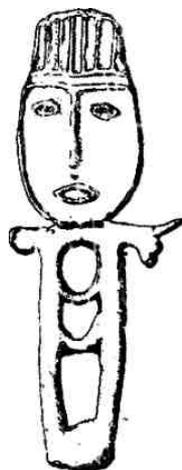


РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



№ 3 2021

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

Министерство цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации
Регистрационный номер ПИ № ФС77-61734



*Журнал входит в систему
Russian Science Citation Index (RSCI)*

*12 февраля 2019 г. приказом Минобрнауки России
№ 21-р «Вестник Антропологии» включен в Перечень
рецензируемых научных изданий, в которых должны
быть опубликованы научные результаты диссертаций
на соискание ученых степеней кандидата и доктора наук*

ГЛАВНЫЕ РЕДАКТОРЫ

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Анчабадзе Ю.Д., Бондаренко Д.М., Боруцкая С.Б., Буганов А.В., Бутовская М.Л., Герасимова М.М., Дубова Н.А., Казьмина О.Е., Каландаров Т.С., Канукова З.В., Крадин Н.Н., Пушкирева Н.Л., Радойичич Д., Халдеева Н.И., Харламова Н.В., Халид А.

ОТВЕТСТВЕННЫЕ СЕКРЕТАРИ

Белова Н.А., Григорьева О.М. (физическая антропология)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Адрес редакции:

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

Контакты:

По вопросам физической антропологии

Васильев Сергей Владимирович
odtantrop@yandex.ru

По вопросам этнологии, социальной / культурной антропологии

Мартынова Марина Юрьевна
martynova@iea.ras.ru
journal_of_anthropology@mail.ru

Интернет-сайт: <http://journals.iea.ras.ru>

**ISSN (print) 2311-0546
ISSN (online) 2782-1552**

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2021
© Журнал «Вестник антропологии», 2021

The journal “Herald of Anthropology” was established by the RAS Institute of Ethnology and Anthropology Academic Council decision of 20/03/2014

The journal is registered with the Ministry of Digital Development, Communications and Mass Media of the Russian Federation. Registration number PI No. FS77-61734

*The Journal is indexed in the
Russian Science Citation Index (RSCI)*

By the order No.21-p of The Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation of 12/02/2019 “Herald of Anthropology” is included in the list of peer-reviewed scientific journals recommended for publishing scientific results of theses for Candidate and Doctoral scientific degrees



EDITORS-IN-CHIEF

M.Yu. Martynova (Social/Cultural Anthropology),
S.V. Vasiliev (Physical Anthropology)

EDITORIAL BOARD

Yu.D. Anchabadze, D.M. Bondarenko, S.B. Borutskaya, A.V. Buganov, M.L. Butovskaya, M.M. Gerasimova, N.A. Dubova, O.E. Kazmina, T.S. Kalandarov, Z.V. Kanukova, N.N. Kradin, N.L. Pushkareva, N.I. Khaldeeva, N.V. Kharlamova, A. Khalid, D. Radojičić

EXECUTIVE EDITORS

N.A. Belova (Social/Cultural Anthropology), O.M. Grigorieva (Physical Anthropology)

ADVISORY BOARD

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

Address:

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

Contacts:

Ethnology, Social/ Cultural Anthropology

Marina Yurievna Martynova
martynova@iea.ras.ru
journal_of_anthropology@mail.ru

Physical Anthropology

Sergei Vladimirovich Vasiliev
odtantrop@yandex.ru

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

ISSN (print) 2311-0546

ISSN (online) 2782-1552

© RAS Institute of Ethnology and Anthropology, 2021

© Journal «Herald of Anthropology», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Идентичность и политика

- Бубликов В.В., Ермак Г.Г.* Полиэтничность: от теоретических концепций к практике 7
- Габдрафиков И.М.* Переписи населения в татаро-башкирском пограничье: политизация этностатистики 17
- Мажиа А.* Языковая идентичность и языки идентичности (на примере острова Сардиния, Италия) 24
- Зверев К.А.* Коллективная идентичность и общественно-политическое поведение населения Литвы во взаимосвязи с исторической государственной политикой 42
- Квилинкова Е.Н.* Балканская и тюркская идентичности гагаузов: культурно-цивилизационный выбор или стратегия самосохранения? 53
- Мартынова М.Ю.* Буньевцы в парадигме своей идентичности 70
- Плеханов А.А., Герасимов В.К.* Эссенциалистская парадигма национализма и будущее Донбасса в мемуарах бойцов украинских добровольческих батальонов 88

Визуальная антропология

- Пак Чжун Гон* Визуальная антропология как метод межкультурной коммуникации: южнокорейские этнографические фильмы о ненцах 105

Физическая антропология

- Васильев С.В., Гиря Е.Ю., Борутская С.Б.* Техника трепанации у жителей Файюмского оазиса (Египет) в греко-римское время 125
- Каспарова Е.Н., Скриган Г.В., Дунай В.И.* Изменчивость показателей маскулинности студенческой молодежи Беларуси 134

Identity and Politics

- Bublikov V.V., Ermak G.G.* Multiethnicity: From Theoretical Concepts to Practice 7
- Gabdrafikov, I.M.* Population Censuses in the Tatar-Bashkir Border Region: the Politicization of Ethnic Statistics 17
- Maxia, A.* Linguistic Identity and Languages of Identity (the Example of Sardinia, Italy) 24
- Zverev, K.A.* Collective Identity and Social and Political Behavior of the Population of Lithuania in Relationship with Historical State Policy 42
- Kvilinkova, E.N.* Gagauz Identity: A Cultural and Civilizational Choice or a Self-Preservation Strategy? 53
- Martynova, M.Yu.* Bunjevci in the Paradigm of Their Identity 70
- Plekhanov, A.A., U.K. Herasimau.* The Essentialist Paradigm of Nationalism and the Future of Donbass in the Memoirs of the Fighters of the Territorial Defense Battalions 88

Visual Anthropology

- Park Jung Gon.* Visual Anthropology for Intercultural Communication: South Korean Ethnographic Films About the Nenets 105

Physical Anthropology

- Vasilyev, S.V., Giryay, E.Y., Borutskaya, S.B.* Trepanation Technique Among the Inhabitants of the Fayum Oasis (Egypt) in Greco-Roman Times 125
- Kasparova E.N., Skryhan, H.U., Dunai, V.I.* Variability of Masculine Indicators Among Young Students in Belarus 134

Спицына Н.Х., Балинова Н.В. Сравнительный антропогенетический анализ процессов воспроизводства популяции Саранска периода 90-х

152

Spitsyna, N.K., and N.V. Balinova. Comparative Anthropogenetic Analysis of Reproduction Processes in the Population of Saransk in 1990-s

Хафизова А.А. Идеалы телесной красоты и временные изменения соматических показателей современной молодежи

161

Khafizova, A.A. Beauty Ideals and Temporal Changes in Somatic Characteristics of Modern Youth

Музейная антропология

Museum Anthropology

Уваров С.Н. Забытая этнографическая экспедиция ленинградского Государственного музея этнографии 1946 г. в Удмуртию

183

Uvarov, S.N. TForgotten Ethnographic Expedition to Udmurtia of the Leningrad State Museum of Ethnography in 1946

Сулейманова М.Н., Нигматуллина З.Ф. Магический атрибут: между язычеством и исламом

191

Suleymanova, M.N., Nigmatullina Z.F. A Magic Attribute: Between Paganism and Islam

Давыдова Л.Н. Становление и развитие архитектурного и экспозиционного пространств музея на примере Российского этнографического музея (1902–2018)

199

Davydova, L.N. Formation and Development of Architectural and Expositional Spaces of the Russian Museum of Ethnography (1902–2017)

Культы и верования

Cults and Beliefs

Денисова И.М. Мифологемы русской сказки: следы представлений об олицетворении земли

208

Denisova, I.M. Mythologemes of Russian Fairy Tales: the Personification and Deification of the Earth

Бигуаа В.Л. Этнография абхазского родового культа: моление Адлейбовых

228

Biguaa, V.L. Abkhazian Clan Cult: Adleibovy's Pray

Исаева В.Б., Дивисенко К.С. Материальная и духовная депривация как факторы религиозной конверсии (на примере западного буддизма)

244

Isaeva, V.B. and K.S. Divisenko. Material And Spiritual Deprivation as Factors of Religious Conversion (Western Buddhism Example)

Традиции и современность

Tradition and Modernity

Чининов И.Ю. Хозяйственный уклад жителей деревень Горенду, Бонгу и Гумбу (Новая Гвинея) в современных реалиях (по материалам полевых исследований)

261

Chininov, I.V. The Economic System of Gorendu, Bongu, and Gumbu Villagers (New Guinea) in Modern Realities (Based on Field Research)

Сиднева С.А. Греческий кофе и традиции греческой кофейни в современном политическом дискурсе

274

Sidneva, S.A. Greek coffee and Greek Coffee House Traditions in Contemporary Political Discourse

Акимниязова Г.А. Каракалпакский
постоялый двор ШАРБАК

287 *Akimniyazova, G.A.* Karakalpak Hos-
telry Sharbak

Щанкина Л.Н. Участие детей в празд-
ничной культуре мордовских переселенцев Сибири во второй половине
XX в. – начале XXI в.

294 *Shchankina, L.N.* Participation of Chil-
dren in the Festive Culture of Mor-
dovian Immigrants in Siberia in the
Second Half of the XIX Century – the
Beginning of the XXI Century

Антропологическая мозаика

Anthropological Mosaic

Григорян Г.Ш. Изменения этническо-
го состава населения Москвы во вре-
мя Первой мировой войны

304 *Grigoryan, G.Sh.* Changes in the
Ethnic Structure of the Population of
Moscow During the First World War

Рецензии

Reviews

Тульчинский Г.Л. Идентичность и
самопрезентация личности в циф-
ровых медиа Рец. на: Лисенкова А.
А. Трансформация социокультурной
идентичности в цифровом простран-
стве: монография / А. А. Лисенкова.
Пермь: ПГИК, 2021. 286 с.

320 *Tulchinsky, G.L.* Identity and Self-Pre-
sentation in Digital Media. Book Re-
view: Lisenkova A. Transformation of
Socio-Cultural Identity in the Digital
Space. Perm, 2021.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОЛИТИКА

УДК 39+316.35, 316.44
DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/7-16

В.В. Бубликов, Г.Г. Ермак

ПОЛИЭТНИЧНОСТЬ: ОТ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ К ПРАКТИКЕ*

В статье рассматриваются теоретические подходы к исследованию полиэтничности (конструктивизм, инструментализм). В последние десятилетия произошли значительные процессы переоценки содержания понятий «этническая группа» и «этническая идентичность». Широко распространенными стали идеи гибридизации идентичности, возможности наличия множественных этничностей, как вследствие ускорения объективных процессов этнокультурного «смешения» (этнически неоднородные браки, миграция, урбанизация), так и по субъективным причинам (рутинизация иноэтничного). Полиэтничная идентичность, в свою очередь, тоже может иметь различные модели: от стигматизации и социальной депривации до ощущения полиэтничным индивидом более высокого социокультурного статуса. Авторы приходят к выводу, что в целях более адекватного учета этнокультурного разнообразия российского социума, методология проведения переписей населения должна быть изменена в пользу возможности учета нескольких этноидентичностей и информирования населения об этом. Также «легитимация» групп населения с множественной этноидентичностью имеет потенциал гармонизации межэтнических отношений в России, может способствовать распространению идей единой полиэтничной гражданской российской нации.

Ключевые слова: множественная этноидентичность, полиэтничность, биэтничность, конструктивизм, инструментализм, перепись населения

Ссылка при цитировании: Бубликов В.В., Ермак Г.Г. Полиэтничность: от теоретических концепций к практике // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 7–16.

Меняющиеся взгляды на множественную этничность

Одной из отличительных черт эпохи постмодерна стало увеличение числа идентификационных оснований, размывание, гибридизация идентичности. Широко

Бубликов Василий Валерьевич – к.с.н., доцент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (308015 г. Белгород, ул. Победы, 85). Эл. почта: v.bublikov@mail.ru

Ермак Галина Геннадьевна – к.и.н., ведущий научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН (690001 г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89). Эл. почта: gaermak@yandex.ru

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №20-011-00676 «Множественная русско-украинская этническая идентичность в России и ее региональные особенности»

распространенными стали представления о ситуативности, изменчивости любой идентичности – от гендерной¹ до этнической, не говоря уже о социальной, профессиональной, классовой, религиозной и т.д. Как пишет Е.В. Хлыщева: «Идентичность постмодерна претендует на всеобщность, но является характеристикой исключительно индивидуального уровня <...> идентичность формируется не через определенные правила и традиции, а через идентификацию, т.е. узнавание субъекта в определенном качестве» (Хлыщева 2018: 64).

Процессы глобализации, с одной стороны, приводят к размыванию традиционных оснований этнической идентичности (унификация повседневных жизненных практик, вымирание малых языков и ускорение трансформации языков крупных, распространение массовой культуры и пр.), а с другой – к гетерогенезации этничности, как по объективным (смешанные браки, миграции, урбанизация и т.д.), так и субъективным (рутинизация экзотики²) причинам.

Другими словами, «мы», человечество как никогда ранее, похожи в своей повседневной жизни, но при этом, благодаря развитию средств коммуникации, имеем возможность сохранять, развивать, приобретать или даже возобновлять этничность(и) находясь в иноэтничном окружении. Можно согласиться с Б.М. Сундуевой, которая констатирует: «В современном мире в результате размывания этнических границ, процессов взаимодействия культур понятия “гибридная идентичность” и “гибридное сознание” приобретают все большую значимость» (Сундуева 52).

Постепенный отход этнологов и этносоциологов от примордиалистских взглядов на природу и содержание этнической идентичности в пользу более «гибких» концепций (инструментализм, конструктивизм) актуализировал и исследования смешанных этнокультурных сообществ, возникших «на стыках» двух или даже более этногрупп.

По словам одного из теоретиков конструктивизма В.А. Тишкова: «Антропологи и этнологи все больше осознают феномен растущей культурной сложности, где этничность переплетается с другими коллективными идентификациями и лояльностями до такой степени, что исчезает понятие группы как социальной и даже социологической целостности» (Тишков 2016: 7). Впрочем, это не обозначает что этничность в современном обществе исчезает вовсе, напротив, как показывают исследования Л.М. Дробижевой, например, в мегаполисах этническая идентичность даже более выражена, чем в сельской местности (Дробижева 2013: 75).

В западной социальной антропологии для обозначения групп населения с множественной этноидентичностью чаще всего используют термины «гибридные» (англ. – *hybrid*) или «смешанные» (англ. – *mixed*) идентичности. Интересно, что как отмечает А. Бэлл, и в западных обществах до недавнего времени фактически, любое свидетельство биологической или культурной гибридности было неразрывно связано с различными стратегиями ассимиляции (Bell 2014: 58–59), т.е. полиэтничность трактовалась как временная фаза на пути к «окончательной ассимиляции», как правило в мигрантских сообществах.

¹ Само появление понятия «гендерная идентичность», понимание гендера не как данной от природы «метрической мерки», а как самоидентификационного выбора индивида, породило общественно-политическую дискуссию между консерваторами и либералами.

² Доступность и возможность удовлетворения инокультурных потребностей, благодаря развитию информационно-коммуникационных технологий (например, массовое увлечение некогда экзотическими кухнями и т.п.).

В конструктивистских теориях этничность, один из видов социальной идентичности, понимается как ситуативный феномен, создаваемый средствами символического различения, а этнические границы выделяются в качестве критерия формирования групповой отличительности (по Ф. Барту) (*Барт* 2006). Но, как пишет В.А. Тишков: «Проблема с этим подходом при изучении этничности состоит в том, что понятие “мы” крайне ситуативно и иерархично ..., самоидентификация – это целая линия выборов по восходящей или нисходящей, в зависимости от очерчиваемого круга доступных индивиду коллективных принадлежностей или коалиций» (*Тишков* 1997: 8).

Этническая граница в полиэтничных сообществах размыта, т.к. в тех или иных ситуациях социального взаимодействия биэтничный индивид может «примыкать» к той или иной моноэтничной группе. Особенно часто это можно наблюдать в биэтничных сообществах, где одна часть идентичности принадлежит к этническому большинству или «титальному этносу», а вторая – к этническому меньшинству. Однако, внутриличностное самоощущение двойной этничности при этом, как правило, сохраняется.

Поэтому мы согласны с В.А. Тишковым, который подчеркивает: «Множественная и ситуативная (релятивистская) природа этнической идентичности гораздо сложнее, чем это предлагает структуралистская формула оппозиций через отрицание. Гораздо чаще позитивное и негативное неразделимы и сосуществуют для совершения акта идентификации» (*Тишков* 1997: 10). Отсутствие жесткого детерминизма самосознания в группах с множественной этничностью по принципу «мы» vs. «они», не означает невозможность существования этих групп как самостоятельных, относительно устойчивых (межпоколенных) этнокультурных единиц.

Еще более убедительно описывает полиэтничность, как перманентный социальный феномен, инструменталистская концепция этничности. Например, Д. Лейтин считает, что в разных индивидуальных идентичностях (включая и этническую), нет и не может быть неизменной основы, выбор декларируемой этничности определяется не некими абстрактными коллективными чувствами, а индивидуальными социально-политико-экономическими интересами конкретного человека в тех или иных обстоятельствах (*Лейтин* 1999). Но, с изменением этих обстоятельств, может измениться и декларируемая, официальная этничность. При этом, реальные внутренние чувства человека этнически смешанного происхождения хотя и могут тоже меняться, но не столь кардинально, его внутреннее самоощущение полиэтничности в течении жизни, как правило, сохраняется.

М.Ю. Барбашин пишет: «Институциональный подход трансформирует привычную логику в нелинейное русло. Он показывает, что традиции, эффективные в локальной культуре, в ходе институционального распада могут трансформироваться в неоптимальные правила поведения, способствующие росту конфликтогенных процессов, а первоначальные девиантные нарушения – стать основой для новых идентичностей» (*Барбашин* 2016: 119). То есть, согласно институциональной концепции «этничность – это набор этноинститутов, которые отражают нормативные представления об этноповедении» (*Барбашин* 2016: 117), соответственно при изменении институтов или их роли, может меняться и этничность.

Современные западные социологи идут еще дальше и пишут о гибридизации идентичности (не только этнической, но и, например, гендерной) применительно не только к этническим меньшинствам, но и ко всему обществу. К. Смит и П. Леви отмечают: «Гибридные идентичности по-прежнему преобладают в общинах меньшинств

или иммигрантов, но это не единственные места гибридизации в глобализированном мире. Учитывая сжатый мир и ограниченное состояние, идентичности для всех людей и коллективных сущностей становятся все более сложными» (*Smith, Leavy* 2008).

Модели поли- и биэтничности

«Легитимация» множественной этничности в теории и социальной практике, ставит новые исследовательские вопросы. В частности, изучаются различные модели биэтничного поведения и самосознания. Так, С. Мореман выделяет пять «стратегий гибридного поведения» (англ. – *Strategies of Hybrid Performativity*):

- «Самозванец» (англ. – *Imposter*) – личность принимается «за своего» обеими этногруппами, но сам он чувствует некую отчужденность от них;
- «Полукровка» (англ. – *Mongrel*) – не воспринимается полностью «своим» представителями моногрупп, но сам индивид чувствует связь с этими обеими группами;
- «Бездомный» (англ. – *Homeless*) – осознание полиэтничности приводит к ослаблению этнических чувств как таковых, снижению роли корней, как значимого фактора в этничности;
- «Мост» (англ. – *Bridge*) – позитивное восприятие всех этнических корней, а своей идентичности как функции связи «двух миров», без необходимости выбора одного из них;
- «Близнец» (англ. – *Twin*) – восприятие смешанного происхождения как преимущества одновременной принадлежности к нескольким культурам, эффект удвоения личности (англ. – «*one-half plus one-half is more than one*») (*Moreman* 2009: 361–367).

Как видим модели социального поведения представителей полиэтничных групп различны: от стигматизации и этносоциальной депривации («Полукровка», «Бездомный») до ощущения более высокого социокультурного статуса и даже значимой общественной роли («Близнец», «Мост»).

Об этом же пишут и некоторые российские авторы. Например, И.Д. Тарба отмечает: имеющие биэтничную идентичность «люди обладают особенностями обеих групп, осознают свое сходство с обеими культурами. Множественная идентичность наиболее выгодна для человека, она позволяет ему использовать опыт одной группы для адаптации в другой, овладевать богатствами еще одной культуры без ущерба для ценностей собственной» (*Тарба* 2017: 289). Но возможна и иная модель: «слабая, четко не выраженная этническая идентичность как со своей, так и с чужой этническими группами – маргинальная этническая идентичность ..., человек колеблется между двумя культурами, не овладевая в должной мере нормами и ценностями ни одной из них» (*Тарба* 2017: 289–290).

Дискуссия о множественной этноидентичности в России: прикладные аспекты

Несмотря на отсутствие статистических сведений о количественном распространении множественных (чаще двойных, но иногда и тройных и т.д.) этноидентичностей, косвенные данные переписей населения позволяют экспертам оценивать численность жителей России с множественной этничностью в 12-15% (*Степанов* 2019:

152), а это порядка 20 млн. человек. Также В.В. Степанов, на основе эмпирических исследований, констатирует: «в современных условиях России довольно высока готовность и потребность позитивно воспринимать этнокультурное разнообразие», в стране фиксируется «примерно равное соотношение тех, кто приемлет, и тех, кто не приемлет множественную этническую идентичность» (Степанов 2018: 67).

В последние годы интерес к исследованию гибридных этносообществ в России растет. В частности, В.С. Курске, выполнено исследование множественной идентичности российских (русских) немцев (Курске 2011). Д.А. Функ описал формирование новых идентичностей у бачатских телеутов (Функ 1999). Появилось несколько работ о специфике идентичности в этнически смешанных семьях (Сикевич, Поссель 2019; Штейн 2005), смешанных этнокультурных идентичностей молодежи (Мухаметзянова 2016). Есть исследования о развитии множественной этноидентичности в отдельных регионах России (Тишков, Кисриев 2007; Пекка, Давыдова-Менге 2017; Листова 2014; Баженова, Ермак 2018) и т.д.

Процессы взаимного культурного влияния, «смешения» посредством межэтнических браков и миграций, породили не фиксируемые до настоящего времени российской статистикой этнокультурные группы: русско-украинскую, русско-татарскую, башкиро-татарскую, армяно-русскую и т.д. Например, только биэтническая русско-украинская группа, как мы предполагаем, составляет не менее нескольких миллионов россиян, «вынужденных» при переписях населения «выбирать» одну этничность. Как пишет В.В. Степанов, именно из-за невозможности фиксации множественной этничности в переписях населения, «в России статистически стало меньше украинцев и белорусов, хотя они не “исчезли”. То же в отношении таких численно крупных категорий как марийцы, удмурты, чуваша, мордва. Перепись как бы забежала вперед, отражая факт этнической ассимиляции представителей этих и ряда других групп, хотя на самом деле процесс развивается медленнее и не столь однозначно» (Степанов 2018: 68).

Еще более категоричен в оценке достоверности данных переписей населения о «национальном» составе ряда регионов России В.Я. Суций, который пишет: «В регионах со сложной этнической структурой, тем более в таких, где самая значительная часть населения представлена двумя близкими народами, а также их многочисленным смешанным потомством, вопрос об этнической принадлежности не позволяет установить реальную этнодемографическую картину, поскольку весомая (иногда даже количественно доминирующая) группа “смешанного” населения во время переписи ставится перед жестким выбором одного из двух, по сути, равноценных ответов. И предпочтение, как правило, является конъюнктурным, определяется приводящими обстоятельствами, не имеющими отношения к реальной этнической самоидентификации» (Суций 2017: 66–67).

Важно подчеркнуть, что явление полиэтничности или гибридной идентичности отнюдь не ново, просто в последние годы его становится все сложнее игнорировать, в том числе и в общественно-политическом дискурсе. В качестве примера гибридной идентичности больших групп населения в прошлом можно привести группу *тутешних* (польск. – *Tutejsi*), по всей видимости, в реальности сочетавшей элементы идентичности белорусской, украинской и польской, зафиксированной польскими переписями населения 1920–1930-е гг. на территориях нынешнего белорусско-укра-

инского и белорусско-польского пограничья. В Полесском воеводстве¹ *тутешние* даже составляли наибольшую этническую группу населения.

Аналогично и в русско-украинской этноконтактной зоне еще в XIX в. фиксировались значительные группы с гибридной, по сути, двойной этничностью – *перевертни* (Чижикова 1988: 49). Позднее уже во второй половине XX в. бизтничное значение здесь приобрел и этноним *хохлы*, бытующий в российско-украинском приграничье и ныне².

Таким образом, в ситуации сохранения прежнего, консервативного, по сути, примордиалистского подхода при учете этнической идентичности в переписях населения, фактически единственным инструментом исследования «смешанных» групп населения остаются этнологические и этносоциологические исследования.

Прикладное значение исследования сообществ с множественной этничностью, определяется отнюдь не только дискуссией о количестве строк для графы «национальность» в анкете переписи населения. Этническая статистика важнейший «легитиматор» культурной политики как в стране в целом, так и на отдельных территориях. Исследования, показывающие бóльшую сложность этнического состава населения той или иной территории, чем те, что дают результаты переписей, «подталкивают» общественно-властные институты к более разнообразной культурно-гуманитарной политике, учитывающей наличие и полиэтничных этнокультурных групп, которые перепись «не видит».

Кроме того, «легитимация» полиэтничности в общественно-политическом пространстве может быть и средством снижения межэтнической напряженности и даже конфликтности, особенно на территориях, где этничность населения вызывает споры и трактуется неоднозначно. Например, идентичность населения в ряде районов Башкирии – татарская, башкирская или татаро-башкирская; регионов российско-украинского пограничья – русская, украинская или русско-украинская (см.: Бубликов 2019) и др.

Так, например, И.М. Габдрафиков, описывая ситуацию в Республике Башкортостан пишет: «На фоне других регионов Башкирия продолжает выделяться своим особым отношением к переписи как к политическому событию. Потенциальным объектом статистических манипуляций, как и прежде, являются пограничные зоны расселения – западные районы, где татары и башкиры по своим этнокультурным и языковым характеристикам являются единым целым, а “различия” проявляются только при искусственном переписной необходимости указывать какую-то одну идентификацию» (Габдрафиков 2019: 195). Таким образом, мы согласны с экспертом, что «эскалация межэтнической напряженности в определенной степени провоцируется самим инструментарием переписи, который не учитывает, что человек может иметь двойственную или нечеткую этническую идентичность» (Габдрафиков 2019: 195).

Поэтому изменение концепции указания этничности («национальности» в переписях населения и документах) имеет пока нераскрытый потенциал гармонизации межэтнических отношений, т.к. наличие количественно значимых бизтничных групп населения лишает националистически настроенные слои (включая и этноэлиты) аргументации в пользу «этнической чистоты» и борьбы за «правильную статистику», а кроме того не на словах, а в цифрах может показать подлинно многонациональный характер Российской Федерации. Не говоря уже о том, что право самим определять свою этническую (национальную) идентичность закреплено в Консти-

¹ Ныне Брестская область Беларуси и частично Волынская и Ровенская области Украины.

² В зависимости от модели бизтничного самосознания: «мы и русские, и украинцы, мы хохлы» или «мы и не русские, и не украинцы, мы хохлы».

туции РФ (ст. 26) и основной закон не ограничивает этническое самоопределение только одной «национальностью».

По нашему мнению, российскую многонациональность можно трактовать не только как наличие большого числа этногрупп, в том числе и автохтонных, но и как наличие не меньшего числа переходных, смешанных сообществ с несколькими этноидентичностями. Само существование значительной части населения, имеющей множественную этничность, является самым лучшим доказательством гармоничности межэтнических отношений в социуме, низкой социальной дистанции между этногруппами, может выступать одним из связующих элементов гражданской нации.

Научная литература

- Барбашин М.Ю. Институциональная теория этничности // Этнографическое обозрение, 2016. № 3. С. 112–127.
- Барт Ф. (под ред.) *Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий*. М.: Новое издательство, 2006. 200 с.
- Баженова Ж.М., Ермак Г.Г. К вопросу об этничности населения фронтирных территорий (на материалах о-ва Сахалин) // Россия и АТР, 2018. № 4. С. 57–74.
- Бубликов В.В. Особенности идентичности русско-украинского населения приграничных территорий России // Этнографическое обозрение, 2019. № 6. С. 138–157. <https://doi.org/10.31857/S086954150007772-9>
- Габдрафиков И.М. Зигзаги этностатистики: особенности переписей населения в Башкирии в 1989, 2002, 2010 гг. и прогноз на 2020 гг. // Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, переписи, полевая этностатистика / Ред. М.Ю. Мартынова, В.В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2019. С. 193–195.
- Дробижнева Л.М. Исчезает ли этничность в городской среде? Некоторые ответы на загадки большого города // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки, 2013. № 3. С. 73–83.
- Курске В.С. Множественная этническая идентичность: теоретические подходы и методология исследования (на примере российских немцев). Дисс. канд. социол. наук. М.: Моск. гос. ин-т междунар. отношений, 2011. 180 с.
- Лейтин Д. Теория политической идентичности. Этническая мобилизация и межэтническая интеграция (сост. и отв. ред. М.Н. Губогло). М.: ЦИМО, 1999.
- Листова Т.А. Воронежские украинцы – русские хохлы // Вестник антропологии, 2014. № 2. С. 116–139.
- Мухаметзянова А.Р. Смешанные этнокультурные идентичности молодежи // Теоретические проблемы этнической и кросскультурной психологии. материалы пятой международной научной конференции. Смоленск: Смоленский государственный университет, 2016. С. 160–164.
- Пекка С., Давыдова-Менге О. (под ред.) Гибкие этничности: этнические процессы в Петрозаводске и Карелии в 2010-е годы. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2017. 296 с.
- Сикевич З.В., Поссель Ю.А. Структура и типология этнической идентичности членов межэтнических и моноэтнических семей (сравнительный анализ) // Социологический журнал, 2019. Т. 25. № 1. С. 121–136. <https://doi.org/10.19181/socjour.2018.25.1.6282>.
- Степанов В.В. Измерение культурного многообразия России // Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, переписи, полевая этностатистика / Ред. М.Ю. Мартынова, В.В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2019. С. 140–154.
- Степанов В.В. Этнокультурное многообразие России и возможности статистических измерений // Этническое и религиозное многообразие России / Под ред. В.А. Тишкова, В.В. Степанова. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 62–88.
- Сундуева Б.М. «Гибридное сознание»: к теории вопроса (на материале творчества П. Бак и Максина Хон Гингстон) // Филологическое образование и современный мир: материалы XIV Все-

- российской молодежной научно-практической конференции с международным участием / Отв. ред. А.Э. Михина. Чита: Забайкальский государственный университет, 2018. С. 52–54.
- Суций С.Я. История, современность и перспективы украинцев юга России: демографорасселенческий аспект // Народонаселение, 2017. № 3. С. 63–74.
- Тарба И.Д. Бизническая и множественная идентичность как фактор стабилизации межнациональных отношений // Проблемы и базовые принципы укрепления суверенитета России. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, 2017. С. 287–293.
- Тишков В.А. О феномене этничности // Этнографическое обозрение, 1997. № 3. С. 3–21.
- Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение, 2016. № 5. С. 5–22.
- Тишков В.А., Кисриев Э.Ф. Множественные идентичности между теорией и политикой (пример Дагестана) // Этнографическое обозрение, 2007. № 5. С. 96–115.
- Функ Д.А. Формирование новых этнических идентичностей у тюрков юга западной Сибири в 1980-е – первой половине 1990-х годов (на примере бачатских телеутов) // Этнографическое обозрение, 1999. № 5. С. 109–128.
- Хлыщева Е.В. Фронтир идентичностей: проблема культурных границ // Журнал фронтирных исследований, 2018. № 2. С. 61–69.
- Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры. М.: Наука, 1988. 256 с.
- Штейн Е.Э. Формирование этнической самоидентификации у потомков русско-еврейских браков в современной России. Дисс. докт. ист. наук. М.: ИЭА РАН, 2005. 546 с.
- Bell A. Relating Indigenous and Settler Identities. Identity Studies in the Social Sciences. London: Palgrave Macmillan, 2014. 251 p. <https://doi.org/10.1057/9781137313560>.
- Moreman S. Memoir as Performance: Strategies of Hybrid Ethnic Identity // Text and Performance Quarterly. 2009. Vol. 29. No 4. P. 350–370.
- Smith K. Iyall, Leavy P. (Eds.) Hybrid Identities. Theoretical and Empirical Examinations Series: Studies in Critical Social Sciences. 2008. Vol. 12. 411 p.

Bublikov, Vasily V., Ermak, Galina G.

Multiethnicity: From Theoretical Concepts to Practice

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/7-16

The article discusses theoretical approaches to the study of multiethnicity – constructivism and instrumentalism. In recent decades, the concepts of "ethnic group" and "ethnic identity" have been significantly reassessed. The ideas of identity hybridization and the possibility of multiple ethnicities have become widespread, both as a result of the objective – acceleration of the ethnocultural "mixing" (ethnically heterogeneous marriages, migration, urbanization) and subjective (routinization of different ethnicities) processes. At the same time, multiethnic identity can have different models: from stigmatization and social deprivation to the subjectively higher socio-cultural status of a multiethnic individual. The authors conclude that in order to more adequately take into account the ethnocultural diversity of the Russian society, the methodology of population censuses should be changed in favor of the possibility of choosing multiple ethnic identities and informing the population about it. Also, the "legitimization" of population groups with multiple ethnic identities has the potential to harmonize interethnic relations in Russia and can contribute to the spread of ideas of a single multiethnic civil Russian nation.

Keywords: *multiple ethno-identity, multiethnicity, bi-ethnicity, constructivism, instrumentalism, population census*

For Citation: Bublikov V.V., Ermak G.G. 2021. Multiethnicity: From Theoretical Concepts to Practice. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 7–16.

Author Info: Bublikov, Vasily V. – PhD in Sociology, Belgorod State University (Belgorod, Russia). E-mail: v.bublikov@mail.ru

Ermak, Galina G. – PhD in History, Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East, FEB RAS (Vladivostok, Russia). E-mail: gaermak@yandex.ru

Funding: The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, scientific project No. 20-011-00676 “Multiple Russian-Ukrainian ethnic identity in Russia and its regional characteristics”

References

- Barbashin, M.Y. 2016. Institutional'naiia teoriia etnichnosti [An Institutional Theory of Ethnicity]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 112–127.
- Barth, F., ed. 2006. *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy. Sotsial'naia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic groups and boundaries. The Social Organization of Cultural Difference]. Moscow: Novoe izdatelstvo.
- Bazhenova Zh.M., Ermak G.G. 2018. K voprosu ob etnichnosti naseleniia frontirnykh territorii (na materialakh o-va Sakhalin) [On the issue of ethnicity of the population of the frontier territories (based on materials from Sakhalin Island)]. *Rossiiia i ATR* 4: 57–74.
- Bell, A. 2014. *Relating Indigenous and Settler Identities. Identity Studies in the Social Sciences*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137313560>.
- Bublikov, V.V. 2019. Osobennosti identichnosti russko-ukrainskogo naseleniia prigranichnykh territorii Rossii [Aspects of Identity of the Russian-Ukrainian Population in the Border Areas of Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 138–157. <https://doi.org/10.31857/S086954150007772-9>.
- Chizhikova, L.N. 1988. *Russko-ukrainskoe pogranich'e: istoriia i sud'by traditsionno-bytovoii kul'tury* [Russian-Ukrainian borderlands: the history and the fate of traditional household culture]. Moscow: Nauka.
- Drobizheva, L.M. 2013. Ischezaet li etnichnost' v gorodskoi srede? Nekotorye otvety na zagadki bol'shogo goroda [Does Ethnicity remain in the Urban Environment? Some answers to the mysteries of the Big City]. *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Povolzhskii region. Obshchestvennye nauki* 3: 73–83.
- Funk, D.A. 1999. Formirovanie novykh etnicheskikh identichnostei u tiurkov iuga Zapadnoi Sibiri v 1980-e – pervoi polovine 1990-kh godov (na primere bachatskikh teleutov) [Formation of new ethnic identity in Turks of the South of Western Siberia in the 1980s – the first half of the 1990s (on the example of Bachat Teleuts)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 109–128.
- Gabdrafikov, I.M. 2019. Zigzagi etnostatistiki: osobennosti perepisei naseleniia v Bashkirii v 1989, 2002, 2010 gg. i prognoz na 2020 gg. [Zigzags of Ethnostatistics: Peculiarities of Population Censuses in Bashkiria in 1989, 2002, 2010 and forecast for 2020]. In *Izmerenie kul'turnogo mnogoobraziia. Yazykovaya situatsiia, perepisi, polevaya etnostatistika* [The measurement of cultural diversity. Language situation, censuses, field ethnostatistics], edited by M.U. Martynova, V.V. Stepanov. Moscow: IEA RAN: 193–195.
- Khlyshcheva, E.V. 2018. Frontir identichnostei: problema kul'turnykh granits [The Frontier of Identities: The Problem of Cultural Boundaries]. *Zhurnal frontirnykh issledovanii* 2: 61–69.
- Kurske, V.S. 2011. *Mnozhestvennaia etnicheskaia identichnost': teoreticheskie podkhody i metodologiiia issledovaniia (na primere rossiiskikh nemtsev)* [Multiple ethnic identity: theoretical approaches and research methodology (on the example of Russian Germans)]. PhD diss. Moscow: Moscow State Institute of International Relations.
- Laitin, D. 1999. *Teoriia politicheskoi identichnosti. Etnicheskaia mobilizatsiia i mezhetnicheskaia integratsiia* [Theory of Political Identity. Ethnic Mobilization and Interethnic Integration]. Moscow: CIMO.
- Listova, T.A. 2014. Voronezhskie ukrainsy – russkie khokhly [Voronezh Ukrainians – Russian

- Khokhols]. *Vestnik antropologii* 2: 116–139.
- Moreman, S. 2009. Memoir as Performance: Strategies of Hybrid Ethnic Identity. *Text and Performance Quarterly* 4: 350–370.
- Mukhametzianova, A.R. 2016. Smeshannye etnokul'turnye identichnosti molodezhi [Mixed ethnic and cultural identities of youth]. In *Teoreticheskie problemy etnicheskoi i krosskul'turnoi psikhologii: materialy piatoi mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*. Smolensk: Smolenskii gosudarstvennyi universitet: 160–164.
- Pekka, S., Davydova-Menge, O., ed. 2017. *Gibkie etnichnosti: etnicheskie protsessy v Petrozavodsk i Karelii v 2010-e gody* [Flexible ethnicity: ethnic processes in Petrozavodsk and Karelia in the 2010-s.]. Moscow: Nestor-Istoriia.
- Shtein, E.E. 2005. *Formirovanie etnicheskoi samoidentifikatsii u potomkov russko-evreiskikh brakov v sovremennoi Rossii* [Formation of Ethnic Identity among Descendants of Russian-Jewish marriages in modern Russia]. PhD diss. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS.
- Sikevich, Z.V., Possel, Y.A. 2019. Struktura i tipologiya etnicheskoi identichnosti chlenov mezhetnicheskikh i monoetnicheskikh semei (sravnitel'nyi analiz) [The Structure and Typology of the Ethnic Identity of Members of Interethnic and Mono-Ethnic Families (A Comparative Analysis)]. *Sotsiologicheskii Zhurnal* 1: 121–136. <https://doi.org/10.19181/socjour.2018.25.1.6282>.
- Smith, K. Iyall, Leavy, P. 2008. Hybrid Identities. Theoretical and Empirical Examinations. *Studies in Critical Social Sciences*. Vol. 12.
- Stepanov, V.V. 2018. Etnokul'turnoe mnogoobrazie Rossii i vozmozhnosti statisticheskikh izmerenii [Ethnocultural diversity of Russia and the possibilities of statistical measurements]. In *Etnicheskoe i religioznoe mnogoobrazie Rossii* [Ethnic and religious diversity of Russia], edited by V.A. Tishkov, V.V. Stepanov. Moscow: IEA RAN: 62–88.
- Stepanov, V.V. 2019. Izmerenie kul'turnogo mnogoobrazia Rossii [Measuring Russia's Cultural Diversity]. In *Izmerenie kul'turnogo mnogoobrazia. Yazykovaya situatsiya, perepisi, polevaya etnostatistika* [The measurement of cultural diversity. Language situation, censuses, field ethnostatistics], edited by M.U. Martynova, V.V. Stepanov. Moscow: IEA RAN: 140–154.
- Sundueva, B.M. 2018. "Gibridnoe soznanie": k teorii voprosa (na materiale tvorchestva P. Bak i Maksin Khon Gingston) ["Hybrid Consciousness": Towards a Theory of the Question (Based on the Works of P. Buck and Maxine Hon Gingston)]. In *Filologicheskoe obrazovanie i sovremennyi mir: materialy XIV Vserossiiskoi molodezhnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem* [Philological education and the modern world: materials of the XIV All-Russian youth scientific and practical conference with international participation], edited by A.E. Mikhina. Chita: Zabaikal'skii gosudarstvennyi universitet: 52–54.
- Sushchii, S.Ya. 2017. Istoriia, sovremennost' i perspektivy ukrainsev iuga Rossii: demograforaselencheskii aspekt [The history, the present and the prospects for the Ukrainians of Southern Russia: Demographic settlement aspect]. *Narodonaselenie* 3: 63–74.
- Tarba, I.D. 2017. Bietnicheskaia i mnozhestvennaia identichnost' kak faktor stabilizatsii mezhnatsional'nykh otnoshenii [Bi-ethnic and multiple identity as a factor in stabilizing interethnic relations]. In *Problemy i bazovye printsipy ukrepleniia suvereniteta Rossii* [Problems and basic principles of strengthening the sovereignty of Russia], 287–293. St. Petersburg: St. Petersburg State Agrarian University.
- Tishkov, V.A. 1997. O fenomene etnichnosti [On the Phenomenon of Ethnicity]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 3–21.
- Tishkov, V.A. 2016. Ot etnosa k etnichnosti i posle [From Ethnos to Ethnicity and After]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 5–22.
- Tishkov, V.A., Kisriev, E.F. 2007. Mnozhestvennye identichnosti mezhdru teorii i politikoi (primer Dagestana) [Multiple Identities between Theory and Politics (the Case of Dagestan)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 96–115.

© *И.М. Габдрафиков*

ПЕРЕПИСИ НАСЕЛЕНИЯ В ТАТАРО-БАШКИРСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ: ПОЛИТИЗАЦИЯ ЭТНОСТАТИСТИКИ*

В статье анализируется этническая статистика Республики Башкортостан на основе данных последних трех переписей населения – 1989, 2002 и 2010 гг., а также микропереписей населения 1994 и 2015 гг. Дается характеристика демографических, информационных, административных, идеологических факторов, влияющих на итоги переписей. Делается вывод, что между татарами и башкирами в западной Башкирии нет этнокультурных различий, водораздел проходит только на уровне самосознания людей. Однако сами переписи всегда создают чрезмерную межэтническую напряженность, нагнетание негативных стереотипов, а также информационное противостояние сторон в СМИ и социальных сетях, которые по форме напоминают канун избирательных кампаний, когда те или иные общественно-политические силы борются за голоса избирателей. Безусловно, это информационное противостояние во время переписей негативно сказывается в целом на межнациональном климате в республике. По мнению автора, именно по причине излишней политизации и применения административного ресурса официальные итоги переписей не совсем адекватно отражают объективные этническую картину и этнодемографические процессы в регионе. В статье предлагаются конкретные практические меры для смягчения напряженности во время проведения переписей.

Ключевые слова: этностатистика, переписи населения, этнические группы, этническая граница, этническое самосознание, идентичность, естественное и механическое движение населения

Ссылка при цитировании: *Габдрафиков И.М.* Переписи населения в татаро-башкирском пограничье: политизация этностатистики // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 17–23.

Регионы современной России, в первую очередь, национально-территориальные образования в ее составе, имеют не только свои особенности этнического состава населения и этнодемографического развития, но и специфику статистического учета как численности самих этнических групп, так и языкового состава населения. Одной из таких республик, где этностатистика еще в советскую эпоху в значительной степени была политизирована, а в постсоветское время стала одним из важнейших факторов региональной политики является Республика Башкортостан. Анализ ситуаций в Башкирии

Габдрафиков Ильдар Махмутович – к.и.н., старший научный сотрудник, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН (450078 Уфа, ул. Аксакова, 7). Эл. почта: ildargab@yandex.ru

* Работа выполнена по гранту РФФИ «Централизация, этнический фактор и электоральные процессы в регионах России», проект №20-011-00444А

в период проведения последних советских переписей населения 1979 и 1989 гг., а также двух постсоветских переписей – 2002 и 2010 гг., свидетельствует о том, что особенности текущей политики всегда влияли на численное соотношение проживающих в республике народов, прежде всего, татар и башкир. Здесь переписи создают чрезмерную межэтническую напряженность, а объектом статистических манипуляций становятся пограничные зоны расселения этнических групп. Одной из таких зон является обширная территория, которая до образования автономных республик входила в состав трех уездов Уфимской губернии – Белебеевский, Бирский (ныне это северо-западная Башкирии, меридионально к западу от Уфы) и Мензелинский (ныне восточный Татарстан, к востоку от Набережных Челнов и Елабуги). Именно вокруг «татаро-башкирского вопроса» всякий раз разворачиваются ожесточенные дискуссии, которые выходят за рамки обычного статистического учета населения, влияя на текущую политику.

Всесоюзная перепись населения 1989 г. – последняя советская перепись, она проводилась в условиях горбачевской перестройки и демократизации, после известного Пленума ЦК КПСС 1988 г., осудившего перекосы в национальной политике в отдельных регионах СССР, в т.ч. и в Башкирии. Отсутствие административного нажима со стороны местной власти во время переписной кампании привело к значительному росту численности татар и сокращению численности башкир (На пути к переписи 2003; *Габдрафиков* 2003).

Всероссийская перепись населения 2002 г. – первая постсоветская перепись, по итогам которой произошел резкий всплеск численности титульной этнической группы и обвал численности татар. Всплеск численности башкир и уменьшение численности татар произошел за счет сельского населения западных районов республики (*Этнокультурный облик России* 2007).

Всероссийская перепись населения 2010 г. – накануне переписи в республике произошла смена власти, текущая политика отразилась и на итогах переписи – последовало заметное уменьшение численности башкир при одновременном росте численности татар. Опять же эта статистическая метаморфоза произошла за счет западных районов Башкирии (*Габдрафиков* 2011). В контексте подготовки в Башкирии переписи населения, где в качестве чуть ли не главного снова рассматривался переписной вопрос о национальности, следует напомнить, что вплоть до момента смены власти республиканская пропагандистская машина внедряла в общественное сознание тезис о том, что во главе республики обязательно должен быть этнический башкир.

В разгар кампании по подготовке к проведению переписи, в июле 2010 г. в Башкирии (сама перепись проводилась в октябре 2010 г.) Президентом стал Рустэм Хамитов, который обозначил себя как башкир, но прежде в своих анкетных данных писал, что он татарин. Со сменой руководства в Башкирии оправдался прогноз ряда экспертов о том, что это отразится и на переписной кампании, что со стороны региональной власти не будет такого нажима, который мы наблюдали в прежние переписные кампании. Однако подготовка к переписи набрала темп еще при прежнем руководителе Башкирии. Поэтому она до смены республиканской власти напоминала, как и в прошлую перепись 2002 г., политизированную избирательную кампанию. Перепись снова превратилась в важный фактор общественно-политической жизни республики. Прежнее руководство республики перед переписью ставило задачу сохранить «достигнутое», а по возможности «улучшить» показатели и вывести титульную этническую группу по численности на первое место.

Примерно за год до сроков проведения самой переписи по республиканскому телевидению, радио и печатным СМИ практически ежедневно шла информационная обработка населения республики о том, что исконное население сел и деревень западной Башкирии и восточной Татарии – башкиры, а не татары. Говорилось, что эти населенные пункты остаются преимущественно башкирами, что они и сегодня разговаривают не на татарском, а на северо-западном диалекте башкирского языка.

Татарскими общественными организациями республики подобная информационная политика официальных СМИ была расценена как подготовка общественного мнения к фальсификации во время предстоящей переписи. Они развернули свою борьбу с целью «противостоять оголтелой националистической пропаганде и готовящейся повторной фальсификации».

Вместе с тем, главным отличием ВПН-2010 на территории Башкирии явилось то, что ее окончательные этапы пришлось на смену власти в республике. Это обстоятельство стало ключевым фактором, который повлиял как на ход переписи, так и на ее итоги. Однако полностью избежать давления на процедуру переписи не удалось – слишком велика была инерция нажима, который осуществлялся прежней властью.

Проделанный нами анализ данных переписей населения 1989, 2002 и 2010 гг., а также микропереписей 1994 и 2015 гг. по этническому составу населения республики свидетельствует, во-первых, о довольно значительных перепадах в официальной численности этнических групп по результатам больших переписей и, во-вторых, об относительной стабильности показателей микропереписей. Эти статистические зигзаги касаются численного соотношения, прежде всего, татар и башкир в Башкирии (см. табл. 1 и табл. 2).

Таблица 1

Динамика численности основных этнических групп в Республике Башкортостан по данным переписей населения 1989, 2002, 2010 гг.

	1989 г.		2002 г.		2010 г.	
	Чел.	%	Чел.	%	Чел.	%
Все население	3943113	100	4104336	100	4072295	100
Башкиры	863808	22	1221302	30	1172287	29
Татары	1120702	28	990702	24	1009295	25
Русские	1548291	39	1490715	36	1432.906	35
Другие	410312	11	401617	10	457807	11

На октябрь 2020 г. было намечено проведение Третьей Всероссийской переписи населения, однако из-за начавшейся в стране пандемии коронавируса COVID-19, сроки ее проведения трижды переносились – сначала на апрель 2021 г., второй раз – на сентябрь и затем на октябрь 2021 г. В октябре 2018 г. в Башкирии сменилась власть – прежний глава республики Рустэм Хамитов был отправлен в отставку, а исполняющим обязанности главы РБ стал Радий Хабиров. Между тем местные общественники, а также часть ангажированных ученых-гуманитариев и журналистов снова взялись за активную подготовку к переписи с целью повлиять на ее этностатистические результаты.

Таблица 2

**Этническая принадлежность население Республики Башкортостан,
принявшее участие в микропереписях 1994 и 2015 гг.**

	1994 г.		2015 г.					
	Городское и сельское население, (относительные данные на 1000 чел.)		Городское и сельское население		Городское население		Сельское население	
	Чел.	%	Чел.	%	Чел.	%	Чел.	%
Всего опрошено	1000	100	46444	–	26501	–	19943	–
Лица, указавшие национальную принадлежность			46054	100	26275	100	19779	100
Башкиры	229	22,9	10728	23,3	3756	14,3	6972	35,2
Русские	390	39,0	17934	38,9	13299	50,6	4635	23,4
Татары	287	28,7	13727	29,8	7435	29,7	5933	30,0
Лица, в переписных листах которых не указана национальная принадлежность	–	–	390	0,8	226	0,9	164	0,8
Из них отказавшиеся отвечать на вопрос о национальной принадлежности	–	–	360	0,8	197	0,8	163	0,8

Несмотря на перенос сроков ВПН-2021, общественные дискуссии вокруг этноязыковых вопросов (о языковой принадлежности татаро-башкирского населения западных районов Башкирии и восточных районов Татарии) начались еще задолго до первой объявленной даты и продолжают донныне, а непосредственно перед самой переписью они обострились еще более рельефно. Объектом споров снова стали этническая и языковая принадлежность татар и башкир, исторически проживающих в татаро-башкирской пограничной зоне. Однако если в предыдущие переписные кампании противоборствующие стороны обращали свое внимание главным образом на этническую составляющую переписи, мало уделяя внимание языковой стороне, то важнейшей особенностью подготовки предстоящей стал именно ее языковой аспект. Так, весной 2020 г. в республике прошла акция «Башкирский диктант», где наряду

с литературным языком впервые предлагалось написать текст на так называемом «северо-западном диалекте башкирского языка». Это вызвало негативную реакцию татароязычной общественности республики, а также официального Татарстана. До этого, в октябре 2019 г. в России прошла акция «Татарский диктант», которая в Башкирии встретила заметное сопротивление со стороны республиканских властей.

Анализ этнодемографических процессов за последние три десятка лет свидетельствует о том, что этнические группы в Башкирии имеют разные показатели естественного и механического движения населения, которые, безусловно, влияют на их численное соотношение в общей доле жителей республики. Например, из-за относительно низких показателей естественного прироста (соотношения рождаемости и смертности), а также заметного превышения доли выбывших за пределы региона над долей прибывших, прогнозируется дальнейшее сокращение абсолютной и относительной численности русских в республике. Так, численность русских за период с 1989 по 2010 гг. снизилась более чем на 115 тыс. чел. (при этом за указанный период общая численность населения республики выросла на 129 тыс. чел.), а их удельный вес в общей доле населения упал с 39,3% до 35,2%. При этом самое значительное сокращение русского населения наблюдалось в столице республики, где они за 20 лет потеряли около 100 тыс. чел. (Национальный состав... Ч. 1 2013; Национальный состав... Ч. 2 2013).

* * *

Таким образом, статистика этнического состава населения по итогам предстоящей переписи вновь в значительной степени может оказаться зависимой от позиции руководства республики, от его возможных установок на получение «нужных цифр», а не от объективных показателей этнодемографии. Поэтому ответственным за перепись лицам на уровне федеральной и региональной властей, Росстата следует детально продумать механизмы по минимизации влияния субъективного фактора на проведение переписи, наказании лиц, пытающихся вмешаться в ее ход и итоги.

В Башкирии переписные кампании с каждым разом создают чрезмерную межэтническую напряженность как в самой республике, так и на межреспубликанском уровне, а объектом этностатистических споров становятся пограничные зоны расселения этнических групп. Накануне предстоящей переписи снова резко участились публикации в СМИ, словесные баталии в социальных сетях, которые создают негативный информационный фон вокруг этнических аспектов переписной кампании.

Пример татар и башкир на территории западной Башкирии свидетельствует о том, что между ними нет этнокультурных различий, невозможно провести языковую, культурную границы, водораздел проходит только на уровне самосознания, которая может быть двойственной или размытой. Однако на республиканском уровне есть конкуренция между активными блогерами, этноактивистами, которые часто будируют вопрос об этнической принадлежности населения татаро-башкирской пограничной зоны.

