia and the Challenges of the Multi-Ethnic State / Ed. by Marina Martynova, David Peterson, Roman Ignatiev & Nerea Madariaga. Moscow: IEA RAS, 2015. – 377 p. 129
- Index of articles and materials published in 2014–2015 gg. 136
- Information about the authors 144
- Rules for authors 145

**OUR AUTHORS**

Sergey Arutyunov – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

E-mail: gusaba@iea.ras.ru.

Maria Vaseha – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

E-mail: maria.vasekha@gmail.com.

Alexander Buganov – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

Email: buganov@rambler.ru.

Margarita Gerasimova – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

E-mail: gerasimova.margarita@gmail.ru.

Dragana Radojicic – Ethnographic Institute SASA.

Email: dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs.

Irina Denisova – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

Email: irinamikhdenisova@yandex.ru.

Kira Tsehanskaya – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

E-mail: Kirilla2011@gmail.com.

Maria Kotovskaya – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

Email: kotovskaya@mail.ru.

Natalia Shalygina – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

Email: etgender@mail.ru.

Petrija Jovicic – Ethnographic Institute SASA .

Email: petrija.jovicic@ei.sanu.ac.rs.

Stefania Zini – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

Email: stefania.zini@mail.ru.

Taisia Syutkin – Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

Email: syuttaya@gmail.com.

Valery Khan – Institute of History of Uzbekistan.

Email:khanval@yahoo.com.



## ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ (АВТОРАМ)

Авторы представляют два распечатанных экземпляра работы и файл, набранный в редакторе MS Word в формате DOC, шрифтом Times New Roman (кегель – 12) через два интервала, с нумерацией страниц. **Рекомендуемый объем статей – до 60 тыс. знаков с пробелами, рецензий – до 15 тыс. знаков с пробелами, обзоров литературы – до 30 тыс. знаков с пробелами, сообщений о научной жизни (конгрессы, конференции и т.п.) – до 10 тыс. знаков с пробелами.**

На титульной странице помещаются *Ф.И.О.* автора, название статьи, сведения об авторе (место работы, должность, ученая степень, домашний адрес, контактные телефоны, адрес эл. почты), подпись автора. Прилагаются краткое резюме (до 300 слов) и ключевые слова (5–7) на русском и английском языках. Название статьи указывается также на первой странице текста – фамилия автора здесь не указывается, чтобы обеспечить чистоту рецензирования.

Примечания помещаются в конце основного текста статьи, перед списком использованной литературы. Примечания должны иметь сквозную нумерацию арабскими цифрами по всей работе. В выходных данных книг следует указывать город, год и издательство.

Ссылки на литературу следует давать не с помощью номерных сносок, а посредством указания фамилии автора, года работы и страницы в скобках (например: *Иванов* 2014: 45). Если дается ссылка на сборник статей, вместо фамилии автора можно указывать либо фамилию ответственного редактора (или составителя сборника), либо одно или два слова из названия сборника. Если дается ссылка на материал, автор которого неизвестен (газетная заметка и т.д.), указывается также одно или два слова из начала заголовка материала (*Наши будни* 1999). Названия, удобные для сокращения, могут сокращаться: например, «Акты археографической комиссии» – в «ААК» (ААК 1962: 40–44); в этих случаях прилагается список сокращений. При ссылке на статьи или книги, написанные совместно тремя или более авторами, следует указывать фамилию первого автора и писать: «и др.» (*Смирнов и др.* 1985); в случае зарубежных изданий – «et al.» (*Smith et al.* 1970). При ссылках на работы одного и того же автора, опубликованные в одном и том же году, следует различать работы, добавляя буквы *a*, *b*, *c* (в случае зарубежных изданий – латинские буквы *a*, *b*, *c*) к году издания (*Чернов* 1987a: 22; *Brown* 1964b: 35).

При ссылках на личные полевые материалы автора в списке литературы отдельно указывается не каждый информант, но конкретная экспедиция либо работа в конкретном районе, при этом в скобках указываются все информанты, рабочие тетради автора, картотеки либо другие единицы, на которые даются ссылки в статье. Например: ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Н-ский р-н Н-ский обл. Август 2002 г. (информанты – А.Б. Иванова, 1928 г.р.; К.А. Петрова, 1932 г.р.: и т.д.). В тексте статьи ссылки даются следующим образом (ПМА 1: Иванова).