На проблему должны обратить более пристальное внимание руководители Башкортостана и Татарстана, совместно предложив региональным и муниципальным чиновникам, ответственным за национальную политику, широкой общественности позитивную альтернативу в противовес сложившемуся в последние годы негатив-

ному информационному фону, т.к. состояние межнациональных отношений – это вопрос в том числе и качества управления.

Необходимо минимизировать роль региональных информационного, идеологического и административного ресурсов на процесс этнического самоопределения людей, предоставив людям самим определиться с их этнической принадлежностью, а не решать за них, кто они по национальности.

До сих пор эскалации межэтнической напряженности в определенной степени способствовал сам инструментарий переписи, который не учитывал, что человек может иметь двойственную или нечеткую этническую идентичность. Поэтому совершенно оправдано принятое Росстатом решение о том, что во время предстоящей переписи можно будет указывать несколько национальностей (первая национальность, вторая, третья), а также несколько языков. Это не приведет к размыванию этнической идентичности, но поможет в определенной степени снять напряженность, позволит избежать ненужной политизации, а ученым даст возможность глубже анализировать этнокультурные процессы.

Источники и материалы

Национальный состав Ч. 1 – Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: статистический сборник / отв. за вып.: И.Б. Утяшева. В 2 ч. Ч. 1. Уфа: Башкортостанстат, 2013. 193 с.

Национальный состав Ч. 2 – Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: статистический сборник / отв. за вып.: И.Б. Утяшева. В 2 ч. Ч. 2. Уфа: Башкортостанстат, 2013. 189 с.

Научная литература

Габдрафиков И.М. Перепись населения в Башкирии: материалы полевой этнографии // Этнография переписи–2002 / под ред. Е. Филипповой, Д. Ареля, К. Гусеф. М.: ОАО «Авиаиздат», 2003. С. 101–134.

Габдрафиков И.М. Башкортостан: как готовили перепись в условиях смены власти // Этнологический мониторинг переписи населения / под ред. В.В. Степанова. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 179–189.

Степанов В.В., Тишков В.А. (отв. ред.) Этнокультурный облик России. Перепись 2002 г. М.: Наука, 2007. 516 с.

Тишков В.А. (отв. ред.) На пути к переписи. М.: ОАО «Авиаиздат», 2003. 528 с.

Gabdrifkov, Ildar M.

Population Censuses in the Tatar-bashkir Border Region: Politicization of Ethnostatistics

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/17-23

The article analyzes the ethnic statistics in the Republic of Bashkortostan based on the data of the last three population censuses of 1989, 2002 and 2010, and the micro-census of 2015. It analyzes demographic, informational, administrative, ideological factors that affect the results of the censuses. It is concluded that there are no ethnocultural differences between Tatars and Bashkirs in western Bashkiria, while the watershed exists only at the level of people's self-consciousness. However, the censuses themselves always create excessive

interethnic tension and the escalation of negative stereotypes. There is also an information confrontation in the media and social networks between the parties, which resembles the eve of election campaigns when certain socio-political forces are fighting for votes. Of course, this information confrontation during the censuses has a negative impact on the interethnic climate in the republic as a whole. It is exactly because of excessive politicization and the use of administrative resources that the official census results do not adequately reflect the objective ethnic picture and ethnodemographic processes in the region. The article suggests specific practical measures to mitigate tension during the census.

Keywords: *ethnic statistics, census, ethnic groups, ethnic borders, National identity, population movement*

For Citation: Gabdrāfikov, Ildar M. 2021. Population Censuses in the Tatar-bashkir Border Region: Politicization of Ethnostatistics. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 17–23.

Author Info: **Gabdrāfikov, Ildar M.** – PhD (Hist.), Senior Researcher, Rail G. Kuzeev Institute of Ethnic Studies of Ufa Federal Research Center Russian academy of Sciences (Ufa, RF). E-mail: ildargab@yandex.ru

Funding: The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, scientific project No. 20-011-00444A

References

- Gabdrāfikov, I.M. 2003. Perepis' naseleniya v Bashkirii: materialy polevoĭ ėtnografii [Census na population in Bashkiria: materials of field Ethnography]. In Filippova, E., Ariel, D., and K. Guseff (eds.). *Etnografiya perepisi–2002* [Ethnography of the census – 2002], 101–134. Moscow: OAO “Aviyaizdat”.
- Gabdrāfikov, I.M. 2011. Bashkortostan: kak gotovili perepis' v usloviyakh smeny vlasti [Bashkortostan : how the census was prepared in the conditions of the change of power]. In Stepanov, V.V. (ed.). *Etnologicheskii monitoring perepisi naseleniya* [Ethnological monitoring of the population census], 179–189. Moscow: IEA RAN.
- Stepanov, V.V., Tishkov, V.A. (eds.). 2007. *Etnokul'turny oblik Rossii. Perepis' 2002 g.* [The ethno-cultural image of Russia. Census – 2002]. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A. (ed.). 2003. *Na puti k perepisi* [On the way to the census]. Moscow: OAO “Aviyaizdat”.

ЯЗЫКОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЯЗЫКИ ИДЕНТИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ОСТРОВА САРДИНИЯ, ИТАЛИЯ)*

Цель исследования – расшифровать механизмы авторепрезентации идентичности жителями Сардинии и, соответственно, выявить скрытые в данном понятии функции. Фокус особого внимания сосредоточен на сардинском языке. Через посредство этого идиома предпринята попытка обнажить механизмы искусственного конструирования идентичности. Конкретнее – в статье представлены актуальные концепции и интерпретации сардинской идентичности, анализируется ее взаимосвязь с местным языком. Работа основана на результатах этнологического исследования, проведенного в одном из регионов внутренней Сардинии в 2019–2020 гг. Материал собирался методом интервьюирования сардинцев и включенного наблюдения в их среде. Были получены и затем проанализированы сведения, отражающие состояние сардинского языка, уровень его сохранности и особенности использования населением острова в различных сферах жизни. Автор сравнивает данные, полученные в ходе собственного полевого исследования, с фактами двух более ранних масштабных исследований: социолингвистического опроса, проведенного в 2007 г. в Сардинии сотрудниками университетов Кальяри и Сассари, а также с итоговыми результатами мега-опроса по миноритарным языкам, осуществленного Европейским Союзом в 1996 г. во многих странах, в том числе и в Италии. Сравнительно-сопоставительный подход с использованием данных разных лет позволяет оценить культурные и социолингвистические тенденции и изменения в регионе, произошедшие в течение последнего времени.

Ключевые слова: Италия, Сардиния, миноритарные языки, функции языка, идентичность, полевое исследование, сравнительно-сопоставительный подход

Ссылка при цитировании: Мажиа А. Языковая идентичность и языки идентичности (на примере острова Сардиния, Италия) // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 24–41.

Языковая идентичность

Нет необходимости оценивать степень важности той роли, которую язык играет в жизни каждой общности, представляя собой средство коммуникации и ее консолидации. Но одновременно он выполняет особую функцию в сфере коллективного

Мажиа, Армандо (Armando Maxia) – антрополог, директор Этнографического музея сардинской горской культуры (08031 Италия, Аритцо (провинция Нуоро), муниципальный парк «Пастиссу»). Эл. почта: maxiaarmando@tiscali.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2920-6921>

*Статья написана автором на итальянском языке. Перевод на русский язык С.А. Сидневой

сознания, что многократно отмечали исследователи (*Edwards 2009; Edwards 1985, 1991, 1992, 1993; Fishman 1972; Gudykunst and Ting-Toomey 1990; Billig*). Язык является формообразующим элементом идентичности и маркером самосознания ее представителей. Именно этими факторами обусловлено наше обращение к феномену сардинского языка, его современному состоянию и его эмическому видению населением, но наряду с этим – и тем обстоятельством, что позиции данного идиома в сардинском социуме в последние годы все более редуцируются, и из полноценного языка в недавнем прошлом он превращается в своего рода социолект, узус которого ограничен преимущественно домашней сферой.

В качестве рабочей гипотезы исследования принято наше предположение, что, вопреки оптимистическим утверждениям многих ученых, сардинский язык в настоящее время продолжает размываться и утрачивать активные позиции не только в городах и крупных центрах, но и в небольших населенных пунктах – объектах нашего исследования, где еще недавно господство сардинского языка было незыблемым, что масштаб социальной сферы его употребления резко сокращается и он сохраняется как средство полноценного общения только в очень ограниченной среде. Одновременно в исследовании представлены и подвергнуты анализу концепции сардинской идентичности и осмысливается взаимосвязь идентичности и языка, а также «пути» реализации первой через посредство локального идиома.

Данная статья основана в первую очередь на результатах нашего этнолингвистического исследования, проведенного в одном из районов «внутренней», горной Сардинии в 2019–2020 гг. В его ходе, путем опросов и включенного наблюдения, нами были получены и проанализированы материалы, освещающие уровень сохранения и применения родного языка местными жителями Сардинии в различных сферах их жизни. Помимо собственно полевого материала, нами использовались и резюмировались данные подробного социолингвистического обследования региона Сардиния, проведенного в 2007 г. университетами Кальяри и Сассари (*Oppo 2007*), а также итоговые результаты мега-опроса по состоянию миноритарных языков и степени владения ими, проведенного Европейским Союзом в 1996 г. в различных европейских регионах, в том числе в Сардинии (*Nelde, Strubell, Williams 1996*). Собственно, сравнительно-сопоставительный подход с использованием этих данных и позволяет оценить культурные и социолингвистические тенденции и изменения в регионе, произошедшие в течение последних лет.

На первый взгляд полученные нами сведения кажутся несопоставимыми с более ранними материалами ни с формальной, ни с количественной точек зрения, поскольку они были получены вследствие обследования разных по охвату территорий и массивов опроса: пансардинское исследование Европейского Союза, равно как и проведенный университетами опрос имел общерегиональный масштаб и затрагивал как сельскую, так и городскую среду, тогда как наше исследование ограничивалось значительно более скромным ареалом, поскольку охватывало всего лишь небольшой район центральной горной области Барбаджа, а именно – Барбаджу-ди-Бельви и Барбаджу Мандролисай, в частности, деревни Аритцо, Бельви, Гадони, Меана, Тонара, Дезуло. Однако, забегая вперед, отметим, что, хотя собранные нами данные имеют отношение исключительно к сельской среде и небольшим поселениям, в которых проживает по несколько тысяч человек, они, похоже, вполне показательны и подтверждают рабочую гипотезу.

Отметим особенности нашего метода работы, вытекающие из специфики объекта анализа. В ходе исследования мы прибегали преимущественно к интервью в свободной форме или к непринужденным, произвольным беседам с представителями разных социальных слоев при различных обстоятельствах и контекстах (а многие почерпнутые факты были и вовсе невольно подслушаны из чужих разговоров). Полученный материал является ценным, аутентичным и интересным с научной точки зрения, равно как и репрезентативным с точки зрения отображения тенденций современной социолингвистической реальности, хотя бы потому что позволяет взглянуть на нее с эмической позиции, то есть «изнутри».

Кроме того, проведение исследования в процессе обычной повседневной жизни совместной с респондентами, в ходе различных бытовых ситуаций, а также неформальный метод включенного наблюдения минимизирует риск отказа собеседников отвечать, а также позволяет избежать возможной формализации, условности и неестественности их ответов, которые могло бы вызвать применение формализованной анкеты, особенно в таком «закрытом» и традиционно ригидном регионе, как Сардиния и особенно ее горные районы.

Уместно в этой связи напомнить, что вся область Барбаджа в целом, особенно ее центральный горный массив исторически существует в режиме «интровертности», изоляции от центральной власти, и что бытование там до сих пор многих форм традиционности (норм обычного права, реликтов кровной мести, конфронтации локальной этики и этики государственной, отторжения всех форм внешнего «казенного» давления на население) неизбежно порождает недоверие к любому проявлению официальности, будь то опрос или полицейская проверка. Таким образом, использовавшийся нами с учетом локальных реалий исследовательский метод должен был оказаться и оказался более действенным и полезным при опросе больших групп населения, чем применение формализованного опросника или научных анкет, которые в соответствии и в контексте прошлого исторического опыта и стандартного мышления респондентов неизбежно ассоциируются у них, например, с полицейскими протоколами¹.

Результаты социолингвистического исследования 2007 г. (*Orpo* 2007), на которые мы опираемся, апеллируют к еще более раннему отчету 1996 г. о состоянии сардинского как идиома языкового меньшинства, в котором уже тогда звучала мысль, что в Сардинии «существует опасность вымирания языка» (*Nelde, Strubell, Williams* 1996: 17). При сравнении с его данными университетское социолингвистическое исследование 2007 г. подтверждает стремительное ухудшение фактического положения сардинского языка. Исследователями, в частности, отмечается, что сардинский язык в оценке его носителей почти полностью утратил сколь-либо существенную «престижность» и «значимость», а также – что он используется людьми не постоянно, а преимущественно ситуационно – например, в процессе совместного труда, на рабочих местах, а также в домашней обстановке. Но даже дома, в узком кругу, при общении друзей и родственников, на сардинском говорят в четко определенных контекстах и в достаточно ограниченных ситуациях – только при обсуждении очень

¹ Кроме того, как показал наш более ранний опыт работы, ответы опрашиваемых на «принудительные» вопросы формализованной анкеты чаще пронизаны неуверенностью и сомнением («я не знаю, прав ли я, но...»; «может быть, я ошибаюсь...»; «возможно, ты согласишься...»; «может случиться так, что я неправильно понял ...» и т.д.). С одной стороны, респондент, очевидно, пытается уйти от прямого, точного ответа, с другой – он как будто желает расположить к себе спрашивающего, ищет его одобрения и стремится оправдать его ожидания.

личных, сугубо семейных проблем, на крестинах, свадьбах, похоронах.

Кроме того, респондентами констатировалось, что сардинский больше не продвигается органами публичной власти и образовательными учреждениями в той мере, в какой это происходило в течение короткого периода времени, охватывавшего 80-е и 90-е гг. XX в. В то десятилетие местные законы автономной области Сардиния предписывали популяризировать сардинский, преподавать его в школах и использовать в качестве официального языка в учреждениях (отметим, что лишь в единичных случаях эти законы получили практическую реализацию) (Marongiu 2019: 202). Также подчеркивалось, что на начало XXI в. сардинский язык практически выведен из официального употребления, и что он находится в состоянии упадка.

Еще более очевидным доказательством кризиса языка является тот факт, что даже те респонденты, которые утверждали, что хорошо им владеют, предпочитают не говорить на сардинском в присутственных и общественных местах. По заключению составителей итогового документа, «единственный положительный момент при оценке нынешнего состояния сардинского языка заключается в том, что его носители обеспокоены ситуацией с сардинским языком, так как сильно привязаны к нему на эмоциональном уровне и связывают его со своей идентичностью» (Oppo 2007: 5).

Добавим, что в отчете 1996 г. (Nelde, Strubell, Williams 1996) утверждалось, что активно сардинский язык используют, в основном, пожилые мужчины, не имеющие высшего образования, принадлежащие к наименее привилегированным классам общества и проживающие в маленьких агрогородках и сельских населенных пунктах. Отмечалось, что подобное положение вещей обусловлено массовым распространением билингвизма и иерархичностью социально-лингвистической значимости отдельных языков Италии для населения. Итальянский язык интерпретировался как язык официального узуса, предназначенный для продвижения по карьерной лестнице и интеграции в общество; сардинский – как язык общения с определенной («своей») группой и идентификации с ней, осознанно служащий целям консолидации и декларирования внутригрупповой солидарности. Отмечалось также, что корреляция между языком и идентичностью начинает давать трещину, и что «обесценивание культуры» происходит из-за лингвистического обесценивания. В общем, результаты отчета 1996 г. о будущем сардинского языка уже были весьма неутешительны: представители Европейского Союза классифицировали его как язык, который «подлежит защите и требует помощи в развитии».

Более того, отмечалось, что аналогичные процессы касаются и остальных идиомов Сардинии: табаркино Карлофорте, имеющего лигурийское происхождение; каталанского Альгеро; турританского Сассари, относящегося к диалектам тосканской группы, и галлурского, представляющего собой корсиканский идиом. Как уже говорилось выше, исследование 2007 г. подтвердило эту тенденцию. Использование итальянского языка в общении с иностранцами или «чужими» становится общей нормой, а процент тех, кто обращается к местному идиому, уменьшается и имеет ярко выраженную социальную маркировку: как было сказано выше, речь идет о мужчинах с низкой квалификацией, занятых физическим трудом, в большинстве своем проживающих в небольших муниципалитетах.

В общественных заведениях и публичных местах (магазинах, барах, на рынках и т.д.) уже преимущественно используется итальянский язык. Его же все чаще выбирают при неформальном общении даже представители вышеуказанных категорий

говорящих, если предполагается более ли менее общественный контекст. Наконец, в школе, церкви и в офисах именно итальянский используется как предпочтительный и более престижный лингвистический код. К сардинскому языку прибегают, когда нужно выразить сильные и неконтролируемые эмоции, как для одобрения, так и для угроз и брани, ярости или юмора. В этих случаях местный идиом имеет преимущество перед итальянским языком или используется вместо него. В других коммуникативных ситуациях, например, для поздравлений или соболезнований, все зависит от пола, и социального статуса говорящего, то есть сардинский будет использоваться все той же группой (мужчины, невысокий уровень образования, низший класс, ручная работа, небольшие сообщества и т. д.). Более четкой представляется картина в интроспективных или одиночных речевых актах, таких как размышление про себя и подсчет в уме, где предпочитаемым языком становится итальянский, в то время как мужчины с низким уровнем образования и рабочей квалификацией, преимущественно пожилого возраста, обращаются к местному языку, для которых он является первым.

Конечно, это общие тенденции, потому что реальное положение вещей требует более четких формулировок и предполагает большее разнообразие нюансов. У молодого поколения знакомство с местным языком происходит, как правило, в семье: ему учат родители, а самых младших – бабушки. Общение с товарищами и с одноклассниками играет важную роль в ситуации, когда нет возможности освоить местный язык в семье, т.к. дома все говорят по-итальянски. Лишь небольшое количество сардинцев (около 20%) не знает сардинского языка, потому что в семье была сделана сознательная установка не говорить на «диалекте», который «малопригоден для жизни». При этом у большинства молодых двуязычных людей первым языком является итальянский. Юношей и девушек, выучивших в качестве первого языка местный его вариант, гораздо меньше и это всегда те, чьи родители говорят друг с другом на сардинском языке. При анализе социального статуса семей наблюдаются те же тенденции, что закономерны у старших поколений, то есть на сардинском языке говорят дети, родители которых имеют средний или низкий уровень образования и проживают в сельской местности, а не дети родителей с дипломами или учеными степенями, живущие в более-менее крупных городах. Следует также добавить, что детьми сардинский язык используется меньше, чем во взрослом мире, сфера его применения ограничена семьей, товарищами по играм и одноклассниками.

С одной стороны, позитивными тенденциями стоит считать заинтересованное восприятие языка самими носителями, что подтверждается и нашим исследованием. Широко распространена идея о том, что сардинский язык следует продвигать, потому что он является «важным и поддерживающим элементом нашей идентичности», или из-за его эстетической ценности, «потому что он красив», «музыкален», потому что это «древний язык» и т. д. Лишь меньшинство жителей Сардинии высказывает отрицательное суждение о нем. По их мнению, сформулированному М.Л. Вагнером, не стоит сохранять или оживлять этот «вымирающий» и «бедный язык пастухов и крестьян» (*Paulis* 1996: 30), потому что он «бесполезен для современной жизни», «неспособен выразить и передать всю сложность сегодняшней реальности» и т. д.

Контексты, в которых, как считается, следует благоприятствовать распространению языка, определяются чаще всего как семья и школа, в меньшей степени – как институциональная сфера, например, государственное управление. Здесь наблюдается антиномия между реальным поведением, переживаемым опытом и заявленными

намерениями, «верой в язык». Фактически, более используемый языковой код, даже в контексте первой социализации, то есть в семейном кругу, – это итальянский язык, а значит, позитивные суждения о ценности сардинского языка – дань некой ностальгии и способ самоубеждения. Еще больше вопросов и противодействий вызывает использование сардинского языка как вспомогательного вместо итальянского в школе для преподавания всех предметов, а не только истории. Такое отношение ясно показывает, как итальянский язык поддерживает свой статус языка «высокой культуры».

Исходя из этой сложной языковой картины можно сделать некоторые убедительные выводы. Очевидно, что сардинский язык находится в состоянии упадка и, кажется, все меньше используется даже в среде низших классов, в сельской местности, не говоря уже о более высокообразованном обществе (*Mongili 2007: 84-85*).

Этот феномен объясняется неравным статусом языков и их социального престижа. На самом деле у сардинского языка нет настоящего официального статуса: он не используется в школах или органами управления, церковью или политиками. Заметна в некоторой мере его дискриминация, т.к. только у итальянского языка есть высокий уровень престижа, тогда как сардинский занимает в иерархии социальных взаимоотношений ступень пониже: его роль – семейные и дружеские связи. Но и в этих сферах продолжается разрушительное воздействие итальянского языка, он уже доминирует в общении между супругами, а также между родителями и детьми. Это означает, что итальянский язык, то есть язык вторичной социализации (язык школ, контор, церкви, культурных организаций, собраний политических партий и т. д.), определенно вторгся в сферу первичной социализации и образования, отобрав у сардинского даже его роль языка общения в семье. Итальянский язык стал лингвистическим кодом «большого престижа и полезности», языком социальной мобильности. Престижный язык вызывает определенные ожидания в плане продвижения в иерархии общества, потому что его использование является маркером социального положения личности (Там же).

У сардинского языка настолько низкий социальный статус, что говорящий даже может подвергнуться стигматизации. Тенденция к использованию только итальянского языка в общении с детьми, которая наблюдается у более молодых родителей, показывает, насколько скомпрометированы механизмы передачи сардинского языка из поколения в поколение. Более того, противодействие использованию сардинского языка вместо итальянского для преподавания многих учебных предметов свидетельствует о желании сохранить сардинский язык лишь в качестве диалекта (*Lupinu 2007: 96–97*), чтобы в школе он играл только вспомогательную роль, по сравнению с итальянским. Запутанность языковой ситуации на Сардинии проявляется в противоречивом отношении большинства сардинцев к своему собственному языку, который они любят и воспринимают как идиому идентичности, но на самом деле считают диалектом, то есть, как бы рассматривают его как нечто вторичное и зависимое от итальянского языка.

Несмотря на данное противоречие или, возможно, именно из-за плохо скрываемого убеждения в его вторичности, сардинский язык большее число жителей знает и понимает, чем использует. В области его кодификации существует много теоретических размышлений, но так и не достигнуто единое стандартное решение для транскрипции. Сейчас этот язык находится скорее в фазе, когда высокий стиль используется чаще в неформальной и разговорной речи, чем в диглоссии. Этот язык жестко связан с определенным местом проживания и употребляется в функциональных сферах, определяя

емых самими говорящими. Однако, благодаря некоторым манипуляциям с выстраиванием идентичности, неожиданно и, казалось бы, вопреки логике изложенных выше обстоятельств в настоящее время он признан одним из самых важных диакритических знаков идентичности сардинцев, одной из культурных черт, по которой они узнают друг друга и на основе которой конструируют понятие «свой».

Вместе с тем, ничего необычного в этом нет, поскольку в кажущемся противоречии на самом деле наиболее очевидно представлены все признаки сущности идентичности, которые складываются из «нарезок и сборных частей» или даже из «лохмотьев и заплат», как говорит Ф. Ремотти, «выдающих отсутствие органичности и связности, но скрытых с более или менее тонким искусством» (*Remotti 2010: 22*).

Языки идентичности

Еще одна цель нашего исследования – расшифровать механизмы авторепрезентации идентичности на Сардинии и, соответственно, выявить скрытые в ней функции. Теоретической основой анализа послужили идеи интерпретации культуры и идентичности Ж.-Л. Амзеля. Ученый противопоставляет «метисовскую логику» методу «этнологического разума», стремящегося классифицировать и каталогизировать такие категории, как этнические группы и культуры. В реальности это этнографические условности, которые часто рассматриваются как нечто исключительное и не связанное друг с другом.

Данному методу изучения отдельных элементов противопоставлен подход, который делает акцент на универсальности культур, на их «нечеткости или изначальном синкретизме» (*Amselle 1999: 9–10*), «смеси, которую сложно разложить на отдельные части» (Там же: 248), так как они связаны самыми настоящими неразрывными узлами. Из этого можно сделать вывод, что понятия этноса, культуры и идентичности являются историческими категориями, то есть культурными конструктами или изобретениями. Если их внимательно проанализировать, раскроются любопытные процессы манипуляции, объективации и эссенциализации. То есть станет ясна условность понятий этнической принадлежности и идентичности, покажется иллюзорной идея классифицировать этнические группы как онтологически дифференцированные и несвязанные между собой единицы, а этническую идентичность как нечто четко очерченное и сложившееся (*Fabiotti 1995: 60–64; Remotti 2010: 36–37*).

Результатом этого теоретического и эпистемологического переосмысления является вывод, что этнические группы больше нельзя рассматривать как замкнутые и противопоставленные один другому миры, и что этническая принадлежность является продуктом общественной договоренности различных групп, которые используют культурные различия, часто очень тонкие и почти незаметные, превращая их в неоспоримые этнические различия (*Caltagirone 2000: 16*).

Такие манипуляции могут иметь разные цели и санкционируются то политической властью, то самими антропологами, которые не застрахованы от «придания плоти и крови» некоторым своим идеям (Там же: 16; *Terray 1987: 19–31*). Иногда же (как мы увидим позже) это практикуется внутри самих сообществ не без помощи местных интеллектуалов, у которых всегда есть свое видение местной идентичности. Подобные размышления порождают оксюморон, т.е. объект, который действует, но парадоксальным образом не существует, призрак, становящийся телом, или чем-

то «подобным самому себе». Как это определяет Ф. Ремотти, имея в виду использование концепции идентичности, последняя постоянно «трактуется в признании ее функциональности, при этом мы действуем, исходя из того факта, что она действительно соответствует реальному объекту» (Remotti 2010: 34–36).

В данном исследовании предпринимается попытка обнажить механизмы искусственного конструирования идентичности, при помощи которого на Сардинии творцы этой идентичности скрывают «простое подобие самому себе» и превращают его в реальность (Там же; Remotti 1993: 113–124), таким образом объективизируя характеристики идентичности, которые ее внутренне структурируют: замкнутость, раздельность, определимость и, прежде всего, постоянство во времени. Особый интерес в данной связи представляют модули, с помощью которых идентичность ассимилируется с предметом, который по своему определению далек от переговоров, конкурентности имеющихся возможностей, и, в этом смысле, от постоянно надвигающихся рисков кризиса и исчезновения (Remotti 2010: 36).

Всюду, в том числе на Сардинии, понятие «идентичность» и обращение к корням стали актуальными в относительно недавнее время. Это произошло в 70-е и 80-е годы XX века, которые совпали с кризисом универсалистских или глобализационных перспектив. Именно на этом историческом этапе возник ряд требований политического характера: автономия острова и признание сардинцев в качестве особого культурно-языкового меньшинства (отчасти этому способствовала деятельность сардинских партий сепаратистского характера). Такие требования получили поддержку, а идея возвращения к истокам мотивировала, оправдала и облагородила претензии. Эксперименты, направленные на восстановление «сардинской идентичности, попираемой итальянскими колонизаторами» в 1970-х годах позволили достичь прочного консенсуса, который развился вокруг движений «Su populu sardu» и «Sardigna nazione». Более того, это период, когда гуманитарные и социальные науки начали заниматься темой идентичности, появились многочисленные публикации, сделавшие идентичность широко распространенной и вездесущей концепцией.

С этого момента идея взаимозависимости идентичности и языка проникает повсюду, без разбора распространяется на все идеологические установки, способствует всеобщему согласию и на Сардинии обретает нынешнюю устоявшуюся формулировку, которая защищается и ценится в региональных нормативных источниках.

Конечно, актуальность вопросов идентичности не связана с причинами местного характера: хорошо известна связь между глобализацией и поисками этнической идентичности. Отрицательные последствия глобальной экономики и политики требуют в рамках многих культурных, политических и научных традиций размышления над неизбежными проблемами, касающимися управления ресурсами. На Сардинии, например, встает вопрос о защите общественных инстанций, развития территориальных структур до такой степени, что даже проекты по охране окружающей среды, например, по созданию национального парка Дженнардженту, отвергаются сильной оппозицией, потому что они считаются препятствием для самобытной пастушеской традиции. В таких условиях требуется также переосмысление идентичности как ресурса, который в моменты кризиса может быть экономически выгодным «для развития туризма, последнего фатального миража сардинцев» (Caltagirone 2000: 116).

Устранить фикции идентичности обозначает определить поле социальных сил, которые разрабатывают концепцию идентичности, и выявить риторические приемы,

применяемые для убеждения в ее реальности. Необходимо задаться вопросом, кто и для чего создает идентичность? Какими средствами? На какие сегменты общественной структуры осуществляется воздействие? Какие символы используются для этой цели? (Faeta 2005: 81).

Группа, которая занимается конструированием идентичности на Сардинии, – это некий союз интеллектуальных сил, которые разработали свое видение истории и культуры острова. Следует отметить, что объединившиеся вокруг них личности не сильно отличаются от интеллектуалов, которые, по замечанию Ф. Фаеты, пытаются создать местные идентичности для Юга Италии на материке (Там же: 81–85).

Будучи, в основном, представителями левых политических течений, они берут на себя миссию рупора для выражения общественного недовольства и сильного негодования по поводу ущемленных прав жителей, обращаются к реальным потребностям в коллективной идентификации. В числе их требований освобождение от воинской службы, развитие инфраструктуры (связи с полуостровом), официальное признание сардинского языка и его внедрение в школы, офисы и т. д. На самом деле, даже на Сардинии проблема идентичности не так уж волнует обездоленные группы населения (Там же). Гораздо чаще можно услышать об этом от учителя, государственного служащего, мелкого предпринимателя, артиста фольклорного ансамбля, исполняющего традиционные танцы или песни, которых хватает в каждой островной деревне.

Без этнографического и антропологического описания сардинских интеллектуалов картина будет неполной. Как правило, к этой группе принадлежат работники образовательной сферы, местного управления, профсоюзов, разнообразные любители фольклора или представители свободных профессий: журналисты, издатели, небольшие предприниматели, туроператоры и т.д. Они оказывают влияние на некую «боевую группу», распространителей их идей и прочих преданных последователей, которые имеют различное социальное происхождение и невысокий по сравнению с лидерами уровень образования. Этот фронт подпитывается, в основном, из своих же ресурсов: публикаций, посвященных острову, трудов исторической, этнографической и археологической направленности.

За редким исключением, местные интеллектуалы, как правило, далеки от академических кругов и не имеют адекватных концептуальных инструментов для интерпретации реальности и проблем, связанных с этносом и идентичностью. Их знания по антропологии и этнологии ограничиваются самыми известными работами итальянских исследователей, но они игнорируют иностранные тексты и новейшие теории, что также приводит к формированию местного (регионального) фольклорного видения мира, ностальгии по миру, который местные интеллектуалы, в сущности, никогда не знали по-настоящему. Часто они становятся привилегированными и немного самодовольными посредниками для передачи краеведческих знаний, народных традиций, лингвистических и исторических данных различным внешним наблюдателям, журналистам и даже ученым, которым они транслируют свой собственный подход к толкованию фактов. Справедливо будет упомянуть еще одно наблюдение Ф. Фаеты, пусть даже сформулированное для других этнографических контекстов. Исследователь заметил, что местные интеллектуалы не всегда соглашались с пришлым антропологом. Они публично отмежевываются от него, щеголяя мелочами, которые ускользнули бы, с их точки зрения, от внешнего взгляда, но которые зачастую не оставляют следов в памяти непосредственных носителей традиции

(Faeta 2005: 85). Хотя, с одной стороны, в этом видится доказательство их культурной ограниченности (Fabietti 1999: 107), все это красноречиво свидетельствует о типичном механизме конструирования идентичности, когда местная реальность формируется для собственного использования, а местная интеллигенция стремится стать ее эксклюзивным переводчиком.

Тот вариант идентичности, который представляют сегодняшние интеллектуалы Сардинии, чаще всего не опирается на конкретные данные, они больше склонны к теоретизированию, причем не всегда последовательному. Впрочем, последовательность не самое главное для идентичности. Ничто на Сардинии не выявляет наличие каких-либо биологических предрассудков вроде: одна и та же кровь, одна и та же группа. Уместно отметить, что строго биологизированные оппозиционные настроения, как правило, не являются ключевыми, можно сказать, их практически нет. (Geertz 1999: 88). То, что отличает сардинцев центральных областей от «меурреддос» Сульцис-Иглезиенте, – это этноним, с которым идентифицируются местные жители, предположительно берберского происхождения, мавританцы, изгнанные вандалами на Сардинию. Для их дифференциации важнее расстояния, а не биологический контекст. Исключительно важными могут стать и другие факторы, как мы увидим позднее.

Идентичность на Сардинии развивается в двух направлениях, показывающих нам всю сложность концепта этнической идентичности как таковой, в которой существуют внутренние (эмические) и внешние (политические) аспекты: речь идет о сформулированных У. Фабиетти понятиях «переживаемой» и «показной» идентичности (Fabietti 1995:143).

Первая, «переживаемая» идентичность проистекает из практического контекста, совпадает с неявным, внутренним ощущением человека и чувством общности, о ней нет необходимости сознательно размышлять и как-то ее осмысливать в повседневной жизни. Элементарная человеческая сущность, как она определена Д. Анджони (Angioni 1998: 360), или своего рода «нулевая степень» идентичности, максимально обобщенная и простая (Caltagirone 2007: 30), первичная идентичность лишь изредка выражается в конкретных формулировках.

Вторая идентичность – показная, которая явно подчеркивается ее носителями в определенных контекстах. Фактически, она выбирает только отдельные детали, которые меняются от контекста к контексту и являются значимыми, потому что реагируют на ситуации оппозиционного и контрастирующего характера. Более того, эта идентичность находится в диалектических отношениях с идентичностью, навязанной извне (Fabietti 1995: 143).

Важно понять, как на Сардинии переживаемая идентичность, не являющаяся политическим конструктом или условной категорией, но формирующаяся в процессе социальной жизни, в которую погружен индивид, взаимодействует с показной идентичностью. В каких случаях? Как восприятие и местная репрезентация идентичности взаимодействуют с репрезентациями культурного и политического происхождения? (Lai 2007: 228–236).

В рамках данного исследования предпринята попытка выявить степень влияния интеллектуального дискурса в создании культурной памяти Сардинии через ориентализацию, экзотизацию, а также архаизацию традиций для доказательства их неизменности и длительности по времени. Подобные тенденции заметны в литературе,

посвященной острову, начиная с XVII века. В частности, интересно наблюдать, как приписываемый извне характер принимается самими же этническими субъектами; как с этого момента саморепрезентация развивается в однозначно экзотическом направлении и используется для выстраивания особой идентичности. Прославление этой культурной архаичности и исключительности начал примерно в 1790 г. иезуит Маттео Мадао, опираясь на материалы XVI и XVII вв. Этот феномен создания мифического образа первородности и исконности также имел место позже в исследованиях Сардинии (Cirese 2006: 17).

В своей работе Маттео Мадао пытался доказать, что каждая традиция острова, от поэзии до танцев, от музыки до одежды, почти в нетронутом виде восходит к греко-римской античности или к самым отдаленным временам золотого века соседней восточной цивилизации. В том же духе иезуит Франческо Четти и тоже в конце XVIII в. писал, что «сардинские обычаи обнаруживают греческие и восточные черты во всех своих проявлениях: одежде, питании, нормах поведения, работе, празднествах и гостеприимстве» (Cetti 1774: 163). Продолжил линию М. Мадао и отец Антонио Брешиани, обратившись к убеждающей силе ораторского искусства. В названии своего труда он использовал такую риторическую фигуру, как пролепсис: «Об обычаях острова Сардиния в сравнении с обычаями древних восточных народов». Так автор сразу же заявил о своем видении сардинской культуры и выразил ключевую мысль повествования. На Сардинии, писал он, «как будто возвращаешься на тридцать веков назад, оказываешься то на Тигре и Евфрате, то на Иордане и Оронте, среди вавилонян, ассирийцев, финикийцев, армян и многих других народов, ранее всего населявших этот Восток» (Bresciani 1850: 69–70). С удивлением А. Брешиани восклицал, что обычаи здесь сохранились без изменений.

В 1869 году немецкий барон Генрих фон Мальзан так описал женский костюм из Аритцо: «У этих женщин самое мрачное на Сардинии платье <...> Эти темные покровы отчасти напоминают одеяния африканских бедуинов, от которых и ведут родство жители Барбаджи» (Prunas Tola 1886: 373). И еще: «...Сардинские женщины, особенно в горных районах Барбаджи и Ольястры, предпочитают одеваться в платья, которые я назвал бы финикийскими, пеласгическими и эллинскими, за исключением некоторых элементов, возможно, принадлежащих самым первым жителям острова и чем-то похожих на то, что носили египтяне и вавилоняне» (Там же).

В первой половине XX века специалист по музыкальной этнографии, Джулио Фара, также развил миф о изначальности, автохтонности и неизменности во времени сардинской культуры. Для него традиционная сардинская музыка сохраняет почти полностью архаичные, доисторические черты, как в музыкальных мотивах, так и в инструментах (Cirese 2006: 17). В приведенном нами кратком списке приведены цитаты из самых известных работ. Но подобного рода идеи долгое время переходили из одних путевых заметок в другие, воспроизводились в разных компиляциях (Там же: 21), пока не стали парадигмой и авторитетным мнением, которые нужно учитывать, чтобы компетентно говорить об острове.

Можно согласиться с утверждением Клиффорда Гирца, что эти авторы «санкционировали» настоящую традицию письма и стратегии убеждения (Geertz 1990: 16), которые до середины XX века сильно влияли на местные хроники, сборники монографий, посвященные поселениям Сардинии. Именно этими источниками обычно пользовалась местная сардинская интеллигенция, работники муниципали-

тетов, учителя начальных школ, наиболее образованные и начитанные врачи и мэры (*Devilla* 1885). В этом духе составлены отчеты местных приходских священников, книги об истории и происхождении деревень, их жителях и обычаях. Кроме того, подобные нарративы воздействовали на спонтанные формы первичной или переживаемой идентичности, которые, сформировавшись под этим влиянием, поддаются обобщению на более высоком уровне развития идентичности и культуры.

В 60-е годы XX века архаика уверенно заняла важную позицию в дискурсе идентичности. Это запустило механизм мифотворчества и заставило переписывать под него реальную историю (*Asman* 1997: 50–59).

Благодаря археологу Джованни Лиллиу нурагическому периоду[□] стало отводиться центральное место в коллективном воображении островитян (*Lilliu* 1963). Это положило конец модной с XIX века идее, согласно которой золотым веком Сардинии считались времена юдиката и Элеоноры Арборейской, создавшей «*Carta de Logu*» (сборник законов, направленных на регулирование правовой системы независимого сардинского государства) и защищавшей остров от испанских завоевателей. По мнению Лиллиу, именно нурагическая эпоха была образцом сардинской идентичности и свободы. Главный тезис теории исследователя – так называемая «константа сопротивления Сардинии» (*Lilliu* 1971). Согласно ученому, сардинское самосознание выстраивается вдоль непрерывной историко-этической и социальной линии, которая состоит в постоянном сопротивлении и антагонизме сардинцев по отношению к сменяющим друг друга завоевателям в долгой истории притеснений и внешних завоеваний. Эта интерпретация древней и современной истории Сардинии в духе конструирования «основополагающего мифа», которая получила широкое признание в различных культурных кругах, но слабость которой была продемонстрирована с помощью археологических данных (*Madau* 2001), по-прежнему является точкой отсчета при разработке «революционной мифодинамики» движений за независимость и при поисках идентичности.

Из этого мифа происходит и легенда о неукротимом сардинце (побежденном, но не сломленном), которая приписывает пастухам Барбаджи и даже бандитам гордый и мятежный дух древних пастухов-воинов нурагической эпохи из научных работ Лиллиу (*Lilliu* 1994: 19–22). Идея получила распространение и признание даже у тех сардинцев, кто далек от поисков идентичности и сепаратистских партий, она по-прежнему питает глубоко укоренившийся в народных массах общий дух. Следует отметить, что легенда имеет литературное происхождение, пусть даже ее создатель осознанно не ставил перед собой задачи продвигать какую-либо политическую идею или заниматься мифотворчеством. В своей поэзии Себастьяно Сатта, поэт-нурец рубежа XIX и XX веков, воспевал жизнь внутренней пастушеской Сардинии, «суровых отцов», противостоящих легионерам, и «прекрасных, свирепых и храбрых» разбойников (*Satta* 1924: 39, 71).

С этого момента развернулось непрекращающееся мифотворчество, преобладающей стала риторика сардинской идентичности с подчеркнутой архаикой как доказательства автохтонности. Народные традиции Сардинии, выражение любого исторического состояния стало сводиться к концепции Этноса. Все оказалось этническим и потребовало этнологических объяснений: музыка, танец, стили одежды, поэзия и песни, выпечка хлеба, узоры на текстиле, резьба по дереву и прочие «древнейшие изделия».

Именно в этой атмосфере родилась риторика «украденного прошлого», «наказания забвением» и «истинной» истории сардинцев, которая была перечеркнута очередными оккупантами и скрыта, чтобы сардинцы не осознали себя как этнос, имеющий свою собственную цивилизацию, и не освободились от колониального порабощения, в котором они в настоящее время живут. Авторами этой кампании по сокрытию «истинных исторических фактов», согласно данному подходу, является итальянское государство, которое навязывает соответствующие школьные программы, а также сама школа и, в частности, главное управление по охране объектов культурного и археологического наследия, академический мир и собственно творцы официальной историографии, скрывающие компрометирующие их доказательства, особенно когда те ставят под сомнение их теории.

Но официальную историю пытаются развенчать новые участники мифотворческого процесса и дилетанты (журналисты, какие-нибудь представители академической среды, ученые второго плана или работающие без привязки к какому-либо исследовательскому центру, археологи-самоучки и т.д.).

Список мифов, которые истолковываются как «скрываемая» официальными учеными история, довольно обширен: миф об Атлантиде, которую Серджио Фрау пытался отыскать на нурагической Сардинии (*Frau* 2002: 6); миф о шарданах, «людях моря», которых отождествляют с воинами нурагического периода; миф о башнях-нурагах как о храмах или древних обсерваториях или о донурагических мегалитических кругах с функцией астрономического календаря; всевозможные нарративы, приписывающие целительную силу памятникам нурагического и более древнего периода; недавние мифы о нурагической письменности (*Cossu* 2007: 123–124); миф о древней Сардинии, населенной племенем гигантов. В последней легенде как будто проявляется комплекс неполноценности из-за невысокого роста, которым всегда отличались сардинцы, а также используется типичный для мифотворчества механизм, строящийся на выделении какой-то исключительной черты.

Конечно, среди прочих не мог быть упущен миф о сардинском языке, так как язык – это наиболее яркое и непосредственное выражение идентичности и принадлежности к группе. Но группа сама должна осознать и выделить наиболее подходящие свойства, которые будут отличать ее от остальных. Они не могут быть заимствованы или навязаны извне, потому что в этом случае функция мифотворчества, необходимая для построения идентичности, окажется сильно дискредитированной. А процесс конструирования идентичности по-прежнему открывает неожиданные ресурсы и стратегии. Например, сардинский язык иногда рассматривается не как наиболее архаичный романский язык, происходящий от латыни, но выдвигаются теории о происхождении латыни от древнего сардинского языка. Вот так переосмыляется статус языка и поднимается его престиж.

Тенденция экзотизации и ориентализации проявляется и в том, что некоторые исследователи возводят нурагический язык к месопотамскому (*Sardella* 1991: 14–16), а «народ моря» – шардана, строители сардинских нурагов и «основатели» цивилизации нурагов, тракуются как выходцы из Шумерского царства.

Даже различные народные традиции переосмысляются в духе экзотики и абсолютной инаковости. Маскарады, связанные с карнавальным циклом, деликатная тема идентичности сардинцев, легко возводятся к архаичным дионисийским культам, хотя тип ряженых со звериными масками и в шкурах с коровьими колокольчиками встре-

чается на довольно обширной территории от Средиземноморья до Балкан, от Альп до Скандинавии. Очевидна общая типология карнавала и его корней, поэтому местные традиции требуют более глубокого анализа. Подобные же упрощенные представления не без помощи средств массовой информации получили широкое распространение и в конечном итоге привели к созданию риторических условностей, которые в атмосфере «повторного открытия корней» спровоцировали «экстумацию» местных звериных масок во многих сардинских деревушках и городках. Эти «древние маски» – по сути реконструкции, соответствующие заранее установленным моделям и санкционированные интеллектуалами-экспертами по дионисийским обрядам. Интеллектуалы контролируют разработку «правильных» символов идентичности, таким образом обреченных на то, чтобы стать «самореализующимся пророчеством».

«Живая простота», даже примитивность и исключительность черт сардинской идентичности теперь будут гарантированы не исторической отсталостью и культурной изоляцией, а гордым сознательным сопротивлением сардинцев влиянию извне, угрозе распада этнической группы и попыткам «лишения сардинцев общности» (Lilliu 1995: 9).

Здесь может показаться, что первичный или исключительный характер этнической группы определяется тем, что она «является категорией приписывания и идентификации со стороны самих агентов», как утверждает Фредерик Барт (Barth 1994: 34). Однако в понятии этничности в самом широком смысле и в строгом научном термине сохраняется некая семантическая двусмысленность, напоминающая об общей культурной среде или общем наследственном происхождении (Stewart 1995: 318–319). Эта неопределенность, по-видимому, также касается понятий этнос и этническая идентичность, под которыми в контексте Сардинии имеются в виду не только культура и традиции, но также происхождение, родословная или кровное происхождение в физическом смысле, тех самых «суровых отцов» из поэзии Себастьяно Сатты.

Очевидный факт, что остатки эссенциализма присутствуют в сардинской риторике идентичности. Достаточно вспомнить их «расхожие и достаточно спекулятивные представления о том», что и сегодняшним сардинцам присуще «скругленное мышление» (сард. *fiad in tundu puru su pensamentu*), восходящее, как они считают, к способу мышления их древних предков (Lilliu 2004: 1), то есть идею о том, что ход мыслей местных жителей подчиняется преобладающей над всем концепции круговорота. При помощи забавного тезиса, согласно которому, «сардинцы мыслят кругами», сторонники теории этничности и идентичности пытаются доказать исключительность мыслительного процесса островитян.

Тем не менее, в таком конструировании сардинской идентичности нет ничего странного. Даже на этом острове «непостижимой архаичности» идентичность есть не что иное, как великий утешительный миф, который через механизм «разрезов и сборок» (Remotti 1996: 11) гарантирует свою обновляемость и при этом стабильность.

Источники

ПМА – Полевые материалы авторы. Данные опросов, проведенных в Сардинии (провинция Нуоро), 2019–2020 гг.

Научная литература

Amselle J.-L. Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove. Torino: Bollati Boringhieri. 1999.

- Angioni G.* L'identità come fatto e come valore // Le autonomie etniche e speciali in Italia e nell'Europa mediterranea. Processi storici e istituzioni. Cagliari: Consiglio Regionale della Sardegna. 1988. Pp. 359–365.
- Assman J.* La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche. Torino: Einaudi. 1997.
- Barth F.* I gruppi etnici e i loro confini // Maher V. (a cura di). Questioni di etnicità. Torino: Rosenberg e Seller. 1994. Pp. 33–71.
- Bresciani A.* Dei costumi dell'Isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali. Napoli: All'Ufficio della Civiltà cattolica. 1850. pp. XXV, XVI, 69-70.
- Caltagirone B.* Identità al confine. Il caso del Barigadu. Cagliari: Università degli studi di Cagliari. 2000.
- Caltagirone B.* Note preliminari a un rilevamento dell'identità in Sardegna // Angioni G. (a cura di). Sardegna; seminario sull'identità, Cagliari CUEC/ISRE. 2007. Pp. 29–35.
- Cetti F.* Storia naturale di Sardegna. Mattone A., Sanna P. (a cura di). Nuoro: Illiso. 2000.
- Cirese A.- M.* All'isola dei sardi. Nuoro: Il Maestrale. 2006.
- Cossu T.* Dall'identità al passato: il caso della preistoria sarda // in Angioni G. (a cura di). Sardegna, seminario sull'identità. Cagliari: CUEC/ISRE. 2007.
- Devilla G. L.* La Barbagia e i barbaricini. Cagliari: Tipografia dell'Avvenire di Sardegna. 1885.
- Fabietti U.* L'identità etnica. Roma: La nuova Italia scientifica. 1995.
- Fabietti U.* Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione. Roma-Bari: Laterza. 1999.
- Faeta F.* Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale. Torino Bollati Boringhieri. 2005.
- Frau S.* Le colonne d'Ercole. Un'inchiesta. Roma: Nur Neon. 2002.
- Geertz C.* Opere e vita. L'antropologo come autore. Bologna: Il Mulino. 1990.
- Geertz C.* Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo, Bologna: Il Mulino. 1999.
- Lai F.* Per uno studio dell'identità in Sardegna: alcuni strumenti per la “cassetta degli attrezzi”, in Angioni G. (a cura di). Sardegna; seminario sull'identità. Cagliari CUEC/ISRE. 2007. Pp. 226–237.
- Lilliu G.* La civiltà dei sardi dal Neolitico all'età dei nuraghi. Torino: ERI Edizioni RAI. 1963.
- Lilliu G.* Costante resistenziale sarda. Cagliari: Stef. 1971.
- Lilliu G.* L'eredità delle origini // Brigaglia M. (a cura di). La Sardegna. Enciclopedia. III. Aggiornamenti, Cronologie e Indici generali. Cagliari: Della Torre. 1994. Pp. 19–22.
- Lilliu G.* Una vita da archeologo. Sassari: Delfino. 1995.
- Lilliu G.* Intervista su l'Unione Sarda. 10.03.2004. Pp.
- Lupinu G.* Alcune valutazioni sulla lingua // Oppo A/ (a cura di) Le lingue dei sardi. Una ricerca sociolinguistica. Cagliari: Università degli studi di Cagliari; Università degli studi di Sassari; Regione autonoma della Sardegna. 2007. Pp. 93–105.
- Madau M.* Alla ricerca dell'identità perduta: il contributo dell'archeologia in Sardegna // Khanoussi M., Ruggeri P., Vismara C. (a cura di). L'Africa Romana. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale. Geografia storica ed economica. Atti del XIV convegno di studio. Sassari, 7-10 Dicembre 2000. Roma: Carocci. 2001. Pp. 1085-1092.
- Marongiu A.* La situazione linguistica in Sardegna // Corsale A., Sistu G. Sardegna. Geografie di un'isola. Milano: Franco Angeli. 2019. Pp. 195–214.
- Mongili A.* Qualche approfondimento interpretativo // Oppo A. (a cura di) Le lingue dei sardi. Una ricerca sociolinguistica. Università degli studi di Cagliari; Università degli studi di Sassari; Regione autonoma della Sardegna. 2007. Pp. 83–94.
- Nelde P., Strubell M., Williams G.* (a cura di). Euromosaico. Produzione e riproduzione delle lingue minoritarie dell'UE. Bruxelles: Ufficio delle pubblicazioni ufficiali delle Comunità Europee. 1996. URL: <http://www.uoc.es/euromosaic/web/document/sard/>.
- Oppo A.* (a cura di). Le lingue dei sardi. Una ricerca sociolinguistica. Cagliari: Università degli studi di Cagliari; Università degli studi di Sassari; Regione autonoma della Sardegna. 2007.
- Prunas Tola G.* Il barone di Maltzan in Sardegna. Luogo: Alfredo Brigola e ...editore. 1886.

Remotti F. Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere. Torino: Bollati Boringhieri. 1993.

Remotti F. Contro l'identità. Roma-Bari: Laterza. 1996.

Remotti F. L'ossessione identitaria, Laterza, Roma-Bari. 2010.

Sardella R. Il sistema linguistico della civiltà nuragica. Isili: Tipografia F.lli Ghiani. 1991.

Satta S. Canti del salto e della tanca. Cagliari: Il Nuraghe. 1924.

Sauzeau Boetti A.M. (a cura di). Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni trenta. Milano: Angeli. 1987.

Stewart M.S. Identità sostanziale e identità relazionale: gli zingari ungheresi sono un gruppo "etnico"? // Piasere (a cura di). 1995.

Terray E. L'etnologia francese degli anni '30 e la situazione coloniale // In: Sauzeau Boetti A.M. (a cura di). Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni trenta. Milano: Angeli. 1987.

Wagner M.L. La vita rustica della Sardegna riflessa nella lingua // Paulis G. Max Leopold Wagner e la Sardegna del primo Novecento. 1996.

Armando Maxia

Linguistic Identity and Languages of Identity (the Example of Sardinia, Italy)

DOI:

The study aims to decipher the mechanisms of self-representation by the inhabitants of Sardinia and, accordingly, to reveal the functions hidden in the concept of identity. Sardinian language is being the focus of special attention. The mechanisms of the artificial construction of identity are exposed through this idiom. The article presents current concepts and interpretations of the Sardinian identity and analyzes its relationship with the local language. The work is based on the results of an ethnological study conducted in one of the regions of inner Sardinia in 2019-2020. The material consists of interviews with Sardinians and the results of participant observation in their environment. The author also analyzes the state of the Sardinian language, its preservation, and how the island's population uses it in various spheres of life. The author compares the data obtained during his own field research with the two earlier studies.

Keywords: Italy, Sardinia, minority languages, language functions, identity, field research, comparative approach

For citation: Maxia, A. 2021. Linguistic Identity and Languages of Identity (on the Example of Sardinia, Italy). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 24–41

Author Info: Maxia, Armando – Anthropologist, Ethnographic Museum of Sardinian Mountain Culture (08031 Italy, Aritco (Nuoro), Municipal Park “Pastissu”). E-mail: maxiaarmando@tiscali.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2920-6921>

* Paper is written in Italian and translated into Russian by Svetlana Sidneva

References

- Amselle, J.-L. 1999. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove* [Half-breed logic. Anthropology of identity in Africa and elsewhere]. Torino: Bollati Boringhieri.
- Angioni, G. 1988. L'identità come fatto e come valore [Identity as fact and as value]. In: *Le autonomie etniche e speciali in Italia e nell'Europa mediterranea. Processi storici e istituzioni* [Ethnic and special autonomies in Italy and in Mediterranean Europe. Historical processes and institutions], 359–365. Cagliari: Consiglio Regionale della Sardegna.

- Assman, J. 1997. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* [Cultural memory. Writing, remembrance and political identity in the great ancient civilizations] Torino: Einaudi.
- Barth, Fr. 1994. I gruppi etnici e i loro confini [Ethnic groups and their borders]. In: Maher V. (edited by). Maher V. (a cura di). *Questioni di etnicità* [Questions of ethnicity], 33–71. Torino: Rosenberg e Sellier.
- Bresciani, A. 1850. *Dei costumi dell'Isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali* [Of the customs of the island of Sardinia compared with the ancient Oriental peoples], XXV, ivi, 69–70. Napoli: Ufficio della Civiltà cattolica.
- Caltagirone, B. 2000. *Identità al confine. Il caso del Barigadu* [Identity at the border. The case of Barigadu]. Cagliari: Università degli studi di Cagliari.
- Caltagirone, B. 2007. Note preliminari a un rilevamento dell'identità in Sardegna [Preliminary notes to an identity survey in Sardinia]. In: Angioni G. (ed.). *Sardegna: seminario sull'identità* [Sardinia: Seminar on identity], 29–35. Cagliari: CUEC/ISRE.
- Cetti, F. 2000. *Storia naturale di Sardegna* [Natural History of Sardinia]. Nuoro: Illiso.
- Cirese, A.- M. 2006. *All'isola dei sardi* [To the island of Sardinia]. Nuoro: Il Maestrale.
- Cossu, T. 2007. Dall'identità al passato: il caso della preistoria sarda [From identity to the past: the case of Sardinian prehistory]. In Angioni G. (ed.). *Sardegna, seminario sull'identità* [Sardinia: Seminar on identity]. Cagliari: CUEC/ISRE.
- Devilla, G.L. 1885. *La Barbagia e i barbaricini* [The Barbagia and the Barbaricinians]. Cagliari: Tipografia dell'Avvenire di Sardegna.
- Fabietti U. *L'identità etnica* [Ethnic identity]. Roma: La nuova Italia scientifica. 1995.
- Fabietti, U. 1999. *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione* [Cultural anthropology. Experience and interpretation]. Roma-Bari: Laterza.
- Faeta, F. 2005. *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale* [Italian issues. Demology, anthropology, cultural criticism]. Torino: Bollati Boringhieri.
- Frau, S. 2002. *Le colonne d'Ercole. Un'inchiesta* [The columns of Hercules. Investigation]. Roma: Nur Neon.
- Geertz, C. 1990. *Opere e vita. L'antropologo come autore* [Works and life. The anthropologist as an author]. Bologna: Il Mulino.
- Geertz, C. 1999. *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo* [Global world, local worlds. Culture and Politics at the end of the twentieth century]. Bologna: Il Mulino.
- Lai, F. 2007. Per uno studio dell'identità in Sardegna: alcuni strumenti per la "cassetta degli attrezzi" [For a study of identity in Sardinia: some tools for the "toolbox"]. In: Angioni G. (ed.). *Sardegna: seminario sull'identità* [Sardinia: Seminar on identity], 226–237. Cagliari CUEC/ISRE.
- Lilliu, G. 1963. *La civiltà dei sardi dal Neolitico all'età dei nuraghi* [The civilization of the Sardinians from the Neolithic to the Nuragic age]. Torino: ERI Edizioni RAI.
- Lilliu, G. 1971. *Costante resistenziale sarda* [Sardinian resistive constant]. Cagliari: Stef.
- Lilliu, G. 1994. L'eredità delle origini [The heritage of the origins], *La Sardegna. Enciclopedia. III. Aggiornamenti, Cronologie e Indici generali* [Sardinia. Encyclopedia. III. Updates, histories and general indexes], edited by M. Brigaglia, 19–22. Cagliari: Della Torre.
- Lilliu, G. 1995. *Una vita da archeologo* [A life as an archaeologist]. Sassari: Delfino.
- Lilliu, G. 2004. Intervista [Interview]. L'Unione Sarda.
- Lilliu, G. 2012. Valorizziamo il nostro passato e saremo ricchi [Lets value our past and we will be rich]. Mameli G. Intervista [Interview]. *La Nuova Sardegna* 2.03.2012: 1.
- Lupinu, G. 2007. Alcune valutazioni sulla lingua [Some evaluations on the language]. *Le lingue dei sardi. Una ricerca sociolinguistica* [The languages of the Sardinians. A sociolinguistic research], edited by A. Oppo, 93–105. Cagliari: Università degli studi di Cagliari; Università degli studi di Sassari; Regione autonoma della Sardegna.
- Madau, M. 2001. Alla ricerca dell'identità perduta: il contributo dell'archeologia in Sardegna [In search of lost identity: the contribution of Archaeology in Sardinia]. In: Khanoussi M., Ruggeri P., Vismara

- C. (ed.). *L'Africa Romana. Lo spazio marittimo del mediterraneo occidentale. Geografia storica ed economica* [The Roman Africa. The maritime space of the western Mediterranean. Historical and economic geography] (Atti del XIV convegno di studio. Sassari, 7-10 Dicembre 2000) [(Proceedings of the XIV study conference. Sassari, 7-10 December 2000)], 1085–1092. Roma: Carocci.
- Marongiu, A. 2019. La situazione linguistica in Sardegna [The linguistic situation in Sardinia]. In: Corsale A., Sistu G. *Sardegna. Geografie di un'isola* [Sardegna. Geographies of an island], 195–214. Milano: Franco Angeli.
- Mongili, A. 2007. Qualche approfondimento interpretativo [Some interpretative deepening]. In: Oppo A. (ed.). *Le lingue dei sardi. Una ricerca sociolinguistica* [The languages of the Sardinians. A sociolinguistic research], 83–94. Cagliari: Università degli studi di Cagliari; Università degli studi di Sassari; Regione autonoma della Sardegna.
- Nelde, P., M. Strubell, and G. Williams (ed.). 1996. *Euromosaico. Produzione e riproduzione delle lingue minoritarie dell'UE. Bruxelles: Ufficio delle pubblicazioni ufficiali delle Comunità Europee* [Euromosaic. Production and reproduction of EU minority languages. Brussels: Office for official publications of the European Communities]. <http://www.uoc.es/euromosaic/web/document/sard/>.
- Oppo A. (ed.). 2007. *Le lingue dei sardi. Una ricerca sociolinguistica* [The languages of the Sardinians. A sociolinguistic research]. Cagliari: Università degli studi di Cagliari, Università degli studi di Sassari. Regione autonoma della Sardegna.
- Paulis G. 1996. Saggio introduttivo [Introductory essay]. In: Wagner M. L. *La vita rustica della Sardegna riflessa nella lingua* [The rustic life of Sardinia reflected in the language]. Nuoro: Ilisso.
- Piasere L. (ed.). 1995. *Comunità girovaghe e comunità zingare* [Wandering communities and gypsy communities]. Napoli: Liguori.
- Prunas Tola G. 1886. *Il barone di Maltzan in Sardegna* [The Baron of Maltzan in Sardinia]. Milano: Alfredo Brigola e Co.
- Remotti F. 1993. *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere* [Places and bodies. Anthropology of space, time and power], 113–124. Torino: Bollati Boringhieri.
- Remotti F. 1996. *Contro l'identità* [Against identity]. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti F. 2010. *L'ossessione identitaria* [Identity obsession]. Roma-Bari: Laterza.
- Sardella R. 1991. *Il sistema linguistico della civiltà nuragica* [The language system of Nuragic civilization]. Isili: Tipografia F.lli Ghiani.
- Satta S. 1924. *Canti del salto e della tanca* [Songs about the communal lands and about the enclosure], 39–71. Cagliari: Il Nuraghe.
- Sauzeau Boetti A.M. (ed.). 1987. *Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni trenta* [From the museum to the grounds. The French and Italian Ethnology of the Thirties]. Milano: Franco Angeli.
- Stewart M.S. 1995. Identità sostanziale e identità relazionale: gli zingari ungheresi sono un gruppo etnico? [Substantial identity and relational identity: are Hungarian Gypsies an ethnic group?]. In *Comunità girovaghe e comunità zingare* [Wandering communities and gypsy communities], edited by L. Piasere, 318–319. Napoli: Liguori.
- Terray E. 1987. L'etnologia francese degli anni '30 e la situazione coloniale [The French Ethnology of the 30s and the colonial situation]. In *Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni trenta* [From the museum to the grounds. The French and Italian Ethnology of the Thirties], edited by A.M. Sauzeau Boetti, 19–31. Milano: Franco Angeli.

КОЛЛЕКТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЛИТВЫ ВО ВЗАИМОСВЯЗИ С ИСТОРИЧЕСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКОЙ

В статье рассматривается процесс складывания коллективной идентичности населения независимой Литвы в период 1990–2010-х гг. во взаимосвязи с местной политикой памяти. В момент обретения самостоятельности, в 1991 г., Литва являлась полиэтничным государством, где наряду с литовцами, составлявшими до 79% населения, проживали русскоязычные и поляки. В результате, местные власти столкнулись с необходимостью конструирования не только собственного политического механизма, вертикали власти, но и коллективной национальной идентичности, способной стать скрепляющим звеном нарождающейся государственности. Значительную роль в достижении данной цели сыграла литовская историческая политика, направленная не только на представителей титульного населения, но и на местные национальные меньшинства. В данной статье мы делаем попытку проследить особенности складывания коллективной идентичности, общественно-политического поведения литовцев, русскоязычных и поляков через исторические воззрения данных групп, а также степень восприимчивости населения Республики к государственной исторической парадигме.

Ключевые слова: государственная историческая политика, политика памяти, Литва, русскоязычное население

Ссылка при цитировании: Зверев К.А. Коллективная идентичность и общественно-политическое поведение населения Литвы во взаимосвязи с исторической государственной политикой // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 42–52.

В условиях «парада суверенитетов» и обретения независимости от СССР в 1991 г., целый ряд новых независимых государств – бывших советских республик, столкнулся с необходимостью конструирования не только собственного политического механизма, вертикали власти, но и коллективной национальной идентичности, способной стать скрепляющим звеном нарождающейся государственности. Особый интерес в данном вопросе, по нашему мнению, представляет Литовская Республика, которая не только одной из первых объявила о выходе из состава Советского Союза, но и ещё в 1992 г. создала прообраз института национальной памяти, призванный данную коллективную идентичность формировать посредством истории. Кроме того, дополнительную актуальность исследованию придаёт относительно слабая изученность новейшего периода истории Литвы в отечественной историографии.

Зверев Кирилл Александрович – к.и.н., доцент кафедры истории Института гуманитарных наук и социальных технологий, Костромской государственной университет (156005 г. Кострома, ул. Дзержинского, 17). Эл. адрес: zverew.kir@yandex.ru

Государственная историческая политика любой страны всегда в первую очередь нацелена на внутреннего потребителя – на местное население. Литва в данном отношении не является исключением, однако здесь формирование коллективной идентичности затрудняет многоэтничный характер республики, где на момент провозглашения независимости, литовцы составляли 79% населения, русскоязычные – 12%, поляки – 7% (Lietuvos statistikos metraštis 1989). В данной статье мы делаем попытку проследить становление коллективной идентичности, общественно-политическое поведение литовцев, русскоязычных и поляков через исторические воззрения данных групп, а также степень восприимчивости населения Республики к государственной исторической парадигме.

Начать хотелось бы с периода «поющей революции», когда в Литве был проведён опрос о независимости – 9 февраля 1991 г. В результате, за отделение от СССР проголосовали 90,5% избирателей (2 028 339) при явке 84,7% (Ar just uz tai kai Lietuvos valstybe būtų nepriklausoma demokratine Respublika? 1991). При этом, в Вильнюсе за независимость высказались 80,6%, в Клайпеде 89,3%, в Игналинском районе (в том числе городе Висагинасе) 83,6% (Там же 1991). Если сопоставить соотношение литовского и русскоязычного населения по данным населённым пунктам, согласно переписи 1989 г. (Lietuvos statistikos metraštis 1989), то получается, что доля литовцев в населении Вильнюса составляет 50% (с поляками 70%), в Клайпеде – 61,5%, в Игналинском районе – 30% вместе с поляками. Поэтому мы можем предположить, что за независимость Литвы высказалось от 30 до 50% местных русскоязычных – это гораздо больше, чем в соседних Эстонии и Латвии. При этом наибольший скептицизм по поводу самостоятельного Литовского государства проявили местные поляки – в месте их компактного проживания – Шальчининкском районе (лит. Šalčininkų rajono savivaldybė) с 80% польским населением – за независимость высказалось лишь 52,8% – минимальный показатель опроса 9 февраля 1991 г. (Там же 1991).

Столь высокую поддержку идеи независимости жителями можно объяснить следующими обстоятельствами. Ещё на рубеже 1980–1990-х гг. в Литве шёл процесс наибольшей в Прибалтийском регионе радикализации общества. Этому способствовал более однородный этнический состав населения Республики (по сравнению с северными соседями), опыт длительного сопротивления советской власти в послевоенный период, сильные позиции римско-католической церкви, а также традиционно оппозиционные настроения местной интеллигенции. Другими словами, литовское общество в тот момент имело высокую степень этнорелигиозной однородности и могло не опасаться угрозы раскола по политическим мотивам, в отличие от Эстонии и Латвии, где проживало значительное русскоязычное население (в том числе в приграничных с Россией территориях). Кровавый исход событий у Вильнюского телецентра, без сомнения, ещё более консолидировал литовское общество. Поэтому не удивительно, что именно здесь с первых лет независимости начала оформляться вполне внятная государственная историческая парадигма, позднее воплощённая в виде исторической политики. В частности, это выразилось в открытии в 1992 г. одного из первых в Восточной Европе Институтов национальной памяти, а именно «Центра исследования геноцида и резистенции жителей Литвы» и музея оккупации при нём. Интересно, что вопрос о названии данного центра и его задачах – «восстановление исторической правды и справедливости, изучение проводимого оккупационными режимами в 1939–1990 гг. физического и духовного геноцида населения

Литвы и его сопротивления этим режимам, увековечение памяти борцов за свободу и жертв геноцида, инициирование правовой оценки последствий оккупации» (цит. по: Закон 1997) не вызвал каких-либо бурных дискуссий в Сейме Литовской Республики ни в 1992 г., ни в последующие годы, когда обсуждалась деятельность данного Института национальной памяти (*Stenograma* 1992). Уже сама постановка задач центра даёт нам представление о круге исторических вопросов, волновавших как политический истеблишмент, так и само литовское общество (в первую очередь – это события Второй Мировой войны и обстоятельства инкорпорации Литвы в состав СССР). Кроме того, как видим, «польский вопрос» и принадлежность Виленского края здесь явно отходят на второй план после литуанизации последнего. Центр внимания перемещается на рассмотрение периода «советской оккупации». Сама же историческая парадигма официального Вильнюса зиждется помимо концепции оккупации стран Балтии, ещё и на литуанизации истории Великого княжества Литовского, что оказывает прямое влияние на внутри- и внешнеполитическое развитие, а также позиционирование современной Литовской Республики (*Зверев* 2020: 03–13).

В целом, антисоветская / антироссийская риторика литовской политики памяти оказалась весьма восприимчива среди местного населения. Так, согласно социологическим исследованиям 2016 г. лишь 26% респондентов согласились с утверждением, что в советское время жизнь в Литве была лучше, чем сейчас (*Давидоните* 2016). Интересна и подборка дружественных государств по отношению к Литве, согласно этому же опросу – наиболее дружественными литовцы считают Латвию (93%), на втором месте – Германия (87%), потом идет США – 85%, Польша – 81%, Беларусь – 55%, хуже всего оценили Россию (14%). Большинство (60%) участников опроса придерживаются мнения, что внешняя политика России представляет угрозу для Литвы (Там же 2016). Т.е. русофобская составляющая государственной исторической политики в полной мере достигла своих целей.

Весьма спорным моментом в литовской политике памяти является активная отсылка к Великому княжеству Литовскому (ВКЛ) как колыбели национальной государственности и предтечи современной Литвы – литуанизация истории ВКЛ, в том числе «восстановление» Дворца Властителей Литвы (имеется в виду часть комплекса Нижнего замка в Вильнюсе, которая служила и как резиденция великих князей ВКЛ – королей Польши, во время их пребывания в Вильнюсе до середины XVII в.). Дворец представляется как символ долговечной литовской (в этническом смысле) государственности, который был разрушен во время захвата Вильно русскими войсками в 1655 и окончательно снесён после 3-го раздела Речи Посполитой и присоединения территории современной Литвы к Российской империи. На самом деле, по мнению литовских исследователей это здание никогда не носило такого исторического смысла, да и понятие самостоятельности («равноправия») ВКЛ в составе Речи Посполитой не имело «национального» в сегодняшнем понимании характера (*Шенетис* 2009: 163).

Ряд литовских историков и политологов – Альвидас Йокубайтис, Витаутас Раджавилас, Инги Винограднайте не считают целесообразным связывать современную Литовскую Республику с Великим княжеством Литовским, так как последнее являлось многонациональной, польскоязычной аристократической монархией, имевшей мало общего с современным национальным государством. Целесообразней, по мнению учёных, проследить правопреемство Литовской Республики с национального

пробуждения XIX в. и оформления Первого литовского государства в 1918 г. (*Самойшайте* 2012) Солидарны с исследователями и местные жители. Так, по заказу литовского информационного портала DELFI компанией по исследованию общественного мнения и рынка Spinter tyrimai было проведено социологическое исследование в январе 2012 г., согласно которому с государственностью у жителей Литвы наиболее всего ассоциируется праздничный день 16 февраля (1918 г.) – провозглашение независимости первой Литовской Республики (поддержали 45,6% респондентов), в то время как День коронации короля Миндаугаса и знаменующееся этим создание Великого княжества Литовского (22,2% опрошенных), 11 марта (20,3%) или нынешний День Конституции (1,6%) в сознании жителей Литвы утвердились гораздо слабее (DELFI.lv 2012) (см. табл. 1).

Таблица 1

Отношение жителей Литвы к основным памятным датам ((DELFI.lv 2012)

Какой день для вас в наибольшей степени ассоциируется с государственностью?	
16 февраля 1918 – День восстановления литовского государства (провозглашение независимости Литвы)	45,6%
6 июля 1253 – День литовского государства (коронация короля Миндаугаса [Миндовга], основание Великого княжества Литовского)	22,2%
11 марта 1990 – День восстановления независимости Литвы (принятие Акта о восстановлении независимости Литвы)	20,3%
25 октября 1992 – День Конституции (принятие конституции Литвы)	1,6%
Ни один из них	6,3%
Не знаю/не ответили	3,6%
Всего	100%

Другими словами, по мнению члена Института истории Литвы Альгимантаса Каспаравичюса, большинство литовцев ассоциируют себя с межвоенной Литвой, но не Великим княжеством Литовским (Там же 2012). Аналогичного мнения придерживается и философ Арвидас Юозайтис, который считает, что «16 февраля (1918 г.) стал поворотным моментом, показав, что литовцы полны решимости отделить свою культуру от польской и создать собственное государство. В этот день были заложены основы для выживания нации и её культуры» (*Juozaitis* 2012).

Прозападная и одновременно антироссийская риторика исторического контекста нашла понимание в обществе в виде благосклонного отношения к евроатлантической интеграции официального Вильнюса. Так, вступление Литвы в Европейский Союз на референдуме 10–11 мая 2003 г. поддержали 91% проголосовавших (*Referendumas* 2003). Вопрос о вступлении в НАТО на всеобщий плебисцит вынесен не был, однако социологические исследования 2002 г. показали, что 65% населения поддержали бы интеграцию Литвы в НАТО при голосовании (DELFI.lv 2003).

Таким образом, можно констатировать, что литовская политика памяти оказалась весьма успешной в части восприятия гражданами принципа континуитета (правопреемства нынешней Литовской Республики к государству межвоенного периода), умеренного законодательного реституционализма и антисоветской/антироссийской составляющей. Однако, апеллирование к Великому княжеству Литовскому и попытка провести параллели с современной Литовской Республикой как преемницей ВКЛ не нашли поддержки ни среди населения, ни среди научного сообщества.

Тем не менее, следует учесть, что государственная историческая политика стран Балтии, и Литвы, в частности, с момента своего оформления в 1990-х гг. была нацелена помимо титульного населения республик и на местные национальные меньшинства – русскоязычных (до 6,5% жителей) и поляков (6,7%) (*Lietuvos gyventojai 2006*: 170).

Часть русскоязычного населения, как мы упоминали выше, ещё в 1991 г. поддержало Литву на пути к независимости. Однако, если обратиться к 2010-м гг., то настроения местных национальных меньшинств возможно выяснить благодаря социологическим исследованиям – в частности, представляет интерес опрос компании по изучению общественного мнения *Baltijos tyrimai* (рус. Балтийские исследования), проведённый 27 июня – 12 июля 2016 г. Состав респондентов был исключительно из числа нелитовцев: 46% – поляки, 35% – русские, 8% – белорусы, 6% – украинцы, 2% – евреи и 3% – представители других национальностей. 64,8% участников исследования положительно ответили на вопрос, защищали бы они Литву, если бы на неё напали. В 2014 г. в Литве высказались утвердительно по аналогичному вопросу 57% населения, в 2005 г. – 32% (*DELFI.lv 2016*). Другими словами, степень лояльности к официальному Вильнюсу среди национальных меньшинств за 10 лет практически удвоилась. В том же 2016 г., с утверждением, что граждане Литвы стали бы защищать свою страну в случае агрессии больше соглашались русские – 65%, в числе поляков таковых было меньше – 59,9%. «В вопросе обороны страны русские всегда были активнее, особенно жители младшего возраста, которые отождествляют себя с этим государством», – отметил заместитель директора *Baltijos tyrimai* Ромас Мачюнас (цит. по: Там же 2016).

Однако, при этом, только 42,8% участников опроса согласны с утверждением, что для безопасности Литвы важны членство в ЕС и НАТО. Между тем, утверждение, что часть представителей нацменьшинств нелояльны по отношению к Литве, были оценены следующим образом – меньше трети с этим согласились, 33,4% не сказали ни да, ни нет, 31,2% не согласились. Интересные результаты показали и вопросы о международной политике. К примеру, больше половины – 52,8% – участников опроса согласны с утверждением, что российская политика – адекватная реакция на направленные против неё действия США и НАТО. Кроме того, присоединение Крыма к РФ законным действием считают 42,8% участников опроса. Больше всего это утверждение поддерживали выпускники русскоязычных школ – 48,3%, среди выпускников польских школ – 39,5%. Наконец, 40,8% участников опроса согласились с мнением, что «развал СССР – это самая большая геополитическая катастрофа». Интересно, что с этим были склонны согласиться воспитанники польских школ (43,4%), учащихся русских школ с таким мнением было немного меньше (41,2%) (*DELFI.lv 2016*).

Представленные выше данные свидетельствуют с одной стороны – о высокой степени лояльности представителей национальных меньшинств к Литовскому государству

(в особенности молодого поколения, которое выросло уже в независимой Республике), с другой стороны – до половины местного русскоязычного и польского населения не восприняли значительное количество тезисов литовской политики памяти, в частности её антисоветскую и антироссийскую составляющие. Это может быть следствием существования в Литовской Республике, как и в соседних Эстонии и Латвии, двух информационных полей – литовскоязычного (для представителей титульного населения) и русскоязычного. Подтверждают наше суждение результаты другого социологического опроса, согласно которому в 2016 г. 90% представителей национальных меньшинств в качестве источника информации использовали российские СМИ (Tautinės bendrijos 2016). Официальный Вильнюс, недовольный доминированием иностранного информационного поля среди нелитовцев, с 2013 г. начал вводить ограничения на вещание «Первого Балтийского канала» (ПБК), «РТР-Планета», «Russia Today» (RT), местный филиал российского агентства «Спутник» и др. (Разумовский 2020).

Кроме того, опросы показывают довольно схожие оценки у польского и русскоязычного меньшинств, представители которых оказались в похожих условиях с одинаковыми задачами по сохранению собственной идентичности, образования на родном языке и политического представительства в независимой Литве. При этом сами литовцы более благосклонно относятся именно к местным русским – об этом свидетельствуют данные социологического исследования 2011 г. Так, русское национальное меньшинство положительно оценивают три из четырех жителей страны (77%). Отрицательное мнение по поводу русских разделяют 20% респондентов. О поляках положительное мнение сложилось у 57% опрошенных, а отрицательное – у 38%, свидетельствует исследование американской неправительственной организации Pew Research Center (Опрос 2011). Данные цифры могут говорить, помимо прочего, и о восприятии в массовом сознании литовского большинства местных поляков как потенциальных «сепаратистов», угрожающих единству Литовского государства и Виленского края, как его части.

Представляют для нас интерес и результаты социологического исследования «Историческое осознание важнейших событий прошлого века в Восточной Европе», которое показало отношение жителей Литвы (и титульного населения, и представителей национальных меньшинств) к основным событиям и личностям XX в. (Ajalooteadvus eelmise sajandi olulisematest sündmustest 2009) Согласно полученным результатам, 51% жителей заявили, что интересуются историей своей страны, а 46% испытывают интерес к событиям XX в. (Там же 2009). Особенную ценность здесь представляют оценочные суждения молодёжи младше 30 лет, взгляды которой более критичны к советскому периоду, нежели у возрастных респондентов. И наоборот, литовская молодёжь гораздо положительнее отзывалась о независимом Литовском государстве и его деятелях (см. рис. 1). Так, Антанас Сметона (первый президент независимой Литвы, с 1926 до инкорпорации Литвы с состав СССР в 1940 – лидер авторитарного режима в Республике), как и Юстинас Марцинкявичюс (литовский поэт и драматург, годы жизни 1930–2011) молодёжью были оценены в среднем на 10% более положительно, нежели другими возрастными группами. При этом, Антанас Снечкус (первый секретарь Литовской ССР в 1940–1974 гг.) и Альгирдас Бразаускас (первый секретарь Литовской ССР в 1988–1987 гг., президент Литвы в 1993–1998 и премьер-министр в 2001–2006 гг.) оказались менее популярны в молодёжной среде.

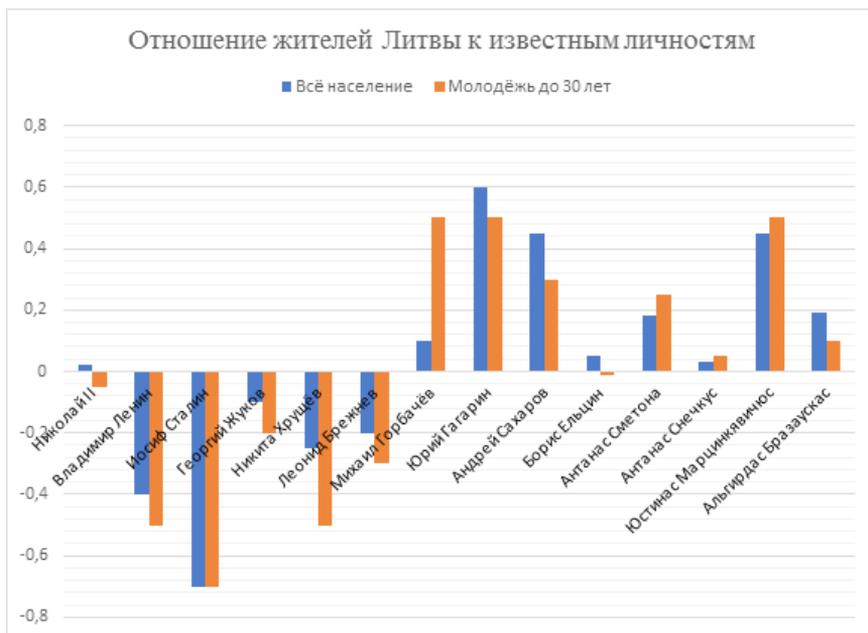


Рис. 1. Отношение жителей Литвы к известным личностям XX в.
(Исследовательский проект 2009: 35)

Можно констатировать, что литовской политике памяти удалось привить местному обществу и молодёжи в том числе идеалистический образ Литовской Республики межвоенного периода и негативное отношение к советскому прошлому. Однако, респонденты моложе 30 лет критичнее воспринимают и современное Литовское государство, давая сдержанные оценки одному из наиболее известных политических деятелей новейшей истории Литвы – Альгирдасу Бразаускасу.

Если же обратиться к литовской историографии, то она развивается, за редким исключением, в русле местной государственной исторической парадигмы (литуанизация истории Великого княжества Литовского, идеализация Республики 1918–1940 гг., трактовка периода существования Литовской ССР как периода «советской оккупации», оценка деятельности лесных братьев как движения патриотов Литвы, борцов за независимость против «советской оккупации») (Zinkevičius Z.: 1993; *Eidintas* 2013: 70–74; *Kiaupa* 2002: 109–123). Исключением являются разве что работы литовских исследователей Витаутаса Петкявичюса (*Петкявичюс* 2004), Юозаса Куолялиса (*Kuolelis* 2010), Валерия Иванова (*Иванов* 2018), подвергающие сомнению основные постулаты исторической политики официального Вильнюса и подвергавшиеся преследованию за свои взгляды (*Сапожникова* 2016). Наиболее критично настроенные исследования по интересующей нас тематике изданы в РФ (*Гаранко* 2016: 69–74; *Дюков* 2013; *Воробьева* 2010; *Демурина, Симиндей* 2009). В целом, в Литве не сформировалось научно-популярной альтернативы государственной исторической парадигмы, в том числе, и по причине незаинтересованности в этом местного истеблишмента, а также недопредставленности представителей нетитульного населения в научной сфере.

Подводя итог, необходимо отметить, что взгляды русскоязычного и польского населения Литвы на местную историю весьма схожи – нейтральное восприятие периода Великого княжества Литовского, позитивная оценка первой буржуазной Ре-

спублики 1920-х – 1930-х гг. и её политических лидеров, но критичное отношение к тезису о «советской оккупации». Хотя оценочные суждения молодого поколения (младше 30 лет) и отличаются от мнения более возрастных респондентов в сторону менее лояльного отношения к советскому прошлому, тем не менее, и здесь не произошло перехода к доминированию антисоветских взглядов и поддержки тезисов об «оккупации». Таким образом, ключевые аспекты местной государственной исторической политики оказали существенное влияние на коллективную идентичность и общественно-политическое поведение жителей Литвы, в первую очередь – на представителей титульного населения. Среди литовских русскоязычных и поляков, всё-таки доминирует более лояльное отношение к советскому прошлому и Российской Федерации, использование русскоязычного информационного поля в качестве источника информации. Однако, социологические исследования показывают тенденцию к сближению точек зрения местных национальных меньшинств с историческими воззрениями титульного населения. Вследствие активизации политики памяти в 2000-е – 2010-е гг. мы можем предположить, что в ближайшие десятилетия основные постулаты, продвигаемые государственной исторической политикой Литвы, станут доминирующими среди местного русскоязычного и польского населения.

Источники и материалы

- Ajalooteadvus eelmise sajandi olulisematest sündmustest Ida-Euroopa aladel. Aprill-mai 2009.a. Saar Poll, september 2009.a // SAAR POLL (Саар Полл). http://www.saarpoll.ee/UserFiles/File/Ajalooteadvuse_uuringu_esitlus_23_09_2009.pdf (дата обращения 08.11.2020).
- Закон о Центре по изучению геноцида и резистенции населения Литвы // *Vedomosti Litovskoi Respubliki*, 1997-09-10, № 25-288. <https://e-seimas.lrs.lt/portal/legalAct/lt/TAD/TAIS.43653> (дата обращения: 11.08.2020).
- Иванов В.В. Гекатомба. Трилогия. Часть 2. Страшная ночь. К вопросу о жертвах ночи 13 января 1991 г. в Вильнюсе. Сборник документов. Вильнюс, 2006. <https://www.proza.ru/2010/01/06/1087> (дата обращения 08.12.2019).
- Разумовский А. Наполовину пуст: страны Балтии убирают из эфира российские телеканалы // Известия. 2020. 16 июля. <https://iz.ru/1035064/andrei-razumovskii/napolovinu-pust-strany-baltii-ubiraiut-iz-efira-rossiiskie-telekanaly> (дата обращения 29.11.2020).
- Juozaitis A.: Vasario 16-oji buvo esminio lūžio taškas Lietuvos istorijoje (А. Юозайтис: 16 февраля стало поворотным моментом в истории Литвы) // *Lietuvos rytas*. <https://kultura.lrytas.lt/-13288031681327725490-a-juozaitis-vasario-16-oji-buvo-esminio-l%C5%AB%C5%BEio-ta%C5%A1kas-lietuvos-istorijoje.htm> (дата обращения 24.10.2020).
- Lietuvos gyventojai: struktūra ir demografinė raida (Population of Lithuania: Composition and Demographic Development)/Redaktorai: D. Ambrozaitienė. Vilnius: Statistikos departamentas prie Lietuvos Respublikos Vyriausybės, 2006. 178 p.
- Lietuvos statistikos metraštis 1989 // Official Statistics portal <http://osp.stat.gov.lt/statistikos-leidiniu-katalogas?publication=83> (дата обращения 23.09.2020).
- Referendumas dėl Lietuvos Respublikos narystės Europos Sąjungoje // Lietuvos Respublikos Vyriausioji rinkimų komisija (Центральная избирательная комиссия Литовской Республики). <https://web.archive.org/web/20110324201242/http://www3.lrs.lt/rinkimai/2003/referendumas/> (дата обращения 25.10.2020).
- Seimo vakarinis neeilinis posėdis Nr. -2 Stenograma (1992-10-29) (Стенограмма № 2 вечернего заседания Сейма от 29.10.1992) // Сайт Сейма Литовской Республики. <https://e-seimas.lrs.lt/portal/legalAct/lt/TAK/TAIS.251744> (дата обращения: 20.10.2020); Seimo rytinis posėdis Nr. 77 Stenograma (1997-06-05) (Стенограмма № 77 утреннего заседания Сейма от 05.06.1997) // Сайт Сейма Литовской Республики. <https://e-seimas.lrs.lt/portal/legalAct/lt/>

- ТАК/ТАИС.49352 (дата обращения: 21.10.2020).
- Tautinės bendrijos, žiniasklaidos priemonės ir pasitikėjimas. Tyrimo ataskaita. Klaipėda: Klaipėdos universiteto Socialinių pokyčių studijų centras, 2016. L. 23.
- Для жителей Литвы смысл государственности несет 16 февраля, а не 11 марта // rus.DELFI.lv. <https://ru.delfi.lt/news/live/dlya-zhitelej-litvy-smysl-gosudarstvennosti-neset-16-fevralya-a-ne-11-marta.d?id=55573301> (дата обращения 24.10.2020).
- Исследование: что делали бы русские и поляки Литвы, если бы на страны Балтии напала Россия? // rus.DELFI.lv 2016. 8 августа. <https://ru.delfi.lt/news/live/issledovanie-chto-delali-by-russkie-i-polyaki-litvy-esli-by-na-strany-baltii-napala-rossiya.d?id=71992604> (дата обращения 27.11.2020).
- Исследовательский проект «Восприятие молодёжью новых независимых государств истории советского и постсоветского периодов». Апрель-май 2009 г. Краткий аналитический отчёт. М.: НП «Евразийский монитор», АНО «Социологическая мастерская Задорина», 2009. С. 35.
- Опрос: Литовцы на русское нацменьшинство смотрят более благосклонно, чем на местных поляков // Литовский курьер. 2011. 21 декабря. <https://www.kurier.lt/opros-litovtsy-na-russkoe-natsmenshiny/> (дата обращения 14.11.2020).
- Ar just uz tai kai Lietuvos valstybe būtų nepriklausoma demokratine Respublika? // Lietuvos aidas. 1991, Vasario 14 d. Referendumo rezultatai. Šaltinis: 1991 m. vasario 14 d. „Lietuvos aidas“, p. 4 // Lietuvos Respublikos vyriausioji rinkimų komisija <https://www.vrk.lt/documents/10180/668587/1991+02+09+rezultatai.jpg/e3f70e07-6372-4ebf-a405-b381aa1da542?t=1537441306041> (дата обращения 22.09.2020).
- Du iš 3 Lietuvos gyventojų balsuotų už narystę NATO // rus.DELFI.lv <https://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/du-is-3-lietuvos-gyventoju-balsuotu-uz-naryste-nato.d?id=1734335> (дата обращения 25.10.2020).

Научная литература

- Воробьева Л.* (под ред.) История Латвии от Российской империи к СССР. Книга 2. М.: Фонд «Историческая память», 2010.
- Гаранко В.Ф.* Мировоззренческие парадигмы и идеологемы внешней политики современной Литвы // *International scientific review*, 2016. № 3 (13). С. 69–74.
- Давидоните Б.* Исследование: как в Литве оценивают жизнь в советские времена? // ru.DELFI.lt 2016. 25 августа. <https://ru.delfi.lt/news/live/issledovanie-kak-v-litve-ocenivayut-zhizn-v-sovetskie-vremena.d?id=72137384> (дата обращения: 20.10.2020).
- Демулин М. В., Симиндей В.В.* (под ред.) Современная европейская этнократия: Нарушение прав национальных меньшинств в Эстонии и Латвии. М.: Фонд «Историческая память», 2009. 279 с.
- Дюков А.Р.* Протекторат «Литва». Тайное сотрудничество с нацистами и нереализованный сценарий утраты литовской независимости, 1939–1940 гг. М.: Фонд «Историческая память», 2013. 264 с.
- Зверев К.А.* Формирование официальной исторической парадигмы независимой Литвы // *Всеобщая история*, 2020. № 3. С. 3–13.
- Иванов В.В.* De jure и de facto: история формирования этнополитического государства литовцев в межвоенный период 1919–1941 гг./ в 4-х томах. Вильнюс, 2018.
- Петкявичюс В.* Корабль дураков: Галерея политических портретов и шаржей; пер. с лит. В. Мещерякова, Н. Ковяковой. Калининград: Янтарный сказ, 2004. 310 с.
- Самошкайте Э., Йокубайтис А.* Литовская Республика не является продолжением Великого княжества Литовского // rus.DELFI.lv <https://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/ajokubaitis-lietuvos-respublika-nera-ldk-tesinys.d?id=58725361> (дата обращения 24.10.2020).
- Сапожникова Г.М.* Кто кого предал. Как убивали Советский союз и что стало с теми, кто пытался его спасти. М.: ИД Комсомольская правда, 2016. 352 с.

Шенемус Н. Отсутствующая «национальная история» Литвы // Национальные истории на постсоветском пространстве – II / под ред. Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М.: Фонд Фридриха Науманна, АИРО-XXI, 2009. 372 с.

Eidintas Alfonsas, Bumblauskas Alfredas, Kulakauskas Antanas, Tamosaitis Mindaugas. The history of Lithuania. Vilnius: Eugrimas, 2013. P. 70–74.

Kiaupa Zigmantas The history of Lithuania. Vilnius: baltos lankos, 2002. P. 109–123.

Kuolelis J. Gyvenimas post factum: pasikalbėjimas su draugu. Vilnius: Politika, 2017. 64 p.

Kuolelis J. Pro kalėjimo grotas: dviejų šimtmečių sandūros byla. Vilnius: Politika, 2010. 375 p.

Zinkevičius Z. Rytų Lietuva praeityje ir dabar. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993. 318 p.

Zverev, Kirill A.

Collective Identity and Social and Political Behavior of the Population of Lithuania in Relationship with Historical State Policy

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/42-52

The article examines the formation of the collective identity of the population of independent Lithuania during the 1990s – 2010s. in conjunction with local memory politics. At the time of gaining independence, in 1991, Lithuania was a multinational state, where, along with the Lithuanians, who constituted up to 79% of the population, also lived Russian-speaking residents and Poles. As a result, the local authorities faced the need to construct not only their own political mechanism, the vertical of power, but also a collective national identity capable of becoming a fastening link of the emerging statehood. A significant role in achieving this goal was played by the Lithuanian historical policy, aimed not only at representatives of the titular population, but also at local national minorities. In this article, we attempt to trace the formation of collective identity, the socio-political behavior of Lithuanians, Russian-speakers and Poles through the historical views of these groups, as well as the degree of susceptibility of the population of the Republic to the state historical paradigm.

Keywords: *state historical policy, politics of memory, Lithuania, Russian-speaking population*

For Citation: Zverev, Kirill A. 2021. Collective Identity and Social and Political Behavior of the Population of Lithuania in Relationship with Historical State Policy. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 42–52.

Author Info: Zverev, Kirill A. – PhD in Hist, Kostroma State University (Kostroma, Russia). E-mail: zverew.kir@yandex.ru

References

Davidonite, B. 2016 [Research: how is life in Lithuania assessed in Soviet times?]. ru.DELFI. <https://ru.delfi.lt/news/live/issledovanie-kak-v-litve-ocenivayut-zhizn-v-sovetskie-vremena.d?id=72137384> (accessed: 20.10.2020).

Diukov, A.R. 2013. Protektorat “Litva”. *Tainoe sotrudnichestvo s natsistami i nerealizovannyi stszenarii utraty litovskoi nezavisimosti, 1939 – 1940 gg.* [Protectorate “Lithuania”. Secret collaboration with the Nazis and the unrealized scenario of the loss of Lithuanian independence, 1939–1940]. Moscow: Fond “Istoricheskaja pamiat”

Eidintas, A., A.Bumblauskas, A. Kulakauskas, and M. Tamosaitis. 2013. *The history of Lithuania*. Vilnius: Eugrimas, 70–74.

Garapko, V.F. 2016. *Mirovozzrencheskie paradigmy i ideologemy vneshnei politiki sovremennoi*

- Litvy* [Worldview paradigms and ideologemes of the foreign policy of modern Lithuania]. *International scientific review* 3 (13): 69–74.
- Ivanov, V.V. 2018. *De jure i de facto: istoriia formirovaniia etnopoliticheskogo gosudarstva litovtsev v mezhoennyi period 1919–1941 gg.* [De jure and de facto: the history of the formation of the ethnopolitical state of the Lithuanians in the interwar period 1919–1941 in 4 volumes]. Vilnius.
- Ivanov, V.V. 2006. *Gekatomba. Trilogiia. Chast' 2. Strashnaia noch'. K voprosu o zhertvakh nochi 13 ianvaria 1991 g. v Vil'niuse* [Hecatomb. Trilogy. Part 2. A terrible night. On the issue of the victims of the night of January 13, 1991 in Vilnius. Collection of documents]. *Sbornik dokumentov*. Vilnius. <https://www.proza.ru/2010/01/06/1087> (accessed: 08.12.2019).
- Juozaitis, A. 2020. Vasario 16-oji buvo esminio lūžio taškas Lietuvos istorijoje [February 16 was a turning point in the history of Lithuania]. *Lietuvos rytas* [Lithuanian morning] <https://kultura.lrytas.lt/-13288031681327725490-a-juozaitis-vasario-16-oji-buvo-esminio-1%C5%AB%C5%BEio-ta%C5%A1kas-lietuvos-istorijoje.htm> (accessed: 24.10.2020).
- Kiaupa, Z. 2002. *The history of Lithuania*. Vilnius: baltos lankos.
- Kuolelis, J. 2017. *Gyvenimas post factum: pasikalbėjimas su draugu* [Life post factum: talking to a friend]. Vilnius: Politika.
- Kuolelis, J. 2010. *Pro kalėjimo grotas: dviejų šimtmečių sandūros byla* [Through the prison bars: the case of the junction of two centuries]. Vilnius: Politika.
- Petkiavichius, V. 2004. *Korabl' durakov: Galereia politicheskikh portretov i sharzhei* [Ship of Fools: Gallery of political portraits and cartoons]; Translation from Lithuanian by V. Meshcheriakova, N. Koviakovi. Kaliningrad: Iantarnyi skazp.
- Samoshkaite, E., and A. Jokubaitis. 2020. *Litovskaia Respublika ne iavliaetsia prodolzheniem Velikogo kniazhestva Litovskogo* [The Republic of Lithuania is not a continuation of the Grand Duchy of Lithuania]. *rus.DELFI.lv* <https://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/ajokubaitis-lietuvos-respublika-nera-ldk-tesinys.d?id=58725361> (accessed: 24.10.2020).
- Sapozhnikova, G.M. 2016. *Kto kogo predal. Kak ubivali Sovetskii soiuz i chto stalo s temi, kto pytalsia ego spasti.* [Who betrayed whom. How the Soviet Union was killed and what happened to those who tried to save it]. Moscow: ID Komsomol'skaia Pravda.
- Shepetis, N. 2009. *Otsustvuishchaia "natsional'naia istoriia" Litvy* [Absent "national history" of Lithuania]. *Natsional'nye istorii na postsovetskom prostranstve – II* [National histories in the post-Soviet space - II], edited by F. Bomsdorfa, G. Bordiugova. Moscow: Fond Fridrikha Naumanna, AIRO-KhKhI.
- Demurina M.V., Simindeia V.V. (eds.). 2009. *Sovremennaia evropeiskaia etnokratia: Narushenie prav natsional'nykh men'shinstv v Estonii i Latvii* [Contemporary European Ethnocracy: Violation of the Rights of National Minorities in Estonia and Latvia]. Moscow: Fond "Istoricheskaia pamiat".
- Vorobieva, L. (ed.). 2010. *Istoriia Latvii ot Rossiiskoi imperii k SSSR.* [History of Latvia from the Russian Empire to the USSR]. Book 2. Moscow: Fond "Istoricheskaia pamiat".
- Zinkevičius, Z. 1993. *Rytų Lietuva praeityje ir dabar* [Eastern Lithuania in the past and now]. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Zverev, K.A. 2020. *Formirovanie ofitsial'noi istoricheskoi paradigmy nezavisimoi Litvy* [Formation of the official historical paradigm of independent Lithuania]. *Vseobshchaia istoriia* 3: 03–13.

ГАГАУЗСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР ИЛИ СТРАТЕГИЯ САМОСОХРАНЕНИЯ?

В статье исследуются основополагающие составляющие гагаузской идентичности. Ввиду того, что гагаузы тюркоязычные и православные, они рассматриваются как народ, идентичность которого сформировалась под влиянием нескольких цивилизационных миров. Впервые анализируется соотношение у гагаузов трех компонентов идентичности – тюркской (языковой), балканской (культурно-исторической) и российской (культурно-цивилизационной), которые составляют основу их этнокультурной специфики. Автор делает вывод о том, что в настоящее время у гагаузов конкурентными являются лишь две идентичности – тюркская и российская – и объясняет причины «непрестижности» для них балканской идентичности.

После образования автономии перед Гагаузией возникла необходимость определения приоритетов в области внешнеполитической стратегии и в вопросе культурно-цивилизационных ориентиров. Это связано с нестабильным политическим положением автономии в составе Республики Молдова, а также с отношениями со странами-гарантами (Россия и Турция), у которых в этом регионе свои геополитические интересы. Отмечается, что принадлежность одновременно к двум культурно-цивилизационным мирам создает для гагаузов определенную трудность в вопросе формирования собственной этнокультурной идентичности и реализации внешнеполитической стратегии. В заключение автор делает вывод о том, что гагаузы не только оказались на геополитическом «перекрестке», но и перед выбором своей культурно-цивилизационной идентичности. От сделанного Молдовой и Гагаузией выбора во многом зависит судьба гагаузского народа.

Ключевые слова: гагаузы, цивилизационная идентичность, внешнеполитическая стратегия, тюркская идентичность, балканская идентичность, российская идентичность

Ссылка при цитировании: Квилинкова Е.Н. Гагаузская идентичность: культурно-цивилизационный выбор или стратегия самосохранения? // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 53–69.

О значимости цивилизационной идентичности в современный период

В настоящее время стало очевидным, что глобализация и регионализация, являющиеся современными мировыми процессами, во многом влияют не только на экономическую жизнь и отношения между государствами, но и обуславливают возникновение различных политических и социальных факторов, которые актуализируют вопрос о культурно-цивилизационном выборе. Существует немало определенных понятий «цивилизация» и «цивилизационная идентичность» (Сигнаевская 2011: 131–135). По мнению американского ученого С. Хантингтона, «цивилизация» – это «культурная общность наивысшего ранга», «самый широкий уровень культурной идентичности людей», которая определяется как рядом объективных черт (язык, история, религия, обычаи, традиции, социальные институты), так и субъективной самоидентификацией людей (Хантингтон 2003: 34). Выбор цивилизационной идентичности включает в себя осознание присущих данной социальной общности ценностей, принятие их как своих и сознательное отнесение себя к ней. Можно согласиться с мнением российской исследовательницы З.А. Жаде, что «в ее основе лежит осознание культурно-исторической общности целого народа или группы народов. <...> Понятие “цивилизационная идентичность” описывает совокупность стержневых, системообразующих элементов, структурирующих целое и задающих самоидентичность цивилизации» (Жаде 2007: 85).

Гагаузы, с одной стороны, осознают себя частью славянско-православного мира, а с другой – чувствуют себя неотъемлемой частью тюркоязычного мира. Данная особенность определяет их эксклюзивность, которая вот уже второй век притягивает внимание и вызывает интерес многих исследователей к прошлому и настоящему этого народа. Вместе с тем, в современный период для самих гагаузов одновременная принадлежность к двум культурно-цивилизационным мирам стала создавать определенную трудность в вопросе этнокультурной самоидентификации и сложность для их единственного в мире автономного этно-территориального образования – *Гагауз Ери* (являющегося составной частью Республики Молдова) в формировании национальной идентичности и в выборе своей внешнеполитической стратегии.

Целью данной статьи является анализ значимости для гагаузов Республики Молдова трех идентичностей – тюркской, балканской и российской, составляющих основу их этнокультурной самоидентификации, а также определение степени актуальности каждой из них в настоящее время. В качестве основных задач автор определяет следующие: установление причин приоритета у гагаузов той или иной идентичности, влияющих на выбор ими культурной и внешнеполитической стратегии; выявление значимости для гагаузов российской культурно-цивилизационной идентичности.

Православие и тюркскость как основа этнической культуры гагаузов

Передающееся из поколения в поколение наследие предков, которое включает в себя обычаи, традиции, народное мировоззрение, образ жизни, язык, а также менталитет, все это вместе взятое не только отличает один народ от другого, делая его в известном смысле неповторимым, но и позволяет ему, при всей непредсказуемости исторических процессов и несмотря на происходящие перемены, сохраняться в мире.

Происхождение гагаузов, появившихся на карте народов мира под этим этнонимом в первой половине XIX в., до настоящего времени остается дискуссионным.

Очевидно одно, что для их этнокультурной специфики основополагающее значение имеют *две идентичности – языковая (тюркоязычные) и религиозная (православные), которые отражают принадлежность к двум различным культурно-цивилизационным мирам.*

Уровень религиозности у гагаузов всегда был высоким, поскольку религия сыграла ключевую роль в их этногенезе, особенно в балканский период истории. Принадлежность к христианству позволяла гагаузам дифференцироваться от родственных по языку турок-осман и сохранять свою этничность. Религиозная идентичность является одним из основных компонентов их этнического самосознания. В результате протекавших исторических процессов, в которых происходило формирование гагаузской этнической общности, православная идентичность исконно выполняла важную этнодифференцирующую и культуuroобразующую функцию. После переселения из-за Дуная, на территории Бессарабии у гагаузов усилилась роль языковой идентичности и активно происходил процесс духовного развития, в результате которого утвердились гагаузский язык, письменность, гагаузская литература. Он привел к всплеску этнического самосознания, результатом которого стала борьба в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. за создание собственной государственности.

Таким образом, этнокультура и самоидентификация гагаузов исторически формировались под воздействием ряда факторов, два из которых можно охарактеризовать как абсолютно преобладающие – православие и тюркскость. Религия (христианство) и язык (тюркоязычные) – это не только специфические маркеры, объединяющие гагаузский народ и являющиеся взаимно сопряженными, но и форма их общественной организации, а также важные составляющие их культуры и менталитета.

В связи с этим отметим, что предки гагаузов веками жили на Балканах, а колыбелью гагаузов является Добруджа – Северо-Восточная Болгария. Соответственно, гагаузы впитали в себя и балканскую идентичность. Общая история, система культурных ценностей и норм, обычаи и традиции связывают гагаузов с балканскими христианскими народами. Если рассматривать данный вопрос шире, то происхождение гагаузов продолжает оставаться «неразгаданной загадкой», которая «во многом определяется динамичным развитием их этничности и участием в этом развитии элементов различных культур». Это объясняется тем, что большинство событий их истории «происходили на стыке тюркской, византийско-славянской и романской цивилизаций» (Губогло 2008: 61). Все эти компоненты демонстрируют особенности традиционной культуры гагаузов и их этнической истории.

Особенность, осознание и востребованность балканской идентичности

Балканская идентичность – это осознание человеком, народом, государством своей геоисторической и геокультурной принадлежности к данному региону, к историко-культурной зоне, отличающейся от всех других по ряду признаков. На основе проходившего в течение почти двух тысячелетий диалога культур (византийской, фракийской, славянской, восточно-романской, тюркской и др.) на Балканах сложилось особое пространство со своей геоисторической и культурно-цивилизационной спецификой. Именно здесь обособилось восточное христианство. В результате длительного совместного проживания на ограниченной территории в материальной и духовной культуре (в традиционной обрядности, системе питания, фольклоре и др.) сформировались определенные общие для всего местного населения черты. Наряду

с этим характерной чертой данной территории является сохранность на протяжении многих веков этнического, лингвистического, конфессионального и фольклорного разнообразия (Тодоров 2013: 141). Этому способствовали географические особенности региона, его культурно-хозяйственный тип и факторы исторического развития.

Большинство ученых сходится во мнении, что для конструирования уникальности Балканского региона и формирования основ балканской идентичности решающую роль сыграл синтез византийских и османских общественных традиций. «В общественно-политическом отношении, по мнению болгарского исследователя М. Тодоровой, “балканские общества демонстрируют несколько общих признаков, которые служат непосредственным результатом влияния на них османских турок”. <...> Среди этих признаков М. Тодорова называет авторитарный государственный контроль, отсутствие аристократии, малочисленное и относительно слабое мещанство. Все это объясняет, почему идеи эгалитаризма считаются характерной особенностью региона» (Тодорова 2008: 386, 368-371; цит. по: Тодоров 2013: 146).

Кроме того, «вне зависимости от лексической специфики и серьезных различий греческого, болгарского, румынского и албанского, а отчасти сербского и турецкого языков, все они демонстрируют много общих грамматических правил. На основе объединения этих языков лингвисты обосновали существование “балканской языковой лиги”» (Тодоров 2013: 146). Значительная часть фольклорных сюжетов, распространенных у балканских народов, независимо от языка произведения, является общими.