### Правильно:

*Санин* 2004 – *Санин Г.* Ингушский трамплин // *Итоги*, 2004. № 32 ([www.itogi.ru](http://www.itogi.ru))

*Дятлова – Дятлова В.А.* Немецкие поселения Енисейской губернии // *История*

и культура немцев Сибири ([http://museum.omsktelecom.ru/deutsche\\_in\\_sib](http://museum.omsktelecom.ru/deutsche_in_sib)).

**Неправильно:**

Ингушский трамплин – [http://www.itogi.ru/Paper2003.nsf/Article/Itogi\\_2003\\_8\\_Дятлова](http://www.itogi.ru/Paper2003.nsf/Article/Itogi_2003_8_Дятлова) – [http://museum.omsktelecom.ru/deutsche\\_in\\_sib/BOOK/germ\\_posel.htm](http://museum.omsktelecom.ru/deutsche_in_sib/BOOK/germ_posel.htm)

## ЭТО ВАЖНО!

*Вводится новый подраздел References, представляющий собой латинизированный вариант подраздела «Научная литература». Транслитерация с кириллицы производится согласно системе Библиотеки Конгресса США (примеры и инструкции по транслитерации приведены в правилах оформления статей).*

### References (латинизированный список)

Список «References» содержит все публикации списка «Научная литература», но в латинизированной форме и расположенные по англ. алфавиту. Транслитерация производится согласно системе Библиотеки Конгресса США. Порядок оформления публикаций в этом списке несколько отличается от оформления основных списков литературы в Вашей статье.

Данный список необходим для того, чтобы Ваши публикации правильно индексировались в зарубежных научных базах данных, и делается по требованиям РИНЦ, Scopus и Web of Science.

#### Инструкции:

**1) Воспользуйтесь автоматическим транслитератором** на сайте «Convert Cyrillic»: [www.convertcyrillic.com/Convert.aspx](http://www.convertcyrillic.com/Convert.aspx)

В левом столбике (CONVERT FROM) выберите тот вариант, напротив которого Вы видите правильно отображенную фразу «Русский язык» – скорее всего, это будет: Unicode [Русский язык]

В правом столбике (CONVERT TO) выберите второй вариант: ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics [Russkii iazyk]

Скопируйте весь список «Научной литературы» из Вашей статьи в окно левого столбика. Нажмите кнопку Convert посередине. В правом окне Вы получите транслитерированный текст. Скопируйте его из окна в файл с Вашей статьей. Основная работа проделана: теперь Вам нужно исправить типичные мелкие ошибки и оформить список согласно правилам Web of Science.

#### 2) Оформление литературы:

##### Шапка оформления ссылки на книгу:

*Familia I.O.* Nazvanie knigi ili monografii. Gorod: Izdatel'stvo, 1988.

##### Шапка оформления ссылки на сборник научных статей:

*Familia I.O. (ed.)* Nazvanie sbornika statei. Gorod: Izdatel'stvo, 1988 (*впереди указывается фамилия отв. редактора или составителя сборника*)

##### Шапка оформления ссылки на статью в научном журнале:

*Familia I.O.* Nazvanie stat'i. Nazvanie zhurnala, 1988. No. 2. Pp. 64–74.

**Шапка оформления ссылки на статью в научном сборнике:**

*Familia I.O. Nazvanie stat'i. Nazvanie sbornika, I.O. Sostavitel (ed.). Gorod: Izdatel'stvo, 1988. Pp. 4–24 (где I.O. Sostavitel – это И.О. Фамилия отв. редактора или составителя сборника)*

**3) Типичные ошибки, которые следует поправить после автоматического транслитератора:**

а) указания на «Том», «№», «С.» (страницы) издания должны быть переведены на англ. «vol.», «no.» и «pp.»

б) все сокращения городов должны быть развернуты: М. – в Moscow; СПб. – в St. Petersburg; Л. – в Leningrad; N.Y. – в New York; и т.д.

в) проверьте и поправьте цифры веков (XX, XIX и пр.) – в случае если Вы их набирали с помощью русских букв «X», то транслитератор автоматически переведет их в «Kh» (т.е. Вы увидите «KhKh в.» вместо «XX в.» «KhIKh в.» вместо «XIX в.» и т.д.)

г) имена зарубежных авторов не должны транслитерироваться, но должны даваться в оригинале.