Нет сомнения, что у гагаузов, формирование которых происходило в Северо-Восточной части Балканского полуострова, балканская идентичность является глубинной составляющей этнокультурной памяти. На протяжении многих веков в этом регионе компактно проживали различные тюркоязычные этнические группы, сохранявшие не только тюркский язык и фольклор, но и определенные ментальные особенности. Традиционно указанная часть Балканского полуострова находилась в зоне византийско-болгарско-арумынского культурного влияния. В ней сильны были патриархальные традиции, высоко ценились гостеприимство, добрососедство, взаимопомощь, межэтническая солидарность и труд.

Балканская идентичность, имеющая у гагаузов не просто глубокие историко-культурные корни, но и лежащая в основе сформированного социокультурного образа народа, казалось бы, должна была стать приоритетной, а характерные для них три составляющие идентичности – тюркская, балканская и российская (о чем будет сказано ниже) в определенной степени можно было бы назвать конкурирующими. Однако балканская идентичность оказалась у гагаузов Автономного образования (а также и у других групп гагаузов, проживающих в различных регионах постсоветского пространства) не только невостребованной, но и в определенном смысле маргинальной, что объясняется рядом причин.

Из приведенных современными исследователями данных следует, что сформировавшаяся у населения Балканского региона общая идентичность является надэтнической и надрелигиозной, потому она не смогла выполнить консолидирующую функцию. «Балканское пространство находится на пересечении двух великих *лимитрофных зон*: между западным и восточным христианством и между христианством и исламом. М. Грчич описывает Балканы как периферию, великое пограничье и одновременно мост между турецкой / исламской, романо-германской, славянской / русской и средиземноморской культурами. Гетерогенность балканского культур-

но-географического пространства служит причиной неоднозначности балканской идентичности» (*Грчић* 2005: 209–218; цит. по: *Тодоров* 2013: 145).

Кроме того, по мнению болгарских исследователей, «эта идентичность не слишком престижна и желанна, чтобы стать реальным и долгосрочным фактором геополитического и институционального объединения» (*Тодоров* 2013: 140). Причину этого они видят в наложении друг на друга нескольких идентификационных маркеров, как географических и культурных, так конфессиональных (христианский и исламский мир) при отсутствии между ними строгих границ. «Для Балкан характерно многовековое сохранение ряда национальных и локальных культур, никогда не объединявшихся воедино. <...> Балканское культурное пространство оформилось в результате множественного диалога культур, длительного совместного исторического проживания этнических групп и взаимовлияния разных культурно-цивилизационных типов, языков и диалектов, систем письменности, религиозных верований, музыкальных стилей. Центростремительные процессы ускорились в период османского господства» (*Тодоров* 2013: 145–146).

В результате этнической и конфессиональной неоднородности Балкан и происходивших на этой территории в течении многих веков активных этнополитических процессов сформировался в известной степени негативный образ, который исследователи обозначают как «демон балканизации» (*Тодоров* 2013: 142–144). Помимо этого, балканский регион как узел пересечений интересов великих держав не имеет ни внутренней однородности, ни геополитической самостоятельности.

Исходя из сказанного выше можно заключить, что в настоящее время балканская идентичность актуальна для гагаузов скорее в плане научного дискурса в связи историко-культурными процессами, но не в качестве объекта для альтернативной идентичности, тем более в условиях, требующих от них осуществления культурно-цивилизационного выбора и выработки собственной внешнеполитической стратегии. Даже Добруджанское деспотство с его яркой религиозно-языковой идентичностью, трактуемое некоторыми гагаузскими исследователями как гагаузское средневековое государство, не способствует «признанию» гагаузами балканской идентичности, а воспринимается лишь как историческое прошлое, как часть этнической истории.

В отличие от других балканских народов, особенно христианских, которые в новейшей истории стремились «очистить» свою культуру от османского наследия (национальные литературные языки освобождались от турецких слов, массово заменялись турецкие топонимы и др.) (*Тодоров* 2013: 149), у гагаузов процесс шел совершенно в другом направлении – в сторону усиления языковой идентичности и консолидации с тюркоязычным пространством.

Балканская идентичность (региональная и надэтническая) является не востребовавшей у бессарабских гагаузов (Молдовы и Одесской области Украины) в современный период, так как она «возвращает» их в эпоху балканской этнической истории, когда они ввиду сложившихся исторических условий объединялись с болгарам по принципу религиозной общности, идентифицируя себя как «болгары», и совместно боролись с ними против турок-осман. Для гагаузов данного региона родиной является Бессарабия, так как именно на этой территории они официально оформились в самостоятельную этническую группу и стали идентифицировать как «гагаузы» (в отличие от других групп гагаузов, у которых сохраняется двойная самоидентификация).

Несмотря на то, что наличие у гагаузов балканского геоисторического и культурно-цивилизационного компонента является неоспоримым фактом, тем не менее балканская культурная идентичность игнорируется значительной частью гагаузской политической и творческой элиты. Большая часть гагаузоведов сознательно делает чрезмерный акцент на тюркском компоненте в традиционной обрядности гагаузов, «выявляя» его даже там, где все указывает на общепалканскую основу. Это объясняется тем, что для гагаузов балканская идентичность не востребована, так как она не вписывается в современную «стратегию» самосохранения народа и входит в противоречие с доминирующей у них на данном этапе тюркской идентичностью, с восточным / турецким вектором внешнеполитической стратегии. По этой причине она целенаправленно предается забвению частью гагаузской национальной элиты. К сожалению, данный процесс сопровождается искажением этнической культуры гагаузов, а также необъективным отражением исторического прошлого и даже его искажением.

Кроме того, на непрестижности для гагаузов балканской идентичности сказывается и официальная позиция Болгарии и большинства болгарских ученых относительно вопроса о происхождении гагаузов. Согласно распространенной в Болгарии версии, гагаузы – это этнографическая группа болгар, которая сохранила православную веру, но, утратив собственный (болгарский) язык, ассимилировалась в языковом отношении – стала тюркоязычной. В соответствии с принятой официальной политикой по поддержке представителей своих диаспор за рубежом Болгария предоставила гагаузам право получения болгарского гражданства как болгарам по происхождению, а также возможность бесплатного обучения в различных вузах страны (по квоте).

В связи с этим отметим, что на учебу в болгарские университеты выезжает довольно мало гагаузов (в отличие от учебной миграции в Турцию) и это несмотря на то, что Болгария является страной близкой им по культуре и менталитету. Данная ситуация объясняется возникающими перед гагаузской молодежью объективными трудностями. Так, одним из условий бесплатного обучения в болгарских вузах является сдача вступительных экзаменов по болгарскому языку, которым гагаузы не владеют, а также по болгарской истории и литературе, которые не изучаются в школах Гагаузии. Да и в целом, по отношению к Гагаузской автономии Болгария не демонстрирует своей заинтересованности, ограничиваясь только Тараклийским районом, в котором преимущественно проживают болгары.

О культурно-цивилизационных ориентирах гагаузов в контексте их идентичности

Выбор, сделанный представителями народа, в том числе его национальной элитой, в пользу той или иной культурной идентичности и политика выстраивания ими жизненных приоритетов, предопределяет внешнеполитические стратегии самого государственного образования. В Бессарабии в XIX – XX вв. на этнокультурную идентификацию гагаузов (которая до этого исторически формировалась под воздействием двух основных факторов – балканскости и тюркскости) оказал влияние третий мощный фактор – русский язык и российская культурно-цивилизационная идентичность. Проживание более двух веков в составе и в культурном пространстве Российской империи и СССР, в рамках которого были созданы условия для процесса этнической мобилизации (приведшего впоследствии к образованию эт-

но-территориальной автономии), сформировало в гагаузах устойчивую российскую идентичность, основанную на русской культуре и языке, на восточно-православных традициях, а также в значительной степени на советском наследии. Роль и значение русского языка для гагаузского народа не ограничивается только функцией языка межнационального общения. Он выступает в качестве одного из символов их культурной идентичности и является мощным фактором, позволяющим ощущать себя частью российского цивилизационного пространства.

Таким образом, де-факто *основу гагаузской этнокультурной идентификации составляют три идентичности: тюркская (языковая), балканская (культурно-историческая) и российская (культурно-цивилизационная)*. Но «де-юре» в настоящее время *реально конкурентными являются две из них – тюркская и российская*. Это значит, что современной гагаузской идентичности присуща «дуальность». Она проявляется в их тяготении одновременно к двум различным полюсам, которые и определяют векторы внешнеполитической стратегии Гагаузии: российский культурно-цивилизационный мир и восточное – тюрко-турецкое языковое пространство. И если в историческом прошлом от своей в известной степени бикультурной идентичности гагаузы испытывали определенное чувство маргинальности (что отражалось в способах их этнической и языковой идентификации (Квилликова 2005; 2007; 2013–2017), то в современный период они в своем статусе открыли для себя новые шансы социально-экономического и культурного развития путем выстраивания дву-векторной внешнеполитической стратегии.

Основополагающее влияние на все духовные и культурные процессы оказывает религия. Однако с периода борьбы за свое самоопределение и последующего обретения государственности – автономии значительной частью гагаузской интеллигенции акцент делается на приоритете тюркского единства, основанного на языковой общности. При этом лидеры Гагаузии продолжают бороться за сохранение в автономии русского языка и российского культурно-цивилизационного пространства. Тюркская языковая идентичность имеет для гагаузов особое значение, так как язык оказывает существенное влияние на культуру и менталитет.

О значении российской цивилизационной идентичности в менталитете гагаузов

Гагаузский народ связывает с Россией не только русская культура, язык и русская православная церковь, но и историческое прошлое, которое закреплено в коллективной памяти. Для гагаузского малочисленного народа русские всегда выступали в роли защитников, а не угнетателей. 200-летняя история гагаузов (вначале в составе Российской империи, а затем в СССР) связана с различными памятными этапами и событиями как радостными, так и трагичными, а также с общими историческими личностями и героями. Перечислим основные факторы, оказавшие влияние на формирование у гагаузов российской культурно-цивилизационной идентичности:

Положительный образ России и русских, который сложился в результате имевших место судьбоносных событий, ставших частью истории гагаузов (Указ российского императора (1819), «позволивший» гагаузам обрести в Бессарабии свою родину, и др.).

Общее военное прошлое, трудности и трагические страницы истории как факторы, формирующие ощущение общей судьбы и Родины (гагаузы, вместе с русскими

и другими народами Российской империи и Советского Союза проливали кровь на полях сражений, что, как известно, делает и землю, и страну родной).

Советская история и символика как часть общего исторического прошлого (для большей части гагаузов старшего и среднего возраста Советский Союз ассоциируется с большой Родиной, а главными символами советской истории являются День Победы / 9 мая, образ Ленина и связанная с этими событиями атрибутика).

Роль Русской православной церкви для религиозно-нравственного развития гагаузов (приобщение гагаузов к религиозной и светской грамоте и развитие у них системы начального школьного образования и др.).

Значение для гагаузов Советского Союза как Родины и русского языка как второго родного (всеобщая грамотность, создание гагаузской письменности (1957) и др.).

Борьба за сохранение гагаузами российской идентичности в связи с процессами по переформатированию их этнокультурных ориентиров

После признания Республикой Молдовой автономии – *Гагауз Ери* процесс этнокультурной идентификации приобрел у гагаузов новую специфику. С одной стороны, это связано с особенностями их культурно-исторической реальности (ориентация и на тюркский, и на славянско-православный мир). В своей стратегии Гагаузия придерживается двувекторной внешней политики. Ее главными стратегическими союзниками являются Россия и Турция. Миротворческую миссию этих двух государств (1989–1994 гг.) гагаузы помнят и ценят. Гагаузия рассматривает их как страны-гаранты существования самой автономии и гагаузов в целом. С другой стороны, нестабильное политическое положение автономии внутри страны Молдовы и необходимость опоры на страны-гаранты (Россию и Турцию), имеющие в этом регионе свои геополитические интересы, актуализировала во внешней политике Гагаузии стратегию балансирования, которую в последнее время все сложнее становится проводить. Турция поддерживает Молдову во взятом ею курсе на евроинтеграцию. Официально Анкара заявляет о том, что рассматривает Гагаузию как мост, связывающий Турцию и Молдову, а для России Гагаузия – это русскоязычный регион Молдовы, выступающий за Таможенный / Евразийский союз, за сближение с Россией и против вступления Молдовы в НАТО.

Очевидно, что речь заключается не только и не столько в том, что в Молдове сошлись политико-экономические интересы Запада и России, но и в том, что через Гагаузию Турция пытается проводить свои интересы и политику, которые на данный момент согласуются с западным вектором молдавского правительства и Румынии. Но не только в этом совпали интересы Турции и Молдовы. Вторым важным моментом, по которому Молдова вместе с Турцией оказывают мощное давление на Гагаузию, является выдавливание русского языка из системы образования и коммуникаций. Это делается для того, чтобы «оторвать» Гагаузию от России и переформатировать «культурный код» гагаузов с целью активизации процессов по евроинтеграции.

Данные вопросы для гагаузов являются принципиальными. Ввиду их особого отношения к России, к русскому языку и российской культуре, они упорно сопротивляются официально взятому Молдовой курсу на евроинтеграцию и проводимой ею, при поддержке Евросоюза, Румынии и Турции, политике по отрыву Гагаузии от России. Меры Кишинева по выдавливанию русского языка из всех сфер жизнедеятельности вызывают ответную реакцию со стороны Гагаузии (принятый парламентом в 2017 г.

законопроект «о борьбе с иностранной пропагандой», прописанный в «Кодексе о телевидении и радио» Республики Молдова, и др.). Свое отношение к России и российской культурно-цивилизационной идентичности гагаузы ярко продемонстрировали в ходе референдума 2 февраля 2014 г. На нем более 98% его участников проголосовали за вступление в Таможенный союз и за то, чтобы Гагаузия автоматически стала независимым государством в случае утраты Молдовой суверенитета. Референдум показал отношение гагаузов к России и к русским. Среди многих других растяжек, на митингах за референдум были и такие: «Русские и гагаузы – братья навек», «Возьмите нас в Россию, мы хотим домой!» и др. (Гагаузия 2014).

Гагаузы являются ярким примером гармоничного сочетания тюркскости и православия, восточного и западного, патриархального и современного, прошлого и настоящего. Несмотря на то, что в советской истории были разные периоды (о которых гагаузы тоже помнят), тем не менее она воспринимается ими как часть их собственной жизни, как история их большой Родины. Однако вряд ли такое отношение можно рассматривать только как признак «советской идентичности» или «советский код». Здесь вопрос гораздо глубже, поскольку он отражает наличие у большей части гагаузов устойчивой российской культурно-цивилизационной идентичности.

Связь с современной Россией и уважение к ней гагаузы проявляют через отношение к историческому прошлому, в том числе к сохранению памятников Владимиру Ильичу и улиц имени Ленина. Однако в последние годы часть протурецки ориентированной гагаузской интеллигенции под определенными предлогами также начала поднимать вопрос о переименовании улицы Ленина в Комрате, о перемещении памятника Ленину с центральной площади в другое место и т. д. Пытаясь представить вопрос как противостояние «советского прошлого» с «антисоветским настоящим», эта часть гагаузских деятелей пытается взывать к национальному самосознанию. Но для человека, анализирующего факты, очевидно, что данные вопросы нельзя свести лишь к ярлыку «советский код». Проблема лежит гораздо глубже, так как все страницы советского прошлого, воспринимающиеся подавляющим большинством гагаузов как неотъемлемая часть их истории и культуры, ряд гагаузских деятелей пытается подменить другой идентичностью, которую вряд ли можно назвать национальной, скорее протурецкой.

В столице Гагаузии – Комрате на Аллее славы установлены бюсты президентам ряда современных тюркских государств: Турции – Сулейману Демирелю, Азербайджана – Гейдару Алиеву, Казахстана – Нурсултану Назарбаеву, на очереди – бюст Президенту Татарстана Минтимеру Шаймиеву. Бюст первому президенту Турецкой Республики Мустафе Кемаль Ататюрку – в центре Комрата во дворе библиотеки его имени. Некоторые гагаузские деятели предложили установить ему памятник и на Аллее славы. В связи с чем возникает вопрос: какую же роль в истории гагаузского народа сыграла эта историческая личность?

По степени представленности значимых личностей в гагаузском культурном пространстве, в частности, на Аллее славы можно в определенной степени судить о внешнеполитической стратегии Гагаузии. Так, кроме указанных тюркских политических деятелей, там установлены бюсты молдавскому поэту – М. Еминеску и молдавскому господарю Д. Кантемиру, а также русскому поэту – А.С. Пушкину. На этом представленность молдавских и русских личностей, пожалуй, заканчивается. Интересно, что еще в 2012 г. Башкан Гагаузии М.М. Формузал предложил воздвигнуть

памятник русскому императору Александру I, даровавшему своим Указом земли задунайским переселенцам – гагаузам, болгарам и др. При этом его планировалось установить не в Комрате на Аллее славы, а в г. Чадыр-Лунга и на средства горожан. Однако данное предложение так и не было реализовано.

О политике Турции в Гагаузии в контексте формирования турецкой идентичности

Активная социальная и экономическая поддержка Турцией гагаузской автономии и гагаузов, как тюркских братьев, трудовая и студенческая миграция гагаузов в Турцию, ретрансляция турецкого телеканала TRT в Гагаузии, привнесение в гагаузское пространство турецкого языка, песен, имен и культуры создала у части гагаузов Молдовы (и юга Украины) восприятие образа турок как Своих. А различия между гагаузским и турецким языками сводятся к различиям, характерным для молдавского и румынского языков (Турки, Ленин и шашлык... 2020), что намеренно искажает действительность.

Есть основания говорить о том, что переформатирование гагаузского национального сознания происходит как путем привнесения турецких имен и культуры в гагаузское пространство, так и путем попыток конструирования общей истории. В Гагаузии часто встречаются турецкие флаги и в названиях различных социальных объектов увековечиваются турецкие имена. Так, действующий в с. Конгаз молдо-турецкий лицей назван именем Сулеймана Демиреля, а построенный турками в г. Чадыр-Лунга дом престарелых назван именем супруги президента Турции – Эмине Эрдоган. Идет строительство образовательного центра, который будет носить имя Реджепа Эрдогана. В Комрате на Аллее славы установлены бюсты турецким и тюркским лидерам.

Поскольку Турция через различные механизмы и организации осуществляет большую поддержку Гагаузии в гуманитарной сфере, она все более усиливает свое воздействие на часть гагаузской элиты. Стало очевидно, что проводимая Турцией политика позволяет ей автоматически распространять свое влияние на политические процессы внутри Гагаузии. На протяжении уже довольно длительного периода времени Анкара различными способами не только демонстрирует свое недовольство по отношению к проводимой автономией политике двувекторности, но и стремится оказывать давление на ее внешнеполитический курс. Так, высказывания прибывшего в мае 2014 г. с визитом в Молдову председателя Великого национального собрания Турции Джемиль Чичека гагаузы сочли для себя оскорблением, так как сделанный подавляющим большинством населения выбор на референдуме в пользу Таможенного / Евразийского союза и сближения с Россией турецкий деятель назвал «ошибочным» (Единая Гагаузия... 2014).

Турция не только не стремится скрыть в вопросе выдавливания в Гагаузии про-российских настроений своей заинтересованности, но и время от времени делает это довольно грубыми и даже менторскими способами. Так в газете Единая Гагаузия было высказано негодование по поводу поведения одного из депутатов парламента Турции, находившегося в Гагаузии в качестве члена делегации, который «распоясался настолько, что пожелал к следующему приезду “не видеть ни у кого этих георгиевских ленточек!”» (Единая Гагаузия... 2014). Гагаузы – гостеприимный народ. Однако такое замечание турецкого политика было воспринято ими как крайняя степень неуважения

к хозяевам. В соответствии с гагаузским этикетом (Квилинкова 2020: 45–46) в газете члену турецкой делегации было высказано замечание. Далее редакция «Единой Гагаузии» попыталась не только объяснить тот факт, что георгиевские ленточки на груди у жителей Гагаузии были в связи с широко отмечавшимся Днем Победы, с которым совпал визит турецкой делегации. В статье четко указываются принципиальные моменты, по которым турецкая и гагаузская история и культура расходятся – у каждого из народов свои государственные праздники и своя история (Единая Гагаузия... 2014).

Таким образом, навешивание ярлыков типа «советский код», «куръез» и др., попытка подмены идентичностей – все это ведет к поляризации общества и его расколу по важным идеологически вопросам, что несет в себе ослабление этномобилизационного потенциала гагаузов. Если еще к этому добавить выезд молодого поколения в Турцию и переформатирование самосознания немалой части гагаузской молодежи, то несложно понять, в какую сторону идут процессы.

На геополитическом «перекрестке»: в связи с внешнеполитической стратегией Гагаузии

Выступая в 2013 г. в Турции на первом конгрессе по международной безопасности и стратегии, организованном при Стамбульском университете «Айдын», башкан Гагаузии – М.М. Формузал обозначил проблему, актуальную для всех малочисленных народов, в том числе для гагаузов: «Главной стратегической целью всех малых народов должно быть противодействие этим ассимиляционным процессам, а также построение мирного диалога с титульной нацией или конструктивное партнерское взаимодействие со странами гарантов (крупными державами, которые оказывают помощь и поддержку малым народам)» (Глава Гагаузии 2013).

Положение, в котором Гагаузия находится вот уже три десятка лет, можно охарактеризовать как геополитический «перекресток». По меткому выражению профессора М.Н. Губогло, «Гагаузия, с одной стороны, – это юго-западный форпост русского мира, а с другой – европейское окно в тюркский мир» (В парламенте Молдовы 2021). Сложность реализации Гагаузией своей внешнеполитической стратегии объясняется не только тем, что гагаузы – это малочисленный народ с признанной автономией, но со значительно урезанными правами, у которой вот уже несколько десятилетий конструктивный диалог с титульной нацией – молдаванами не выстраивается. Причина в том, что их этнокультурная составляющая и культурно-цивилизационный ориентир, а также сложившаяся политическая реальность «диктует» им проведение внешней двувекторной политики, в которой странами-гарантами существования автономии (и гагаузского народа в целом) выступают два государства – Россия и Турция. Эти страны принципиально различаются не только по культурно-цивилизационному типу, но и по геополитическим интересам в данном регионе. Очевидным является доминирование во внешнеполитической стратегии Гагаузии тюрко-турецкого вектора, которое распространяется и на область идеологии.

Надо сказать, что до тех пор, пока перед Гагаузией не стоял вопрос о необходимости выбора в пользу одного или другого внешнего вектора (тюркского или российского), гагаузы гармонично развивались как народ с идентичностью, сформировавшейся под влиянием нескольких цивилизаций. Анализ происходящих в Гагаузии социокультурных процессов, а также речи некоторых представителей гагаузской

местной и национальной элиты на официальных мероприятиях свидетельствуют о том, что взамен гагаузской они продвигают турецкую идентичность, о чем можно судить из выступлений ряда гагаузских протурецки ориентированных политиков на различных мероприятиях (В Комрате состоялось 2016).

Пока лидерам автономии удастся реализовывать политику двувекторности, в которой все же чувствуется существенный крен в сторону Турции. Поддержка Россией кандидата в Башканы является для гагаузского электората главным аргументом, чтобы голосовать за него, о чем можно судить по предвыборным компаниям И.Ф. Влаха и ее успеху на выборах. Турецкие же инвестиции позволяют главе Гагаузии отчитываться перед народом реальными результатами по улучшению социально-экономического положения населения в автономии.

Однако с увеличением роли Турции в данном регионе активно идет процесс реформирования гагаузской идентичности. Это значит, что Гагаузия не только оказалась на своего рода геополитическом «перекрестке», но и по сути перед выбором своей культурно-цивилизационной идентичности: предпочесть тюркскую языковую общность с мощной социально-экономической и политической поддержкой Турции, у которой в этом регионе свои интересы, или сохранить близкую духовно и ментально культурную идентичность, связывающую гагаузов с Россией. В связи с этим в Интернете стали появляться публикации «Куда держит путь Гагаузия – в Россию или в тюркский мир?».

Ученые подчеркивают, что «осознание специфики и сложности проблем цивилизационной идентичности особенно важно на уровне политического класса, в первую очередь на уровне государственных, политических и общественных деятелей. Именно от них прежде всего зависит принятие решений» (Маслов 2005), которые могут существенно повлиять на судьбу народа. С одной стороны, гагаузы в ментальном отношении чувствуют близость с российским культурно-цивилизационным пространством, а с другой – ощущают себя частью тюркского мира и стремительно вовлекаются в турецкое культурное пространство – в зону турецкого влияния.

Стремление Гагаузии любым путем сохранить свою двувекторную политику объясняется также проблемой неустойчивости их автономного образования и геополитическими противоречиями в самой Молдове. Данную стратегию в определенном смысле можно рассматривать как форму адаптации к современным политико-экономическим условиям. Приоритет в пользу одного или другого вектора способствует расхождению взглядов и установок между разными поколениями или социальными группами гагаузов, порождает внутри народа определенный духовный и социальный разлад и ведет к снижению этнической мобилизации.

Однако в диалоге с Россией и Турцией конструктивный финал становится все более туманным, а по вопросу о Гагаузии диалог вообще отсутствует. Возможности для дальнейшего строительства гагаузской национальной идентичности на базе двух основополагающих компонентов – языка и культурно-конфессиональной идентичности существенно ограничились ввиду того, что в настоящее время Турция выступает гарантом не только сохранности политической жизнеспособности автономии, но и ее экономического развития.

В настоящее время перед Гагаузией стоят сложные вопросы, на которые ей предстоит дать ответы: «В каком направлении развиваться и двигаться дальше?»; «В пользу чего сделать выбор?»; «Остаться ли частью российского культурно-цивилизационного пространства и православного мира или целиком склониться к тюр-

ко-турецкому языковому союзу?»; «Во внешнеполитической стратегии какой вектор предпочесть – российский или турецкий?»).

Выбор гагаузами культурно-цивилизационных ориентиров или стратегия самосохранения?

В современном мире цивилизационная идентификация приобретает все большее значение в сравнении с другими направлениями идентичности. «Цивилизационная идентичность проявляется у человека по большей части тогда, когда возникает необходимость осмыслить какие-либо глобальные события, когда важно понять различия или сходства между цивилизациями, которые приводят к конфликтам или наоборот к мирному сосуществованию» (Маслов 2005). Для гагаузов выбор культурно-цивилизационной идентичности – это не риторический вопрос и не факт простого отождествления с определенной цивилизацией, а результат сознательного включения себя в ментально близкое пространство.

Сложность и длительность формирования гагаузов как отдельной этнической общности связана не только с историческими условиями (на Балканах, будучи тюркоязычными, они идентифицировали себя как болгары), но и с их этнокультурными особенностями. Это проявляется в том, что они одновременно включают себя в тюркскую языковую общность и в христианский мир. Кроме того, они тяготеют к российскому цивилизационному пространству, в основе чего лежит социокультурная и религиозная общность. Что касается балканской идентичности, являющейся по сути одной из нескольких возможных для гагаузов надэтнических и наднациональных идентичностей, то она не представляется для них привлекательной в силу современных геополитических процессов. Реальными «конкурентами» выступают российская и тюркская идентичности, которые являются предпочтительными как в силу их значимости в этнокультурной памяти и менталитете гагаузов, так и в связи с довольно жесткими реалиями, диктующими необходимость выстраивания собственной стратегии самосохранения.

Ввиду того, что на протяжении почти 30-ти лет Молдова под разными предложениями отказывается зафиксировать статус *Гагауз Ери* в Конституции страны, рассчитывать на то, что Республика Молдова сохранит свою суверенность (не объединится с Румынией) и гарантирует дальнейшее существование Гагаузии как автономного образования оснований нет. Поэтому традиционно в своей внешнеполитической стратегии руководство Гагаузии продолжает придерживаться двувекторности. Оно заявляет о важности сближения с Россией и интеграции в Таможенный / Евразийский союз: «Россия – наш стратегический партнер». Одновременно с этим подчеркивается значимость тюркского братства и курс на дальнейшее развитие дружественных отношений с Турцией, активно пропагандируется ее вклад в социально-экономическое развитие Гагаузии. Основываясь на чистом прагматизме в решении вопроса о внешнеполитическом выборе стратегии, часть гагаузских политических и общественных деятелей пытается свести культурное наследие народа только к языковой идентичности, «забыв» для этого свою историю, пытаясь переформатировать гагаузское сознание.

О сложностях выбора Гагаузией приоритетов в области своего внешнеполитического вектора в связи с особенностями их этнокультурной составляющей можно судить из высказываний части патриотически настроенной гагаузской политиче-

ской элиты. Из приводимых ими аргументов видно, что главное отличие гагаузов от многих других малочисленных народов заключается именно в их культурных ориентирах: «*Мы говорим на гагаузском, а думаем на русском*». О степени близости / дальности для гагаузов двух идентичностей – турецкой и российской в связи с отношениями со странами-гарантами можно говорить по следующему широко распространенному в Гагаузии тезису: «*Головой мы с Турцией, сердцем – с Россией*» (Андреева 2018). Как можно видеть, у гагаузов обе эти идентичности переплелись.

Исследователи обращают внимание на то, что культурная основа формируется на ранних этапах складывания народа и формирует его стержень. На протяжении истории она подвергается определенной трансформации. Однако «привнесение в нее принципиальных изменений приведет к тотальному отрицанию своего прошлого. Это будет способствовать разрушению самих основ этнической общности. Известно, что тотальное разрушение старых ценностей, не рождает новых, – как правило, их место занимают не те ценности, которые планируются инициаторами разрушения, а *анти-ценности*. Иначе говоря, на практике происходит “перевертывание” прежних ценностей, – то, что прежде воспринималось со знаком “плюс”, приобретает знак “минус” и наоборот» (Шаповалов 2003).

Невозможно разграничить присущие гагаузам идентичности – этническую, культурно-цивилизационную и национальную. Первая указывает на этнокультурные и ментальные особенности этнического сообщества, вторая – на принадлежность народа к определенной цивилизации и на вектор внутреннего развития, третья – определяет направления как внутренней, так и внешнеполитической стратегии, обеспечивая социально-экономическое и культурное развитие, а также политическую стабильность автономии. Все эти идентичности тесно переплетаются. Реальность такова, что гагаузы являются народом, оказавшимся на разломе двух цивилизаций. Сложность заключается в том, что они одновременно принадлежат к двум цивилизационным мирам – российскому православному и турецкому языковому. Нестабильное положение автономии внутри республики (которое по большей части связано с усилением ориентации Молдовы на Румынию) заставляет руководство Гагаузии искать помощи у стран-гарантов. В ситуации, когда речь идет о том, чтобы выжить, вряд ли можно говорить о сознательном выборе гагаузами культурно-цивилизационной идентичности.

Заключение

Из приведенного материала следует, что наряду с этнокультурными особенностями, у гагаузов сохраняется историческая и культурная память, которые являются важной составляющей их национальной идентичности. Одним из векторов внешнеполитической стратегии Гагаузии является ориентация на Россию, что не согласуется с нынешним геополитическим дискурсом Молдовы и интересами Турции в этом регионе. Исходя из вышесказанного, можно заключить, что внешняя политика Гагаузии – это скорее не «набор стратегических представлений гагаузского народа о его месте в мире», а стратегия самосохранения.

В заключение отметим, что для народа смена приоритетов культурной самоидентификации может привести к непредсказуемым последствиям. Для дальнейшего существования гагаузам и Гагаузии жизненно необходимым является: сохранение значимости в этнической и национальной идентичности двух основополагающих и

исторически присущих им составляющих – языковой и религиозной; продолжение политики диалога с молдавскими властями и отстаивание прав автономии; проведение гибкой внешней политики, позволяющей удерживать оба вектора – российский и тюркский, благодаря которым можно гармонично развиваться и двигаться дальше. Другого пути, чтобы выжить как самостоятельная этническая общность и как государственное образование, у гагаузов нет. Исходя из этого, проводимую Гагаузией политику двувекторности можно назвать стратегией самосохранения гагаузского народа.

Источники и материалы

- Аллея славы 2017 – Аллея славы гагаузского народа (г. Комрат). 04.04.2017 // <http://kultura-ge.md/index.php?newsid=158> (дата обращения: 10.12.2020).
- Андреева 2018 – Андреева Д. Гагаузы: «Мы говорим на гагаузском, а думаем на русском». 23.04.2018. <https://zvezdaweekly.ru/news/20184222127-DFZХо.html> (дата обращения: 10.11.2020).
- Бюст Мустафы 2016 – Бюст Мустафы Кемаль Ататюрка открыли в Комрате. 30.08.2016. <https://comrat.md/418-byust-mustafy-kemal-ataturka-otkryli-v-komrate.html> (дата обращения: 10.11.2020).
- В Гагаузии 2012 – В Гагаузии установили бюст Назарбаева. На очереди бюсты Путина и Лукашенко? 10.12.2012. <https://regnum.ru/news/polit/1602912.html> (дата обращения: 10.11.2020).
- В Комрате состоялось 2016 – В Комрате состоялось открытие бюста Мустафы Кемаль Ататюрка. 30.08.2016. <https://www.gagauz.md/2016/08/v-komrate-sostoyalos-otkrytie-byustamustafy-kemalya-ataturka/> (дата обращения: 10.11.2020).
- В парламенте Молдовы 2021 – В парламенте Молдовы выступили против ЦИК Гагаузии. 04.02.2021. <https://www.russiapost.su/archives/239235> (дата обращения: 10.08.2021).
- Гагаузия 2014 – Гагаузия: «Возьмите нас в Россию, мы хотим домой!». 15.04.2014. <https://www.amic.ru/news/261103/> (дата обращения: 10.11.2020).
- Глава Гагаузии 2013 – Глава Гагаузии: Россия и Турция должны выступить странами-гарантами существования гагаузов. 26.03.2013. <https://vseruss.com/index.php?catId=4&newsId=2847&p=4> (дата обращения: 17.12.2020).
- Единая Гагаузия 2014 – Единая Гагаузия: Чей заказ выполняет Турция в Гагаузии, предавая интересы тюркского братства? 13.05.2014. <https://regnum.ru/news/romania/1800820.html> (дата обращения: 17.12.2020).
- Турки 2020 – Турки, Ленин и шашлык! И это все – Комрат. 06.12.2020. <https://bloknot-moldova.md/news/turki-lenin-i-shashlyk-i-eto-vse-komrat-1290938> (дата обращения: 17.12.2020).
- Пантюркизм: Турция–Азербайджан–Гагаузия. 2008 // <https://tevyants.livejournal.com/8324.html> (дата обращения: 17.12.2020).

Научная литература

- Грчић, М. Балкан као културни субконтинент Европе // Гласник Српског географског друштва, 2005. № 1. С. 209–218.
- Губогло М.Н. Сполохи прошлого. Автобиографические затеси. Кишинев: б. и. Тип. Centrală, 2008. 560 с.
- Жаде З.А. Цивилизационная идентичность России в глобализирующемся мире // Человек. Сообщество. Управление, 2007. № 1. С. 78–88. <http://docplayer.ru/36579081-Z-a-zhade-1-chelovek-soobshchestvo-upravlenie.html> (дата обращения: 17.11.2020).
- Квилликова Е.Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен). Кишинев: Типогр. Centrală, 2016. 732 с.
- Квилликова Е.Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005. 308 с.
- Квилликова Е.Н. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат; София, 2013. Тип.

Centrală, 2013. 872 с.

Квиллинова Е.Н. Соционормативная культура гагаузов: традиции и трансформации. Кишинев: Tipogr. «Print Caro», 2020. 344 с.

Квиллинова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Business-Elita, 2007. 840 с.

Квиллинова Е.Н. Хаджылык у гагаузов как религиозный и этнокультурный феномен: от прошлого к настоящему. Кишинев: Tipogr. Centrală, 2017. 420 с.

Маслов А.А. Цивилизационная идентичность как философская проблема / Автореф. к. философ. н. М., 2005. 145 с. // <https://www.dissercat.com/content/tsivilizatsionnaya-identichnost-rossiiskogo-obshchestva-sotsialno-filosofskie-aspekty> (дата обращения: 17.12.2020).

Сигнаевская О.Р. Цивилизационная идентичность как проблема современного образования // Вестник ОГУ, 2011. № 7 (126), июль, С. 131–135. <http://docplayer.ru/33377939-Civilizatsionnaya-identichnost-kak-problema-sovremennogo-obrazovaniya.html> (дата обращения: 17.02.2021).

Тодоров В. Балканы как пространство проблемной наднациональной идентичности // Культурная и гуманитарная география. 2013. Т. 2. № 2. С. 140–152. https://www.researchgate.net/publication/334307808_Balkany_kak_prostranstvo_probleмноj_nadnacionalnoj_identichnosti (дата обращения: 17.12.2020).

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования, 1994. № 1. С. 33–48.

Шаповалов В.Ф. Истоки и смысл российской цивилизации. М. 2003. 628 с. // <https://shapovalov.mirtesen.ru/blog/43360500976/PONYATIE-I-STRUKTURA-ROSSIYSKOY-TSIVILIZATSII> (дата обращения: 17.12.2020).

Todorova M. Balkany wyobraŜone. Wołowiec: Wyd. Czarne, 2008.

Kvilinkova, Elizaveta N.

Gagauz Identity: a Cultural And Civilizational Choice or a Self-Preservation Strategy?

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/53-69

The article examines the fundamental components of the Gagauz national identity. As the Gagauzians are Turkic-speaking and Orthodox, their identity is considered as formed under the influence of several civilizational worlds. The author analyzes the three components of the Gagauz identity – Turkic (linguistic), Balkan (cultural-historical), and Russian (cultural-civilizational), which form the basis of their ethnocultural specificity. The author concludes that only two identities are competitive among the Gagauz people – the Turkic and the Russian and explains why the Balkan identity is not “prestigious” for them.

After the formation of the autonomy, Gagauzia faced the need to determine priorities in the foreign policy and its cultural and civilizational guidelines due to the unstable political position of the autonomy within the Republic of Moldova and relations with the guarantor countries (Russia and Turkey), which have their own geopolitical interests in this region. Forming their own ethnocultural identity and implementing foreign policy is more difficult for Gagauzia as it belongs to two cultural and civilizational worlds at the same time. Finally, the author concludes that the Gagauzians not only found themselves at a geopolitical “crossroads”, but also faced the choice of their cultural and civilizational identity. The fate of the Gagauz people largely depends on the choice that Moldova and Gagauzia will make.

Keywords: *Gagauz, inter-civilizational identity, foreign policy strategy, Turkic identity, Balkan identity, Russian identity*

For Citation: Kvilinkova, E.N. 2021. G. Gagauz Identity: a Cultural and Civilizational Choice or a Self-Preservation Strategy? *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 53–69.

Author Info: Kvilinkova, Elizaveta N. – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Leading Researcher, Institute of Art History, Ethnography and Folklore. K. Krapiva, National Academy of Sciences of Belarus (Republic of Belarus, Minsk, Surganova st. No. 1/2). E-mail: cvilincova@mail.ru

References

- Grchiĥ, M. 2005. Balkan kao kulturni subkontinent Yevrope [Balkan kao kulturni subcontinent europe]. *Glasnik Srpskog geografskog drushtva* 1: 209–218.
- Guboglo, M.N. 2008. *Spolokhi proshlogo. Avtobiograficheskie zatesi* [Flashes of the past. Autobiographical work]. Kishinev: b. i. Tip. Centrală.
- Zhade, Z.A. 2007. Tsivilizatsionnaya identichnost Rossii v globaliziruyushchemsya mire [Civilizational Identity of Russia in a Globalizing World]. *Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie* 1: 78–88. <http://docplayer.ru/36579081-Z-a-zhade-1-chelovek-soobshchestvo-upravlenie.html> (data obrashcheniya: 17.11.2020).
- Kvilinkova, E.N. 2016. *Gagauzy v etnokulturnom prostranstve Moldovy (Narodnaya kultura i etnicheskoe samosoznanie gagauzov skvoz prizmu svyazi vremen)* [Gagauz in the ethnocultural space of Moldova (Folk culture and ethnic identity of the Gagauz through the prism of the connection of times)]. Kishinev: Tipogr. Centrală.
- Kvilinkova, E.N. 2005. *Gagauzy Moldovy i Bolgarii (Svaynitelnoe issledovanie kalendarnoy obryadnosti, terminov rodstva i folklora)* [Gagauzians of Moldova and Bulgaria (Comparative study of calendar rituals, terms of kinship and folklore)]. Chişinău: Pontos.
- Kvilinkova, E.N. 2013. *Pravoslavie – sterzhen gagauzskoy etnichnosti* [Orthodoxy is the core of the Gagauz ethnicity]. Komrat; Sofiya: Tip. Centrală.
- Kvilinkova, E.N. 2020. *Sotsionormativnaya kultura gagauzov: traditsii i transformatsii* [Socionormative culture of the Gagauz people: traditions and transformations]. Kishinev: Tipogr. «Print Caro».
- Kvilinkova, E.N. 2007. *Traditsionnaya dukhovnaya kultura gagauzov: etnoregionalnye osobennosti* [Traditional spiritual culture of the Gagauz people: ethnoregional features]. Kishinev: Business-Elita.
- Kvilinkova, E.N. 2017. *Hadzhylyk u gagauzov kak religioznyy i etnokulturnyy fenomen: ot proshlogo k nastoyashchemu* [Hajlyk among the Gagauz people as a religious and ethnocultural phenomenon: from the past to the present]. Kishinev: Tipogr. Centrală.
- Maslov, A.A. 2005. *Tsivilizatsionnaya identichnost kak filosofskaya problema* [Civilizational identity as a philosophical problem]. Avtoref. kandidat filosofskikh nauk. Moscow. <https://www.disserscat.com/content/tsivilizatsionnaya-identichnost-rossiiskogo-obshchestva-sotsialno-filosofskie-aspekty> (data obrashcheniya: 17.12.2020).
- Signaevskaya, O.R. 2011. Tsivilizatsionnaya identichnost kak problema sovremennoogo obrazovaniya [Civilizational identity as a problem of modern education]. *Vestnik OGU* 7 (126): 131–135. <http://docplayer.ru/33377939-Civilizacionnaya-identichnost-kak-problema-sovremennoogo-obrazovaniya.html> (data obrashcheniya: 17.02.2021).
- Todorov, V. 2013. Balkany kak prostranstvo problemnoy nadnatsionalnoy identichnosti [The Balkans as a Space of Problematic Supranational Identity]. *Kulturnaya i gumanitarnaya geografiya* 2 (2): 140–152. https://www.researchgate.net/publication/334307808_Balkany_kak_prostranstvo_problemnoj_nadnacionalnoj_identichnosti (data obrashcheniya: 17.12.2020).
- Hantington, S. 1994. Stolknovenie tsivilizatsiy? [Clash of Civilizations?]. *Politicheskie issledovaniya* 1: 33–48.
- Shapovalov, V.F. 2003. *Istoki i smysl rossiyskoy tsivilizatsii* [The origins and meaning of Russian civilization]. Moscow <https://shapovalov.mirtesen.ru/blog/43360500976/PONYATIE-I-STRUKTURA-ROSSIYSKOY-TSIVILIZATSII> (data obrashcheniya: 17.12.2020).
- Todorova M. 2008. *Balkany vyobraŜone*. Wołowiec: Wyd. Czarne.

© М.Ю. Мартынова

БУНЬЕВЦЫ В ПАРАДИГМЕ СВОЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ*

В статье рассматривается проблема идентичности буньевцев, южнославянской этнической группы, представители которой проживают в нескольких государствах: Боснии и Герцеговине, Венгрии, Сербии и Хорватии. Их статус спорен, неодинаково трактуется в разные исторические периоды и по разные стороны государственных границ. Часть буньевцев относит себя к хорватам, другая – отстаивает свою самобытность. Автор задается вопросами, где та грань, которая позволяет сообществу считать себя отдельным народом, как воздействуют «внешние» обстоятельства на жизнеспособность этнических групп? Ответы на эти вопросы всегда имеют не только научную обоснованность, но и политическую аргументацию. В этом нас убеждает ситуация с буньевцами. Дискуссии об их происхождении вспыхнули с новой силой после распада СФРЮ и возникновения независимых государств на Балканах. Они стали наглядным примером того, как осмысливается, мифологизируется и используется прошлое в зависимости от контекста и общественной ситуации. Сегодня в процессе конструирования этнических идентичностей используются разные ресурсы, в т.ч. язык, религия, историческая память, политический дискурс и т.д. В более широком, антропологическом контексте тема имеет теоретическую значимость в противостоянии конструктивистов и примордиалистов.

Ключевые слова: буньевцы, южные славяне, этническая идентичность, региональные группы, хорваты, сербы, Воеводина, Бачка

Сноска при цитировании: Мартынова М.Ю. Буньевцы в парадигме своей идентичности // Вестник антропологии, 2021, № 3. С. 70–87

Вопрос о том, кто такие буньевцы (серб., хорв. *Bunjevci* – наиболее распространенный вариант, *Bunijevci* – используется в Лике и частично в Далмации, венгерск. *Bunyevácok*, нем. *Bunjewatzen*), неодинаково трактуется по разные стороны государственных границ и в научном плане может стать аргументом в споре примордиалистов и конструктивистов о природе происхождения *этносов*. Где та грань, которая позволяет сообществу считать себя отдельным народом? Как воздействуют «внешние» обстоятельства на жизнеспособность этнических групп? Как малочисленным группам сохранить свои особенности, включая идентичность, язык, культуру? И надо ли к этому стремиться? Широко распространено мнение, что в современном мире малочисленные этнические группы постепенно ассимилируются. В то же вре-

Мартынова Марина Юрьевна – д.и.н., профессор, Заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник – зав. Центром европейских исследований, Институт этнологии и антропологии РАН (119991, Москва, Ленинский просп., 32а). Эл. почта: martynova@iea.ras.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

мя очевиден и набирающий силу процесс «этнического возрождения», активизировавшийся в 90-е годы XX века и не прекращающийся до сих пор. Тяжело дался жителям Балкан процесс становления новых государств на развалинах прекратившей свое существование Югославии. Еще не зажили душевные раны участников тех событий. В то же время последние многопланово повлияли на этническую карту региона в результате перекомпоновки населения по этническому принципу, его миграций, изменения брачных предпочтений и т.д. Немалую роль стали играть обстоятельства, направленные на конструирование этнических идентичностей. С этой целью используются различные ресурсы, в т.ч. язык, религия, историческая память, политический дискурс и т.д. (Мартынова 2018; Мартынова 2014; Martynova 2009). Нельзя не заметить, что здесь, как и в других регионах мира, чисто научные категории оказываются в определенной зависимости от политики и особенностей государственного регулирования проблем этнокультурного характера. События последнего времени убеждают нас, что, хотя этнические идентичности в большинстве своем сформировались в прошлом, прошли через определенные фазы трансформации, они в ряде случаев могут переживать процесс становления и в современном мире.

Общие сведения: расселение, язык, численность, идентичность

Показательна в этом плане судьба буньевцев. Буньевцы – южнославянская этническая группа, представители которой в наши дни проживают в 4 странах: Хорватии, Боснии и Герцеговине, Сербии и Венгрии. Западная Герцеговина считается прародиной буньевцев. В Хорватии они живут в Хорватском Приморье, Лике (историческая область в центральной Хорватии), восточной Славонии (историческая область на востоке Хорватии), западном Среме (хорватская часть Срема, административно Вуковарско-Сремская жупания); в Сербии – на северо-западе автономного края Воеводина, главным образом в исторической и географической области Бачка, и на юге Венгрии в уезде Бач-Кишкун, преимущественно в регионе Баха. Есть упоминания о бытовании этого этнонима и на более широком пространстве, например, в Италии (историческая область Резия) (Muljačić 2005: 189-202). При этом в науке распространено подразделение буньевцев на несколько групп, границы между которыми не совпадают с государственными. Первая группа – подунайские/**венгерские** буньевцы (Бачка в Сербии, южная Венгрия и окрестности Будапешта), вторая – приморско-ликские/**габсбургские** буньевцы (узкий приморский пояс под хребтом Велебит и далее на север до полуострова Истрия – Хорватское Приморье, Лика и Горски Котар), третья – далматинские/**венецианские** и четвертая – западно-герцеговинские/**османские**. Две последние группы этнологи часто объединяют в одну группу далматинских буньевцев (от горы Велебит на севере до реки Неретвы на юге – Далмация с Динарским регионом, юго-западная Босния и Герцеговина) (Ердельяновић 1930: 2; Bunjevci. *Hrvatska enciklopedija* 2021).

Язык буньевцев имеет свои отличия и сохраняет архаичные черты, в его основе лежит штокавский диалект хорватского/сербского языка с икавским произношением и новой акцентацией динарского типа, для которой характерно более растянутое произношение. По вероисповеданию буньевцы – католики.

В начале XX века в Королевстве сербов, хорватов и словенцев проживало около 400 тыс. буньевцев (Предходни резултати 1921: 24, 159–162, 224). Спустя 70 лет,

согласно переписи населения 1991 г. к буньевцам в Сербии себя отнесли 21 434 чел. (0,34% жителей республики) (*Попис* 1991). В дальнейшем все проводимые в Сербии переписи населения фиксировали определенное количество граждан, записавшихся буньевцами. Перепись населения Сербии 2002 г. зафиксировала 20 012 буньевцев (1,82% населения страны, 2,48% жителей Сербии без Косово), из которых 19 766 человек проживало в автономном крае Воеводина (*Попис* 2002). Согласно переписи населения Сербии 2011 г. в Воеводине насчитывается 16 706 (0,23%) буньевцев. При этом отметим, что в регионах Воеводины, где компактно живут представители данной группы, в самоопределении жителей, исповедующих католицизм (среди них есть не только имеющие буньевские корни), нет единообразия. Перепись 2011 г. учла здесь 47 033 хорватов (по переписи 1991 г. – 74 808), это четвертая по численности этническая группа, составляющая 2,8% населения автономного края. Буньевцы наиболее компактно проживают в г. Суботица (9235 чел., с окрестностями – 14 151), на границе с Венгрией, составляя самую большую часть населения в нескольких деревнях: Биково, Горни Таванкут, Дони Таванкут (787 буньевцев и 1234 хорвата), Журшин, Мала Босна, Лютово и Стари Жадник. Еще один значительный городской центр буньевцев – г. Сомбор (1629 чел.) (*Попис* 2011).

В Венгрии по данным переписи населения 2001 г. насчитывалось 1,5 тыс. буньевцев. Наиболее значима их численность в г. Байа (Baја, 263 из 37 916 чел.), а также окрестных деревнях Гара (Gара 201 из 2683 чел.) и Качмар (Kачмар – венгр., Каѕмар – бун. 136 из 2359 чел.). Есть еще порядка 7 сел, населяемых буньевцами ранее, сейчас в каждом из них проживает менее 70 буньевцев (Population Census 2001). Постепенный процесс ассимиляции здесь идет, но все-таки не очень быстро. Для сравнения отметим, что источники 20-х годов XX века свидетельствуют о 10 селах в этом регионе Венгрии, населенных буньевцами: Ванцага, Душнок, Бачим, Тукуля, Чепель, Турбалинт, Сентандрия, Хамжабег, Йерчин, Перкат (*Danica* 1926: 44). Буньевцы не включены в число официально признанных национальных меньшинств Венгрии, их здесь относят к хорватам. В 2006 г. инициативная группа буньевцев предприняла попытку получить статус национального меньшинства. Было собрано 2000 подписей в поддержку, однако Народное собрание Венгрии, в компетенцию которого входит принятие решения по этому вопросу, не поддержало инициативу. На ход голосования повлияли протестные мнения хорватской стороны (в т.ч. прохорватски ориентированных буньевцев), а также научные заключения ученых Венгерской академии наук (*Odbijena narodna* 2007).

Переписи населения Хорватии тоже включают буньевцев в число хорватов. В хорватских источниках отмечается, что наиболее компактно они представлены в поселениях Личко-Сеньской жупании, расположенной на северо-западе страны: Цесарица, Кленовица, Красно Поле, Крмпоте, Криви Пут, Лич, Луково Шугарье, Сеньска Драга, стиница. Зелине, Загон (хорв. Cesarica, Klenovica, Krasno Polje, Kрmpote, Krivi Put, Lič, Lukovo Šugarje, Senjska Draga, Stinica, Seline, Zagon), но много их и в других регионах (Bunjevci. Hrvatska enciclopedija 2021). Еще в середине XX века в Хорватском Приморье и в исторической области Лика часть населения называла себя этим этнонимом, хотя в Далмации сами буньевцы весьма неохотно употребляли его, чаще их называли так православные сербы и жители островов (*Ердельановић* 1930: 3). Исследователь Луциан Марич в 1930 г. писал, что жители Задарских и Шибенских островов называют католиков Далматинского побережья, в Которах и

Буковице буньевцами (*Марчић* 1930: 544). По исследованиям того же времени Йована Эрделяновича, в северной и средней Далмации православные сербы называют штокавско-икавских католиков буньевцами, в Сеньской Крайне этот этноним употреблялся уже в то время очень редко, причем только в местах смешанного проживания православных и католиков, а в районе Сплита, Макарске, Верхней Крайны и южной Далмации никогда не встречается (*Ерделянович* 1930: 289).

Сопоставительные данные по численности буньевцев свидетельствуют о существенных ассимиляционных процессах среди представителей данной группы населения. Отметим, что не последнюю роль в этом сыграли сопутствующие обстоятельства, в т.ч. разная государственная политика. Буньевцы, живущие в Боснии и Герцеговине, а также Хорватии, сохраняя региональную идентичность, относят себя к хорватам. Венгерские буньевцы в значительной степени ассимилированы, включают себя в число венгров или хорватов, но официально признаны ветвью хорватов. Самой сложной является ситуация с т.н. бачками или подунайскими буньевцами, жителями Воеводины, автономного края Сербии.

Идентичность буньевцев – предмет политических споров между Хорватией и Сербией с последующим вовлечением в них Венгрии. Впрочем, дискуссии по поводу статуса этой группы имеют долгую историю. Их начало восходит к национальным движениям XIX века, охватившим территорию Австро-Венгрии¹, они тлели почти два века и с новой силой возродились в 1990-е годы с распадом СФРЮ. За время своего существования на историческом горизонте буньевцы идентифицировались по-разному. В более ранних источниках чаще всего они упоминаются как сербы-католики, далматинцы или иллирийцы. В XIX в. и вплоть до Второй мировой войны в энциклопедиях и прочих изданиях они фигурируют как сербы-католики. В XIX веке буньевская элита Австро-Венгрии вела активную деятельность по мифологизации и распространению в обществе позитивного исторического имиджа буньевцев, дистанцирования их от усугублявшихся в империи межнациональных раздоров. Позитивный имидж, зафиксированный в энциклопедиях и прочих изданиях, сохранялся вплоть до Второй мировой войны, позиционируя буньевцев как сербов-католиков, которые (в отличие от хорватов и православных сербов) были абсолютно лояльны к австро-венгерскому государству.

Это не помешало, однако, тому, что в октябре 1918 г. на съезде буньевцев, который состоялся в г. Суботица, лидеры от имени всего народа поддержали отделение областей Банат, Бачка и Баранья от Венгерского королевства и их присоединение к Королевству Сербия (см. об этом, например, *Dulić* 1929: 73–74). Решение было закреплено в ноябре того же года на Большом национальном собрании сербов, буньевцев и других славян в Новом Саде. Дальнейшая история региона сложилась так, что большая часть буньевцев (за исключением тех, что остались на территории Венгрии) оказалась в Королевстве сербов, хорватов и словенцев, а с 1929 г. – в Югославии. Во время существования Королевства сербов, хорватов и словенцев (1918–1929) и Королевства Югославии (1929–1941) довольно часто высказывалось мнение, что буньевцы являются четвертым, самостоятельным южнославянским на-

¹ В 1880 г. в Суботице была основана политическая партия буньевцев – *Bunjevačka stranka*. В 1896 г. представитель организации хорватов *Matica Hrvatska* прибыл в Суботицу с целью распространения идей о хорватском статусе буньевцев (*Sekulić* 1991: 79). Одновременно в конце XIX в. и сербские национальные лидеры Воеводины вели агитацию в свою пользу среди буньевцев (См. об этом: *Todosijević* 2002: 9; *Kuntić* 1969).

родом (См.: *Sekulić* 1991; *Kuntić* 1969). Дискуссии по поводу их статуса показывают наличие сторонников трех позиций: пробуньевской, прохорватской и просербской. Ко всем прочим аргументам добавлялся религиозный фактор. Как известно, на Балканах он является определяющим при выборе этнической идентичности. Соответственно, буньевцы, как католики, воспринимаются более близкими по культуре к хорватам. Конфессия отличает их от православных сербов.

С изменением политической ситуации менялся и взгляд на то, кто такие буньевцы. В 1945 г. в социалистической Югославии был издан специальный декрет, согласно которому буньевцев было предписано относить к хорватам (Dekret GNOOVA)¹. Соответственно, переписи населения страны 1948, 1953 и 1961 г. не выделяли буньевцев в отдельную категорию, причисляя их к хорватам. В 1971 г. в муниципальной переписи буньевцы подсчитаны отдельно, что было сделано по запросу их организации, локализованной в г. Суботица. Буньевцами себя назвали 14892 человека, что составляло 10,15% населения города. Но краевые и федеральные подсчеты населения официально, несмотря на это, засчитывали их как хорватов. В 1981 г. по аналогичному запросу буньевцы зафиксированы тоже на местном уровне, их оказалось 8 895 человек или 5,7% населения Суботицы. Переписи населения 1971 и 1981 г. показали, что в Воеводине проживало 140 000 и 110 000 хорватов.

Вопрос приобрел особо политизированный оттенок с распадом СФРЮ и показал разницу взглядов на идентичность буньевцев. Остроту проблемы спровоцировало включение категории *буньевцы* в перепись населения 1991 г., последнюю проведенную в СФРЮ. По мнению Хорватии, подсчет буньевцев отдельно от хорватов приводит к сокращению численности последних. Хорватия настаивает, что буньевцы – локальная (региональная) группа хорватов и именно так учитывает их в официальных документах. Защитники определения буньевцев, как самостоятельной этнической единицы, напротив, возмущаются посягательствами на их идентичность, ведущими к ассимиляции. Отметим, что и в Сербии подход к статусу буньевцев не является единым. В 1991 г. в Воеводине среди исповедующих католицизм 74 808 чел. самоопределились как хорваты и 21434 чел., как буньевцы. В 1996 г. Центром социальных исследований г. Суботица по заказу местной власти был проведен опрос, который показал, что среди самоопределившихся как хорваты есть те, кто считает себя буньевцами, в то же время и среди назвавших себя буньевцами есть люди, относящие буньевцев к хорватам. Как правило, и это выявил опрос, расхождения в позициях связано с политическими взглядами респондентов, с их отношением к правящей власти. На вопрос «Согласны ли Вы, что буньевцы являются частью хорватской нации?», около 60% респондентов ответили утвердительно. Однако более глубокий анализ данных показал различие мнений у хорватов и у буньевцев. Почти все (94%) тех, кто самоопределился как хорват, считали буньевцев частью хорватов. Но эту точку зрения поддержали лишь 39% буньевцев (*Todosijević* 2002: 13).

¹ В письме от 15 мая 1945 г., доводилось до всех Местных народно-освободительных советов (svima Mesnim Narodnooslobodilackim Odborima), что Главный Народно-освободительный совет Воеводины (Glavni Narodno Oslobodilacki Odbor Vojvodine, Odelenje Unutrasnih Poslova) декретом под № 1040/1945 принял следующее решение: «Случается, что многие хорваты себя записывают как буньевцы и шокцы в рубриках различных документов и списков, куда вносится национальность, а не как хорваты, в соответствии с удостоверением личности, по своему желанию или по воле чиновника. Поскольку национальности буньевцы и шокцы не существует, приказано всех буньевцев и шокцев записывать как хорватов, вне зависимости от их желания...».

С новой силой вспыхнула тема идентичности буньевцев в связи с переписью населения Сербии 2002 г., а затем 2011 г. В 2011 г. Национальный совет буньевцев обратился к властям Сербии с ходатайством о возбуждении уголовного дела против тех, кто выступает против этнической самостоятельности буньевцев, т.к., по их мнению, это противоречит Конституции Сербии¹ и ряду других законов страны (в т.ч. принятому в 2002 г. новому Закону о национальных меньшинствах Республики Сербия). Со своей стороны, протест такому подходу высказали сторонники «прохорватской» позиции, полагая, что это ведет к ассимиляции хорватов в Воеводине (Кунтић 2011: 1).

Версии о происхождении

Свою задачу я вижу не в том, чтобы поставить точку в вопросе происхождения буньевцев и наконец «докопаться до истины», а в том, чтобы показать, как осмысливается, мифологизируется и используется прошлое в зависимости от контекста и общественной ситуации. Поэтому я сосредотачиваю свое внимание не на анализе «первичных источников», но использую в качестве объекта изучения мнения авторов разного времени о буньевцах. Мой же собственный интерес к судьбе этой группы начался со сбора полевого материала об этнографических группах хорватов более 40 лет назад (Мартынова 1988) и продолжился в новом ракурсе, теперь уже больше связанном с этнокультурными и этнополитическими процессами в Воеводине.

Остановимся подробнее на взглядах исследователей прошлых поколений, поскольку дискуссии по поводу судьбы буньевцев идут уже более 150 лет. В 1882 г. епископ Иван Антунович опубликовал свой труд под названием «Рассуждения о подунайских и потисских буньевцах и шокцах» (Antunović 1882), еще раньше в 1870 г. он стал издавать газету «Bunjevačke i šokačke novine», фактически тем самым зафиксировав названия этих групп как этнонимы. Епископ, которого можно считать одним из наиболее ранних представителей зарождающейся национальной интеллигенции буньевцев, приводит разные точки зрения на вопрос об их происхождении. Он ни одну из них не считает окончательно доказанной, но при этом не соглашается с высказываемым в некоторых кругах мнением, что они могут нести в себе ругательный смысл (Antunović 1882: 1).

Научное осмысление вопроса о происхождении буньевцев особенно активизировалось с созданием Королевства сербов, хорватов и словенцев, а затем королевства Югославии, тогда появилось довольно много публикаций о буньевцах. Как считают ученые, первое достоверное упоминание этой группы относится к 1622 г. и связано с Подунавьем. В источниках описывается крупная миграция из Клисского санджака (включавшего территории западной Боснии, Далмации, Лики и Крбавы) за Дунай в XVII веке после подавления там восстания. Время переселения подтверждает и сообщение епископа Брайковича, датированного 1702 г., где сказано, что буньевцы переселились из османских районов 80 лет назад, т.е. в 1622 г. (Fermedzin 1892: 367; Ердельянович 1930: 55).

Однако в начале XX века стало популярно мнение, что уже данные османской переписи 1570 г. можно рассматривать как самое раннее известие о буньевцах (Velics 1890: 398; Поповић 1925: 92; Narodna enciklopedija 1925: 336). В переписи упоминается житель с. Марок в хорватской области Баранья, некий крестьянин Мартин Бу-

¹ В Конституции Республики Сербия 2006 г. есть специальный раздел 3 Второй части, регулирующий права национальных меньшинств.

навац (Marten Bunavac). Впрочем, некоторые авторы оспаривали такой подход. Так, сербский этнолог Й. Эрделянович в своем труде о буньевцах, изданном в 1930 г., полагал недостаточно убедительным делать вывод лишь на основании схожей по звучанию фамилии (*Ерделяновић* 1930: 62–63). Датировка появления буньевцев на других территориях проживания тоже неоднозначна.

Наиболее распространенной в историографии является точка зрения, согласно которой эта группа появилась вследствие ее исхода из Западной Герцеговины и Далмации, организованного францисканскими монахами во времена Османского вторжения. Католическая церковь Воеводины отмечает 1686 г. как дату появления буньевцев в этих местах, связывая его с самым массовым переселением.

В конце XV–XVI в. в северной и средней Далмации и в Лике происходило значительное сокращение численности населения, некоторые области совсем обезлюдели в результате нападения османов. На эти земли приходило новые жители в большинстве своем из Боснии и Герцеговины. В Далмации этот процесс начался очень рано, есть свидетельства о переселении православных групп уже с XIII в., что касается католиков из Боснии и Герцеговины, источники сообщают о них с середины XVII века, а особенно много свидетельств приходится на время австро-турецкой войны 1683–1699 гг. и после Карловацкого мира 1699 г. (*Ерделяновић* 1930: 39–47). В Далмации в старых источниках буньевцы не упоминаются, наиболее раннее свидетельство о них находим у сербского просветителя и реформатора XVIII в. Досифея Обрадовича, который длительное время жил в Далмации (*Обрадовић* 1784: 59; 1788: 306).

Переселение в Лику началось лишь в период османского господства. В Лике этноним «буньевцы» впервые встречается довольно поздно, в 1700 г. в переписи Сеньско-Модрушкой епархии (*Ерделяновић* 1930: 289). В Подунавье же уже в первой половине XV века было много переселенцев из Боснии. Некоторые источники первой половины XVI века свидетельствуют, что в Подунавье были переселенцы и из Далмации, причем в тех местах, где сегодня живут буньевцы. Есть достоверные доказательства о переселении из Клисского санджака в Бачку около 1622 г. (*Ерделяновић* 1930: 55–75).

В народных преданиях нет сообщений о прародине далматинских буньевцев, существуют лишь легенды о происхождении отдельных родов. Так, например, по данным 1930 г. в Книнской Крайне из 676 родов 441 имеют предание о происхождении из Боснии, 10 – из Герцеговины и 177 – из других краев Далмации (*Никићеновић* 1930), т.е. 4/5 населения в Книнской Крайне – выходцы из Боснии. В общине Кистаняма существует общее народное предание, что население этого района из Боснии, причем из ближайших пограничных районов (из Грахова и Дрвара) (*Ерделяновић* 1930: 82).

Предания о происхождении приморско-ликских буньевцев были сообщены несколькими авторами. Франс Юлиус Фрас в 1835 г. писал, что буньевцы пришли из Герцеговины и в 1683–1684 г. объединились с соседними далматинцами Венецианской республики (*Fras* 1835: 130, 145). И. Мургич сообщает, что, по рассказам стариков, приморско-ликские буньевцы бежали после османского завоевания Боснии с реки Буньи, по пути к ним присоединились жители других районов Герцеговины, около Книна они поделились на две части, одни пошли в Приморье, а другие перешли через гору Велебит и обосновались в южной Лике (*Murđić* 1882: 27–28).

Дж. Бркич в своей работе 1839 г. приводит сохранившееся на то время в Пештской и Старобеградской жупаниях предание о происхождении подунайских буньевцев из

окрестностей г. Буна, который находится на границе Боснии и Сербии (*Berkity* 1839: 314). Дж. Сарич писал, что, согласно народным легендам, буньевцы пришли с берегов реки Буны, которая отделяет Боснию от Далмации (*Szarics* 1842: 79–82). Важно отметить, что некоторые подунайские буньевцы называли себя далматинцами. Так, буньевцы около г. Будапешта, особенно в Сантандреи, употребляют имя далматинцы. Буньевцы из Немеш-Милетича в своем протестном акте, направленном против объединения буньевской общины с венгерской, тоже называли себя далматинцами (*Ил-кић* 1927: 139–140). Согласно источнику 1927 г., члены буньевского рода Стипичи в г. Суботица говорили: «Мы Стипичи – далматинцы» (*Милић* 1927: 97). Есть и другие сообщения о распространении этнонима «далматинцы» в Подунавье.

По вопросу о происхождении буньевцев высказывались разные точки зрения. В 1835 г. Ф.Ю. Фрас писал, что эта группа родом из Герцеговины (*Fras* 1835: 145). Несколько позднее целый ряд авторов отмечал, что наименование свое буньевцы получили по герцеговинской реке Буне, откуда они и происходят (*Szarics* 1842: 79–82; *Капакић* 1849: 2). Данную точку зрения поддерживали многие исследователи (*Иванић* 1899: 35–40; *Къежевић* 1881: 103–104). Другие авторы доказывали ошибочность мнения о происхождении буньевцев с реки Буны. Й. Милич считал, что гипотеза о Герцеговине как родине этой группы не может быть принята, т.к. имя собственное, производное от Буна звучало бы Бунянин, как и называются жители с Буны. Кроме того, Герцеговина не упоминается в преданиях буньевцев, зато есть данные об их происхождении из других мест. Еще один его аргумент – в Герцеговине не встречаются компактно фамилии, характерные для буньевцев, расселенных в Бачке (*Милић* 1927). Д. Попович-Даничар высказал соображение, что в период османского господства переселение с берегов реки Буны было затруднительным и прародина буньевцев не может быть южнее Гламоча и Ливна, кроме того, население в районе реки Буны не называется буньевцами. Д. Попович-Даничар рассматривал название буньевцы как пренебрежительное прозвище, которое дали католикам мусульмане (*Поповић-Даничар* 1907: 12).

Д. Попович-Мунятович думал, что буньевцы не происходят с берегов Буны уже потому, что река протяженностью в 3 км не могла породить такую большую группу, кроме того, сами буняне так не называются и более вероятным был бы этноним «побуняне» или «буньцы», но не «буньевцы». Этноним же, по его мнению, придумали греки по названию г. Буна в Герцеговине, который по-сербски назывался Хум (*Поповић-Мунятович* 1920). Значительная часть авторов рассматривала Далмацию, особенно северную и среднюю (*Милић* 1927; *Ерделяновић* 1930: 11; *Грбић* 1981: 76), а также соседние районы Боснии и Герцеговины как прародину буньевцев (*Јеремић* 1927: 158–165). Другие исследователи полагали, что подунайские буньевцы являются потомками ранних южнославянских переселенцев в южной Венгрии. Приводились доказательства тому, что буньевцы жили в Бачке и Подунавье в первой половине XVII века (*Antunović* 1882).

Й. Эрделянович в своем исследовании о происхождении буньевцев обосновывал вывод о том, что предки всех буньевцев были выходцами из западной Боснии и западной Герцеговины, переселились они в Далмацию еще в XIII веке, но в основном после захвата Далмации османами (1511–1533 г.). Этноним буньевцы, по его мнению, возник в Далмации. Дали его православные сербы тех мест своим католическим соседям из-за непонятного языка, на котором у них читались молитвы (от глагола *bunjati* в значении говорить неразборчиво) (*Ерделяновић* 1930: 393). Эрделянович доказывал

единство происхождения всех трех групп буньевцев. Об этом, по его мнению, говорят данные о языке, этническом составе и отличительных чертах обычаев. Для всех трех групп буньевцев в языке характерны екавизмы, что является доказательством их тесного общения на раннем этапе с екавцами (хорватами). Особенно показательно, что екавизмы встречаются в говоре подунайских буньевцев, тогда как на территории их современного расселения существуют контакты только с икавцами – штокавцами и екавцами – православными сербами (*Ерделянович* 1930: 36).

Исследования фамилий буньевцев показали, что они тоже повторяются во всех трех группах, в том числе и весьма редкие, особенно характерные для буньевцев. Календарные и свадебные обычаи во всех областях сходны. Особенно показательным Эрделянович считал название обычая, которым отмечают конец жатвы, с итальянским окончанием -нца, -нција (дожинанција, доженанца). Оно могло возникнуть лишь во внутренних районах Далмации, но не в Боснии.

Однако вызывает сомнение, что этноним происходит от слова *bunjati*, т.к. глагол в этом виде и значении до сих пор не подтвержден и даже спорен. Это отмечал и сам Эрделянович, который пишет: «Должен был существовать, а может быть, где-то и сейчас существует глагол *bunjati* со значением говорить что-то непонятное, и сейчас в одной части Босанской Крайны есть глагол *bunaviti* с таким значением» (*Ерделянович* 1930: 382), т.е. точных данных о существовании такого глагола у него не было. Высказывалась точка зрения, по которой название свое буньевцы получили от местного населения как люди, которые живут в «буње» (*Enciklopedija Jugoslavije* 1956: 304), доме круглой формы и с особой крышей, в которых поселились переселенцы на Адриатике. На наш взгляд, и эта концепция тоже спорна, т.к. буньи, примитивные каменные постройки широко распространены в северной Далмации и на полуострове Истрия, где они возводились на полях до недавнего времени.

Кажется более вероятной связь этнонима «буньевцы» со словом «буна» – мятеж, бунт. Это весьма логично, т.к. с захваченных земель уходило население, не желавшее подчиняться османам, т.е. взбунтовавшееся против них. Есть основания согласиться с высказанной рядом авторов точкой зрения, что прародина буньевцев находится в западных частях Боснии и Герцеговины, откуда они мигрировали во время османского завоевания во главе с францисканскими монахами, к XVII веку дошли до Воеводины и поселились на Военной границе. Это подтверждают и исследования фамилий населения с боснийской стороны горы Динары и западных районов Герцеговины (*Petrić* 1966; *Iević* 1899: 114).

Несмотря на разность точек зрения на проблему происхождения буньевцев, все они убеждают нас в том, что формирование их идентичности стало следствием миграций населения, говорить об этой группе как о гомогенной и единой в более ранний период применительно к регионам исхода достоверных оснований нет. Переселения осуществлялись из разных мест и несколькими волнами. Исследователи считают, что еще в XIX в. преобладающими в местах их нового поселения были локальные идентичности.

Современная полемика

Современные дискуссии о том, кто такие буньевцы весьма политизированы. При этом каждая из сторон старается подкрепить свою точку зрения научным базисом.

В фокусе внимания ученых по-прежнему остается проблема происхождения этой группы. Хорватский антрополог Витомир Белай исследует тип животноводства в горах Велебита и делает заключение, что, учитывая его отличия от типа, распространенного на Балканах, можно предположить, что в этногенезе буньевцев важную роль сыграло старое, доиндоевропейское население (*Belaj* 2004: 5). О ранней истории буньевцев в Хорватии в последние годы писал также Марко Шарич (*Šarić* 2008), Роберт Скандерович (*Skenderović* 2012). Объектом внимания хорватского политолога Златко Шрама стал идеологический аспект проблемы идентичности буньевцев Воеводины (*Šram* 2015: 327–346; *Šram* 2009: 3–25). Фундаментальная монография культурного антрополога Миланы Чернелич о происхождении и идентичности буньевцев была издана в Загребе в 2016 г. под грифами Философского факультета университета г. Загреб и Бюро по культуре воеводинских хорватов г. Суботица (*Černelić* 2016). Позиция Сербии по вопросу об идентичности буньевцев дана, например, академиком САНИ Воиславом Становичем (*Stanovčić* 2006: 83–84), антропологом др. Младеной Прелич (*Prelić* 2007: 597–605), председателем Буньевацкого национального веча (ВНВ) Сузаной Куянджич-Остойич (*Kujundžić-Ostojić* 2007: 607–608). С точки зрения прав меньшинств в Воеводине подошел к теме Владимир Илич, опросивший представителей местной элиты (*Ilić* 2002: 25–40). Венгерский взгляд на буньевцев во времена Габсбургов и в межвоенный период представлен в работе Эрика Бекет Вевера (*Weaver* 2011: 77–115). Публикации о статусе буньевцев в начале 2000-х годов появлялись на страницах изданий других стран, например в журналах Центрально-европейского университета в Будапеште (*Todosijević* 2002: 59–71), Исследовательского центра Словенской академии наук и искусств (*Vukić, Bara* 2013), академическом журнале Венгрии (*Černelić* 1997) и др. Список перечисленных работ далеко не исчерпывает все публикации по вопросу о буньевцах.

Споры вокруг идентичности буньевцев не утихают не только в научных кругах. Как было сказано выше, наиболее конфликтной является ситуация в Воеводине, автономном крае Сербии. Разделение населения, единого по своему происхождению на хорватов-буньевцев и «просто» буньевцев стимулируется и осложняется целым рядом политических и культурных факторов. Очевидно, что в данном случае сказываются конфликты 90-х годов XX века, сопровождавшие распад СФРЮ и имевшие этнический окрас. Но эмоциональная составляющая – это не единственное объяснение разноплановости позиций. Можно согласиться с мнением исследователя С. Башича, что свою роль, в частности, сыграло создание хорватского национального языка, поскольку появились группы, оказавшиеся вне этого процесса и тем самым обособившиеся в лингвистическом плане. Еще одна причина – длительная административно-территориальная оторванность буньевцев от Хорватии как в период национальных движений XIX века в венгерском Подунавье, так и в дальнейшем, в процессе нацистроительства в Королевстве сербов, хорватов и словенцев в Югославии. В качестве третьей причины автор называет увлеченность во всем мире превращением локальных групп в народы (*Bačić* 2010: 68).

На рубеже XX–XXI вв. процесс «этнического возрождения» переживают многие этнические группы. Языковой вопрос при этом (наряду с проблемой учета группы в переписях населения) является одним из дискуссионных и политизированных¹. Хотя не отрицается существование отличий в языке буньевцев, проблемы, в частности, ка-

¹ О более ранних движениях в защиту языка буньевцев см. : *Stajić* 1935; *Mandić* 1938; *Iovine* 1984.

саются масштабов его употребления. В начале 2005 г. Правительство Воеводины запланировало введение школьного обучения на языке буньевцев (штокавский диалект с икавским произношением). Против выступила та часть буньевцев, которая относит себя к хорватам. Сторонники самостоятельного статуса буньевцев, напротив, видят в отсутствии возможности использовать свой язык попытку насильственной ассимиляции и жалуются, что у них отнимают язык и культуру. В 2011 г. политик, отстаивающий интересы буньевцев, Блашко Габрич и общественная организация Буньевацкий национальный совет обратились с требованием начать судебное разбирательство против тех, кто отрицает существование этнической группы буньевцев, т.к. это, по их мнению, идет в разрез с Конституцией Сербии. «Разборки» происходят постоянно.

Еще одна волна противостояния была связана с тем, что в 2014 г. в школы Воеводины для изучения языка и культуры буньевцев поступили учебники на кириллице (напомним, что хорваты используют латинский алфавит), на том основании, что дети плохо владеют латиницей¹. Большой резонанс имело предложение мэра города Суботицы Степана Бакича, озвученное не так давно, 4 марта 2021 г. на заседании городской Скупщины (парламента), внести изменения в местный Устав, с тем чтобы язык буньевцев, наряду с сербским, венгерским и хорватским, мог использоваться в качестве официального на территории города (Bunjevački postaje 2021). И вновь возражать стала прохорватская часть буньевцев, усмотрев в этом намерение расколоть еще сильнее две части этнической группы. Их поддержали власти Хорватии, направив ноту в Министерство иностранных дел Сербии. В ноте подчеркивалось, что новоштокавский икавский диалект, на котором говорят буньевцы, является одним из диалектов хорватского языка, на нем разговаривают и те буньевцы, которые считают себя хорватами (Hrvatska uputila 2021; Hrvatska napala 2021).

Буньевцы Воеводины активно отстаивают свои политические и культурные права, ведут просветительскую деятельность. Их интересы выражает целый ряд организаций, созданных в разных городах автономного края. Все они своими основными задачами считают сохранение языка, культуры, традиций и самобытности буньевцев, борьбу против ассимиляции, за конституционное признание в качестве самостоятельного народа и за гарантию прав в соответствии с международными конвенциями. Высшим органом считается Национальный совет национального меньшинства буньевцев (Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine). Его учредительная сессия состоялась 14 июня 2010 г. в Суботице. В соответствии с документом Министерства по правам человека и меньшинств Республики Сербия № 290-212-00-10/2010-06 от 26 июля 2010 года Совет внесен в Реестр национальных советов. Буньевцы имеют свою политическую партию – Союз бачких буньевцев (Savez Bačkih Bunjevaca), основанную 6 марта 2010 г. в г. Суботица (Savez: 1). Культурные центры и объединения есть в городах Суботица («Bunjevačka matica», «Bunjevka», «Aleksandrovo»), Нови Сад (Udruženje građana «Bunjevci»), Баймок (Bunjevački kulturni centar), Таван-

¹ Во времена социалистической Югославии преподавание в школах Воеводины сербского варианта сербско-хорватского языка, хотя и с латинской графикой, рассматривалось в определенных кругах как попытка ассимилировать буньевцев с сербами. Особенно распространенной эта точка зрения была в начале 90-х годов XX века. Кстати, на основании принятого в 2002 г. Закона Сербии о национальных меньшинствах, признанные как национальное меньшинство хорваты должны иметь право на школьное образование на своем языке (речь идет в т.ч. о латинской графике). Однако, по имеющимся сведениям, 8 начальных школ в муниципалитете Суботица отказались это сделать (См. *Todosijević* 2002: 10).

кут (Bunjevački kulturni centar), Сомбор («Bunjevačko kolo»), Чонопля («Bunjevačka grana»), Мала Босна («Bunjevačka vila»).

В г. Суботица на языке буньевцев печатается газета «Bunjevac». Работает Информационный центр (Bunjevački Informativni centar), несколько интернет-порталов (Glasilo Bunjevačkijg Informativnog centra и др.), медиацентр, Yu Tube канал Bunjevci.net и др. На соответствующих сайтах можно получить обширную информацию об истории, культуре, языке, литературе, фольклоре, обычаях, песнях и танцах буньевцев. О масштабах активности свидетельствуют многочисленные мероприятия, организуемые ими. Например, в августе 2021 г. в г. Нови Сад состоялись седьмые по счету «Дни культуры буньевцев» и 16-е «Дни культуры буньевцев в г. Баймак, в сентябре 2021 г. в г. Суботица прошел уже 20-й Фестиваль народного творчества буньевцев» (XX Festival bunjevačkog narodnog stvaralaštva), а в г. Мала Босна в 17 раз («Bunjevačka vila») организовывает выставку. В 2020 г. власти г. Сомбор поддержали проект «Молодые буньевцы Сомбора» («Mladi Bunjevci u Somboru»). Ежегодно 25 ноября в Нови Саде и других городах Воеводины отмечается национальный праздник буньевцев («Dan Velike Narodne Skupštine»), уходящий корнями к исторической дате 1918 г., когда буньевцы поддержали вхождение Воеводины в состав Королевства Сербии. В декабре 2020 г. состоялся круглый стол, посвященный проблемам образования на языках меньшинств «Obrazovanje na jezicima nacionalnih manjina – izazovi u vremenu pandemije» (Bunjevci. Informativno glasilo; Savez Bačkih Bunjevaca).

Что касается политической деятельности, в августе 2018 г. Союз бачких буньевцев (Savez bačkih Bunjevaca) из Суботицы обратился с запросом в Скупщину (парламент) Воеводины отменить акт 1945 г., согласно которому все буньевцы причисляются к хорватам, и считать, что он нарушает права человека. Хорваты, проживающие в Воеводине, в т.ч. и имеющие буньевское происхождение, возражают (Rašović 2018). Их интересы выражает организация Хорватское народное вече (Hrvatsko narodno vijeće) и партия Демократический союз хорватов Воеводины (Demografski savez Hrvata Vojvodine) во главе с Томиславом Зигмановым. Отношения обостряются довольно часто и по разным поводам. Например, одним из таких поводов стала ситуация, связанная с установкой в 2020 г. в г. Нови Сад памятника католическому епископу и писателю Ивану Антуновичу (Ivan Antunović, 1815–1888), внесшему своей деятельностью большой вклад в сохранение и популяризацию народной культуры буньевцев. Его трактат о буньевцах и шокцах «Razprava o podunavskih i potisanskih Bunjevcih i Šokcih u pogledu narodnom, vjerskom, umnom, građanskom i gospodarskom» был издан в 1882 г. в Вене, затем переиздан в Загребе (Antunović 1882). Он был главным редактором газеты «Bunjevačke i Šokačke novine» и основателем литературного издания «Bunjevačka i Šokačka Vila». Его имя в Суботице носит «Католический институт культуры, истории и духовности». Буньевцы посчитали себя ущемленными, поскольку, несмотря на то, что их организация еще в 2013 г. обращалась в соответствующие инстанции с предложением об установлении памятника, на постаменте буньевцы не упоминаются. В качестве заказчиков значатся Бюро по культуре воеводинских хорватов и хорватское национальное вече (Zavod za kulturu vojvodanski Hrvata, Hrvatsko nacionalno vijeće).

Об отсутствии единства среди буньевцев Воеводины свидетельствуют многие факты. Гораздо спокойнее ситуация с буньевцами в Хорватии, где, как уже было сказано выше, они рассматриваются как региональная группа хорватов со своей

языковой и культурной спецификой. Т.н. приморско-ликские буньевцы, напомним, живут в хорватском Приморье и исторической области Лика. Их культурный центр сейчас – г. Сень. В городском музее специальная этнографическая коллекция посвящена традиционной культуре буньевцев. На сайте музея выложены фотографии экспонатов, а также герб буньевцев и карта исторических миграций этой группы. Открытие выставки в мае 2005 г. стало частью мероприятий, приуроченных к празднованию 400-летия появления буньевцев на этих землях (Gradski Muzej Senj). Еще один хорватский сайт, посвященный буньевцам, поддерживается частным лицом, неким Дубравко Копилович-Буньевац (Dubravko Kopilović-Bunjevac) из г. Винковци в области Славония. Автор гордится своим происхождением и позиционирует себя как «буньевац хорватского рода» (Bunjevac).

Так кто же такие буньевцы? Их пример показывает ситуативность и условность самого понятия народ или этническая группа. Реальность такова, что буньевцы в зависимости от сопутствующих обстоятельств идентифицируются по-разному. Часть буньевцев полностью отрицает хорватскую идентичность, другая – признает, но считает ее вторичной по отношению к буньевской, представители третьей – наоборот, самоопределяются как хорваты, но признают буньевскую идентичность как второго уровня. Есть еще одна категория населения – хорваты, происходящие из среды буньевцев, но уже не считающие себя ими. Мы видим, что одни и те же исторические факты могут интерпретироваться по-разному. Для обоснования своей специфики, «этнической самобытности» сторонниками каждой из точек зрения используются многие аргументы: происхождение, язык, своеобразие материальной и духовной культуры, самосознание, религия и т.д. Хотя все они, как правило, считаются лишними предвзятости, реально существующими признаками *этноса*, но не всегда именно эти показатели оказываются по факту определяющими. Часто выбор той или иной идентичности обусловлен политическими взглядами или экономическими (конъюнктурными) соображениями индивида. Наконец, государственная политика, политическая воля лидеров национальных движений и другие исторические явления могут провоцировать как ассимиляционные процессы, так и «этническое возрождение» или формирование национального самосознания у населения. В случае с буньевцами та или иная позиция оказывалась преобладающей в разные исторические периоды. Очевидно, что точка в этом противоборстве идентичностей еще не поставлена.

Источники и материалы

- Кунтић 2011 – Кунтић Петар. Србија прогони Буњевце // Политика, 12.02.2011
- Претходни 1922 – Претходни резултати пописа становништва у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца 31 јануара 1921 г. Београд, 1922.
- Попис 1991 – Попис становништва, домаћинства и станова у 1991 г. становништво 1. Национална или етничка припадност. // Република Србија. Републички завод за статистику. Режим доступа: <https://popis2011.stats.rs>.
- Попис 2002 – Попис становништва, домаћинства и станова у 2002 г. Становништво Кн. 1. Национална или етничка припадност. Београд, 2003. Режим доступа: <https://publikacije.stat.gov.rs>.
- Попис 2011 – Попис становништва, домаћинства и станова у 2011 г. становништво 1. Национална или етничка припадност. // Република Србија. Републички завод за статистику. Режим доступа: <https://popis2011.stats.rs>.
- Bunjevac – Bunjevac [Электронный ресурс]. Режим доступа: Bunjevac.com

- Bunjevački postaje 2021 – Bunjevački postaje službeni jezik, sledi promena Statuta grada // Subotica.com. 25.02.2021 Режим доступа: <https://www.subotica.com>.
- Bunjevci. Informativno glasilo – Bunjevci. Informativno glasilo Bunjevačkog Informativnog centra. Режим доступа: www.bunjevci.net.
- Bunjevci. // *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=10202>.
- Danica 1926 – Danica ili calendar za u Ugarskoj zivece Bunjevce, Šokce, Hrvate, Bošnjake, Rase i Dalmatince. Budapest, 1926.
- Dekret GNOOV-a – Главни Народноослободилачки одбор Војводине (Главни НОО Војводине, ГНООВ 14.05.1945. godine // Istorijski arhiv Subotica – см., например, О Bunjevcima – Bunjevac.
- Dulić 1929 – Dulić, V. Učešće Bunjevaca u prisajedinjenju Vojvodine Srbiji // Književni sever 5: 2 (1 Feb. 1929), 73–74.
- Gradski Muzej Senj – Gradski Muzej Senj. [Электронный ресурс]. Режим доступа: muzej-senj.hr | Etnografska zbirka Bunjevci (muzej-senj.hr)
- Enciklopedija Jugoslavije 1956 – Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, 1956. Knj. 2. S. 304.
- Hrvatska uputila 2021 – Hrvatska uputila prosvjednu notu Srbiji. // Dnevnik.ba. 04.03.2021. Режим доступа: [Hrvatska uputila prosvjednu notu Srbiji | Dnevnik.ba](http://Dnevnik.ba)
- Hrvatska napala 2021 – Hrvatska napala Srbiju zbog neverovatne stvari // Inter magazin 05.03.2021 Режим доступа: ХРВАТСКА НАПАЛА СРБИЈУ ЗБОГ НЕВЕРОВАТНЕ СТВАРИ (intermagazin.rs).
- Mandić 1938 – Mandić M. Borba Bunjevaca za svoj jezik u osnovnim školama. Belgrade. Narodna enciklopedija 1925 – Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka. By Stanoje Stanojević. Zagreb-Beograd, 1925. Kn. 1.
- Odbijena narodna 2007 – Odbijena narodna inicijativa // Hrvatski glasnik. 18.01.2007. Br. 3. S. 4. Режим доступа: <http://www.croatica.hu/fileadmin/glasnik/2007/glasnik03internet.pdf>
- Population census 2001 – Population census 2001 // Hungarian Central statistical Office. [Электронный ресурс. Режим доступа: [Population Census 2001 – Hungarian Central Statistical Office \(nepszamlalas2001.hu\)](http://nepszamlalas2001.hu).
- Rašović 2018 – Rašović R. Razdor među Bunjevcima politička je manipulacija Aleksandra Vučića // Večerni list. 07.02. 2018. P.1. Режим доступа: <https://www.vecernji.hr/vijesti/bunjevci-srbija-vojvodina-manjine-hrvati-razdor-aleksandar-vucic-1224806> – www.vecernji.hr
- Savez Bačkih Bunjevaca – Savez Bačkih Bunjevaca. Официальный сайт. Режим доступа: [Savez bačkih Bunjevaca \(sbb.org.rs\)](http://sbb.org.rs).
- Stajić 1935 – Stajić, Vasa. Madjarizacija preporod Bunjevaca. Sremski Karlovci.
- Fermedzin 1892 – Fermedzin E. Acta Bosnae. Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium, XXIII. Zagreb, 1892. Fermedžin Acta Bosnae | Public Domain | Google Books (scribd.com) или <http://books.google.com/books?id=5uQDAAAAYAAJ&oe=UTF-8>.

Научная литература

- Грбић М. Карловачко владичанство. Карловци, 1981. Књ. 1.
- Ердељановић Ј. О пореклу Буњевца. Београд: Српска Краљевска Академија, 1930.
- Иванић И. Буњевци и Шокци. Београд, 1899.
- Ивић И. Буњевци и Шокци у Бачкој, Барање и Лици. Београд, 1899.
- Илкић С. Буњевци и мацаризација // Књижевни Север, 1927, 1 април. С. 139–140.
- Караџић В. Ковчежић за историју, језик и обичаје Срба сва три закона. У Бечу, 1849.
- Књежевић Л. О Буњевцима // Летопис Матице Српске. Београд, 1881. Књ. 28.
- Мартынова М.Ю. Боснийци, бошняки, мусульмане: коллизия идентичностей // Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность. М., Индрик, 2014. С. 9–62.
- Мартынова М.Ю. Хорваты. Этническая история XVIII-XIX вв. М.: Наука, 1988.

- Мартынова М.Ю.* Языковые процессы на Балканах в контексте проблем идентичности // Языковая политика, конфликт и согласие / Под ред. С.В. Соколовского, Е.И. Филипповой. М: ИЭА РАН, 2018. С. 229–268.
- Марчић Л.* Задарска и Шибенска острва // Српски етнографски зборник (књига XLVI), Насеља и порекло становништва (књига 26). Београд 1930.
- Милић Ј.* О Бачким Буњевцима // Књижевни Север, 1927, 1 април. С. 97.
- Никићеновић С.* Рукопис у Етнолошком семинару Београдског Универзитета. Раније 1930.
- Обрадовић Д.* Совѣти здравог разума. Лаипсик, 1784.
- Обрадовић Д.* Езопове и прочијих разнихъ баснотворцевъ басне. Лаипсик, 1788.
- Поповић Д.* Војводина. Београд, 1925.
- Поповић-Даничар Б.* Бачки Буњевци и Шокци. Београд, 1907.
- Поповић-Муњатовић Д.* Буњевци // Банатски Гласник, 1920, 4 јан.
- Јерemiћ Р.* Бельешке о Буњевцима // Књижевни Север, 1927, 1 април. С. 158–165.
- Antunović I.* Razprava o podunavskih i potisanskih Bunjevcih i Šokcih u pogledu narodnom, vjerskom, umnom, građanskom i gospodarskom. Vienna, 1882 (Zagreb, 1885).
- Vačić S.* Nacionalno-integracijski procesi Bunjevaca u Bačkoj i ugarskom Podunavlju // Godišnjak za znanstvena istraživanja. Subotica, 2010. № 1. S. 65–76.
- Belaj V.* Tradicijsko planinsko stočarstvo na Velebitu i bunjevačka etnogeneza // Studija ethnologica Croatia, Vol. 16. Zagreb, 2004. P. 5–31.
- Berkity G.* Nepismertetes Tudomamytar. No. VI. Br., 1839.
- Černelić M.* Bunjevci: Ishodišta, sudbine, identitet. Zagreb: FF Press, 2016.
- Černelić M.* Attempts to Deny the Bunjevci of Bačka (Vojvodina) the Right to Belong to the Croat Nation // Acta Ethnographica Hungarica. 1997. № 41: 1–2. Pp. 233–259.
- Ilić V.* Attitudes of the Ethnic Elites Members in Vojvodina to Minority Rights and to Inter-Ethnic Relations // Sociologija. Belgrade, 2002, № 44 (1). Pp. 25–40.
- Iovine, Micaele S.* “The ‘Illyrian Language’ and the Language Question among the Southern Slavs in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”. In R. Picchio and H. Goldblatt, eds. Aspects of the Slavic Language Question. Vol. 1, pp. 101–156. New Haven 1984.
- Kujundžić-Ostojić S.* Bački Bunjevci na svom putu od naroda do nacionalne manjine // V. Stanovčić, ed. Položaj nacionalnih manjina u Srbiji. Belgrade, 2007. Pp. 607–608.
- Kuntić A.M.* Počeci borbe za preporod bačkih Bunjevaca: Jedan uspeh akcije kneza Mihaila i Ilije Garašanina za nacionalno oslobođenje i ujedinjenje. Belgrade 1969.
- Martynova M.* Ethnic identity and its role in the Balkans // National Reconciliation, Inter-Ethnic and Inter Confessional Tolerance in the Balkans. Belgrade, ECPD, 2009. P. 267–270.
- Muljačić Ž.* Nuovi dati sulle colonie croate nell’Italia meridionale con particolare riguardo a quelle estintesi da secoli in Campania (Freie Universität Berlin) // Linguistica (Ljubljana), 2005. № 45 (1). Pp. 189–202.
- Murgić I.* Uspomena na Gornju Krajinu s osobitim obzirom na Bunjevce. Venac, 1882.
- Petrić M.* Prilog proučavanju porekla Bunjevca // Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu. Sarajevo, 1966. Knj. 20/21.
- Sekulić A.* Bački Hrvati. Narodni život i običaji. Zagreb: jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti, 1991.
- Skenderović R.* The formation of the political identity of the Bunjevci during the second half of the 19th century // Časopis za suvremenu povijest. Zagreb, 2012. № 44 (1). Pp. 137–160.
- Stanovčić V.* Forging Unity out of Diversities // Markovich, S.G., E.B. Weaver, and V. Pavlović (eds.) Problems of Identities in the Balkans. Belgrade 2006. P. 55–94 (83–84 and 87–88).
- Szarics J.* Bungevaczok. Belgrade, 1842.
- Šarić M.* Bunjevci u ranome novom vijeku. Postanak i razvoj jedne predmoderne etnije. Živjeti Na Krivom Putu. Zagreb: FF Press, 2008. P. 15–43.
- Šram Z.* Nacionalna svijest i ideološki sindrom “protektivnog socijalizma” bunjevačkih Hrvata u Vojvodini // Lj. Dobrovšak i I. Žebec-Šilj (Editors). Nacionalne manjine u Hrvatskoj i Hrvati kao

- manjina – europski izazovi. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 2015. Pp. 327–346.
- Šram Z. Socijalna alijenacija bunjevačkih Hrvata u Vojvodini. *Sociologija i prostor* 47: 1 (2009). Pp. 3–25.
- Todosijević B. Why Bunjevci did not become a nation: A case study // *East Central Europe*. 2002. No. 9 (1–2). P. 59–72.
- Fras F.J. Vollständige Topographie der Karlstadter Militargranze in Kroatien. Agram, 1835.
- Velics A.G. Maguarorszagi torok kincstari defterek. Budapest, 1890.
- Vukić A.; Bara M. The Importance of Observation, Classification and Description in the Construction of the Ethnic Identity of Bunjevci from Bačka (1851–1910) // *Dve Domovini*. Ljubljana: Znanstveno-raziskovalni centar Slovenske akademije nauka I umjetnosti. 2013. № 37. S. 69–81.
- Weaver E.B. Hungarian Views of the Bunjevci in Habsburg Times and the Inter-war Period // *Balkanica* XLII. 2011. Pp. 77–115.

Martynova, Marina Y.

Bunjevci in the Paradigm of Their Identity

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/70-87

The article studies the identity of the Bunjevci, a South Slavic ethnic group living in Bosnia and Herzegovina, Hungary, Serbia, and Croatia. Their status is controversial, and its interpretation depends on the historical period and the country. Some Bunjevci consider themselves Croats, while others defend their unique identity. The author wonders where the borderline that allows a community to consider itself a separate people is and how “external” circumstances affect the viability of ethnic groups? The answers to these questions are usually not only scientifically based but also have political reasoning. The Bunjevci case is a typical example. Discussions about their origin broke out with renewed vigor after the collapse of the SFRY and the emergence of independent states. They have become a clear example of how the past is interpreted, mythologized, and used depending on the context and social situation. Today, various resources are used to construct ethnic identities, including language, religion, historical memory, political discourse, etc. In a broader anthropological context, the topic has a theoretical significance for the discussion of constructivists and primordialists.

Keywords: *Bunjevci, South Slavs, Ethnic Identity, Regional Groups, Croats, Serbs, Vojvodina, Bačka*

For Citation: Martynova, M.Yu. 2021. Bunjevci in the Paradigm of Their Identity. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 70–87.

Author Info: Martynova, Marina Yu. – Dr. of Hist., prof., Institute of Ethnology and Anthropology, RAS (Moscow, RF). E-mail: martynova@iea.ras.ru. <https://orcid.org/0000-0001-7280-7450>

Funding: The article is published as part of the Research Plan of the Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences.

References

- Antunović, I. 1882. *Razprava o podunavskih i potisanskih Bunjevcih i Šokcih u pogledu narodnom, vjerskom, umnom, građanskom i gospodarskom* [Discussion on the Danubian and Potisan Bunjevci and Šokci in terms of national, religious intellectual, civil and economic]. Vienna (Zagreb, 1885).

- Bačić, S. 2010. Nacionalno-integracijski procesi Bunjevaca u Bačkoj i ugarskom Podunavlju [National integration processes of Bunjevci in Bačka and Hungarian Danube region]. *Godišnjak za znanstvena istraživanja*. Subotica 1: 65–76.
- Belaj, V. 2004. Tradicijsko planinsko stočarstvo na Velebitu i bunjevačka etnogeneza [Traditional mountain animal husbandry on Velebit and Bunevac ethnogenesis]. *Studija ethnologica Croatijska*. Zagreb 16: 5–31.
- Berkity, G. 1839. *Nepismertetes Tudomanytar* [Unrecognized Tudomanytar]. Br. VI.
- Černelić, M. 1997. Attempts to Deny the Bunjevci of Bačka (Vojvodina) the Right to Belong to the Croat Nation. *Acta Ethnographica Hungarica* 41 (1–2): 233–259.
- Černelić, M. 2016. *Bunjevci: Ishodišta, sudbine, identitet* [Bunjevci: Outcome, Fate, Identity]. Zagreb: FF Press.
- Erdeljanović, J. 1930. *O porecku Bunjevca* [About the origin of Bunjevca]. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Fras, F.J. 1835. *Vollständige Topographie der Karlstadter Militargränze in Kroatien* [Topography of the Karlstadter Military Grenze in Croatia]. Agram.
- Grbić, M. 1981. *Karlovačko vladičanstvo* [Karlovac bishopric]. Karlovci. Vol. 1.
- Ilić, V. 2002. Attitudes of the Ethnic Elites Members in Vojvodina to Minority Rights and to Inter-Ethnic Relations. *Sociologija*. Belgrade 44 (1): 25–40.
- Ilkić S. 1927. Bunjevci i mađarizacija [Bunjevci and Hungarianization]. *Književni sever*, 125–140.
- Iovine, M.S. 1984. The 'Illyrian Language' and the Language Question among the Southern Slavs in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In R. Picchio and H. Goldblatt, eds. *Aspects of the Slavic Language Question*. Vol. 1, 101–156. New Haven.
- Ivanić, I. 1899. *Bunjevci i Šokci*. [Bunjevci and Sokci]. Beograd.
- Ivić, I. 1899. *Bunjevci i Šokci u Bačkoj, Baranj i Lici* [Bunjevci and Sokci in Bačka, Baranj and Lika]. Beograd.
- Jeremić, R. 1927. Belješke o Bunjvcima [notes about Bunjevci]. *Književni sever*. 1 april: 158–165.
- Karađić, V. 1849. *Kovčežić za istoriju, jezik i običaje Srba sva tri zakona* [Coffin for the history, language and customs of serbs of all three laws]. Beć.
- Knježević, L. 1881. O Bunjvcima [About Bunjevci]. *Letopis matice Srpske*. Beograd. Vol. 28.
- Kujundžić-Ostojić, S. 2007. Bački Bunjevci na svom putu od naroda do nacionalne manjine [Bačka Bunjevci on their way from nation to national minority]. In V. Stanovčić (ed). *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji* [The position of national minorities in Serbia], 607–608. Belgrade.
- Kuntić, A.M. 1969. *Počeci borbe za preporod bačkih Bunjevaca: Jedan uspeh akcije kneza Mihaila i Ilije Garašanina za nacionalno oslobođenje i ujedinjenje* [The beginnings of the struggle for the revival of Bačka Bunjevci: One success of the action of Prince Mihailo and Ilija Garašanin for national liberation and unification]. Belgrade.
- Marčić, L. 1930. Zadarska i Šibenska ostrva [Zadar and Sibenik Ilands]. *Srpski Etnografski Zbornik XLVI (Naselja i poreklo stanovništva* (Book 26). Beograd.
- Martynova M. 2009. Ethnic identity and its role in the Balkans. In *National Reconciliation, Inter-Ethnic and Inter Confessional Tolerance in the Balkans*, 267–270. Belgrade: ECPD.
- Martynova, M.Yu. 1988. Khorvaty. Etnicheskaia istoriia XVIII–XIX vv. [Croats. Ethnic history XVIII–XIX]. Moscow: Nauka.
- Martynova, M.Yu. 2014. Bosniitsy, boshniaki, musul'mane: kolliziia identichnostei [Bosnians, Boshnians, Muslims: the collision of identity]. In *Slaviane-musul'mane na Balkanakh: iazyk, kul'tura, identichnost'* [Muslim Slavs in the Balkans: language, culture, identity], 9–62. Moscow: Indrik.
- Martynova, M.Yu. 2018. Iazykovye protsessy na Balkanakh v kontekste problem identichnosti [Language processes in the Balkans in the context of identity problems]. In: *Iazykovaia politika, konflikt i soglasie* [Language policy, conflict and consent] edited by S. Sokolovski and J. Filipova, 229–268. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS.
- Milić, J. 1927. O Bačkim Bunjvcima [About Bačka Bunjevci]. *Književni Sever* 1 april: 97.

- Muljačić, Ž. 2005. Nuovi dati sulle colonie croate nell'Italia meridionale con particolare riguardo a quelle estintesi da secoli in Campania [New data on Croatian colonies in southern Italy with particular regard to those extinct for centuries in Campania] (Freie Universität Berlin). *Linguistica*. Ljubljana 45 (1): 189–202.
- Murčić, I. 1882. *Uspomena na Gornju Krajinu s osobitim obzirom na Bunjevce* [Memories of Gornija Krajna with special regard to Bunjevci]. Venac.
- Nikićenović, S. 1930 (before 1930). Rukopis u Etnološkom seminaru beogradskog univerziteta [Manuskript in the Ethnological Seminar of the university of Belgrade].
- Obradović, D. 1784. *Soveti zdravog razuma* [Common sense advice]. Laipsik.
- Obradović, D. 1788. *Ezopove i procih raznih basnotvorcev basne* [Aesop and other fabulists of the fable]. Laipsik.
- Petrić, M. 1966. Prilog proučavanju porekla Bunjevca [A contribution to the study of the origin of Bunjevac]. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*. Vol. 20/21. Sarajevo.
- Popović, D. 1925. *Vojvodina* [Vojvodina]. Beograd.
- Popović-Daničar, B. 1907. *Bački Bunjevci i Šokci* [Bačka Bunjevci and Sokci]. Beograd.
- Popović-Munjativić, D. 1920. *Bunjevci* [Bunjevci]. *Banatski glasnik* 4 jan.
- Prelić, M. Bački Bunjevci: problem identiteta u istorijskoj i savremenoj perspektivi [Bačka Bunjevci: the problem of identity in a historical and contemporary perspective]. In Stanovčić V. (ed). *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji* [The position of national minorities in Serbia], 597–605. Belgrade.
- Šarić, M. 2008. *Bunjevci u ranome novom vijeku. Postanak i razvoj jedne predmoderne etnije. Živjeti Na Krivom Putu* [Bunjevci in the early modern age. The origin and development of a pre-modern ethnicity. Living On The Wrong Way], 15–43. Zagreb: FF Press.
- Sekulić, A. 1991. *Bački Hrvati. Narodni život i običaji* [The Bačka Croats: The People's Life and Customs]. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Skenderović, R. 2012. The formation of the political identity of the Bunjevci during the second half of the 19th century. *Časopis za suvremenu povijest* 44 (1): 137–160. Zagreb.
- Šram, Z. 2009. Socijalna alijencija bunjevačkih Hrvata u Vojvodini [Social alienation of bunjevac Croats in Vojvodina]. *Sociologija i prostor* 47 (1): 3–25.
- Šram, Z. 2015. Nacionalna svijest i ideološki sindrom “protektivnog socijalizma” bunjevačkih Hrvata u Vojvodini [National consciousness and ideological syndrome of “protective socialism” of Bunjevac Croats in Vojvodina] In Dobrovšak Lj. and I. Žebec-Šilj (Ed.). *Nacionalne manjine u Hrvatskoj i Hrvati kao manjina – europski izazovi* [National minorities in Croatia and Croats as a minority – European challenges], 327–346. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Stanovčić, V. 2006. Forging Unity out of Diversities. In *Problems of Identities in the Balkans*, edited by S.G., E.B. Weaver, and V. Pavlović, 55–94 (83–84 and 87–88). Belgrade.
- Szarics J. 1842. *Bunjevaczok* [Bunjevci]. Belgrade.
- Todosijević, B. 2002. Why Bunjevci did not become a nation: A case study. *East Central Europe* 9 (1–2): 59–72.
- Velics, A.G. 1890. *Maguarorszagi torok kincstari defterek* [Maguar throat treasury defters]. Budapest.
- Vukić, A. and M. Bara. 2013. The Importance of Observation, Classification and Description in the Construction of the Ethnic Identity of Bunjevci from Bačka (1851–1910). *Dve Domovini*. Ljubljana: Znanstveno-raziskovalni centar Slovenske akademije nauka i umjetnosti 37: 69–81.
- Weaver, E.B. 2011. Hungarian Views of the Bunjevci in Habsburg Times and the Inter-war Period. *Balkanica* XLII: 77–115.