Если Вы цитируете какие-либо работы по их русскоязычному переводу, то автоматический транслитератор превратит фамилию Маркс в Marks (необходимо поправить на Marx); Мосс в Moss (необх. поправить на Mauss); Леви-Строс в Levi-Stros (надо: Lévi-Strauss) и т.п.

д) курсивом в латинизированном списке выделяются только названия журналов (или др. периодических научных изданий), названия книг и сборников статей.

**4) Примеры:**

В итоге публикации из Вашего списка «Научная литература» должны выглядеть следующим образом в списке «References»:

*Moss 1996 – Moss M. Obshchestva. Obmen. Lichnost': Tруды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996.*

*Mauss M. Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noi antropologii. Moscow: Vostochnaia literatura 1996.*

*Бернштам 1983 – Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Л.: Наука, 1983.*

*Bernshtam 1983 – Bernshtam T.A. Russkaia narodnaia kul'tura Pomor'ia v XIX – nachale XX v. Leningrad: Nauka, 1983.*

При оформлении материалов по физической антропологии следует соблюдать следующие дополнительные условия.

В начале статьи необходимо указать *код универсальной десятичной классификации (УДК)*. Рекомендуемая структура текста: **Введение, Постановка проблемы, Материалы и методы, результаты и их обсуждение, Заключение, Литература.**

**Стилевое оформление:**

При наборе текста не следует делать жесткий перенос слов с проставлением знака переноса, а просто автоматический перенос. Не допускать перенос одного слога в конце абзаца (можно не менее 4 знаков).

Встречающиеся в тексте условные обозначения и сокращения должны быть

раскрыты при первом появлении их в тексте.

Дефисы, где этого требует правила орфографии, исправить на тире (- → – [Ctrl “–” – самая правая верхняя кнопка на клавиатуре]). Тире ставится во всех случаях кроме «дефиса» по правилам русского языка, например,

**Правильно:** красно-коричневый, но 1990–1991 гг.

**Неправильно:** 1990-1991 гг.

В датах тире ставится без пробела (1990–1991)

После десятилетий полностью пишется слово «годы», например 1990-х годов, после даты, коротко г. , например, 1970 г.

Кавычки в основном тексте «», в тексте уже внутри цитаты “”.

## Правила оформления литературы

### Литература

*Бутинов* 1975 – *Бутинов Н.А.* Путь к Берегу Маклая. Хабаровск, 1975.

*Иванова* 2010а – *Иванова Л.А.* Н.Н. Мишутушкин и выставка «Этнография и искусство Океании» (к 80-летию со дня рождения) // Этнографическое обозрение, 2010. № 2. С. 97–106.

*Иванова* 2010б – *Иванова Л.А.* Николай Николаевич Мишутушкин (05.10.1929 – 02.05.2010) // Этнографическое обозрение, 2010. № 5. С. 189–191.

*Филатов* 2002 – *Филатов С.Б.* Послесловие. Религия в постсоветской России // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 470–484.

### References

*Butinov N.A.* Put' k Beregu Maklaia. Khabarovsk, 1975.

*Ivanova L.A.* N.N. Mishutushkin i vystavka "Etnografiia i iskusstvo Okeanii" (k 80-letiiu so dnia rozhdeniia) // Etnograficheskoe obozrenie, 2010. No. 2. Pp. 97–106.

*Meliksetova I.M.* Vstrecha s Okeaniei 70-kh godov. Moscow, 1976.

*Filatov S.B.* Posleslovie. Religiiia v postsovetskoii Rossii // Religiiia i obshchestvo: Ocherki religioznoi zhizni sovremennoi Rossii. Moscow; Saint Petersburg: Letnii sad, 2002. Pp. 470–484.

### ФОТО, ГРАФИКИ, ДИАГРАММЫ и РИСУНКИ

Размер файла в формате jpeg – 600 dpi. Файл подается отдельно от статьи (в текст не вставляются), в тексте указывается ссылка на рисунок (например, рис. 1).

*Научное издание*

**ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ**  
2016. № 1 (33)

*Выпускающий редактор – Н.А. Белова*  
*Компьютерная верстка – Н.А. Белова*  
*Художественное оформление обложки – Е.В. Орлова*  
*Поддержка сайта – Н.В. Хохлов*

---

Подписано к печати 21.02.2016.  
Формат 70 x 108/16. Усл. печ. 12  
Тираж 500 экз. Заказ № 11  
Участок множительной техники  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН  
Начальник участка – *В.М. Маршанов*  
119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А