ЭССЕНЦИАЛИСТСКАЯ ПАРАДИГМА НАЦИОНАЛИЗМА И БУДУЩЕЕ ДОНБАССА В МЕМУАРАХ БОЙЦОВ УКРАИНСКИХ ДОБРОВОЛЬЧЕСКИХ БАТАЛЬОНОВ*

В статье исследуются репрезентации продолжающегося военного конфликта на востоке Украины, представленные в литературных произведениях за авторством ветеранов украинских парамилитарных формирований. Поднимается проблема трансляции радикальных националистических взглядов через литературу, построенную на травматическом военном опыте ветеранов АТО/ООС. В частности, изучается вообразяемый образ украинской (этно) нации и государственности. Исходя из теоретических установок Б. Розенвейн, авторы предлагают рассматривать представителей представляемой ими группы как специфическое «эмоциональное сообщество», а создаваемую ими литературу как пространство воспроизводства не только современной версии «казацкого мифа», но и праворадикального нарратива «национализирующего национализма». Будущее русскоязычных жителей Донбасса в исследуемом корпусе литературы представляется в диапазоне от тотальной украинизации и этноязыковой дискриминации до физического уничтожения или выселения за пределы Украины. Эта позиция, с одной стороны, происходит из опыта коммуникации с населением в зоне конфликта, с другой – оказывается обусловлена уже существовавшим представлением о Донбассе как о «больном» регионе страны, населённом внутриукраинскими «Другими». Таким образом, в данном парамилитарном дискурсе территория Донбасса и его население оказываются ставкой в игре с нулевой суммой.

Ключевые слова: Украина, украинская литература, война в Донбассе, АТО, эмоциональные сообщества, ветераны, нонкомбатанты, Донбасс, добровольческие батальоны

Ссылка при цитировании: Плеханов А.А., Герасимов В.К. Эссенциалистская парадигма национализма и будущее Донбасса в мемуарах бойцов украинских добровольческих батальонов // Вестник антропологии, 2021. № 2 (54). С. 88–104.

Плеханов Артемий Александрович – к.и.н., научный сотрудник Центра этнополитических исследований, Институт этнологии и антропологии РАН (119991 Москва, Ленинский проспект 32а). Эл. почта: plekhanov.art.alex@gmail.com

Герасимов Всеволод Кирович – магистр исторических наук, магистр политических наук, преподаватель факультета политологии, Московская высшая школа социальных и экономических наук (125993 Москва, Газетный пер., д. 3-5, стр. 1). Эл. почта: vgerasimov1989@gmail.com

*Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект № 20-011-31600 «Мемориальные войны и политика национальной идентичности на постсоветском пространстве»

На территориях восточных областей Украины продолжается военный конфликт. Неизбежным социальным последствием такого рода событий является формирование ряда специфических сообществ – ветеранов военных действий, добровольцев, беженцев, волонтеров и т.д. В данной работе мы рассмотрим культурно-символическую основу деятельности украинского общества ветеранов Антитеррористической операции на востоке Украины (далее – АТО)¹, в дальнейшем Операции объединенных сил (далее – ООС)².

Изучение подобного рода групп является крайне важным для понимания социальных и политических процессов, происходящих в современной Украине. Участники различных ветеранских объединений активно участвуют в политической жизни страны: выступают инициаторами массовых акций и демонстраций, в первую очередь носящих протестный характер, зарабатывают медийный капитал на своем военном опыте, избираются в качестве депутатов как на местном, так и на национальном уровнях. Разнообразные политические силы в Украине стремятся использовать представителей этого сообщества в качестве инструмента реализации собственных интересов. Ярким примером подобного рода использования ветеранов с целью надавить на действующую власть в Киеве была акция «Ні капітуляції!» 2019 г., когда от участников и организаторов звучали угрозы устроить «третий майдан» в случае «патриотически неправильных» с точки зрения ветеранов шагов президента В.А. Зеленского (Только в Киеве... 2019). Все это, вкуче с ослаблением государства в сфере контроля над рынком вооружений и опытом обращения данного сообщества с оружием делает эту группу крайне значимой для украинского политического ландшафта (Martyniuk 2017: 6).

Война на востоке стала периодом тяжелейших испытаний для Украины и ее граждан, временем пересборки и переосмысления украинской нации. В подобное время максимально возрастает роль литературы и, шире, культуры как сферы человеческой деятельности, способной в ситуации катастрофы воодушевлять людей, объяснять им происходящее и давать надежду на будущее. Кроме того, для ряда сообществ, в частности, ветеранов и переселенцев, творчество становится пространством коммеморации и работы с личной травмой, равно как и пространством трансляции собственных нарративов с целью их дальнейшей интериоризации современниками и потомками.

В данной работе мы продемонстрируем, что при близком рассмотрении нарративов о военных действиях на востоке страны не является единым, внутренне непротиворечивым и структурированным общенациональным повествованием. Этот нарратив представляет собой конфигурацию текстов, произведенных внутри и/или от имени целого ряда сообществ и находящихся в отношениях взаимодополнения, нейтралитета или взаимоотрицания. В частности, подобное противостояние заметно, когда речь заходит о жителях Донецкой и Луганской областей. Взгляд беженцев на самих себя и на жителей Донбасса, оставшихся в прифронтовой зоне, способен кардинально отличаться от взгляда воевавших там ветеранов. Но и «ветеранский» нарратив не является единым

¹ Антитеррористическая операция на востоке Украины (АТО) – правовой режим реализации комплекса военных мер Украинского правительства в ходе конфликта на востоке страны с 14 апреля 2014 до 30 апреля 2018. Сокращение «АТО» (так же, как и ООС) зачастую используется как синоним вооруженного конфликта на востоке Украины в целом.

² Операция объединенных сил (ООС) – переформатированный правовой режим реализации комплекса военных мер Украинского правительства в ходе конфликта на востоке страны с 30 апреля 2018 г. Ключевым отличием ООС от АТО является перераспределение полномочий командования в пользу Вооруженных сил Украины (ВСУ).

целым. Он включает в себя как рассказы военнослужащих регулярной армии, так и рассказы бойцов парамилитарных формирований (Герасимов 2020: 181–182).

Подобная ситуация отсутствия единого нарратива о войне может быть проинтерпретирована через концепт эмоциональных сообществ. Согласно Б. Розенвейн, эмоциональные сообщества представляют собой группы, в рамках которых входящие в них индивиды разделяют общие интересы, ценности и цели. Зачастую имея в основе общий социальный бэкграунд своих членов, эмоциональные сообщества характеризуются природой аффективных связей между ними, поощрением, порицанием или игнорированием определенных модусов эмоциональной экспрессивности (Rosenwein 2006: 24–26; Rosenwein 2010: 11).

Среди авторов литературы об АТО мы находим людей, обладавших на момент начала военных действий совершенно разными габитусами: футбольных фанатов, специалистов в IT индустрии, профессиональных писателей, журналистов, политических активистов и др. Что опять же демонстрирует гетерогенность украинской литературы о войне. В результате читатель сталкивается с отсутствием единого и внутренне непротиворечивого нарратива об АТО. Наиболее наглядным образом это проявляется в процессах параллельного конструирования образов украинских комбатантов, «переселенцев» и нонкомбатантов Донбасса, живущих как на украинской территории, так и на территории самопровозглашенных республик. В данной работе мы концентрируемся непосредственно на практиках осмысления войны представителями парамилитарных формирований, а именно так называемых добровольческих батальонов.

Важными характеристиками данной группы является возможность ее анализа как специфического эмоционального сообщества, характеризующегося сильной внутригрупповой солидарностью и сплоченностью, обусловленной характером боевых действий на востоке страны в 2014–2015 гг., а именно их непропорционально значимой ролью по отношению к регулярной армии в первые месяцы конфликта. Также необходимо отметить их идейную радикализацию, обусловленную изначально участием многих из них в политической субкультуре украинских ультраправых движений и их травматическим опытом участия в боевых действиях, сопоставимый с опытом ветеранов афганской компании.

Военная проза участников добровольческих батальонов позволяет не только найти описание военного быта и боев, но и дает возможность реконструировать картину мира добровольцев, а также рефлексию касательно положения Украины в современном мире и будущего Донбасса. Таким образом, исследовательский вопрос данной работы заключается в том, как представители сообщества ветеранов парамилитарных формирований в созданной ими литературе конструируют образы себя и собственных подразделений, а также образ Донбасса, его местных жителей и перспектив завершения конфликта в регионе.

В качестве данных для анализа нами были избраны следующие произведения: книга-дневник «Війна кличе. Стань переможцем! Нотатки на полях російсько-української війни»¹ П. Былыны 2016 г., сборник «Блокпост» писателя и поэта Б. Гуменюка, а также мемуары двух участников батальона Азов² М. Деревянко «Позывной «Воланд». Вальгалла-экспресс» 2016 г. и М. Мельника «Позивний «Вирій». Жадання фронту

¹ Война зовет. Стань победителем! Заметки на полях русско-украинской войны.

² Организация запрещена в РФ.

2016»¹. Данные работы демонстрируют нам разный социальный бэкграунд авторов: П. Былына, М. Деревянко и М. Мельник выступают как «простые» воины-патриоты, малоизвестные за пределами ветеранского сообщества/ультраправой политической субкультуры. Напротив, Б. Гуменюк, транслируя схожие нарративы и будучи профессиональным писателем, воспринимается в качестве получившего военный опыт интеллектуального авторитета определённой частью украинского общества.

Редуцируя галицийский редукционизм

Мемуары Петро Былыны представляет собой книгу-дневник, в котором он описывает свое пребывание в зоне АТО в 2014–2015 гг. Шофер по специальности, уроженец с. Каменка Черкасской области, 1962 г.р. размышляет о сущности военного противостояния и экзистенциальной подоплеке войны. Стоит отметить, что до войны автор активно участвовал в деятельности националистического исторического клуба «Холодный Яр» в качестве краеведа (Триумф Холодного Яру 2011). В 2014 г. П. Былына оказался на фронте в составе батальона «Золотые ворота».

Написанное им произведение «Война зовет. Стань победителем! Заметки на полях русско-украинской войны» представляет собой интерес как образчик характерного субкультурного постсоветского украинского националистического дискурса, выделяясь на фоне других воспоминаний комбатантов своей откровенностью и радикальностью лозунгов. Это произведение также интересно тем, что его редактором выступила небезызвестная Ирина Фарион – политик и доктор филологических наук, активно использовавшая радикальный украинский националистический дискурс как элемент своего имиджа. Этот факт, возможно, способствовал многочисленным повторам тезиса о значимости языка в рамках книги.

Декларируемая П. Былыной и одобряемая его редактором в предисловии модель украинского национализма постулирует онтологический статус украинского языка для обеспечения существования украинской государственности и нации. По мнению комбатанта:

«...употребление московского² языка на украинской земле в принципе противоречит существованию государства Украина... с утратой языка утрачивается и культура, а с утратой украинской культуры теряется смысл существования Украинского Государства» (Билина 2016: 11).

Русскоязычные СМИ, телевизионная продукция и книги, по мнению автора, прививают украинцам «московский способ мышления», который оглушает украинцев и порождает украинско-государственный нигилизм (Билина 2016: 18, 26). Этот пример демонстрирует одну из важных черт радикального украинского национализма – представление о непреодолимых психологических различиях между этническими группами, которые формируются на основе институциональной закреплённости представлений об особом национальном характере и постулировании иерархии психологических типов, в которой своя нация представляется наиболее продвинутой (Тишков: 2016 18). Подобный психологизм объясняет «национальную деградацию» смешением «высококультурных» украинцев с «местным финно-угорским населением», в результате чего теряется органическое единство с Украиной, и их культура

¹ Позывной Вырий. Жажда фронта.

² В своем произведении П. Былына принципиально называет русский язык «московским» – прим. авт.

растворяется в «бесконечно рабской и тупо-жестокоей психологии финно-угорских племен». Подобное положение находит свое отражение в одном из пунктов программы одной из первых радикальных националистических партий – Социал-национальной партии Украины (СНПУ) (Держава, влада 2011: 181–182). В программе партии «Свобода» 2003 г. утверждается, что национальная украинская культура должна соответствовать «украинскому менталитету, украинскому психотипу», не раскрывая при этом, в чем именно выражается менталитет и психотип. Это положение затем предусмотрительно было вычеркнуто из последующих редакций партийной программы. Однако эта идея была унаследована праворадикальной организацией «Монолит 1044» (Ідеологія 2014). Данная категория используется, в том числе, для объяснения внешнеполитической ситуации смешиваясь с политическим антисемитизмом. В разделе программы одной из партий претендующей на статус настоящей УНА-УНСО¹, говорится о невозможности для Украины играть в рамках правил сложившейся мир-системы, так как: *«Современная мировая политическая ментальность формировалась в «черте оседлости». Этому невозможно помочь» (Програма УНА-УНСО б.з.)*.

Подобным же образом трактуются современные проблемы интеграции послевоенного Донбасса в состав Украины и П. Былыной. Автор идет проторённым дискурсивным путем, когда в своей работе лишает жителей Донбасса статуса украинских граждан, низводя их до абстрактного «быдла» и «недочеловеков» с которыми невозможно вести диалог и для которых возможен только один путь – уничтожение:

«Нет никакого сепаратизма... Я вижу огромное количество москалей, деды и отцы которых понаехали в Украину на обезлюдившие из-за голода украинские земли. Те москали были и есть московскими патриотами-шовинистами... Этим московским шовинистам в начале 90-х наше украинское, но москвофильское по сути, правительство дало гражданство... Их невозможно перевоспитать. Их можно только умиротворить» (Билина 2016: 79).

Тождество подобных установок ресентименту «национализирующего» национализма очевидно. Русскоговорящим согражданам П. Былыны остается либо стремительно ассимилироваться лингвистически, либо стать пораженными в правах изгоями, постоянно находящимися под подозрением в работе в интересах Москвы (Билина 2016: 11). Русскоязычные граждане демонизируются, им приписываются такие присущие черты характера как жажда власти, коварство, подлость и др. Даже защита Украины с оружием в руках не снимает с русскоговорящих клеймо граждан «второго сорта», а сам Былына признается, что не доверяет русскоязычным сослуживцам – «даже бойцам из своего батальона» (Билина 2016: 56, 134).

Подобная модель взаимоотношений внутри украинского полиэтнического и билингвального общества может быть проанализирована как радикальный и упрощенный извод существующей в Украине интеллектуальной традиции так называемого «галицийского редукционизма» (Портнов 2016: 79). Представители данного направления постулируют, что Украина может быть успешной, лишь избавившись от балласта в виде «неизлечимо советизированного Донбасса». Как отмечает историк А. Портнов, подобное неприятие культурного многообразия собственной страны, вырождающееся в «логику отказа от “лишних” территорий вместо приобретения новых как способ решения национальных проблем» является «достаточно необычным

¹ Организация запрещена на территории РФ.

в истории национализма». В условиях войны идеологема необходимости «мирного развода» трансформируется в нарратив обвинения населения Донбасса: «именно местное население если «не пригласило», то точно «не прогнало оккупантов», а потому несет полную ответственность за войну и ее последствия» (Портнов 2016: 11)

В то же время невозможность разрешения конфликта в подобной лингвоцентричной модели очевидна и самому П. Былыне. Автор отчаянно пытается примерить окружающую его реальность с внутренними идеологическими представлениями через традиционные националистические аргументы, связанные с требованием совпадения границ политических и этнических и мучается от когнитивного диссонанса:

«Сегодня, после ночного патруля, я на кухне. Две женщины из местных пришли работать вместо «Саида». Разговорились. Они не верили, что мы добровольцы. Спросил их о выборах. Лена сказала, что на выборы не ходила, а Света голосовала за своих. Алексей из гаража тоже сказал, что голосовал за своих, за коммунистов. Они обе жалуются, что их обманывают и обе отдают свои голоса за бандитскую мафию. Почему так? Еще они хотят, чтобы их окружали привычные им московский язык и московские обычаи. Но это моя земля, а не их, потому что, сколько хватает истории в глубине веков, то мы видим моих предков, украинцев, а не ихних. И я не хочу, чтобы меня на моей земле окружали московский язык и обычаи. Как быть? Как мне без компромисса найти общий язык с моими соседями, живущими на моей земле и почему-то считающими её своей?» (Билина 2016: 74).

Таким образом, если Россия и русские играют роль экзистенциально значимого внешнего «Другого», само существование которого означает смертельную угрозу и vice versa, то роль дискриминируемого внутриукраинского «Другого» отводится как русскоязычным гражданам страны, так и украинцам, говорящим на суржике или как их обозначает их автор «суржикомовным хохлам» (Билина 2016: 18). В своем дневнике П. Былына следующим образом видит решение проблемы внутриукраинского «Другого»:

«С украинизацией необходимо вести себя так же, как и с деленизацией... взять и запретить использовать во всех без исключения государственных учреждениях и в сфере обслуживания московский язык... Московскоязычные патриоты нам будут благодарны, что подтолкнули их изучать государственный язык, а украиноненавистники, московские шовинисты посдыхают от ярости либо сбегают в Москву» (Билина 2016: 116).

Перед нами наглядный пример декларирования того присущего обществам новообразованных/воссозданных государств типа национализма, который Р. Брубейкер определил как «национализирующий». Его характерной особенностью являются требования во имя интересов «коренной» нации, определяемой в этнокультурных терминах, и резко отличающейся от гражданства как такового. «Коренная» нация воспринимается как легитимный «собственник» государства, которое понимается как государство «коренной» нации и для «коренной нации» (Brubaker 1996: 4-5).

По мнению П. Былыны, национальная идея – это «всестороннее знание истории и культуры своей нации, работа на благо национального государства и развитие национальной культуры» (Билина 2016: 30). Не говоря уже о тавтологичности данного определения, где «культура нации» априори отождествляется с «национальной культурой». Встает вопрос о том, насколько автор вообще последователен в своей идейной концепции.

На страницах книги заметно, какую изрядную теоретическую путаницу демонстрирует автор. Например, он возмущается, когда его сослуживец злится на его одержимость языковым фактором и приводит в пример Швейцарию и Канаду:

«Бегемотистый хохол... рассказывает мне, что нет разницы, на каком языке говорить, потому что в Швейцарии есть три языка, а в Канаде – два. Но ведь швейцарские итальянцы, французы и немцы имеют свои этнические страны – Италию, Францию и Германию. Точно так же канадские французы и англичане. А украинцы, кроме Украины, не имеют больше никакой земли на свете» (Билина 2016: 18).

Тем самым он однозначно отказывается признать существование швейцарской и канадской политических наций, косвенно приписывая их этническим сообществам возможность быть объектами национализма «внешних национальных родин» (external national homelands) по Брубейкеру (Brubaker 1996: 5). Но уже через несколько страниц, жалуясь на невозможность легального хранения стрелкового оружия бойцами украинских парамилитарных формирований, он снова приводит в пример Швейцарию, где, по его мнению, «народ, армия и правительство имеют одну цель – сохранить свое этническое государство» (Билина 2016: 31). То есть состоящая из имеющих «свои этнические страны» граждан и являющаяся антипримером в языковом плане Швейцария является примером в вопросе хранения оружия, за что и удостаивается от автора характеристики «этнического государства».

В другом месте П. Былына оговаривается (или проговаривается?), размышляя о значении территории. По его мнению, территория украинских земель начала уменьшаться еще в советский период, когда Советский Союз отдал Польше украинские земли Холмщины, Лемкивщины, Надсяння, и Подляшья, а ещё до этого были отчуждены Кубань, часть Воронежской, Брянской, Курской, Белгородской областей. В этом контексте потеря Крыма и Донбасса представляется ему угрозой не украинской нации, но украинскому этносу, и лишь по этой причине – украинскому государству:

«Украинцев было больше, чем поляков, или москвитов, или литвинов – теперешних белорусов. Если мы и дальше будем терять свои территории, то украинцы исчезнут как этнос и исчезнет наше государство» (Билина 2016: 66).

Социальный порядок, который репрезентирует в своем дневнике П. Былына, представляет собой мир постколониального ресентимента, в котором нет места украинской политической нации в границах государства Украина 2013 г., а есть лишь смутно представляемое и максимально охватывающее территории не только Украины, но и России с Польшей пространство расселения украинского этноса, призванного через функционирование украинского государства стать инкубатором идеальной украинской этнической нации. Соответственно, смысл АТО/ООС сводится для Былыны к построению этнического моноязычного авторитарного государства.

«Бандеровцы как самураи»: творчество Бориса Гуменюка

Б. Гуменюк – уроженец Тернопольщины 1965 г.р. писатель и поэт, член активно-го в период перестройки Украинского Хельсинского союза (Українська Гельсінська спілка) и Украинского союза писателей. В 2014 г. уехал добровольцем в батальон «Азов»¹, после воевал в добровольческом батальоне «Донбасс», а затем в батальоне

¹ Организация запрещена на территории РФ.

«ОУН»¹, где стал заместителем командира (Гуменюк 2016: 156). Изданный осенью 2014 г. поэтический сборник «Стихи с войны» принес ему общенациональную известность. Как утверждает Б. Гуменюк, всего было распродано 25 тыс. экземпляров сборника, а на собранные деньги, более миллиона гривен, он покупал военное снаряжение и отправлял его на фронт (Скочко 2016). Анализируемый нами сборник «Блокпост» 2016 г. включает в себя как вышеупомянутый сборник стихов, так и публицистику 2014-2015 гг.

Если первое издание сборника принесло Б. Гуменюку чувство выполненной работы как поэту, то как солдат он чувствовал себя обязанным «уничтожить каждую сволочь, которая придет захватывать нашу землю». По этой причине Б. Гуменюк определяет себя как «поэта и убийцу», который «стремится делать свою работу хорошо» (Скочко 2016). Ключевым моментом в творчестве Б. Гуменюка является его политическая самоидентификация как ОУНовца и бандеровца, что ведет к трансляции в его творчестве романтического пафоса этнонационализма:

«Бандеровец – это не место рождения, это – мировоззрение. Бандеровцами становятся, а не рождаются. Бандеровцы – они что-то большее, чем просто украинцы, примерно так же, как самураи немного больше, чем просто японцы» (Гуменюк 2016: 58).

Для него бойцы УПА, подобно самураям, находятся в том же сакральном пространстве коммеморации, что и нынешние бойцы добровольческих батальонов, а ключевой персоной выступает непосредственно Степан Бандера:

«Сегодня День рождения Проводника украинской нации Степана Бандеры. Поднимем чарки за славных рыцарей прошлого и сегодняшних героев... Слава нации! Вечная память павшим героям» (Гуменюк 2016: 219).

По мнению А. Ассман, в ряде случаев центральными событиями национальных коммемораций могут быть и поражения, так как память о катастрофе оказывается способна мобилизовать сопротивление и усилить национальное единение перед лицом врага (Ассман 2014: 66-67). В свою очередь, в рамках подобной коммеморации одно из центральных мест занимает фигура солдата как сакрифицированной жертвы, чья добровольная героическая гибель ради защиты нации «кодируется героической национальной семантикой, которая сохраняет религиозное значение мученичества» (Ассман 2014: 76).

Именно такой нарратив солдатской смерти как искупительной жертвы транслируется в стихотворении «Я вчера умер», посвященное памяти погибшего побратима:

*«...Я вчера умер
Так нужно
Чтобы побеждать
Мы должны постоянно приносить кровавую жертву войне
Вчера настала моя очередь*

*... Если ты солдат
Ты не должен никем прикрываться
Ты должен всех выкупать собой»* (Гуменюк 2016: 151-152)

В то же время, лирический герой «Завещания», предчувствуя свою смерть и смерть товарищей, просит соотечественников не мемориализировать память о них.

¹ Организация запрещена на территории РФ.

Тем самым деконструируется сама возможность осуществления государственной политики памяти. В то же время, сам отказ от мартирологического акта исходит из того, что подобная деконструкция от противного является более сильной программой коммеморации погибших побратимов, нежели традиционные для украинской литературы дискурсивные практики памятования погибших.

«Завтра мы уже будем мертвы

Может многие из нас

Может все

Не забирайте нас из земли

Не отрывайте нас от матери

Не собирайте на поле боя наши остатки

Не пытайтесь вновь собрать нас воедино

И – умоляем вас – никаких крестов

Памятных знаков или мемориальных плит

Нам это не нужно

Ведь не для нас – для себя

Вы ставите нам величественные памятники

Не нужно нигде чеканить наши имена

Просто помните:

На этом поле

В этой земле

Лежат украинские солдаты

И – все

... Не нужно прощальных речей

В тишине, которая настает после боя,

Это всегда выглядит неуместно

Это как будто пинать погибшего воина

И просить, чтобы тот встал» (Гуменюк 2016: 158–159)

Что же касается темы Донбасса как внутриукраинского «Другого», то Б. Гуменюк, не сомневаясь в неполноценности «недоделанных соотечественников», сравнивает их то с умственно отсталым больным братом, то с тараканами, используя печально известную метафору расчеловечивания использовавшуюся во время геноцида в Руанде (Гуменюк 2016: 84, 96).

Вместе с тем он все же он допускает некое подобие обсуждения альтернатив будущего Донбасса. Так, его собеседник дед Микола транслирует довоенную версию «галицийского редуционизма» с его идеей «развода»:

«Ну зачем нам тот Донбасс?... Бегаем на одном месте, как белка в колесе: то они нам выбирают власть, и мы терпим, то мы им выбираем и они терпят, и каждый себя чувствует как будто на временно оккупированной территории... Маленькому украинцу до жопы ваша соборность, и на Крым маленький украинец клал. ... Мы не можем жить вместе. Ну – не можем. И – не хотим. ... И если мы уже так не можем быть вместе и последние 23 г. в этом государстве, а перед этим 73 г. в другой это продемонстрировали, то давайте разойдемся? Почему... у нас так все боятся этого слова – “развод”?» (Гуменюк 2016: 62–63).

Стоит отметить, что в качестве образца решения подобной проблемы приводится потеря Украиной части своих земель в пользу Польши и сопутствующая депортация этнических украинцев, то есть именно та страница истории, которая воспринимается П. Билиной как трагедия украинского «этнуса».

Впрочем, уже на следующей странице дед признается в том, что «проявил слабость», а читатель слышит голос его дочери, признающей в качестве мудрого государственного деятеля экс-президента Ющенко, который «поступил как настоящий патриот, как настоящий государственный деятель: пошел на компромисс с врагом ради сохранения соборности» (Гуменюк 2016: 64).

Здесь мы парадоксальным образом видим рассуждение о политике компромисса с элитами востока Украины (пускай и маркированными как «враги») как о фундаменте сохранения территориальной целостности государства. Это, отметим, составляет интересную пару к упоминавшейся выше досаде П. Былины на невозможность достичь понимания с жителями Донбасса, не идя на компромисс, в частности, в языковом вопросе.

Но Б. Гуменюк, упомянув существование подобного нарратива, не разворачивает его во что-то большее, чем приведенное мнение одного из своих многочисленных собеседников, склоняясь к модели ликвидации комбатантов и политической дискриминации нон-комбатантов как рецепту урегулирования конфликта:

«Если без иллюзий, то я думаю, что за нас там каждый четвертый, а трое против. Что делать? Из тех трех, которые против нас, одного придется убить. Как врага. Потому что он и есть враг. А двух других заставить замолчать и принять ситуацию такой, какой она есть. Другого варианта у нас нет. Ополченцы должны быть ликвидированы. Все. Чья вина будет доказана. Все остальные, что ходили на референдумы, митинги, должны быть лишены гражданства и права голоса... Вытеснить их за границы страны мы не можем, а иметь их своими соотечественниками – не хотим» (Скочко 2016).

В целом кейс Гуменюка демонстрирует нам устойчивость ряда дискурсивных конструкций, дегуманизирующих жителей Донбасса. Вместе с тем он подходит к вопросу войны более рефлексивно, указывая на причины начала войны коренящиеся в потере единства западно- и восточнукраинских земель и обвиняет в этом «Революцию достоинства» и ее активистов (Гуменюк 2016: 66).

Экзотизируя Донбасс: опыт бойцов батальона «Азов»¹

Батальон МВД Украины, а впоследствии полк Национальной гвардии «Азов» известен неоднозначной репутацией самого «правого» батальона. По этой причине мемуары его бойцов представляют для исследователя крайне любопытный пример осмысления проблемы Донбасса. В данной работе мы проанализируем работы двух авторов, а именно бойцов с позывными «Воланд» и «Вирий». «Воланд» – это Максим Деревянко, уроженец Черниговской области 1987 года рождения, до войны футбольный фанат и участник ультраправого движения, а также активный участник Евромайдана. Книга его мемуаров под характерным названием «Вальгалла-Экспресс» была издана на русском языке.

Другим произведением является книга «Позывний «Вирій». Жадання фронту»². Её автором является Марко Мельник, известный под позывным «Вирій», уроженец Днепропетровской области 1990 года рождения. В 2013–2014 гг. как и «Воланд», участвовал в событиях Евромайдана. В 2014 г. присоединился к батальону «Азов»

¹ Организация запрещена в РФ.

² Позывной Вирий. Жажда фронта.

где создал фронтовой журнал полка «Черное Солнце». В 2015 г. стал командиром взвода военных журналистов в составе идеологической службы полка, в дальнейшем начальник отдела печатных изданий партии Гражданский корпус «Азов». Основатель издательства военных-добровольцев и волонтеров «Ориентир» и заместитель президента уже упоминавшегося исторического клуба «Холодный Яр» по вопросам издательской деятельности.

Как было показано ранее, Донбасс для радикального украинского национализма предстает изначально «большим» регионом Украины, который по большому счету и не считается за её часть. Для обоих авторов Донбасс отделен от Украины не только физически, но и темпорально. М. Деревянко воспринимает свое пребывание в Мариуполе как командировку на машине времени в СССР: «Совсем не чувствовалось, что это Украина... Время тут остановилось... все осталось на уровне 70-х годов» (Позывной «Воланд» 2016: 73).

Мы видим использование отчуждающих тропов в отношении местных жителей, которые экзотизируются обоими авторами и оказываются в положении карикатурного туземца. В этой колониальной логике жителям Донбасса приписываются иррациональное мышление, неспособность к восприятию «правильных» ценностей, примитивное отношение к власти, собственная убогость и инфантильность. Все эти характеристики, по мнению авторов, конечно может излечить и цивилизовать приехавшие в Донбасс украинские комбатанты:

«Люди, которые не понимают таких простых слов, как самоорганизация, солидарность, честь и гордость. Они никогда не будут с нами в одном ряду... Не привыкли эти люди к человеческим отношениям. Им нужна власть... которая будет их считать ничем, при которой они не будут ничего решать... и они спокойно смогут погрузиться в свой мир тоски и отчаяния, злобы и ненависти, ища врагов везде, только не у себя» (Позывной Воланд 2016: 73–75).

При этом Мельник солидарен с Деревянко и в очередной раз использует дискурсивный ход о непреодолимых ментальных отличиях комбатантов и местных жителей: «Эти люди всего лишь имеют особенный менталитет... Они были не способны понимать ситуацию и рациональные аргументы... уважали только силу» (Позывной «Вирій» 2017: 82).

Как и П. Былына, бойцы «Азова» переосмысляют АТО/ОСС как этап извечной цивилизационной борьбы Украины с Россией. Именно России, а не пророссийским сепаратистам, агентность и существование которых ставится под сомнение, отводится статус онтологического врага Украины и вместе с этим конституирующего «Другого».

В рамках данного нарратива М. Мельник апеллирует к украинской истории как истории «русинской», «русской»:

«Мы на самом деле ведем войну с собственным извечным врагом – москалями... Государственность в Москве с самого начала проектировалась как антипод нашей Русинской, Руской, Украинской государственности... Наша украинская (читай – русинская, или руская) цивилизация - уникальна» (Позывной «Вирій» 2016: 108–109).

Подобный дискурсивный прием украденного у украинцев «рус(с)кого» первоисточника является классическим для украинской историографии, будучи впервые ис-

пользован еще в рамках литературного конструкта «Истории русов», написанной представителями российского дворянства из числа потомков казацкой старшины в первой четверти XIX века.

Таким образом, мы видим, как существующий в украинском идеологическом и историографическом пространстве «казацкий миф» интегрируется в ветеранские нарративы об АТО. Образ истории Украины как истории русов прямо используется в качестве инструмента самоописания. Место же «ляхов» как наиболее ненавистного конституирующего «Другого» в картине мира бойцов добровольческих батальонов заняли «москальи» (Plokyh 2012: 358, 364).

В свою очередь, утверждение уникальности «русинской» цивилизации становится базисной точкой мессианского и ресентиментного украинского особого пути (Sonderweg). Согласно ему, Украина, находящаяся в оппозиции как угасающему в гедонизме и толерантности Западу, так и агрессивному Востоку, является жертвой обоих. Проводниками враждебных украинской нации интересов выступают «иностранны, предатели и аморфные рабы денег», которые договариваясь со странами запада, теряют суверенитет, а договариваясь с РФ сдают территории. Тем не менее, по своему потенциалу Украина является «богатейшей землей мира», а украинцы – «потенциальными арбитрами цивилизационных противостояний». (Позивний «Вирій» 2016: 108–109).

В подобных построениях проявляется еще одна важная черта украинского ультранационалистического исторического мифа, выраженная в антилиберализме, антиглобализме и аристократизме. Парамилитарное формирование, каким на момент весны 2014 г. являлся батальон «Азов», в посвященных ему мемуарах предстает как эмоциональное сообщество *per se*, скрепленное общими ценностями, целями и эмоциями, главной из которых является гордость собой за демонстрируемую в боях отвагу и бескорыстие:

«Тревога, непонимание происходящего, но гордость за себя и своих друзей, которые сейчас будут освобождать город от врагов. Это как фильм, книга о мифических героях... Мы бросили все не ради денег, медалей и статусов, а ради страны... ради семьи... ради братьев» (Позивний «Волянд» 2016: 65, 71–72).

А вот впечатления М. Мельника о приезде на базу «Азова»:

«Мы были коллективом по-настоящему искренних и преданных Отчизне людей. Мы никогда не руководствовались материальной выгодой. Мы руководствовались лишь совестью и жизненной потребностью нации быть защищенной» (Позивний «Вирій» 2017: 35, 86).

Подобная эмоция гордости и формирует внутри парамилитарных батальонов самоосознание себя как элитарных отрядов настоящих патриотов. Таким образом, ощущение собственного аристократизма нормализует радикальные, антигуманные действия и антидемократические меры в настоящее время. Данные пункты мы также можем найти в программах радикальных националистов, где эта тенденция проявляется наиболее отчетливо.

К примеру, в программе Конгресса Украинских Националистов от элиты требуется гораздо большее, чем просто политическое представительство. При описании такой категории, как «украинская национальная идея», отмечается, что её носителем может быть «украинская нация», выразителем которой является национальная элита,

реализующая свое лидерство как харизматическое, которая «не колеблется в выборе между жизнью и смертью в борьбе за интересы Украинской Нации и Государства» (Програма Конгресу 2020). Идеолог партии Державна самостійність України (ДСУ) и президент исторического клуба «Холодный яр» и Р. Коваль, критикуя украинский политический процесс 1990-х гг., критикует демократию, отмечая, что это власть ветхозаветного Хама, в рамках которой предаются «истинные идеалы нации» в обмен на ценности общества потребления, демократия, заключает он, способствует существованию на Украине морали рабов (Коваль 2016: 40–41). Лишь элита может дисциплинировать, облагородить, оздоровить общество, она будет сформирована путем отбора лучших людей и «создаст энергию, одухотворит этнос и превратит его в украинскую нацию» (Держава, влада 2011: 121).

В сборниках статей, посвященных идейной основе организации «Патриот Украины» в деятельности которой участвовал М. Деревянко, рисуется образ тоталитарного государства, противопоставленный общему дискурсу о демократичности и антиавторитаризме:

«Украинцы – угнетенная нация» – наглая ложь... наш народ всегда был государственным и завоевателем. После времен Киево-Руськой империи мы правили в Русско-литовском государстве, затем играли большую роль в Речи Посполитой и Российской империи... Основную часть своей истории мы не просто не были угнетены, а господствовали над другими. Таким образом, мы можем сформулировать основные принципы традиционного уклада украинской жизни: элитаризм, иерархизм, авторитаризм и империализм» (Юрченко 2012: 22).

Развернувшиеся в 2014–2015 гг. внутривосточные процессы породили у бойцов «Азова» эмоции горечи, досады, разочарования, зафиксировавшие крах националистической утопии. Происходит осознание того, что т.н. «Революция достоинства» не принесла коренных изменений в политической системе Украины, а люди которые её совершали упустили шанс «сделать настоящую революцию» - заключает Воланд (Позывной “Воланд” 2016: 52). Фрустрацию так же вызывает близость правящего класса Украины к правящему классу РФ, которые видят друг друга не столько врагами, сколько «контрагентами», для которых жизни участников околовоеенных формирований не стоят ничего и, как отмечает Мельник, в дальнейшей политической системе им «в лучшем случае судьба политических заключенных» (Позывний “Вирій” 2016: 37, 86).

Заключение

Таким образом, анализируя произведения добровольцев парамилитарных образований можно увидеть своеобразную субкультуру внутри субкультуры. В изученных источниках авторы создают образ добровольческих батальонов как элитных формирований со специфическим представлением об окружающем мире и роли ветеранов в нем. В них можно увидеть, как воспроизведение дискурса довоенной субкультуры украинского ультраправого национализма, так и процесс создания особого нарратива об участниках добробатов как об элите украинского общества, чья общественная позиция априори важнее и значимее чем голос рядового обывателя. Исторические представления опираются на классический концепт «казацкого мифа», соединенный с весьма эклектичным набором образов украинского про-

шлого, где фактология и историческая достоверность подчинен, художественной образности и силе транслируемых эмоций.

Данные литературные источники созданы в течение 2014–2016 гг. и уже тогда были проникнуты ощущением разочарования. Большинство из авторов уверены в том, что «Евромайдан» 2013-2014 гг. как революционное движение потерпел сокрушительное поражение, так и не став подлинной национальной революцией. Это приводит к тому, что высокомотивированные и критически относящиеся к политическому режиму и истеблишменту ветераны будут и дальше активно использоваться разными политическими силами в Украине в качестве силового ресурса уличной политики, в то же время не оставляя попытки реализовать собственную мечту о «правильной» стране.

Говоря об имеющихся у авторов представлениях о возможности реинтеграции Донбасса в состав Украины, можно сделать вывод о наличии у них убежденности в невозможности мирного урегулирования данного процесса. Внутриукраинский «Другой» обозначается ими в диапазоне от продажных элит востока страны до русскоязычных украинцев. Способы работы с ним в диапазоне от тотальной украинизации и этноязыковой дискриминации до физического уничтожения и выселения за пределы Украины. Эта позиция, с одной стороны, проистекает из конфликтного опыта общения с населением в зоне боевых действий, с другой – обусловлено уже имевшимся представлением о Донбассе как о «больном» регионе Украины, населённом внутриукраинскими «Другими». Таким образом, в данном дискурсе территории Донбасса и его население оказываются ставкой в игре с нулевой суммой. Эссенциалистская парадигма национализма, излагаемая авторами как мечта о тотальной украинизации и моноязычной культуре, дополненная планами по политической дискриминации и физической ликвидации противников, оказывается не способна предложить мирному населению, комбатантам и политическим акторам ДНР/ЛНР приемлемую альтернативу продолжающейся позиционной войне.

Источники и материалы

- Билина* 2016 – *Билина П.* Війна кличе. Стань переможцем! Нотатки на полях російсько-української війни. Тернопіль: Джура. 2016.
- Гуменюк* 2016 – *Гуменюк Б.* Блокпост. Київ: Vydavnychiy tsentr «Akademiiia», 2016.
- Ідеологія 2014 – Ідеологія // Сайт МГО «Моноліт 1044». 2014. <https://monolit-1044.in.ua/пронас/ідеологія/> (дата обращения: 1.10.2020)
- Коваль* 2016 – *Коваль Р.М.* Філософія сили: есеї. Київ: Мена Домінант, 2016.
- Позивний “Вирій” 2016 – Позивний “Вирій”. Жадання фронту. Маріуполь; Мена; Київ: Домінант, 2016.
- Позивной “Воланд” 2016 – Позывной «Воланд». Вальгалла-экспресс. Изд. 2-е, доп. Мена: издательство «Доминант». 2016.
- Програма Конгресу 2020 – Програма Конгресу Українських Націоналістів // Конгрес українських націоналістів. 9 июня 2020. <http://cun.org.ua/pro-partiyu/programa/> (дата обращения: 1.10.2020).
- Програма УНА-УНСО б/г – Програма УНА-УНСО // Официальный ресурс УНА-УНСО. б.г. <http://una-unso.com/programa-una-unso> (дата обращения: 1.10.2020)
- Скочко* 2016 – *Скочко Н.* Борис Гуменюк: «Мені хочеться дати прикладом в зуби всій сучасній літературі // Сайт Української літературної газети. 2016. 16 августа. <http://litgazeta.com.ua/interviews/borys-gumenyuk-meni-hochetsya-daty-prykladom-v-zuby-vsij-suchasnij-literaturi/>. (дата обращения: 1.10.2020)

- Только в Киеве 2019 – Только в Киеве... 2019 – «Только в Киеве 22 тысячи ветеранов АТО»: Зеленского предупредили о третьем Майдане // онлайн-издание OBOZREVATEL.com. 18 июня 2019 <https://www.obozrevatel.com/politics/tolko-v-kieve-22-tyisyachi-veteranov-ato-zelenskogo-predupredili-o-tretem-majdane.htm> (дата обращения: 1.10.2020)
- Тріумф Холодного 2011 – Тріумф Холодного Яру // Газета “Незборима нація”. Май 2011. <http://nezboruma-naciya.org.ua/show.php?id=611> (дата обращения: 1.10.2020)
- Юрченко Е 2012 – Юрченко Е. Націоналізм і традиція // Український. Соціальний Націоналізм Збірка ідеологічних робіт та програмових документів. Випуск 2. Київ: Видавництво «Спадщина», 2012. С. 21–23

Научная литература

- Ассман А. 1990. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Герасимов В. Эмоциональные матрицы украинских комбатантов в художественной литературе об АТО // Неприкосновенный запас» 2020, №129. С.180–194
- Бевз та ін Т.А. Держава, влада та громадянське суспільство у документах політичних партій України (кінець 1980-х – перша половина 2011 рр.). Київ: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011.
- Малахов В.С. Национализм как политическая идеология. М.: КДУ, 2005.
- Портнов А. «Донбасс» как Другой. Украинские интеллектуальные дискурсы до и во время войны // Неприкосновенный запас, 2016. № 1 (110). С. 103–118.
- Тишков В.А. Усложняющее разнообразие: как его понимать и упорядочить // Культурная сложность современных наций / под ред. В.А. Тишкова и Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 7–18.
- Brubaker R. Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe. New York: Cambridge University Press, 1996
- Martyniuk A. Measuring Illicit Arms Flows. Ukraine, Small Arms Survey, Briefing Paper April 2017 // The Small Arms Survey Strategic Council. Viewed in July 2020. <http://www.smallarmssurvey.org/fileadmin/docs/T-Briefing-Papers/SAS-BP3-Ukraine.pdf> (дата обращения: 14.01.2021).
- Plokhy S. The Cossack myth. History and nationhood in the age of empires. New York: Cambridge University Press. 2012.
- Rosenwein B.H. Emotional communities in the early Middle Ages. New York: Cornell University Press. 2006.
- Rosenwein B.H. Problems and Methods in the History of Emotions // Passions in Context: International Journal for the History and Theory of Emotions, 2010. No. 1. Pp. 1–32.
- Plekhanov, Artemii A. and Usevalad K. Herasimau

The Essentialist Paradigm Of Nationalism And The Future Of Donbass In The Memoirs Of The Fighters Of The Territorial Defense Battalions

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/88-104

The article examines the representations of the ongoing military conflict in the east of Ukraine in literary works created by the veterans of Ukrainian paramilitary formations. The problem of radical nationalist views' representation through literature based on the traumatic military experience of the ATO/JFO veterans is in the spotlight. The volunteer battalions members' perceptions of themselves and Donbass, its inhabitants, and its future are analyzed. Based on the theoretical framework of B. Rosenwein, authors propose to view representatives of this group as a specific "emotional community" while the literature

written by them should be seen as a space for reproducing not only the modern version of the "Cossack myth" but also the far-right narrative of "nationalizing nationalism". In the studied corpus, Donbass Russian-speaking inhabitants' future is presented in the range from total Ukrainization and ethnolinguistic discrimination to mass killings or deportations outside of the state borders. On the one hand, this position stems from the combatants' experience of communication with the population in the conflict zone and, on the other hand, is conditioned by the already existing perception of Donbas as a "sick" region of Ukraine, populated by intra-Ukrainian "Others". Thus in Ukrainian paramilitary discourse, Donbass territory and population are viewed as a bet in a zero-sum game.

Keywords: Ukraine, Ukrainian literature, war in Donbass, ATO, emotional communities, veterans, non-combatants, Donbass, volunteer battalions

For Citation: Plekhanov, A.A., U.K. Herasimau. 2021. The Essentialist Paradigm Of Nationalism And The Future Of Donbass In The Memoirs Of The Fighters Of The Territorial Defense Battalions. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 88–104.

Author Info: Plekhanov, Artemii A. – PhD (Hist.), Researcher, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). E-mail: plekhanov.art.alex@gmail.com

Herasimau, Usevalad K. – Mag. (Hist.). The Moscow School of Social and Economic Science (Moscow, RF). E-mail: vgerasimov1989@gmail.com

Funding: The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, scientific project No. 20-011-31600

References

- Assman A. 2014 *Dlinnaia ten' proshlogo: Memorial'naia kul'tura i istoricheskaia politika* [The Long Shadow of the Past: Memory, Culture and Memory Politics]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie.
- Brubaker R. 1996. *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Bylyna P. 2016. *Vijna klyche. Stan' peremozhcem! Notatky na poljah rosijsko-ukrains'koi vijny* [The war calls for victory! Notes on the fields of the Russian-Ukrainian war]. Ternopil': Dzhura.
- Bevz T.A. et al. 2011. *Derzhava, vlada ta gromadjans'ke suspil'stvo u dokumentah politychnyh partij Ukrai'ny (kinec' 1980-h – persha polovyna 2011 rr. 2011)*. [State, government and civil society in the documents of political parties of Ukraine (late 1980s - first half of 2011)]. Kyiv: IPIEND im. I.F. Kurasa NAN.
- Gerasimov V. 2020. Emotsional'nye matritsy ukrainskikh kombatanov v khudozhestvennoi literature ob ATO [Emotional matrices of Ukrainian combatants in fiction about ATO]. *Neprikosnovennyi zapas* 129: 180–194.
- Gumenjuk B. 2016. *Blokpost* [Checkpoint]. Kyiv: Vydavnychi tsentr «Akademiia».
- Koval' R.M. 2016. *Filosofija sili: esse* [Philosophy of Power: Essays]. Kyiv: MenaDominant.
- Malahov V.S. 2005. *Nacyonalizm kak polytycheskaja ydeologija*. [Nationalism as a political ideology]. Moscow: KDU.
- Martyniuk A. 2017. Measuring Illicit Arms Flows. Ukraine, Small Arms Survey, Briefing Paper April 2017. *The Small Arms Survey Strategic Council*. <http://www.smallarmssurvey.org/fileadmin/docs/T-Briefing-Papers/SAS-BP3-Ukraine.pdf> Viewed in July 2020.

- Plokhy S. 2012. *The Cossack myth. History and nationhood in the age of empires*. New York: Cambridge University Press.
- Portnov A. 2016. «Donbass» kak Drugoj. Ukrainskie intellektual'nye diskursy do i vo vremja vojny. ["Donbass" as another. Ukrainian intellectual discussions before and during the war]. *Neprikosnovennyj zapas* 110: 103–118.
- Pozyvnoj "Voland". 2016. *Pozyvnoj "Voland". Val'galla-jekspress. second edition*. [Voland callsign. Valgalla Express]. Mena: Dominant.
- Pozyvnyi "Vyrii" 2016. *Pozyvnyi "Vyrii". Zhadannia frontu* [Vyraj callsign. Desire of the front]. Mariupol; Mena; Kyiv: Dominant.
- Rosenwein B.H. 2006. *Emotional communities in the early Middle Ages*. New York: Cornell University Press.
- Rosenwein B.H. 2010 Problems and Methods in the History of Emotions. *Passions in Context: International Journal for the History and Theory of Emotions* 1: 1–32.
- Tishkov V.A. 2016. In *Uslozhnjajushhee raznoobrazie: kak ego ponimat' i uporjadochit'* [How to Understand and Organize Complicating diversity]. *Cultural complexity of modern nations* edited by V.A. Tishkov, E.I. Filippova, 7–18. Moscow: ROSSPEN.
- Jurchenko E. 2012. Nacionalizm i tradycija [Nationalism and tradition]. *Ukrai'ns'kyj. Social'nyj Nacionalizm Zbirka ideologichnyh robit ta programovyh dokumentiv*. Vol 2, 21–23. Kyiv.

ВИЗУАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 39+304.44

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/105-124

© Пак Чжун Гон

ВИЗУАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК МЕТОД МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ: ЮЖНОКОРЕЙСКИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ФИЛЬМЫ О НЕНЦАХ

В статье анализируется развитие межкультурной коммуникации и контактов ненцев и корейцев из Южной Кореи, оценивается возможность и корректность отражения процессов культурного обмена с помощью методов визуальной антропологии. Представленный материал основан на личном опыте участия автора в этнографических исследованиях и документальных съемках в Ненецком и Ямало-Ненецком автономных округах, Республике Коми и на Полярном Урале в 2009–2019 гг. Между южнокорейскими кинодокументалистами и оленеводами Севера России установились различные социальные связи. Форма и содержание межкультурной коммуникации в местах, где нет интернета, рассматриваются через концепцию «культурного почтальона», в качестве которого могут выступать и отдельный ученый, и съемочная группа, и даже средства массовой информации. Показан отклик южнокорейской зрительской аудитории на фильм «Последняя тундра» телеканала SBS (2010 г.). Снятые в последние годы южнокорейские фильмы о ненцах рассказывают о быте, системе образования и кулинарных традициях оленеводов. СМИ Республики Южная Корея являются мощным каналом, способствующим развитию взаимодействия между двумя народами, расширению межэтнических и культурных контактов, популяризации этнологических и антропологических знаний, что особенно важно для молодого поколения, тяготеющего именно к визуальному восприятию информации.

Ключевые слова: визуальная антропология, этнографический фильм, ненцы, коми, корейцы, культурный почтальон, межкультурная коммуникация

Ссылка при цитировании: Пак Чжун Гон Визуальная антропология как метод межкультурной коммуникации: южнокорейские этнографические фильмы о ненцах // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 105–124.

В настоящее время в антропологических и этнологических исследованиях стремительно набирает обороты использование в полевых условиях аудио- и видеотехники; все чаще для записи данных в экспедиционной работе используются способы,

не применявшиеся учеными ранее, в т.ч. фиксация на цифровые носители. Развитие цифровых технологий и простота использования оборудования для обработки изображений привели к всплеску в развитии визуальной антропологии и появлению этнографического кино. Ранние ленты М. Мид не только сыграли большую роль в продвижении этнографической фильмографии, но и стали отличным подспорьем для написания специальных работ. Однако с течением времени этнографический фильм как инструмент, который раньше находился на вспомогательных ролях, занял важное место в антропологических исследованиях.

К примеру, фильм Р. Флаэрти «Нанук с Севера» (*Nanook of the North*, 1922), в котором рассказывается о жизни инуитов (Флаэрти 2007), и сегодня оценивается специалистами очень высоко, даже несмотря на то что до сих пор вызывает споры, связанные с проблемой воспроизведения реальности. В научном смысле работа Р. Флаэрти позволила осознать важность этнографического кино и стала поворотным моментом в антропологических изысканиях. До Р. Флаэрти никто из кинематографистов не жил так долго среди участников съемок, не становился «одним из них» и не вовлекал их в совместное творчество по созданию фильма (Александров 2014: 131).

В России кинодокументалисты-этнографы, сумевшие добиться значительных достижений, появились немного позже (Головнев 2019). В первую очередь следует назвать режиссера А.А. Литвинова и исследователя и писателя В.К. Арсеньева, благодаря сотрудничеству которых была создана внушительная коллекция фильмов о российском Дальнем Востоке. В 1928 г. увидела свет их первая картина «Лесные люди», показавшая реальную жизнь удэгейцев «как она есть» (Головнев 2017: 53). Картина была снята А.А. Литвиновым, в основу сценария лег литературный шедевр В.К. Арсеньева «Лесные люди удэгейцы». В 1975 г. еще одна книга русского путешественника, географа, этнографа и писателя «Дерсу Узала» (1923) была экранизирована японским режиссером Акирой Курасовой; одноименный фильм получил всемирную известность.

Первым российским этнографом – исследователем Севера, взявшим на вооружение возможности кино, стал Г.Н. Прокофьев. Именно он впервые явил важный и значимый пример того, что советский ученый может выступить в роли «культурного почтальона» в ситуации межкультурного контакта. И именно благодаря ему к 1930 г. ненцы, как отметил в своей статье Д.В. Арзютов, уже несколько раз попадали в кинообъектив (Арзютов 2016: 207). В те времена «“этнографическая фильма” должна была отражать народ как субъект истории, описывая его через советскую марксистскую парадигму» (Там же: 205). «Г.Н. Прокофьев не только прекрасно знал “текущий момент”, но и старался следовать идее, что “хозяйство – стержень этнографической фильма”». <...> В этих призывах отразился любопытный взгляд на этнографа “в поле”: как на “миссионера нового (или советского) образа жизни” и отстраненного статиста» (Там же: 205).

Возвращаясь к истории западного этнографического кино, стоит упомянуть и снятый в 1930-е годы М. Мид и ее мужем Г. Бейтсоном процесс исследования на Бали. В 1952 г. на основе этих видеоматериалов была создана картина “Транс и танец на Бали”. Хотя считать ее полностью этнографической нельзя, она, согласно многим оценкам, открыла новые возможности для полевых исследований и показала важность этнографического фильма (Ча 2014: 47). Как отметил Б. Николс, периодом зарождения документального кино следует считать 1930-е годы, когда снятый

материал еще носил разъясняющий характер (*expository style*). В 1960-е годы с появлением нового оборудования, вес которого позволял использовать его в условиях повышенной мобильности, изменился и стиль съемок – он стал наблюдательным (*observational style*). В ходе дальнейшей трансформации документальное кино прошло через рефлексивную стадию, а начиная с 1980-х годов его стиль может быть охарактеризован как перформативный, основанный на использовании интерактивных форм и в первую очередь интервью (*Nichols 1995: 94*). Таким образом, этнографические съемки – это фантастический по своим возможностям, обладающий огромным потенциалом, в т.ч. и в сфере межкультурных коммуникаций, ресурс, который сегодня используется недостаточно (*Пинк 2007: 69*).

С развитием технологий, средств массовой информации, кино и интернета современный мир быстро движется к всеобщей глобализации, а межкультурная коммуникация все чаще играет ведущую роль в понимании сущности культур разных народов. Если в конце XX в. в качестве средств связи с Другими и каналов получения информации могли использоваться кино и телевидение, то в XXI в. их заменили высокоскоростной интернет и социальные сети, дающие возможность коммуницировать со всем миром легко и быстро. Действительно, многие вещи, которые невозможно было представить еще 100 лет назад, в наши дни стали реальностью.

Интерес южнокорейских кинодокументалистов к коренным малочисленным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока России

Республика Корея (36°31' с.ш. 127°48' в.д.) располагается гораздо южнее п-ва Ямал (68–73° с.ш. 66–73° в.д.), она окружена морем с трех сторон. Климат страны преимущественно умеренный муссонный, на южном побережье и о-ве Чеджудо – субтропический муссонный. Температура зимой в Корее обычно около 10° ниже нуля, но повышенная влажность усиливает ощущение холода. Рельеф в основном гористый с высотами около 1000 м, а равнины занимают всего около 30% площади страны. Ненцам Ямальского п-ва (за исключением Полярного Урала), в отличие от корейцев, живущих в окружении гор, привычны бесконечные тундровые равнины.

Более 40% населения Республики Корея (в 2018 г. население страны составляло 51 732 586 человек) проживает в городах: в Сеуле (9 765 623 человек), Пусане (3 441 453), Инчоне (2 954 642) и Тэгу (2 461 769 человек)¹, тогда как ненцы – за исключением работающих в сфере административного управления, в учреждениях образования, в судебной системе, на государственных и частных предприятиях, размещенных в крупных городах, таких как Салехард – в основном занимаются оленеводством. В отличие от многонациональной России, Корея – моноэтническое государство, поэтому среда, в которой в одном пространстве тесно взаимодействуют различные этнические группы, корейцам практически неизвестна.

В знакомстве корейцев с народами, населяющими Север, Сибирь и Дальний Восток России, большую роль сыграло телевидение. В южнокорейской киноиндустрии жанр документального кино до недавнего времени не пользовался большой популярностью, он не был выгоден с коммерческой точки зрения и не имел обще-

¹ Перепись городского населения. Статистика Министерства государственного управления и внутренних дел. Декабрь 2018 г.

ственной поддержки, даже несмотря на то, что в прежние годы было снято немало замечательных произведений в этом жанре. Напротив, созданные телевизионными компаниями документальные программы за счет охвата большой зрительской аудитории и высоких рейтингов способствовали зарождению интереса к культуре других народов. Так, фильм о береговых чукчах, показанный телеканалом KBS (*Korean Broadcasting System*) в 2007 г., впервые рассказал корейцам об этом народе, живущем в суровых условиях Севера. А несколько лет спустя вышел фильм канала SBS (*Seoul Broadcasting System*) о ненцах-кочевниках северной части Западной Сибири – территории, которая в СССР была «закрыта» для иностранцев.

Холодная война с ее противостоянием Востока и Запада, продлившаяся до конца XX в., была основным сдерживающим фактором получения информации о Сибири. В советские времена корейская пресса должна была получать разрешение на репортажи о Советском Союзе, материалы подвергались цензуре даже тогда, когда речь шла о городах, культуре или художественной литературе. В подобной ситуации было весьма сложно рассказывать о народах Севера. Поскольку любая информация о них не могла быть получена напрямую, неизбежен был поиск косвенных источников – это могли быть зарубежные СМИ или научные материалы из соседней Японии, Европы и США. А т.к. специалистов, владеющих русским языком, в Корее было мало, это накладывало дополнительные ограничения на получение информации, в т.ч. и о народах советского Севера. Стоит заметить, что в 1960-х годах большинство корейских телеканалов и кинокомпаний зависели от американской поддержки и культурной политики США в Южной Корее. В это время кинопроизведения должны были пробуждать гордость корейцев своим национальным государством и национальной культурой своей родины (Пак 2017: 289).

Все эти ограничения привели к тому, что до 1990-х годов южнокорейские документальные фильмы о Советском Союзе выходили редко и рассказывали преимущественно о живущих там корейцах – с корейской диаспорой всегда поддерживались довольно тесные связи. На момент распада СССР в Корее было накоплено настолько мало информации о Сибири, что даже о том, где (в каких регионах) живут конкретные этнические группы, точно не было известно¹. Вплоть до начала 2000-х годов корейские документалисты могли получить возможность снять материал о северных народах России только при посредничестве зарубежных неправительственных организаций и службы документальных фильмов английской BBC. В такой ситуации телеканал SBS (впервые в истории Кореи) решил провести в России съемки документального фильма о жизни кочевников-оленьеводов, в первую очередь ненцев и хантов.

Отметим, что в конце XX в. разными телекомпаниями в Корее было снято несколько небольших лент о народах Севера России. По своей масштабности фильм «Последняя тундра» (*The Last Tundra*) телеканала SBS, вышедший в 2010 г. (съемки в ХМАО, НАО и ЯНАО велись в 2009–2010 гг.), является поистине уникальным. С декабря 2009 г. по ноябрь 2010 г. автор данной статьи участвовал в его создании, выступая в роли линейного продюсера и переводчика. До момента приезда съемочной группы лишь отдельные жители Южной Кореи сталкивались с ненцами, кочевавшими в тундре. Речь идет

¹ По статистике Комитета по развитию кинофильмов Республики Корея, в 1960–1970-е годы в стране было выпущено всего около 300 фильмов, из которых лишь несколько были посвящены России (напр., сталинским репрессиям, советским корейцам и т.д.). Но съемки в России не велись, были использованы архивные материалы (см.: Ежегодник 1977).

о миссионерах и журналистах, приезжавших к ненцам на несколько дней и не имевших возможности наблюдать за их жизнью в течение длительного периода. Поэтому задача рассказать о ненецкой культуре широкой южнокорейской общественности воспринималась съемочной группой как великая миссия, выполнение которой оказалось сопряжено с тяжелой работой. Мы столкнулись с многочисленными трудностями в первую очередь из-за недостатка предварительных знаний.

После выхода в эфир «Последней тундры» интерес южных корейцев к ненцам, хантам и коми резко вырос. На этой волне другие телеканалы также предприняли попытки создать свои программы о Севере России и показать в своих произведениях сюжеты о жизни местных народов, об их культурных особенностях (и даже о туризме). Подобные сюжеты в Корее и по сей день являются важным источником информации о коренных малочисленных народах Севера, Сибири и Дальнего Востока России.

Таблица 1

Корейские документальные фильмы о КМНСС и ДВ России в XXI в.

Год	Телеканал и название	Народ	Место Съеомк	Год	Телеканал и название	Народ	Место съеомк
2007	KBS «Special»	Чукчи	Чукотка	2017	EBS «Docu-prime»	Нивхи Нанайцы	Хабаровский край
2010	SBS «Special»	Ненцы Ханты Тувинцы	ЯНАО	2017	EBS «Docu-prime»	Эвенки	Республика Саха
2010	EBS Docu-prime»	Эвены Эвенки	Республика Саха	2017	EBS «Docu-prime»	Ненцы	НАО
2011	EBS «World educational place»	Ненцы	Республика Коми	2019	EBS «World theme travel»	Ненцы	ЯНАО
2014	KBS «Food odyssey»	Коми	Республика Коми	2019	MBC «Медведь»	Ненцы Ханты	НАО

Так, телепередача «Мировое образование» (*World Educational Place*) канала EBS, созданная в 2011 г., рассказала о системе образования и процессе обучения ненецких детей в тундре; программа вызвала у корейских зрителей сильные эмоции и стала для них открытием. Съёмочная группа из трех человек работала в Ямальском р-не ЯНАО в стойбищах ненцев-оленьеводов. Сюжет рассказывал о детях, которые изучают школьные дисциплины и получают знания, находясь либо в школе-интернате, либо на домашнем обучении (в т.ч. в чумах). В Корее другая образовательная политика, в стране при получении начального образования вообще не предусмотрены школы-интернаты, а на средней и старшей ступенях – их лишь несколько; подавляющее большинство учеников посещают школы, постоянно проживая дома. Образовательная система, принятая у кочевников Севера России, ее радикальное отличие от привычной корейской стали сенсацией, и даже в обыденном общении корейских зрителей часто упоминается сюжет об обучающихся в тундре детях.

В 2014 г. в рамках программы «Кулинарная одиссея» был показан сюжет о культуре питания этнических коми, таежных и тундровых кочевников. Съемки велись в т.ч. и в г. Воркуте. Акцент был сделан на разнице национальных кухонь: кухня коми из тайги и тундры сравнивалась с кухнями других народов. На примере своих главных героев – семей Павла Ледкова и его брата, родившихся и живущих на Крайнем Севере в Республике Коми – режиссер стремился показать трансформацию культуры питания человечества от «дикой» кухни к современной. Эта программа рассказала корейским зрителям, которые знали только о кочевниках с азиатской внешностью – самоедах и тунгусах, о существовании в более западных районах России других, занимающихся оленеводством кочевых народов. Было показано, что, хотя у кочевников сохраняются шаманизм и тотемизм, они исповедуют и православие.

С 2011 по 2019 г. телепередача «Тематическое путешествие по миру» (*World Theme Travel*) канала EBS, в которой автор этой статьи принимал участие в качестве ведущего, представила культуру и традиции коренных малочисленных народов Северного Кавказа, Алтая и Севера России. В частности, в 2015, 2017 и 2019 гг. в Республике Коми, Ненецком и Ямало-Ненецком автономных округах были сняты сюжеты о жизни коми и ненецких кочевников-олeneводоов, а в 2017 г. на канале EBS были представлены документальные фильмы об этническом сходстве нанайцев, орочей и удэгейцев, живущих на р. Амур на Дальнем Востоке. В эти же годы кинодокументалисты занимались историей бурят на Байкале и изучали корни их шаманизма. Но поскольку обширность территории России и сложные погодные условия затрудняют передвижение и создают дополнительные трудности для съемок, на какое-то время количество передач о народах Севера сократилось, хотя устойчивый интерес и кинематографистов, и широкой корейской аудитории к этой теме не угасает. Этот интерес постепенно распространился даже на сферу промышленной энергетики: например, телепередача канала KBS «Холодный прорыв» (*Cold Rush*), транслировавшаяся в 2018 г., затронула тему Северного морского пути и раскрыла познавательную информацию о газовых хранилищах и ледоколах на п-ве Ямал.

Съемочная группа как субъект межкультурной коммуникации: фильм «Последняя тундра»

М.О. Гузикова и П.Ю. Фофанова дали следующее определение межкультурной коммуникации: это «взаимодействие носителей разных культур», «процесс обмена информацией» (Гузикова, Фофанова 2015: 6, 8). Как отмечалось выше, корейские телекомпании внесли большой вклад в развитие межкультурной коммуникации с коренными народами России. Все последние 10 лет документальные фильмы о людях и природе постоянно оставались в приоритете для трех вещательных компаний Южной Кореи. Приведу в качестве примера только одно мнение – корейского исследователя Юн Сонхи, отметившего, что в 2010 г. этнографические фильмы были особенно востребованы (Юн 2012: 243).

Члены съемочной группы фильма «Последняя тундра» стали первыми корейцами из Южной Кореи, установившими контакт с ненцами-олeneводами. Хотя кинематографисты в меру своих возможностей заранее изучили предполагаемый район съемок, это не избавило их от волнения и даже страха при первой встрече с будущими героями своего фильма. До показа «Последней тундры» южнокорейские зрители ничего не слышали о ненцах. Проблема состояла в том, что члены съемочной группы и

сами знали о них немного, а в ситуации недостатка материалов на корейском языке не могли самостоятельно восполнить этот пробел. Иногда реальность соответствовала ожиданиям, но порой выяснялось, что люди ведут образ жизни, совершенно отличный от описанного в литературе.

Многие ненцы в период съемок картины также впервые контактировали с представителями Южной Кореи. Конечно, отдельные оленеводы встречались с корейскими миссионерами раньше, тем не менее именно взаимодействие с журналистами и кинодокументалистами сыграло решающую роль в инициации культурного обмена, т.к. корейская съемочная группа практически постоянно, на протяжении всех четырех сезонов жила в чуме вместе с ненцами. Такое тесное взаимодействие способствовало знакомству оленеводов с элементами корейской культуры: с традиционной и современной национальной кухней, бытом, традиционной одеждой, народными песнями и современной корейской музыкой К-поп (*K-pop*). И наоборот, репродуктивная культура тундры стала большим открытием для членов съемочной группы и оставила глубокий след в их сознании.

Благодаря применению новой технологии съемок фильм «Последняя тундра» стал произведением качественно нового уровня. Цифровая зеркальная фотокамера, которая впервые была использована группой, безотказно отработала в тяжелых климатических и топографических условиях тундры. Кроме того, современное оборудование позволило снимать в любых ситуациях, создатели фильма практически избежали постановочных, игровых кадров и повторных дублей, что не только упростило съемочный процесс, но и освободило героев картины от актерской нагрузки.

В фильме «Последняя тундра» с этнографической точки зрения показана повседневная кочевая жизнь ненцев и хантов, обсуждаются важные для этих народов вопросы, в т.ч. конфликт интересов различных групп оленеводов и претендующих на территории их кочевания ресурсодобывающих компаний. Сопровождая бригаду, пасущую в тундре своих северных оленей, съемочная группа запечатлела многие обычаи повседневной жизни народа: охоту и рыбалку, ритуалы бракосочетания и поклонения богам-предкам (напр., обряды на *мяд 'пухуца*) и др. Фильм представляет национальную кухню ненцев, их традиционную одежду и то, насколько часто она используется в повседневной жизни. Хорошо известно, что основная функция одежды – защита от неблагоприятных факторов окружающей среды. Кроме того, предметы одежды, как и прежде, используются в бартерных обменах, а также в качестве даров, закрепляющих статусы дарителя и одариваемого. Ненцы используют в этих целях различные виды мехового пальто – «малицы».

После показа фильма в Корее люди начали проявлять большой интерес к жизни ненцев: на какое-то время стал популярен чум тундровых кочевников (многие корейские компании начали проектировать и продавать палатки, выглядевшие как классическое жилище народов Севера); традиционная ненецкая обувь на непродолжительное время стала модной в Сеуле – столице Южной Кореи; специальные ненецкие костюмы для различных церемоний и мероприятий, таких как свадьбы или фестивали, также оказались интересны корейцам. Такое заимствование (и технологических элементов уклада кочевников, напр., палатки в виде чума, и традиционной одежды и обуви) – важный маркер, свидетельствующий о реальной межкультурной коммуникации.

Подобно этнографическому фильму Г. Бейтсона и М. Мид «Первые годы Карба» (1952), проследившему взросление балийского мальчика, «Последняя тундра» расска-

зывает о двух подростках – Николае и Григории, об их повседневных занятиях, о посещении школы в тундре об их возмужании. Дети ямальских кочевников до поступления в школу живут в тундре, в замкнутом сообществе, не зная иной жизни. В 7 лет с первым школьным звонком они попадают в иной мир, в котором им приходится задумываться о будущем, о планировании своей карьеры, они сталкиваются с трудностями и участвуют в различных конфликтах. В фильме есть и другие дети, часть из них постоянно находится в городе, – они тоже хотят понять, как им строить свою жизнь.

Таким образом, прежде чем занять свое место в категории «документальное кино», «Последняя тундра» сыграла роль отличного этнографического фильма. Это можно рассматривать как естественную тенденцию стремления традиционной кинодокументалистики к этнографическому фиксации реальности. Как отметила Е.С. Данилко, в последнее время манера документального фильма приближается к фильму этнографическому:

...идет движение навстречу друг другу, документалисты все чаще обращаются к антропологическим методам, а антропологи осваивают киноязык. Поэтому режиссеры-антропологи и профессиональные документалисты все чаще представляют свои фильмы на одних и тех же фестивалях и для одной и той же аудитории (*Данилко 2020*).

Корейская аудитория значительно расширила свои знания о культуре народов Севера России именно благодаря южнокорейским документальным фильмам, поскольку объем информации, предлагаемый ими, неизмеримо больше, чем тот, который можно почерпнуть из книг и работ исследователей. Тем не менее во взаимоотношениях документального и этнографического кино немало проблем.

С одной стороны,

[н]ацеленность визуальной антропологии, прежде всего, на диалог культур, а не на массовую медиаиндустрию или популяризацию науки, вовсе не предполагает отсутствия образности экранного повествования и отказа от использования специфического киноязыка, отличного от языка научных текстов, и других способов художественного отображения реальности (*Данилко 2016: 206*).

Использование методов/приемов и документальных, и этнографических съемок дает режиссерам и съемочной группе определенную свободу для творческого самовыражения. Как отметил Джо Кван Ён, то же самое касается видеороликов о других культурах, сделанных в Корее. Видео с совершенно другими ракурсами или содержанием не имеет обычно цели укрепить или изменить наше мнение. Зачастую съемочные группы совершают ошибку, пытаясь подогнать жизнь коренных народов под свои собственные представления (*Джо 2016: 9*).

С другой стороны, этнографические фильмы отличаются от игрового кино, у них есть своя специфика. И, хотя они должны быть объективными, они могут содержать искажения или ошибки (связанные с замыслом режиссера). В фильме, который снимается в течение длительного времени, как, например, в «Последней тундре», ошибок сравнительно мало, прежде всего благодаря тому, что рабочая группа проводит весь съемочный период бок о бок со своими героями. Однако в документальной программе, предполагающей лишь несколько съемочных дней, жизнь кочевников иногда искажена и представлена изолированной от цивилизации.

Для авторов этнографического фильма весьма важно, как он будет воспринят людьми, чьи лица запечатлены в кадре. В большинстве случаев после трансляции в Корее мы отправляем картины местным жителям – непосредственным участникам съемок. При просмотре фильма, героями которого они стали, люди часто стесняются, когда их видят члены семьи или знакомые, но неизменно гордятся тем, что была представлена их культура. Иногда, когда сюжет затрагивает запретные для ненцев темы – то, что традиционно составляло табу, – людям некомфортно, они не хотят заострять на этом внимание, но это не приводит к трагедии или даже катастрофе, как могло бы быть в недавнем прошлом, и воспринимается относительно спокойно. Кроме того, героям картин нравится делиться со знакомыми воспоминаниями о том, как и на какие темы они общались с корейцами в ходе съемочного процесса. Благодаря этому их собеседники также получают информацию о Корее и корейской культуре – вступают в косвенные культурные контакты.

Наличие весомой этнографической составляющей – важная особенность южно-корейских документальных фильмов. Через показ различных аспектов жизни других народов происходит вовлечение зрителей в культурное общение. Хотя среди визуальных антропологов существует правило: «если возникает конфликт между этнографическими и кинематографическими потребностями, приоритет должен быть отдан этнографии», неизменно встает вопрос о месте «этнографического» в документальном кино, о том, что четко определяет принадлежность к этнографии как к науке (Heider 2006: 2–3). Существует и мнение, что этнографический фильм предназначается только для людей, получивших антропологическое образование, поскольку он использует четкую антропологическую терминологию, основанную на теории культуры и уточняющую методологию исследования (Ruby 1975: 104–109), а значит, не во всех случаях документальный фильм можно назвать этнографическим. Существует и широкий взгляд на документальный фильм как на фильм, пытающийся передать этнографические знания с помощью визуального метода. Сюда можно отнести и ленты, снятые в формате документального кино, ленты, соответствующие академическим целям антропологов (Лу 2014: 14–15; см. также: Чо 2018).

Хотя концепция этнографического фильма еще четко не определена, можно констатировать, что корейские документальные фильмы выполняют роль посредника в культурном обмене между народами. Конечно, история развития корейского документального и этнографического кино пока еще очень непродолжительна, но то, что в будущем они будут играть важную роль в межкультурной коммуникации, не вызывает сомнений, поскольку интерес к культуре других народов, в т.ч. и народов Севера России, в Южной Корее постоянно растет.

СМИ и «культурный почтальон»: межкультурная коммуникация в этнологии и визуальной антропологии

В последнее время фото, видео- и аудиозаписи признаны форматом, который может использоваться для фиксации процесса и результатов полевых работ. Применение современной техники позволяет быстрее накапливать и гарантированно сохранять значительные объемы качественной «визуальной» информации, что не в последнюю очередь приводит к повышению эффективности экспедиционных работ и позволяет в «поле» проводить более продолжительные съемки. Развитие визуаль-

ной антропологии способствовало появлению концепции «культурного почтальона» (*cultural mailman*) – по сути, новой формы межкультурной коммуникации.

Человек (группа лиц/организация и т.д.), выступающий «культурным почтальоном», играет важную роль в установлении межэтнических контактов. Например, ненцы-кочевники, с которыми работала наша съемочная группа, даже не имея прямых контактов с Южной Кореей, не только получили большой объем информации о ней от кинематографистов, но и прикоснулись через них к другим культурам. Отдельные элементы чужой культуры могут быть как заимствованы, так и отторгнуты, но опыт межкультурной коммуникации впоследствии может быть востребован в самых разных сферах, он становится важным импульсом к познанию других народов.

Прежде чем обсуждать роль средств массовой информации в установлении межэтнических контактов, автор хотел бы сначала уточнить само понятие «культурный почтальон» (*Cultural mailman*). Концепция, которая была разработана автором статьи в 2011 г., когда снималось видео о жизни марийцев в Пермском крае на юге Урала. Вокруг с. Суксун расположены небольшие деревни. Деревня Красный Луг находится примерно в часе езды от Суксуна, большинство ее жителей марийцы. Русские и татары живут в деревнях по соседству. Ежегодно в феврале все они собираются вместе для проведения народных праздников, танцевальных и певческих фестивалей и конкурсов. В 2011 г. в этих деревнях не было сотовой связи, электронных СМИ, интернета и социальных сетей. Так, автору, чтобы поговорить по мобильному телефону, приходилось отъезжать достаточно далеко от Красного Луга в сторону Суксуна. На въезде в деревню – большой холм, а по единственной дороге зимой после снегопадов нередко ни на чем нельзя проехать. Люди зачастую оказываются в изоляции до тех пор, пока дорогу не расчистят от снега.

Поэтому, когда появляются посторонние, жители Красного Луга просят у них газеты, журналы, а взамен предлагают или дарят местные деликатесы. Людей интересуют последние новости: они хотят знать, как поживают их ближайшие друзья и знакомые, не случилось ли чего-то, требующего соболезнований или, наоборот, поздравлений, а также что вообще произошло в стране. Возможно, читатель мог слышать о подобном укладе жизни от приехавших из мест, подобных Красному Лугу. Автор, как и все, получал газеты и журналы с почтой, которую привозили раз в неделю. Но если по каким-то причинам почта задерживалась, местным жителям не оставалось ничего другого, как перечитывать старые выпуски газет.

Таким образом, почтальоны и почтовые отделения в отдаленных местностях, в отличие от столичных и городских регионов, имеют важное значение для поддержания межкультурной коммуникации. Помещение почты в глубинке – это не просто пункт выдачи пенсий, приема и отправки писем и посылок, это также место, куда доставляется и где приобретается все жизненно необходимое: помимо газет, журналов и книг здесь продают канцелярские товары, продукты питания, одежду и пр. Кроме того, местные жители через личное общение на почте узнают последние новости. Связь с «большой землей» осуществляется с помощью почтальонов, которые регулярно курсируют между населенными пунктами и наряду с доставкой материальных ценностей снабжают людей информацией в том или ином виде.

Другими словами, большая часть «функционала» интернета и средств массовой информации выполняется с помощью системы почтовых курьеров. Концепция «культурный почтальон» в контексте визуальной антропологии служит проводником межкультурных коммуникаций.

Еще одним каналом получения информации, кроме почтовой службы, могут быть приезжие. Но контакты с жителями других отдаленных регионов или крупных городов России непостоянны, а с иностранцами – вообще крайне редки. Автор данной статьи встречался с местными жителями лицом к лицу, передавал им поздравления и последние новости из Кореи, а также давал самую обычную информацию о своей стране. И наоборот, интервьюируемые смогли познакомить его с традиционными кухней и одеждой, марийскими приветствиями и – особенно – с народными песнями. В данном случае автор и контактирующие с ним местные жители выступили в качестве «культурных почтальонов», налаживающих контакты и взаимный культурный обмен в ограниченном пространстве. В зависимости от ситуации «культурным почтальоном» может стать не только представитель другой этнической группы (и даже не обязательно человек), во многих случаях эту роль выполняют СМИ, например радиовещание. Даже простая ярмарка, проводимая в регионе один раз в неделю, становится отличным «культурным почтальоном».

Однако предлагаемая концепция может быть реализована не во всех отдаленных районах. Для того чтобы она заработала, должны возникнуть определенные предпосылки, другими словами, территория должна отвечать следующим условиям:

- здесь должны проживать в непосредственной близости разные этнические группы (причем, если этих групп больше трех, эффект культурного обмена усиливается);
- в районе должны регулярно проводиться праздники или фестивали, сопровождающиеся, как правило, ярмарками (регулярными и нерегулярными);
- такие достижения современной цивилизации, как мобильная связь, интернет, социальные сети, транспортное сообщение и т.д., должны быть малодоступны;
- иностранные СМИ должны быть недоступны (или доступ к ним люди получают очень редко);
- традиционный канал межкультурной коммуникации – доставка почты – должен работать регулярно, но промежутки между приездами почтальона оставаться достаточно продолжительными.

Многие места в Сибири отвечают всем приведенным выше условиям, и большое влияние на культуру населения оказывают теле- и радионовости из Москвы или других регионов страны. Эти новости интерпретируются и воссоздаются по-своему каждой этнической группой и порой принимают уникальные формы.

Русский философ, культуролог и литературовед М.М. Бахтин придавал большое значение фестивалям и народной культуре вообще. Он выделил и описал важные элементы карнавала/ярмарки как площадки межкультурной коммуникации. Согласно его теории, карнавал, «это – коллективное веселье народной толпы на городской площади. <...> Но это вовсе не наивное веселье бегущего “очертя голову по лужам” мальчика, а народно-праздничное веселье, формы которого складывались на протяжении длинного ряда веков» (Бахтин 1990: 162), примером чему может служить русская «масленица». Тем не менее карнавал – это не только разделение общей радости, но и обмен знаниями и новостями.

В этом смысле праздники играют важную роль в межкультурной коммуникации кочевников – тундровых ненцев. Издавна на регулярные ярмарки съезжаются не только представители северных народов, но и, например, цыгане, а также люди, находящиеся вне традиционного для данной местности общества. Нельзя не отметить, что такие мероприятия способствуют знакомству с различными культурами че-

рез аттракционы, представления и т.п. Так, в тундре ежегодно проводится праздник День оленевода, на который отовсюду съезжаются люди, занятые промышленным разведением оленей, – это лучшее место для тех, кто хочет участвовать в «культурном» карнавале, поскольку на одной территории собраны представители самых разных народов. Например, кавказцы, работающие на предприятиях нефтяной и газовой отрасли или занимающиеся торговлей, в этот день знакомят с традициями своих народов через национальную еду – на ярмарке неизменно продается шашлык. Рабочие-мигранты из Центральной Азии предлагают свои изделия и сувениры и объясняют людям, проявляющим мимолетный или более глубокий интерес к их товару, что это такое.

Центральная сцена во время праздника играет большую роль, поскольку театрализованное представление – одно из самых ожидаемых событий. На площади, где приехавшие собираются все вместе, происходят открытые и естественные разговоры между людьми, которые раньше не знали друг друга или давно не встречались, можно услышать любопытные комментарии по поводу последних новостей; здесь происходит мощный обмен информацией, а иногда отмечаются судьбоносные события, например, свадьба или рождение ребенка. Ярмарки и фестивали на фоне прекрасного ландшафта являются важными звеньями процесса межкультурного обмена, но не менее важную роль играют книги и журналы, издаваемые специально к этим мероприятиям. Печатную продукцию, в т.ч. и книги, при кочевой жизни приобрести трудно, поэтому на праздниках они покупаются не только для себя, но и для тех, кто остался в тундре.

В полной мере функции обмена информацией выполняет и посещение врачей (в этом проявляется уникальность жизни в тундре): в поликлиниках и больницах люди не только проходят регулярные осмотры и лечение, но и встречаются с теми, кого давно не видели, делятся новостями, не забывая сообщить о здоровье детей, родителей и близких. Не менее важную роль в межкультурной коммуникации играют СМИ, которые, как отмечалось выше, могут также выступать «культурным почтальоном».

Во время работы в тундре наша съемочная группа не только доставляла новости в НАО и ЯНАО, но и рассказывала об особенностях корейской культуры, географических и климатических особенностях своей страны. Наибольший интерес местных жителей вызывала информация о сельском хозяйстве, скотоводстве и быте Республики Корея. Ненцы-оленеводы любят разговаривать в чуме с гостями (и это естественно, поскольку кроме членов бригады во время кочевья они редко с кем контактируют), а получив новые знания, они сразу начинают сравнивать чужую культуру со своей кочевой. В бригаде почти каждый оленевод спрашивал автора о том, какие звери обитают в корейских лесах, какое мясо люди чаще всего употребляют в пищу, какая водится рыба, чем люди рыбачат, какие виды оленей живут в Корее и есть ли там оленеводы, насколько холодно зимой, какие запреты существуют для женщин.

Во время своей полевой работы автор отметил интересные факты, связанные с восприятием друг друга и первым впечатлением от встречи друг с другом представителей двух этносов – ненцев (местных жителей) и корейцев (съемочной группы). Первое, что удивило кинематографистов, – то, что лица местных жителей походило на корейские. Конечно, члены группы знали, что ненцы в антропологическом плане относятся к уральской контактной расе, что давнюю историю имеют и браки ненцев с русскими, поэтому у многих детей от смешанных союзов черты лица европеоид-

ные. (По исследованию Е.А. Волжаниной, хотя не все браки регистрируются в органах ЗАГС, количество смешанных семей с участием ненцев в ЯНАО с начала XXI в. постепенно увеличивается; в 2002–2004 гг. в населенных пунктах ЯНАО было отмечено 732 брака, где хотя бы один из супругов ненец/ненка: 465 однонациональных (63,6%) и 267 национально-смешанных – 111 пар ненцев с русскими и 156 пар ненцев с другими народами Севера [Волжанина 2006: 235–236]). Но лица ненцев с хорошо сохранившейся монголоидностью, очень схожие с нашими, удивили нас гораздо больше, чем ожидалось.

Удивительным открытием для нас оказалось и то, что в хозяйственных делах ненцев настолько велика доля женского труда. В Корее, например, заготовка топлива, доставка воды, установка и свертывание палатки – это мужская работа. В тундре эти занятия лежат на плечах женщины наряду с обычными домашними хлопотами. Как отметила Г.П. Харючи, «[ж]изнь ненецкой женщины в непростых природных и социальных условиях была тяжелой. <...> Женщине предстояло адаптироваться к самым тяжким условиям обитания и жизненным обстоятельствам: она могла вместо мужа пасти оленей, охотиться, рыбачить» (Харючи 2010: 44). Согласно корейской традиции, женская работа полностью сводится к уборке дома, стирке, шитью и кулинарии. И этим в былые времена даже оправдывался запрет корейкам выходить из дома. Конечно, сегодня граница между женскими и мужскими занятиями практически неразличима, но она все еще существует.

В первую встречу с местными жителями съемочная группа была шокирована отличием реальной жизни кочевников от представлений о ней, возникших после изучения материалов, собранных перед экспедицией. Проблема состояла в том, что кинематографисты целиком полагались на сведения, почерпнутые из книг и найденные в интернете, доступ к которому в то время также был ограничен. Приведу лишь пару примеров такого расхождения. Так, выяснилось, что настоящие шаманы давно исчезли и что ненцы редко совершают какие-либо обряды в честь исконных богов. И еще: оленеводы в значительной степени осовременились, а сцена из нашего фильма, где люди в чумах смотрят фильмы по спутниковому телевидению, стала откровением для корейской аудитории. Тем не менее, несмотря на модернизацию повседневной культуры, сохраняющиеся обычаи есть сырое мясо, использовать оленьи нарты как средство передвижения, носить меховые одежду и обувь произвели на нас большое впечатление. И наоборот, мы сильно поражали оленеводов тем, что вся наша одежда была сделана из искусственных материалов, и тем, насколько наша еда отличалась от их традиционной пищи. Так, в нашем рационе были непривычные для кочевников рис и овощи, полуфабрикаты и консервированные продукты. Практически у всех ненцев быстрое приготовление еды вызывало негативную реакцию, как и употребление завариваемой кипятком лапши (доширака). Позднее все мы начали есть то же, что и оленеводы, – сырое мясо, строганину, кровь и оленьи субпродукты.

Мы хотели сосредоточиться на фиксации торжественных случаев: рождении ребенка, свадьбе, похоронах, обрядах, посвященных предкам и т.д. Проводя время с ненцами вне съемок, мы смогли многое узнать об их традициях (о системе питания, ритуалах, запретах для мужчин и женщин). Кроме того, у нас была возможность наблюдать за повседневной деятельностью оленеводов и участвовать в настоящей кочевой жизни – в перекочевках (*ямда*), сборе быков (*ёрколава*) и т.п. Для нас интересно было увидеть реальное разделение в тундре работы на мужскую и женскую.

Как уже отмечалось выше, все работы внутри чума выполняются женщинами. Мужчинам нельзя даже затопить печку (говорят, это случается только один раз в жизни – после свадебного обряда). Собирают дрова для очага, колют их, сушат у входа и разжигают огонь только женщины. В их обязанности входит также обработка шкур и изготовление одежды, заготовка продуктов впрок, установка передвижных жилищ и уход за детьми. В свою очередь, те работы, которые проводятся в тундре – связанные с оленеводством, охотой и рыболовством, – прерогатива мужчин.

В нашем фильме иногда происходящее на экране объясняется с помощью закадрового перевода на корейский язык, но значительная часть комментируется самими оленеводами посредством интервью; отдельные ситуации демонстрируются только с помощью картинки, без всякого голосового сопровождения. Текст написан в формате пояснительных комментариев профессиональным сценаристом с учетом советов продюсеров и этнологов, знакомых с работой в поле. Интервью с местными жителями и закадровые объяснения дают гораздо больше информации, чем может предоставить описание. Как уже отмечалось выше, показ в корейском эфире фильма «Последняя тундра» вызвал большой интерес, а повседневная кочевая жизнь ненцев особенно впечатлила корейских зрителей. Поражает сочетание тяжелых условий существования и присутствия в жизни людей таких элементов модернизации, как специальные транспортные средства вроде трэкола и вездехода, спутниковое телевидение, спутниковые телефоны. Кроме того, в отличие от Кореи, где большая часть населения живет в городах, ненцы в тундре не имеют ни стационарных домов, ни центрального отопления, ни магазинов – все это заставляет зрителей вновь задуматься о том, что на самом деле нужно человеку для счастья.

Как отметил К. Хайдер, присутствие посторонних, будь то этнографы или режиссеры, проводящие свои исследования или снимающие фильмы, неизбежно оказывает огромное влияние на поведение людей (*Heider 2006: 67*). Поэтому, прежде чем снимать этнографическое кино, продюсер должен серьезно подумать о том, как минимизировать это влияние. Б. Николс в книге “Введение в документальный фильм”, обсуждая этические вопросы документального производства, также остановился на этом (*Nichols 2001*). В своем интервью Е.С. Данилко подчеркнула, что “[в] основе антропологического кино как раз приоритет этики, стремление не навредить изучаемому сообществу, не обмануть доверия героев фильма” (*Данилко 2020*). Поэтому наша группа должна была строго придерживаться правил жизни кочевников и заранее согласовывать с ними свои действия: не снимать традиционные ритуалы, соблюдать запреты, которым следуют ненцы в повседневной жизни, проявлять уважение к национальной еде и т.д.

В дополнение к этому хотелось бы подробнее остановиться на роли участвующих в съемках этнологов – они служат своеобразным мостом между ненцами и кинематографистами. В то же время, благодаря их полевым исследованиям, больше информации передается в ходе межкультурной коммуникации. Поэтому режиссер должен в первую очередь советоваться с этнологом, чтобы понять, что и как необходимо сделать, чтобы точнее донести (передать) особенности культуры ненцев до корейской аудитории. Нужно сказать, что для того, чтобы ученые, участвующие в съемках этнографического фильма, появились в кадре, должны быть веские и убедительные причины. Их присутствие, как писал К. Хайдер, в конце концов, является частью съемок, и, включив фигуру этнографа в фильм, мы можем увидеть его пове-

дение и сформировать некоторое представление о том, как оно повлияло на остальных (Heider 2006: 67). В нашем случае, учитывая, что члены съемочной группы ни разу не были в тундре и собираются снимать фильм о людях, живущих в ней, без помощи этнографов почти невозможно было понять кочевников, а следовательно, и получить хороший результат. Однако, если вмешательство ученых, выступающих от имени неопытной съемочной группы, будет чрезмерным, это может повлечь за собой побочные эффекты межкультурной коммуникации. Все ситуации, мысли и отношения должны транслироваться исключительно ненцами.

Продолжая мысль К. Хайдера, тем не менее отметим, что, поскольку информация об одной культуре передается аудитории, принадлежащей к другой культуре, посторонними людьми, включение их в фильм персонализирует посредничество и, делая его более понятным, делает его и более эффективным (Heider 2006: 69). Сталкиваясь с этими проблемами, мы обращались за помощью к корейским этнологам (в тех случаях, когда хотели увидеть реакцию ненцев на вмешательство посторонних или оценить последствия вмешательства другой культуры), а также привлекали к своей работе в тундре ненецкого этнолога (в тех случаях, когда стремились максимально сократить дистанцию между нами и местными жителями). Благодаря участию ненецких ученых у нас появилась возможность осветить подробнее такие обычаи, как, например, брак. Появление в фильме посторонних, особенно этнологов, должно быть обусловлено содержанием фильма, не следует прибегать к их участию, если это противоречит традиционным запретам, даже если все действующие лица имеют одинаковую этническую принадлежность. Если преследовать цель сделать ученых известными актерами, то фильм перестанет быть этнографическим, его документальная ценность будет потеряна; «...иногда существует тонкая грань между хорошим и плохим использованием этнографического присутствия» (Heider 2006: 70).

Выше мы рассмотрели, как в процессе съемки антропологического фильма функционирует концепция «культурного почтальона» и какие условия должны быть созданы, чтобы она «заработала». Мы также проанализировали ситуацию первой встречи между тундровыми ненцами-кочевниками и корейской съемочной командой (в составе которой был и автор этого исследования) и формирование межкультурной коммуникации, результатом которой становится множась культурное разнообразие. На уровне этнических групп наибольшее значение в формировании устойчивой межкультурной коммуникации имеют культурный контакт и культурный обмен, на уровне персоналий – личные отношения и практики (совместная работа или брачные союзы с представителями другой национальности). В нашей ситуации роль «культурного почтальона» играли иногда съемочная группа, иногда этнологи, иногда другие люди. Несомненно, эта концепция требует дальнейшего изучения и развития и с этнологической, и с визуально-антропологической точек зрения.

* * *

В 2000-х годах, более чем через один век после рождения «этнографического кино», внесшего серьезные инновации в традиционные методы антропологических исследований, в визуальной антропологии появился новый жанр под названием «интерактивный документальный фильм», который, в свою очередь, поднял антропологические исследования на новую ступень (Ча, Ли 2015: 216).

Очевидно, что этнографические фильмы, снятые в последние годы, отличаются большим разнообразием. Также очевидно, что в повышении их качества и расширении спектра отраженных в них тем определенную роль сыграло техническое усовершенствование съемочного оборудования. Согласно теории Б. Николса, принципы разъясняющей (*expository*) документалистики 1930-х годов и наблюдательной (*observational*) документалистики 1960-х годов до сих пор в значительной степени определяют производство академических этнографических фильмов. Но этнографические исследования значительно усложнились за эти годы: возникли и быстро растут «индигенные медиа», развивается практическая визуальная антропология, появилось экспериментальное этнографическое кино и т.д. Понимание сути этой сегментации позволит выявить тенденции в развитии этнографического фильма.

Часто визуальная антропология рассматривается как особый метод получения, записи, хранения и обработки полевой информации, своего рода инструмент прикладного антрополога, гибрид диктофона и видеомэгнитофона. Гораздо чаще это рассматривается как способ популяризации научных знаний и донесения их до более широкой аудитории (Данилко 2017: 7).

Как было отмечено выше, корейские фильмы, снятые на Севере России, являются не только документальными, но и этнографическими. В любом случае, если полученный кинопродукт способствовал возникновению понимания между представителями двух культур, можно считать, что наш фильм внес свой вклад в процесс культурного обмена. Имидж коренных малочисленных народов, в т.ч. ненцев-кочевников, с позиций эволюционизма считавшихся «отсталыми» народами Сибири, в Республике Корея претерпел изменение. За время, прошедшее с момента первых межкультурных контактов, интерес к таким отдаленным регионам России, как Сибирь и Арктика, в Корею значительно вырос, выросло и число специальных исследований, а корейские зрители получили достаточно много информации о народах, населяющих эти территории, в т.ч. благодаря демонстрации этнографических фильмов.

Важно отметить двустороннее влияние кинопродуктов, подобных «Последней тундре». С одной стороны, как отмечалось выше, съемочная группа служит для местных жителей новым каналом информации о корейской культуре, об обычаях и языке далекого народа (исполняет роль «культурного почтальона» для населения тундры). Но и ненцы, с другой стороны, выступают равноправным партнером культурного обмена, представляя свой образ жизни кочевников-оленоводо Севера и исполняют роль «культурного почтальона» для корейских кинематографистов. Межкультурная коммуникация съемочной группы и ненецких бригад позволила не только узнать корейским зрителям об этнографических особенностях северного народа, но и увидеть, как корейская культура и образ жизни воспринимаются ненцами. И культурный шок, который могут испытать обе стороны, делая свои открытия в процессе взаимопознания, открывает новые возможности культурных изменений.

С помощью концепции «культурного почтальона» автор попытался проанализировать, как происходит первый культурный контакт представителей разных народов, и подробно остановился на том, кто может выступать в роли «культурного почтальона». Сегодня формы межкультурной коммуникации стали более сложными: через социальные сети и СМИ происходит обмен знаниями и культурой, заочные знакомство и дружба. Это одно из проявлений феномена глобализации, связанного в т.ч. с развитием высокоскоростного интернета и онлайн сервисов.

Естественно, все еще существуют значительные ограничения влияния внешних культур на относительно изолированные культуры кочевых народов. Эти ограничения обусловлены традиционным образом жизни и годовым циклом кочевания: у них сохраняется четко определенный распорядок дня; их быт серьезно не меняется в течение года; передвижения людей в тундре и их занятия весной, летом, осенью и зимой очень формализованы. Жизнь кочевников разительно отличается от жизни городского населения. В такой ситуации очень сложно говорить о внедрении элементов внешней культуры.

Тем не менее приток внешней культуры, исключая вторжение с нарушением допустимых рамок в повседневную жизнь, стимулирует любопытство местных жителей. К примеру, мальчик-кочевник, который с самого рождения не видел ни одного постороннего, испытывает большой интерес и большой страх перед съёмочной группой. Для него, как и для Николая и Григория – главных героев нашего фильма, знакомство с чужими одеждой, культурой питания, языком – все это первые опыты проникновения в новые культуры. Но когда представители двух народов живут вместе одной повседневной жизнью, некоторые чуждые ранее элементы быта могут быть признаны полезными и усвоены в процессе межкультурной коммуникации и аккультурации. Это может быть использовано в поисках наиболее гармоничного способа приспособления к различным культурам, и этой цели должен служить «культурный почтальон».

В будущем нам необходимо уделить больше внимания развитию в отдаленных регионах индигенных медиа и социальных сетей – именно они могут способствовать преодолению ограничений, с которыми сталкиваются сегодня СМИ в аборигенной среде. Низкий доступ коренного населения к внешней культуре, отмечавшийся до последнего времени, – прямое следствие географического положения, отдаленности мест проживания и отсутствия современной инфраструктуры. С развитием технологий постепенно, шаг за шагом, преодолеваются ограничения на обмен информацией в современном цифровом формате, а значит, и ограничения на межкультурную коммуникацию.

Источники и материалы

- Данилко 2020* – Данилко Е.С. Интервью: Елена Данилко: «Наша аудитория – это просто любопытные люди, киноманы, хипстеры» // Реальное время. Общество. 14.02.2020. https://realnoevremya.ru/articles/165759-elena-danilko-ob-antropologicheskom-dokumentalnom-kino?utm_source=mobile&utm_medium=redirect&utm_campaign=mobile
- Ежегодник 1977* – Ежегодник корейского кино (с начала до 1976 г.) Государственное агенство развития киноиндустрии. Сеул, 1977.

Научная литература

- Александров Е.В.* Предыстория визуальной антропологии: первая половина XX в. // Этнографическое обозрение, 2014. № 4. С. 127–140.
- Арзютов Д.В.* Этнограф с кинокамерой в руках: Прокофьевы и начало визуальной антропологии самодийцев // Антропологический форум, 2016. № 29. С. 187–219.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.
- Волжанина Е.А.* Современная структура этнически смешанных браков ненцев Ямало-Ненецкого автономного округа // Вестник археологии, антропологии и этнографии, 2006. № 6. С. 234–248.

- Головнев И.А. Владимир Арсеньев и кино // Ойкумена, 2017. № 3. С. 50–64.
- Гузикова М.О., Фофанова П.Ю. Основы теории межкультурной коммуникации. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2015.
- Данилко Е.С. Визуальная антропология в России: анализ истории и терминов // Феномен междисциплинарности в отечественной этнологии / Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 197–208.
- Данилко Е.С. Визуальная антропология как особый способ коммуникации: введение к специальной теме номера // Сибирские исторические исследования, 2017. № 3. С. 6–10.
- Пинк С. Визуальная антропология в XXI в. // Антропологический форум, 2007. № 7. С. 68–78.
- Харючи Г.П. Ненецкая женщина в науке: к вопросу об особенностях исследования сакральной сферы // Этнографическое обозрение, 2010. № 3. С. 44–53.
- Heider K. *Ethnographic Film: Revised Edition*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Nichols B. *Blurred Boundaries: Questions of Meaning in Contemporary Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Nichols B. *Introduction to Documentary*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Ruby J. Is an Ethnographic Film a Filmic Ethnography? // *STUDIES in the Anthropology of Visual Communication*, 1975. No. 2 (2). P. 104–111. <https://repository.upenn.edu/svc/vol2/iss2/6>
- Джо Кван Ён. Теория и методология визуальной антропологии. Сеул, 2016.
- Ли Гичжунг. Человечество в объективе: этнографические фильмы и их мастера. Сеул: Нул-мн, 2014.
- Пак Хёнсон. Кинематографическая география Кореи как утопии времен холодной войны // Изучение корееведения. Инчон, 2017. № 47. С. 277–311.
- Ча Минчол, Ли Санхун. Воплощение академических и исследовательских материалов и эволюция академической коммуникации: фокус на «визуальной антропологии» и «интерактивном документальном фильме». Сеул, 2015.
- Ча Минчол. Документальный фильм. Сеул, 2014.
- Чо Илдонг. Упрощение визуальной технологии и прикладная визуальная антропология: различные возможности современных этнических фильмов // Международная конференция «Нематериальное наследие и аудиовизуальный архив». Сеул, 2018.
- Юн Сонхи. Культурное исследование о появлении телевизионной документальной визуальной антропологии и колониализма // *Корейская культурная антропология*, 2012. № 45 (3). С. 234–267.
- Park, Jung Gon

Visual Anthropology for Intercultural Communication: South Korean Ethnographic Films About the Nenets

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/105-124

International cooperation and globalization, the development of high-speed Internet and social media have opened new possibilities for intercultural communication. In this article, the author intends to discuss intercultural contact between Koreans and Nenets through visual anthropological methods. This article is based on the author's experience, who participated in ethnological research and documentary imaging in the Nenets, Yamal Nenets Autonomous Districts, and the Komi Republic from 2009 to 2019. There are various forms of social ties between Korean filmmakers and reindeer herders. The form and content of intercultural communication in places with no Internet connection are to be considered through the concept of a "cultural mailmen" – scientists, filmmakers, or mass media. We observe the reaction of Korean viewers in the SBS channel's film "The Last Tundra" (2010). The themes of Korean films about the Nenets are focused on their life, education systems, and cuisine of reindeer nomadic. The Korean mass media are one of the most powerful channels developing the

interrelationship between the Nenets and the Koreans. It plays an important role in expanding ethnic and cultural contacts between them and popularizing ethnological and anthropological knowledge, especially for the younger generation interested in the new media.

Keywords: *visual anthropology, ethnographic film, Nenets, Komi, Korean, cultural mailman, intercultural communication*

For Citation: Park, J.G. 2021. Visual Anthropology for Intercultural Communication: South Korean Ethnographic Films About the Nenets. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 105–124.

Author Info: **Park Jung Gon** – postgraduate student, The Russian Academy of Sciences N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, RF). E-mail: mitya10011004@gmail.com

References

- Aleksandrov, E.V. 2014. Predystoriia vizual'noi antropologii: pervaiia polovina XX v. [Prehistory of Visual Anthropology: The First Half of the 20th Century]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 187–219.
- Arziutov, D.V. 2016. Etnograf s kinokameroi v rukakh: Prokofiev'y i nachalo vizual'noi antropologii samodiitsev [An Ethnographer with a Mvie Camera in Hands: Prokofievs and the Beginning of the Samoyedian's Visual Anthropology]. *Antropologicheskii forum* 29: 187–219.
- Bakhtin, M.M. 1990. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i Renessansa* [The Works of François Rabelais and the Folk Culture of Middlele Ages and Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura.
- Cha, Min-chul, and Sang-hoon Lee. 2018. *Formation of Academic and Research Materials and Evolution of Academic Communication: Focusing on "Visual Anthropology" and "Interactive Documentary"*. Seoul.
- Cha, Min-chul. 2014. *Documentary*. Seoul: Communication books.
- Cho, Il-dong. 2018. Simplification of Visual Anthropology and Practical-applied Visual Anthropology: Various Possibilities of Modern Ethnographic Film. In *International Academic Conference "Intangible Heritage and Video Archive"*. Seoul.
- Cho, Kwan-yeon. 2016. *Theory and Methodology of Visual Anthropology*. Seoul.
- Danilko, E.S. 2016. Vizual'naia antropologiia v Rossii: analiz istorii i terminov [Visual Anthropology in Russia]. In *Fenomen mezhdistsiplinarosti v otechestvennoi etnologii* [Phenomenon of Interdisciplinarity in Russian Ethnology], edited by G.A. Komarova, 197–208. Moscow: IEA RAN.
- Danilko, E.S. 2017. Visual Anthropology as a Special Way of Communication Introduction to the Special Topic of the Issue. *Siberskie istoricheskie issledovaniia* 3: 6–10.
- Golovnev, I.A. 2017. Vladimir Arseniev i kino [Vladimir Arsenyev and Cinema]. *Oikumena* 3: 50–64.
- Guzikova, M.O., and P.Y. Fofanova. 2015. *Osnovy teorii mezhkul'turnoi kommunikatsii* [Fundation of the Intercultural Communication's Theory]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta.
- Heider, K. 2006. *Ethnographic Film: Revised Edition*. Austin: University of Texas Press.
- Khariuchi, G.P. 2010. Nenetskaia zhenshchina v nauke: k voprosu ob osobennostiakh issledovaniia sakral'noi sfery [Nenets Woman in Science: On the Question of the Particularities of the Study of the Sacral Sphere]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 44–53.
- Lee, Gi-jung. 2014. *Humanity in Lens: Ethnographic Film and Its Masters*. Seoul: Nulmin.
- Nichols, B. 1995. *Blurred Boundaries: Questions of Meaning in Contemporary Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nichols, B. 2001. *Introduction to Documentary*. Indiana University Press.
- Park, Hyunsun. 2017. Cinematic Geography of the Cold War's Utopia "Korea". *Korean Research* 47: 277–311.

- Pink, S. 2007. Vizual'naia antropologiya v XXI v. [Visual Anthropology in the 21 Century]. *Antropologicheskii forum* 7: 68–78.
- Ruby, J. 1975. Is an Ethnographic Film a Filmic Ethnography? *STUDIES in the Anthropology of Visual Communication* 2 (2): 104–111. <https://repository.upenn.edu/svc/vol2/iss2/6>
- Volzhanina, E.A. 2006. Sovremennaya struktura etnicheski smeshannykh brakov nentsev Yamalo-Nenetskogo avtonomnogo okruga [The Modern Structure of Ethnically Mixed Marriages of the Nenets of the Yamalo Nenets Autonomous Okrug]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 6: 234–248.
- Yoon, Sun-hee. 2012. Cultural Study on the Reproduction of the Visual Anthropology and Colonial Perspective of Television Documentary. *Korean Culture Anthropology* 45 (3): 234–267.

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/125-133

© С.В. Васильев., Е.Ю. Гирия, С.Б. Боруцкая

ТЕХНИКА ТРЕПАНАЦИИ У ЖИТЕЛЕЙ ФАЙЮМСКОГО ОАЗИСА (ЕГИПЕТ) В ГРЕКО РИМСКОЕ ВРЕМЯ*

Статья посвящена биоархеологическому исследованию нескольких случаев хирургической трепанации у населения Файюмского оазиса (Египет), жившего в греко-римский период. Данная работа интересна также и с точки зрения истории медицины. Нами было изучены три черепа с трепанационными отверстиями. Было выявлено, что в двух первых случаях операция скорее всего проводилась при помощи острого прямого долотовидного лезвия. Ширина рабочего края орудия составляла от 7 до 9 мм. Оба индивида (пожилой мужчина и молодая женщина) после операции некоторое время сохраняли свою жизнеспособность. В третьем случае техника трепанационной операции была более сложной и взрослый мужчина, к сожалению, после нее не выжил.

Ключевые слова: Древний Египет, Файюмский оазис, трепанация, хирургическая операция, греко-римский период

Ссылка при цитировании: Васильев С.В., Гирия Е.Ю., Боруцкая С.Б. Техника трепанации у жителей Файюмского оазиса (Египет) в греко-римское время // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 125–133.

Введение

В 2003 году началось антропологическое исследование некрополя при развалинах раннесредневекового монастыря Дейр Эль-Банат, находящегося на окраине города Файюм в пустыне Сахара, д.и.н. С.В. Васильевым и к.и.н. А.А. Кролом. Из-

Васильев Сергей Владимирович – д.и.н., главный научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32-а); ведущий научный сотрудник Центра египтологических исследований РАН (Москва, Ленинский пр. 29, с. 8). Эл. почта: vasbor1@yandex.ru

Гирия Евгений Юрьевич – к.и.н., старший научный сотрудник, Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18)

Боруцкая Светлана Борисовна – к.б.н., старший научный сотрудник кафедры антропологии биологического факультета, МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: vasbor1@yandex.ru

начально был получен допуск к сбору скелетного материала только с поверхности, если кости лежали прямо на песке или были немного засыпаны. Археологические раскопки на тот момент проводить не было возможности, так как еще не было соответствующего разрешения от Службы Древности республики Египет. В 2005 году исследование некрополя продолжилось. В этом году также можно было работать только с костным материалом с поверхности. Таким образом, за два года начальных работ на некрополе Дейр Эль Банат было собрано немалое количество черепов и отдельных костей посткраниальных скелетов. В 2006 году были проведены первые раскопки на некрополе, которые практически ежегодно (пропущено несколько лет) проводятся и по сегодняшний день. Черепа и скелеты были обследованы по краниологической и комплексной остеологической программам, описаны палеопатологии. Палеоантропологическим исследованиям этого некрополя нами было посвящено несколько публикаций (*Васильев, Боруцкая 2009; Белова и др. 2020; Васильев, Боруцкая 2020; Боруцкая, Васильев 2021*).

Материал и метод

Материалом для исследования послужили три черепа со следами трепанации: это два черепа, собранные с поверхности в 2003 году и череп, полученный в результате основных раскопок в 2006 году. На этих черепах сохранились остатки бальзамирующей смолы, поэтому мы считаем, что они, скорее всего, относятся к греко-римскому времени.

Для по настоящему полноценной, уверенно доказательной интерпретации конкретных следов трепанации, как и для понимания результатов любого иного технологического процесса, важно знать его закономерности. Необходимо иметь представление о механических свойствах разных участков и слоёв костей свода черепа – внешней и внутренней пластин компактного вещества, губчатой части (диплое), разделяющей их. Именно знания такого рода, именуемые в археологической трасологии «морфономией», делают возможным превращение научной гипотезы в твёрдо доказуемое заключение. Поскольку они приобретаются в ходе натуральных экспериментов, предполагающих установление неперенных причинно-следственных связей между определёнными формами следов и видами воздействий.

В такой ситуации и по этой причине, весомым подспорьем для нас становятся личный опыт анализа аналогичных материалов и выводы коллег – результаты работ, полученные на иных материалах, изложенные в научной литературе, на которые мы можем опираться, исходя лишь из самых общих, не детализированных признаков схожести исследуемых следов.

Ранее мы имели возможность ознакомиться вживую с достаточно широким спектром следов трепанаций (хронологически и пространственно различных, прижизненных и постмортальных) из Центральной и Восточной Европы, Южной Сибири. Мы вполне осознаём, что значительные географические, культурные и временные отличия исследуемых нами следов и имеющихся у нас сравнительных материалов отнюдь не способствуют однозначности и определённости выводов. Безусловно, имеющаяся у нас информации не исчерпывающа, однако, с нашей точки зрения, она вполне достаточна для формирования общего представления о следах, возникающих на костях черепных сводов, связанных с древней хирургией.

Исходя из трасологического анализа, мы можем определить наиболее часто исполь-

зубые приёмы – элементы проведения такого рода операций. То есть, не вдаваясь в анализ хирургического значения последовательности отдельных действий в ходе всей операции, мы вполне определённо можем вполне компетентно судить о её технических составляющих – элементах оперативного вмешательства, вполне доступных традиционному экспериментально-трасологическому анализу. В рамках трасологической терминологии результаты таких отдельных актов операции определяются как *следы обработки*. Чаще всего, это следы пиления-резания, различных типов сверления (коническими, цилиндрическими или полыми кольцевыми свёрлами), скобления-строгания, реже – следы долбления, тесания и скалывания (расщепления).

Результаты исследования

Череп индивида № 41, полученного при сборе материала с поверхности древнего кладбища Дейр Эль-Банат. Череп принадлежал мужчине 40-45 лет. На нем обнаружены следы трепанации.

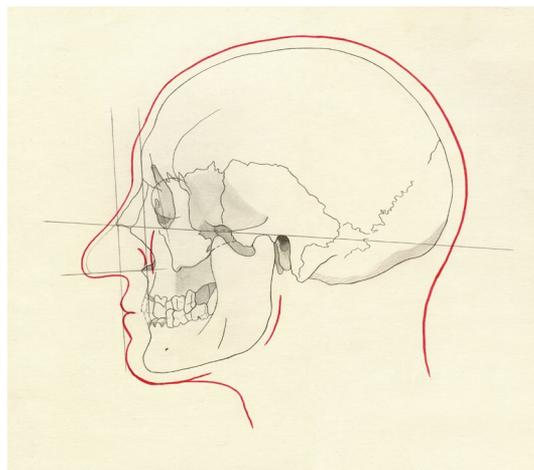
Отверстие неправильной формы, ближе к овальной, с хорошо выраженными признаками заживления, выявлено на левой теменной кости у сагиттального шва (рис. 1). Стенки отверстия достаточно отвесные, абрис периметра неровный, а в нескольких местах – угловатый, в виде ломанной кривой. В нижней части отверстия (при данной ориентации фото) читаются видоизменённые остатки поверхности сколов, направленные от центра отверстия наружу. В этой части периметра (около четверти длины) стенки отверстия выположены. Сколы имеют прямые в плане ступенчато-петлеобразные окончания. Наиболее длинный скол имеет перообразное окончание. На поверхностях негативов сколов прослеживаются следы в виде насечек от острого прямого долотовидного лезвия. Ширина рабочего края орудия составляла от 7 до 9 мм.



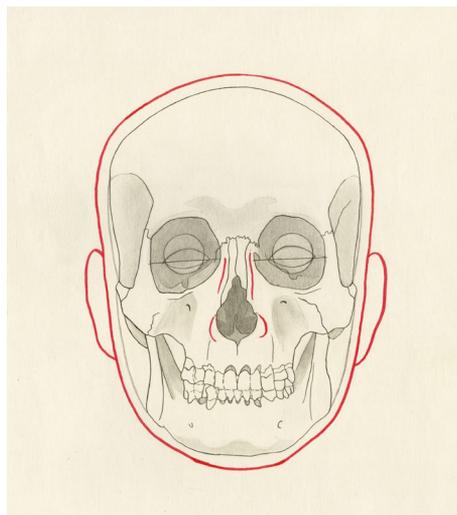
Рис. 1. Трепанация на черепе №31.

Невзирая на отсутствие исходных поверхностей следов (в результате заживления травмы новой костной тканью), с достаточно большой степенью уверенности, мы можем констатировать, что отверстие с таким угловато-ломанным контуром невозможно сделать выскабливанием, пилением или (тем более) сверлением.

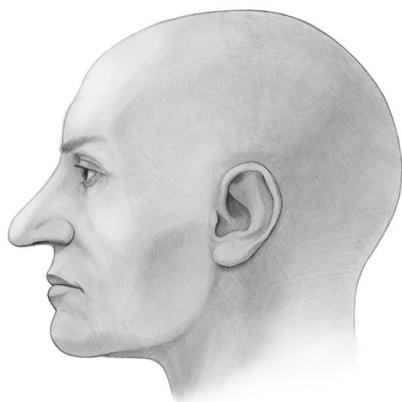
Реконструируемая нами последовательность создания отверстия такова: вначале зона трепанации была оконтурена по всему периметру косонаправленными зарубками каким-то стамеско-долотовидным лезвием (возможно, металлическим). Вероятнее всего лезвие орудия пробивало внешнюю пластину компакты и проникало в слой губчатого вещества (диплое). Скорее всего орудие не надсекало внутреннюю (стеколовидно-хрупкую – *lamina vitrea.*) пластину компакты. После этого, на одном из участков верхней (в соответствии с ориентацией фотографии) части периметра



*Рис. 2. Этап графической реконструкции лица индивида №31. Профиль.
Автор О.И. Алехина.*



*Рис. 3. Этап графической реконструкции лица индивида №31. Анфас.
Автор О.И. Алехина.*



*Рис. 4. Графическая реконструкция индивида №31. Профиль.
Автор О.И. Алехина.*



Рис. 5. Графическая реконструкция индивида №31. Анфас. Автор О.И. Алехина.

отверстия внутрь прорубленной канавки был введен рычаг, с помощью которого оконтуренный фрагмент был вырван вверх. То же самое могло быть осуществлено с помощью того же стамесковидного инструмента в результате одного решающего воздействия. Хрупкая внутренняя пластина компакты вполне удачно была отделена вместе со слоем диплое в соответствии с очертаниями намеченного ранее на верхней пластине компакты контура на большей части периметра кроме дистальной, где

возникли небольшие сколы. Хирург наверняка знал и успешно использовал механические свойства различных слоёв кости свода черепа.

Череп этого индивида хочется отметить особо. На графике главных компонент он обособился в правом нижнем углу вдалеке от всей серии поверхностных черепов из Дейр Эль-Баната. Он характеризуется долихокранией, хорошо выраженной горизонтальной профилировкой, узким лицом с узким и длинным носом. Классический средиземноморский антропологический вариант (рис. 2, 3, 4, 5) (Васильев 2020). Кроме того, можно отметить необычную *pars tympanica*, которая вывернута наружу и провисает вниз параллельно сосцевидному отростку (рис. 6).

Череп женщины № 154.

Следы трепанации обнаружены также на черепе № 154, принадлежавшему женщине 25-30 лет, поднятого при исследовании поверхностного слоя некрополя (рис. 7).

Следы трепанации на правой теменной кости значительно видоизменена за счёт восстановления костной ткани. То есть, пациентка жила после операции достаточно долго. Есть основания полагать, что технология трепанации несколько отличалась от таковой на черепе №31. Отверстие подтреугольно-овальной формы. Две трети длины периметра стенок отвесные, оставшая треть – пологая, сформированная сколами. В данном случае способ оконтуривания отверстия определить уже почти невозможно из-за значительной степени регенерации костной ткани по периметру верхнего контура отверстия. Сам верхний контур гораздо более гладкий. Скорее всего, это результат заживления (зарастания) края костной ткани, однако, нельзя исключить, что его могли дополнительно выровнять (сколбением-строганием?). В отличие от черепа № 31, здесь сохранилась значительная часть поверхности внутренней пластины компакты со следами косонаправленных стёсов от стамескообразного орудия с прямым лезвием, аналогичного орудью, следы которого мы наблюдаем на черепе № 31. Размеры лезвия такие же – шири-



Рис. 6. *Pars tympanica*, вывернутая наружу и провисает вниз параллельно сосцевидному отростку. Череп №31.

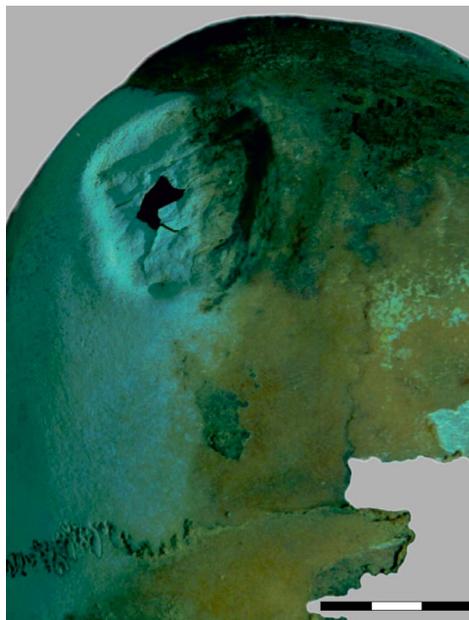


Рис. 7. Трепанация на черепе № 154.

ной около 7–9 мм. Благодаря этим следам, в данном случае, есть все основания констатировать, что фрагмент верхней пластины компакты удалялся не одним решительным сколом, а параллельными рядами по 4–5 воздействий, выстроенных в линию. На фото можно проследить следы как минимум 5 или 6 таких рядов. Удаление участка внешней пластины компакты начиналось от участка периметра отверстия с отвесными стенками и продолжалось параллельными рядами сколов в направлении к противоположной,



Рис. 8. Трепанация на черепе из верхнего слоя квадрата 3 раскопок 2006 года.

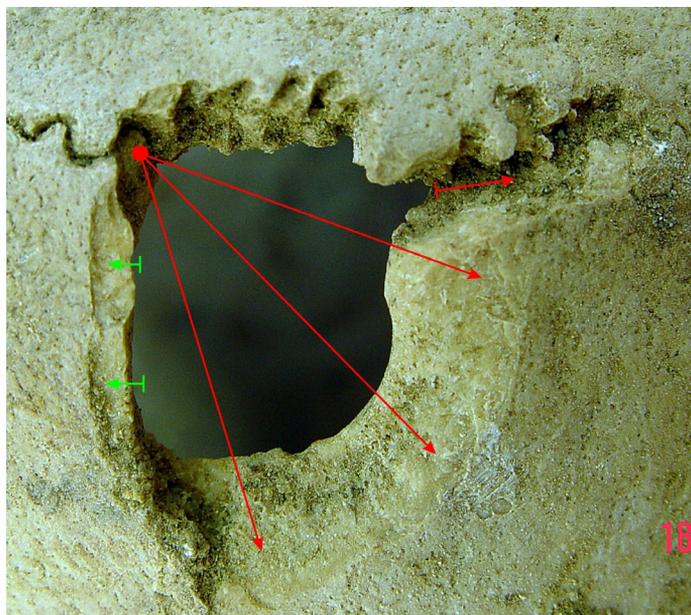


Рис. 9. Иллюстрация техники трепанации на черепе из верхнего слоя квадрата 3 раскопок 2006 года.

отвесный, он сформирован сломом, прошедшем по извилистой линии сагиттального шва черепа. Линия слома почти прямая, она составляет чуть меньше четверти длины

выположенной сколами (на фото – сверху вниз).

Череп, полученный в результате раскопок некрополя в 2006 году, квадрат 3, верхний слой. На нем также были обнаружены следы трепанации. Череп принадлежал мужчине 30-35 лет.

Обнаруженный череп был без нижней челюсти. Отсутствовали скуловая кость и верхняя челюсть с левой стороны. На верхней стенке глазниц - выраженная *sigma orbitalia*. В области сагиттального шва на левой теменной кости – следы хирургического вмешательства – трепанации (рис. 8).

Судя по состоянию поверхностей внешней компактной пластины следы трепанации дошли до нас почти в исходном, не видоизменённом виде. Форма отверстия неправильно подпрямоугольная. Признаки заживления травмы полностью отсутствуют, что, говорит о смертельном исходе этой операции. Несмотря на это, в качестве следов трепанации уверенно можно определить лишь поверхности сколов и сломов. В верхней части отверстия (при данной ориентации фото) его край

периметра отверстия. От чего именно данный участок слома приобрёл такую форму? С одной стороны, возможно, извилистость слома обусловлена естественной формой шва черепа, с другой, возможно, вдоль шва мы имеем следы сверления внешней пластины кости, сделанные для оконтуривания отверстия будущей трепанации. Было сверление или нет? В данном случае очень важный вопрос, поскольку никаких иных следов входа воздействующего орудия в костную ткань на данном черепе не наблюдается.

Более трёх четвертей длины периметра отверстия сформировано поверхностями сколов (рис. 9). Левый край (в соответствии с фото) – отвесными укороченными сколами с петлеобразными в профиле окончаниями (зелёные стрелки), нижний и правый края – удлиненным пологим сколом с перообразным окончанием, переходящим в вылом костного материала вдоль линии шва в правом верхнем углу отверстия. Важным обстоятельством является то, что направление указанных сколов не совпадают. Они сняты поперёк друг друга в практически противоположных направлениях (указано стрелками на фото). Местом начала большого скола, сформировавшего нижнюю и правую часть периметра отверстия, можно признать плохо читаемый вылом в его левом верхнем углу (красная точка и красные стрелки). Место приложения усилия, создавшего сколы левого края отверстия, определить невозможно.

На основании имеющихся у нас данных можно предполагать несколько вариантов сценариев выполнения данной трепанации. Возможно, будущее отверстие предварительно оконтуривалось линией высверлин, одна из которых в последствии служила точкой приложения усилия для отрыва (скола) удаляемой части.

Если сверления не было, а извилистый верхний край отверстия – это естественный край шва черепа, тогда мы вынуждены констатировать, что орудие воздействия было неизвестным нам образом погружено в костную ткань на глубину диплое, в зоне шва, и оттуда был снят (отбит или отжат) основной скол, сформировавший нижний и правый края. Вне зависимости от решения вопроса присутствия или отсутствия следов сверления, остаётся не ясной причина различного направления сколов формирования трепанационного отверстия. Не имея возможности проверить эту версию экспериментально, рискнём предположить, что укороченные сколы на левом краю отверстия могли возникнуть как сколы «бокового отжима» в ходе основного снятия.

Заключение

В литературе отмечается, что хирургические операции по трепанации мозговой коробки черепа известны в Древнем Египте со II тысячелетия до нашей эры (Медникова 2004; Мурский 2010). Есть немногочисленные описания способов трепанации в римский период (Collado-Vázquez, Carrillo 2014). В качестве одного из источников сравнительного материала нами была выбрана статья, посвященная описанию различных древнеримских способов трепанаций, английской исследовательницы Эллен Талло (Tullo 2010) «Trepanation and Roman medicine: a comparison of osteoarchaeological remains, material culture and written texts». Эта статья ценна для нас, прежде всего тем, что в ней описаны основные виды следов, характерных не только для древнеримского времени, но и для широкого круга трепанаций известных по археологическим источникам разных эпох и мест происхождения. В целом, описываемые нами в данной статье следы трепанаций не имеют известных нам археологических и/или исторических аналогий.

Суммируя полученные нами данные, можно констатировать, что все три трепанационных отверстия получены в результате хирургических операций, связанных с отщеплением части верхней компакты костей черепа с предварительным оконтуриванием зоны будущей трепанации. В двух первых случаях операция скорее всего проводилась при помощи острого прямого долотовидного лезвия. Ширина рабочего края орудия составляла от 7 до 9 мм. Два индивида (пожилой мужчина и молодая женщина) после операции некоторое время сохраняли свою жизнеспособность. В третьем случае техника операции была более сложной и индивид, к сожалению, после нее не выжил.

Научная литература

- Васильев С.В., Боруцкая С.Б. Палеоантропология Дейр эль-Баната (Файюм, Египет). // Культура Египта и стран Средиземноморья в древности и средневековье. ЦЕИ РАН, Москва, 2009. С. 104–126.
- Белова Г.А., Васильев С.В., Боруцкая С.Б., Иванов С.В. Проблемы формирования населения Файюмского оазиса Египта в грекоримский период // *Stratum plus*, 2020. № 4. С. 73–82.
- Васильев С. В., Боруцкая С. Б. Палеоантропологический анализ материалов, собранных в поверхностных слоях некрополя Дейр-эль-Банат (Египет) // Египет и сопредельные страны. 2020. Вып. 2. С. 17–38.
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В. Остеологический анализ погребений греко-римского времени некрополя Дейр-эль-Банат (Египет) // Египет и сопредельные страны, 2021. Вып. 1. С. 35–43.
- Медникова М.Б. Трепанации в древнем мире и культ головы. Москва. Алетейя. 2004. С. 2008.
- Мирский М.Б. История медицины и хирургии. Учебное пособие для студентов учреждений высш. проф. образ. М.: ГЭОТАР-Медиа, 2010. С. 528.
- Ellen Tullo. Trepanation and Roman medicine: a comparison of osteoarchaeological remains, material culture and written texts // *The journal of the Royal College of Physicians of Edinburgh*, 2010. № 40 (2). Pp. 165–171.
- Collado-Vázquez S, Carrillo JM. La trepanación craneal en Sinuhé, el Egipto. *Neurología*. 2011. Doi:10.1016/j.nrl.2011.05.012.

Vasilyev, Sergey V., Giryа, Evgeny Y., Borutskaya, Svetlana B.

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/125-133

Trepanation Technique Among the Inhabitants of the Fayum Oasis (Egypt) in Greco-Roman Times

The article is devoted to the bioarchaeological study of several cases of surgical trepanation in the population of the Fayum oasis (Egypt), who lived in the Greco-Roman period. This work is also interesting from the point of view of the history of medicine. We studied three skulls with trepanned holes. It was found that in the first two cases, the operation was most likely carried out using a sharp straight chisel blade. The width of the working edge of the tool ranged from 7 to 9 mm. Both individuals (an elderly man and a young woman) retained their vitality for some time after the operation. In the third case, the technique of trepanation operation was more complicated and the adult man, unfortunately, did not survive it.

Keywords: Ancient Egypt, Fayum oasis, trepanation, surgery, Greco-Roman period

For Citation: Vasilyev S.V., Giryа E.Yu., Borutskaya S.B. 2021. Trepanation Technique Among the Inhabitants of the Fayum Oasis (Egypt) in Greco-Roman Time. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 25–133.

Author Info: Vasilyev, Sergey V. – Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Center for Physical Anthropology, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, RF). E-mail: vasbor1@yandex.ru

Girya, Evgeny Y. – PhD (Hist.), Senior Researcher, Institute of the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, RF)

Borutskaya, Svetlana B. – PhD (Biolog.), Senior Researcher, Lomonosov Moscow State University (Moscow, RF). E-mail: vasbor1@yandex.ru

References

- Vasilyev, S.V., and S.B. Boruckaya. 2009. Paleoantropologiya Dejr el'-Banata (Fajyum, Egipet) [Paleoanthropology Deir el-Banat (Fayum, Egypt)]. *Kul'tura Egipta i stran Sredizemnomor'ya v drevnosti i srednevekov'e*, 104–126. Moscow: CEI RAN.
- Belova, G. A., S.V. Vasilyev, S.B. Boruckaya and S.V. Ivanov. 2020. Problemy formirovaniya naseleniya Fajyumskogo oazisa Egipta v grekorimskij period [Problems of the formation of the population of the Fayum oasis of Egypt in the Greco-Roman period]. *Stratum plus* 4: 73–82.
- Vasilyev, S.V., and S.B. Boruckaya. 2020. Paleoantropologičeskij analiz materialov, sobrannyh v poverhnostnyh sloyah nekropolya Dejr-el'-Banat (Egipet) [Paleoanthropological analysis of materials collected in the surface layers of the Deir el-Banat necropolis (Egypt)]. *Egipet i sopredel'nye strany* 2: 17–38.
- Boruckaya, S.B., and S.B. Vasilyev S.V. 2021. Osteologičeskij analiz pogrebenij greko-rimskogo vremeni nekropolya Dejr-el'-Banat (Egipet) [Osteological analysis of graves from the Greco-Roman period of the necropolis of Deir el-Banat (Egypt)]. *Egipet i sopredel'nye strany* 1: 35–43.
- Mednikova, M.B. 2008. *Trepanacii v drevnem mire i kul't golovy* [Trepanation in the ancient world and the cult of the head]. Moscow: Aletejya.
- Mirskij, M.B. 2010. *Istoriya mediciny i hirurgii* : učebnoe posobie dlya studentov uchrezhdenij vyssh. prof. obraz. [History of Medicine and Surgery]. Moscow: GEOTAR-Media.
- Ellen Tullo. 2010. Trepanation and Roman medicine: a comparison of osteoarchaeological remains, material culture and written texts. *The journal of the Royal College of Physicians of Edinburgh* 40 (2): 165–171.
- Collado-Vázquez S, Carrillo JM. 2011. La trepanación craneal en Sinuhé, el Egipto. *Neurología*. Doi:10.1016/j.nrl.2011.05.012.

© *Е.Н. Каспарова, Г.В. Скриган, В.И. Дунай*

ИЗМЕНЧИВОСТЬ ПОКАЗАТЕЛЕЙ МАСКУЛИННОСТИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ БЕЛАРУСИ*

Цель исследования – оценить изменчивость морфофункциональных показателей маскулинности студенческой молодежи Беларуси во времени и в зависимости от уровня физической подготовки. Исследование проведено в 2016–2021 гг. в г. Минске (Республика Беларусь). Выборку составили 233 студента (102 юноши, 131 девушка) в возрасте от 18 до 21 года. Привлечены также материалы нашего исследования 180 студентов (125 юношей и 65 девушек) Белорусского государственного университета физической культуры. Материалом для сравнения послужили архивные данные отдела антропологии НАН Беларуси 2000–2007 гг.: всего 243 студента г. Минска (98 юношей, 145 девушек). Проведено антропометрическое измерение длины тела, массы тела, ширины плеч и таза, обхватов талии, бедер, плеча напряженного и расслабленного, длины второго и четвертого пальцев обеих рук, кистевой динамометрии правой и левой руки. Рассчитаны морфологические индексы. Выявлено, что у современных юношей обхват талии больше, чем у юношей начала XXI века. У девушек масса тела и обхват талии показали большую стабильность во времени. Ширина таза у представителей обоих полов от начала XXI века к современности уменьшилась. У современных юношей дисгармоничность телосложения за счет избыточности массы тела по отношению к его длине встречается чаще, чем в начале века. Показатели кистевой динамометрии у современной белорусской студенческой молодежи стали меньше по сравнению с началом 2000-х. Юноши и девушки, занимающиеся физической культурой, характеризуются более низкими значениями пальцевого индекса, чем те, кто имеет более низкий уровень физической подготовки. Таким образом, выявлены особенности изменчивости во времени у студенческой молодежи Беларуси таких показателей как обхват талии, ширина таза и динамометрия (силовые возможности), которые отразились на динамике морфологических индексов маскулинности.

Каспарова Елена Николаевна – старший преподаватель кафедры педагогики и проблем развития образования, Белорусский государственный университет (Республика Беларусь, Минск, 220030, пр-т Независимости, д. 4). Эл. почта: elena_arts@mail.ru

Скриган Галина Владимировна – к.б.н., доцент, заведующий кафедрой коррекционно-развивающих технологий, Учреждение образования «Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка» (Республика Беларусь, Минск, 220030, ул. Советская, д. 18) Эл. почта: galanca@mail.ru

Дунай Валерий Иванович – к.б.н., доцент, ректор, Учреждение образования «Полесский государственный университет» (Республика Беларусь, г. Пинск, 225710, ул. Днепровской флотилии, д. 23) Эл. почта: dunay_wal@bk.ru

* Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: БРФФИ, Договор Г21МС-022 от 01.07.2021 г. «Социальные и биологические факторы адаптации студенческой молодежи Беларуси и Сербии к меняющимся условиям современной среды»

Ключевые слова: антропометрические показатели, индексы маскулинности/фемининности, студенческая молодежь Беларуси

Ссылка при цитировании: Каспарова Е.Н., Скриган Г.В., Дунай В.И. Изменчивость показателей маскулинности студенческой молодежи Беларуси // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 134–151.

Введение

Время обучения в высшем учебном заведении приходится, преимущественно, на юношеский период онтогенеза. На этом этапе индивидуального развития в основном завершаются ростовые процессы, к его окончанию организм достигает дефинитивных размеров и выходит на относительно стабильный уровень функционирования, характерный для первого взрослого периода. Изменение условий среды может отражаться не только на темпах роста, но и на сроках его окончания. На протяжении XX столетия секулярные изменения в характере роста и развития проявились в ускорении их темпов у детей и подростков, астенизации телосложения со снижением силовых показателей, более раннем достижении дефинитивной длины тела, увеличении размеров тела у взрослых, удлинении репродуктивного периода и других сдвигах (Бахолдина, Негашева 2014).

Гормональные перестройки, запускающиеся к окончанию периода второго детства, определяют нарастание к юношескому периоду выраженности межполовых различий по размерам и пропорциям тела, компонентам состава тела, силовым показателям. В пубертате под влиянием мужских половых гормонов происходит активное нарастание мышечной массы тела, повышаются силовые возможности, что больше проявляется у представителей мужского пола. Женские половые гормоны стимулируют нарастание жирового компонента состава тела. Морфологическую мужественность связывают с высоким весоростовым индексом, высоким показателем относительной ширины плеч, низким пальцевым индексом, большей физической силой. Морфологическая женственность проявляется низкими значениями весоростового индекса, отношения талии к бедрам при высоком пальцевом индексе. Низкие значения отношения обхвата талии к обхвату бедер (waist-to-hip ratio (WHR)) могут быть связаны с нормальным или повышенным содержанием в организме эстрогенов (Дерябин 2008). Повышение отношения концентрации тестостерона к эстрогенам у женщин проявляется в увеличении абдоминальной подкожной и забрюшинной жировой клетчатки и, следовательно, повышенным значениям WHR. Соотношение обхватов талии и бедер имеет отрицательную корреляцию с уровнем тестостерона и у мужчин (Yong Shao et al. 2013). Однако все же, сила связи индекса отношения обхвата талии к обхвату бедер с уровнем тестостерона недостаточно сильная, что не позволяет рассматривать WHR как надежный биомаркер уровня андрогенов (Van Anders 2005).

В качестве морфологического признака, отражающего половые различия, предложен также пальцевой индекс 2D:4D (соотношение длины указательного и безымянного пальцев руки человека) (Manning et al. 2002). Превышение среднего значения второго пальца (указательного) над четвертым (безымянным), считают женским вариантом, превышение безымянного пальца над указательным – мужским (Manning et al. 2002). Связан ли пальцевой индекс с уровнем пренатальных половых стероидов

остаётся предметом обсуждения. Утверждается, что соотношение цифр отрицательно коррелирует с пренатальным тестостероном, но положительно с воздействием эстрогена у новорожденных (*Manning et al.* 1998). Вместе с тем, по данным Э. Барит с соавторами, изучивших диады мать-дитя показали, что соотношение 2D:4D ребенка не было связано с концентрацией половых стероидов у матери на ранних сроках беременности (*Barrett et al.* 2020).

На онтогенетическую изменчивость маскулинных свойств организма влияет уровень двигательной активности человека. Многочисленными работами показано влияние занятий различными видами спорта на морфофункциональный статус. Сопоставление морфологических показателей, связанных с маскулинностью, в молодежных выборках с разным уровнем физической подготовки позволяет оценить их изменчивость в зависимости от данного фактора.

Цель исследования – оценить изменчивость морфофункциональных показателей маскулинности студенческой молодежи Беларуси обоего пола во времени и в зависимости от уровня физической подготовки.

Материалы и методы

Исследование проведено в течение 2016–2021 гг. на базе Белорусского государственного университета (БГУ), Белорусского государственного педагогического университета им. М. Танка (БГПУ). В исследовании приняли участие 233 студента (102 юноши, 131 девушка) в возрасте от 18 до 21 года (средний возраст $19,66 \pm 1,18$). В 2016 – 2019 гг. нами обследовано 180 студентов (125 юношей и 65 девушек) Белорусского государственного университета физической культуры (БГУФК), занимающихся единоборствами и плаванием, в возрасте от 17 до 21 года (средний возраст $19,01 \pm 1,19$ лет). Включенные в выборку студенты имели уровень не ниже первого взрослого разряда при стаже спортивной деятельности не менее 5 лет. Большинство исследованных юношей и девушек по национальности белорусы – 78,9 %.

Сравнительный анализ проведен с привлечением архивных материалов отдела антропологии Института истории Национальной академии наук Беларуси за 2000–2007 годы. Выборка была представлена 243 студентами г. Минска (98 юношей, 145 девушек) в возрасте от 18 до 21 года (средний возраст $19,20 \pm 1,20$ лет). Выражаем благодарность заведующему отделом антропологии Института истории и сотрудникам отдела за возможность использования материалов.

Антропометрическое обследование включало в себя определение длины тела, массы тела, ширины плеч, ширины таза, обхвата талии, обхвата бедер, обхвата плеча расслабленного, обхвата плеча напряженного, длины второго и четвертого пальцев обеих рук, кистевой динамометрии правой и левой рук (среднее значение). Все антропологические измерения проводились с использованием специальных антропологических инструментов стандартными методами (*Мартыросов, Руднев, Николаев* 2009).

На основании полученных антропометрических данных рассчитан ряд индексов.

1. Индекс Таннера определялся как разница между утроенной величиной ширины плеч и шириной таза (*Хрисанфова, Перевозчиков* 2005). Позволяет отнести индивида к одному из трех типов телосложения: андроморфия, мезоморфия, гинекоморфия.
2. Морфофункциональный индекс – индивидуальная характеристика морфофункциональных показателей, при его расчете учтены: длина тела, масса тела,

ширина плеч, ширина таза, обхват талии, обхват бедер, обхват плеча расслабленного и напряженного, среднее значение динамометрии правой и левой рук (Мартиросов, Семенов, Мартиросова 2017). На основании полученного значения может быть выделен маскулинный, андрогинный или фемининный тип. Высокие значения индекса интерпретируются как выраженная маскулинность, низкие – как фемининность.

3. Пальцевой индекс определялся по величине отношения длины второго пальца к длине четвертого (2D:4D) (Manning *et al.* 1998). Значение индекса меньше 1 интерпретируется как проявление маскулинности, значение равное или больше 1 – как проявление фемининности. Измерение каждого пальца выполнялось от базальной складки до его кончика по два раза, использовали среднее значение.
4. Индекс отношения обхвата талии к обхвату бедер (WHR) отражает относительное распределение жира в верхней и нижней частях тела. Варианты его оценки (WHO 2008): мужчины – < 0,85 – отличный уровень, 0,85–0,90 – хороший, 0,90–0,95 – средний, 0,95–1,00 – высокий, > 1,00 – очень высокий; женщины – < 0,75 – отличный, 0,75–0,80 – хороший, 0,80–0,85 – средний, 0,85–0,90 – высокий, > 0,90 – очень высокий. Значения индекса выше 0,90 у мужчин и 0,85 у женщин – соотносятся по оценке со значениями ИМТ выше 30 (ожирение).
5. Индекс массы тела (ИМТ, масса тела, кг/длина тела, м²). Его оценка выполнена в соответствии с рекомендациями ВОЗ: <18,5 – дефицит массы, 18,5–24,9 – нормальное соотношение, 25,0–29,9 – избыточный вес, > 30,0 – ожирение.

Все материалы были собраны с соблюдением правил биоэтики; подписаны протоколы информированного согласия.

В процессе статистической обработки данных были рассчитаны центили и параметры описательной статистики. Для выявления тесноты парных связей признаков, обладающих непрерывной изменчивостью, использовался корреляционный анализ Спирмена. Оценка достоверности различий между выборками по уровню выраженности признаков выполнена с применением Т-критерия Стьюдента. С целью определения дифференцирующей значимости фактора пола для показателей маскулинности был использован однофакторный дисперсионный анализ.

Результаты и обсуждение

Изменчивость во времени антропометрических показателей студенческой молодежи Беларуси

В табл. 1 представлены результаты оценки значимости фактора пола для выраженности различий по индексу Таннера, индексу Мартиросова, отношению обхвата талии к обхвату бедер, ИМТ, пальцевому индексу, показателю кистевой динамометрии. Анализ межполовых различий в показателях маскулинности отражают общебиологические закономерности: маскулинность более выражена в мужской выборке, чем в женской.

Сопоставление морфологических показателей студентов, измеренных в начале XXI века, и современных позволило выявить у юношей высоко достоверное увеличение во времени обхвата талии ($p < 0,001$) и уменьшение ширины таза ($p < 0,01$), с тенденцией к повышению массы тела ($p < 0,05–0,09$) (табл. 2).

Причем различия во времени по массе тела и обхвату талии в большей мере выражены у студентов младших курсов (18–19 лет), чем старших (20–22 года). Значение

медианы по массе тела и ИМТ также выше у современных юношей. Увеличение к современности коэффициентов вариации по этим признакам (в том числе у девушек) может быть отражением неблагоприятного влияния внешней среды.

Таблица 1

**Дифференцирующая значимость фактора пола
для показателей маскулинности (2016–2021 гг.)**

Показатели маскулинности	F-критерий	p
Индекс Таннера	376,042	0,000
Индекс Мартиросова	1167,063	0,000
Отношение: талия/бедра	252,290	0,000
ИМТ	10,873	0,001
2D:4D (правая рука)	6,985	0,01
2D:4D (левая рука)	8,680	0,01
Динамометрия	491,988	0,000

Таблица 2

**Статистические значения морфологических показателей
студенческой молодежи Беларуси 2000–2007 и 2016–2021 гг. исследования**

Морфологические показатели	Временной период	M	SD	Процентили			V, %	p
				25%	50%	75%		
<i>Юноши</i>								
Длина тела, см	2000–2007	177,23	6,34	172,40	177,00	181,00	3,58	–
	2016–2021	178,44	6,26	174,30	177,40	182,30	3,85	
Масса тела, кг	2000–2007	69,77	8,80	63,73	68,65	77,13	12,61	0,07
	2016–2021	72,54	12,33	65,90	70,70	76,70	19,83	
ИМТ, кг/м ²	2000–2007	22,17	2,36	20,51	22,14	23,53	10,65	–
	2016–2021	22,78	3,60	20,47	22,34	24,30	16,51	
Ширина плеч, см	2000–2007	40,40	1,77	39,40	40,30	41,60	6,44	–
	2016–2021	40,47	1,89	39,40	40,30	41,70	4,67	
Ширина таза, см	2000–2007	28,96	2,67	27,20	28,60	30,00	9,22	0,01
	2016–2021	27,99	1,76	26,80	28,10	29,10	6,66	
Индекс Таннера	2000–2007	92,63	6,89	88,80	91,90	96,80	7,44	–
	2016–2021	93,21	5,01	89,70	92,80	96,80	5,54	
Обхват талии, см	2000–2007	75,89	6,16	71,00	75,50	80,00	8,12	0,001
	2016–2021	79,47	8,81	74,20	78,00	82,00	12,12	

Таблица 2 (продолжение)

Морфологические показатели	Временной период	M	SD	Процентили			V, %	p
				25%	50%	75%		
<i>Девушки</i>								
Длина тела, см	2000–2007	165,89	6,05	161,50	166,00	170,00	3,65	–
	2016–2021	166,31	6,29	161,90	166,10	170,50	3,78	
Масса тела, кг	2000–2007	57,49	9,20	51,50	55,00	62,50	16,00	–
	2016–2021	58,84	10,37	52,50	56,60	64,00	17,62	
ИМТ, кг/м ²	2000–2007	20,89	3,12	18,95	20,12	21,98	14,94	–
	2016–2021	21,25	3,45	19,00	20,58	22,83	16,24	
Ширина плеч, см	2000–2007	36,22	2,07	35,00	36,00	37,55	5,72	0,01
	2016–2021	35,64	1,78	34,30	35,80	36,80	4,99	
Ширина таза, см	2000–2007	27,85	3,24	25,45	27,00	30,00	11,63	0,001
	2016–2021	26,76	2,10	25,20	26,30	28,00	7,85	
Индекс Таннера	2000–2007	80,81	5,84	77,70	80,90	84,25	7,23	–
	2016–2021	80,18	5,13	76,80	80,70	83,80	6,40	
Обхват талии, см	2000–2007	68,67	6,88	64,00	67,50	71,00	10,02	–
	2016–2021	68,74	6,90	64,40	67,90	70,70	10,04	

Современные девушки характеризуются меньшими параметрами ширины плеч ($p < 0,01$) и ширины таза ($p < 0,001$), чем девушки начала 2000-х годов. Различия в большей мере выражены в возрастной группе 20–22 года.

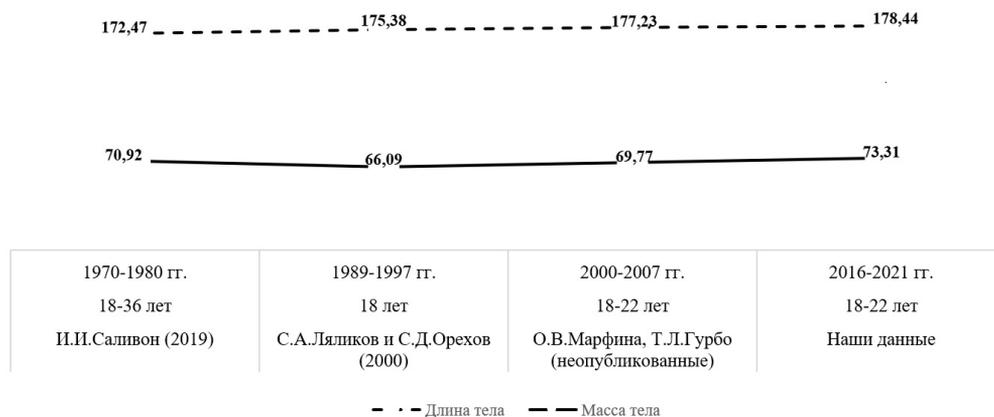


Рис. 1. Изменения во времени длины тела и массы тела у юношей Беларуси.

Изменчивость во времени длины и массы тела молодежи Беларуси изучена с использованием данных из литературных источников за 1970–1980 гг. (Саливон 2019),

1989–1997 гг. (Ляликов, Орехов 2000) и рассматриваемых в работе материалов. Отмечено поступательное увеличение длины тела от 1970-х годов к современности, как у юношей, так и девушек (рис. 1, 2). Масса тела у юношей от 1989 г. к современности возрастает, у девушек с 1970 г. показатель почти не изменяется, не показывая заметных различий во времени. Полученные нами результаты согласуются с отмеченной сербскими учеными тенденцией к увеличению массы тела у студентов юношей 2017–2018 гг. исследования по отношению к 1990–1991 гг. и большей стабильностью показателя у девушек (Чаплинская и др. 2019).

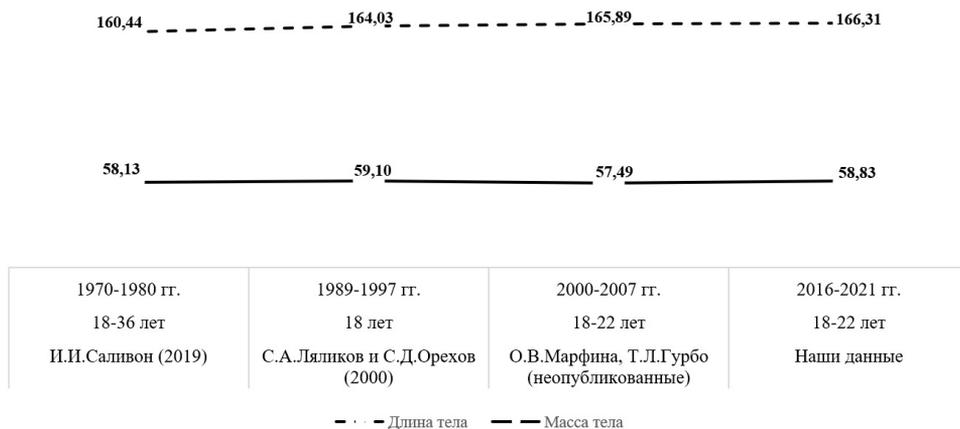


Рис. 2. Изменения во времени длины тела и массы тела у девушек Беларуси.

Дополнительно юноши и девушки распределены на группы в зависимости от варианта оценки ИМТ. Частоты встречаемости различных оценок ИМТ для студенческой молодежи 2000–2007 гг. и 2016–2021 гг. представлены на рис. 3.

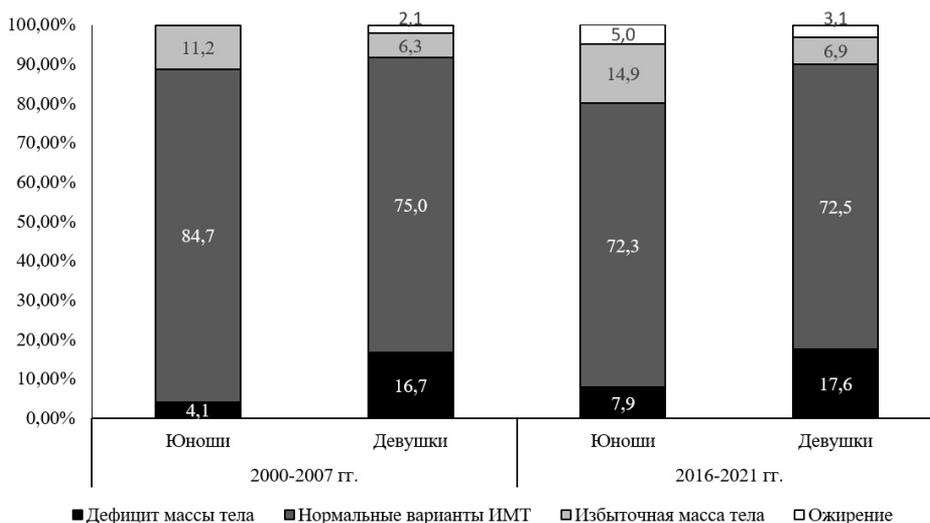


Рис. 3. Частоты встречаемости различных оценок ИМТ у юношей и девушек, обследованных в 2000–2007 гг. и 2016–2021 гг., %.

У современных юношей, в отличие от девушек, по отношению к студентам начала XXI века отмечено достоверное изменение характера распределения оценок ИМТ, которое выразилось в сокращении на 12,4% ($p < 0,05$) доли гармоничного варианта индекса за счет увеличения частоты встречаемости избыточной массы тела и ожирения (совокупно на 8,7%). Нарастание ИМТ, так же как и обхвата талии, на наш взгляд, могут быть связаны с изменением характера питания и уровня двигательной активности молодежи. Предрасположенность к ожирению на 40–80% определяется генетическими факторами (*Silventoinen et al.* 2016). Вместе с тем, на развитие избыточности массы тела оказывает влияние множество факторов окружающей среды (*Dinescu et al.* 2016; *Schrempft et al.* 2018) и образа жизни (*Mustelin et al.* 2009). Межполовые различия, выразившиеся в достоверном изменении распределения оценок ИМТ у юношей и устойчивости распределения у девушек, могут быть обусловлены их разными представлениями об идеалах красоты и соответственно отличающимися подходами к питанию и характеру физической активности. Известно стремление представительниц женского пола к тонкосложенным идеалам красоты. Ряд зарубежных исследований показывают связь ИМТ с привлекательностью у женщин: важными характеристиками их красоты являются определенные размеры тела (*Hume, Montgomerie* 2001; *Kurzban, Weeden* 2005; *Tovée et al.* 2002).

Массивность скелетных структур и выраженность отдельных компонентов сомы в определенной мере отражаются на величине ИМТ. Выполнен корреляционный анализ связи ИМТ с обхватом талии, который рекомендован как признак, который можно использовать как показатель избыточности жира отложения и обусловленного им риска для здоровья (WHO 2008). Значение коэффициента корреляции у современных юношей составило 0,856, у девушек – 0,890 при $p < 0,001$, что выше соответствующего показателя у студентов начала XXI века (юноши – $R=0,734$; девушки – $R=0,745$, $p < 0,001$). Отмеченное возрастание коэффициента корреляции у современной студенческой молодежи указывает на повышение прогностического значения обхвата талии при выявлении лиц с риском для здоровья.

Среднее значение отношения обхвата талии к обхвату бедер у современных юношей составило 0,81, у девушек 0,72 (табл. 3). Показатели WHR у белорусской молодежи ниже, чем у юношей и девушек в возрасте 17–21 года в Африке (0,94 и 0,77 соответственно) и Индии (0,84 и 0,79 соответственно) (*Shabnam Suprava* 2014). Среди белорусских юношей доля индивидов с WHR, превышающем нормальные значения ($>0,90$), больше, чем среди девушек ($>0,85$): 3,96% против 0,76%.

Таблица 3

Статистические значения показателя соотношения обхвата талии к обхвату бедер у белорусских юношей и девушек

Пол	M	SD	Процентили						
			5%	15%	25%	50%	75%	85%	95%
Юноши	0,81	0,05	0,75	0,77	0,77	0,81	0,84	0,85	0,88
Девушки	0,72	0,04	0,66	0,68	0,69	0,72	0,75	0,76	0,80

Сопоставление средних значений кистевой динамометрии современных студентов с юношами и девушками, обследованными в начале века, демонстрирует про-

должающуюся тенденцию к снижению силовых возможностей молодежи (табл. 4).

Таблица 4

**Статистические значения динамометрии правой и левой кистей рук
у студенческой молодежи 2000–2007 и 2016–2021 гг. обследования**

Кистевая динамометрия	Период исследования	M	SD	Процентили			V, %	p
				25%	50%	75%		
<i>Юноши</i>								
Правая кисть	2000–2007	44,9	8,1	40,0	45,0	50,0	18,04	0,001
	2016–2021	39,3	7,0	33,0	40,0	43,0	17,81	
Левая кисть	2000–2007	42,6	7,5	38,0	43,0	47,0	17,61	0,001
	2016–2021	36,6	6,4	32,0	36,0	40,0	17,49	
<i>Девушки</i>								
Правая кисть	2000–2007	26,1	6,6	20,0	26,0	30,0	25,29	0,001
	2016–2021	23,6	4,6	20,0	24,0	26,0	19,49	
Левая кисть	2000–2007	24,3	5,7	20,0	24,0	29,0	23,46	0,001
	2016–2021	21,8	4,1	19,0	22,0	24,0	18,81	

Неблагоприятная динамика является следствием влияния множества факторов: образ жизни человека, недостаточная физическая подготовка и двигательная активность, ухудшение состояния среды обитания и др. Тенденция к снижению силовых возможностей у московских детей и подростков по сравнению со сверстниками, обследованными ранее, была обнаружена уже в конце 1990-х гг. (*Ямпольская* 1993). К началу 2000-х годов значения динамометрии белорусских подростков были даже меньше их ровесников 1960-х годов, несмотря на то с 60-х гг. до 1990 г. значения нарастали (*Скриган* 2009).

Уменьшение у девушек коэффициента вариации показателя кистевой динамометрии как правой, так и левой рук от начала века к современности свидетельствует о большей сбалансированности условий их жизни.

Морфологические показатели маскулинности и уровень физической подготовки студенческой молодежи Беларуси

В персональном информационном блоке студенты Белорусского государственного университета и Белорусского государственного педагогического университета им. М.Танка указывали, занимаются ли они спортом и имеют ли спортивный разряд. Юноши и девушки, занимающиеся спортом, из выборки исключались. Группа студентов БГУФК представлена квалифицированными спортсменами, которые имеют относительно высокий уровень физической подготовки, по сравнению со студентами двух других университетов.

Сопоставление антропометрических показателей юношей и девушек, с разным уровнем физической подготовки, показал, что у студентов БГУФК по большинству антропометрических характеристик наблюдаются неслучайные различия. Независимо от пола у студентов-спортсменов, по сравнению с теми, кто спортом не за-

нимался высоко достоверно выше средние значения обхватов плеча в состоянии напряжения (юноши: $M=34,11$ против $M=31,42$, $p < 0,001$; девушки: $M=28,87$ против $M=26,75$, $p < 0,001$) и расслабления (юноши: $M=31,52$ против $M=29,51$, $p < 0,001$; девушки: $M=28,87$ против $M=26,75$, $p < 0,001$), кистевой динамометрии (юноши: $M=44,02$ против $M=38,21$, $p < 0,001$; девушки: $M=27,74$ против $M=22,68$, $p < 0,001$).

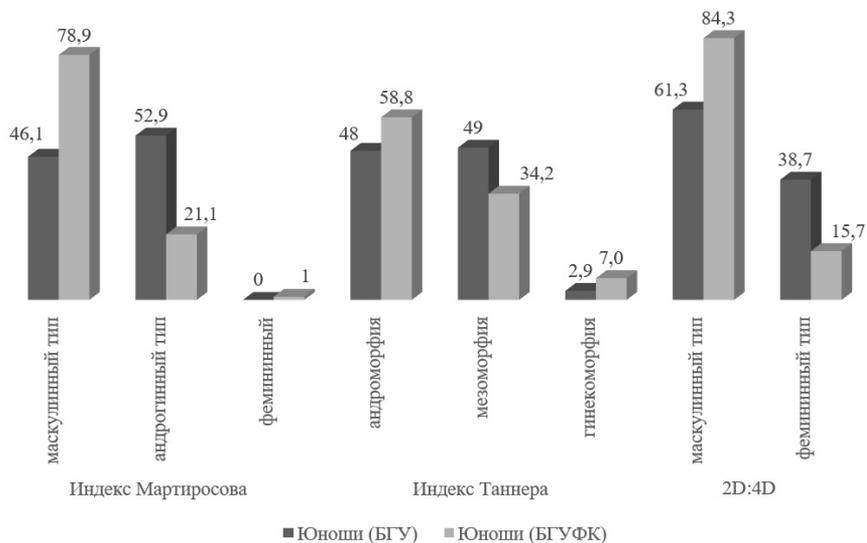


Рис. 4. Частоты встречаемости маскулинных/феминных типов среди юношей с разным уровнем физической подготовки, %.

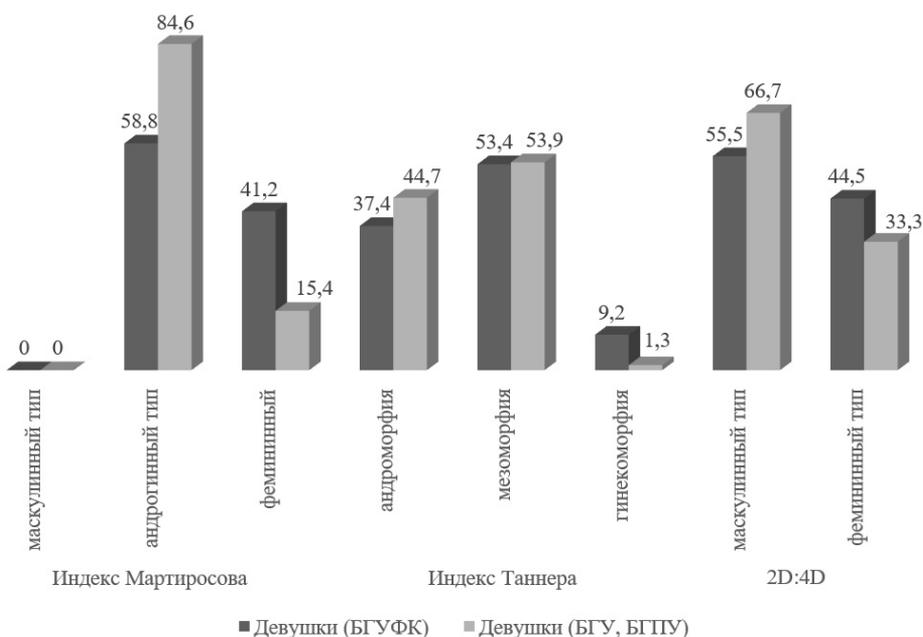


Рис. 5. Частоты встречаемости маскулинных/феминных типов среди девушек с разным уровнем физической подготовки, %.

Обхват бедер достоверно больше у юношей-неспортсменов, чем у спортсменов ($M=98,34$ против $M=96,03$, $p < 0,05$). У девушек, занимающихся спортом, значения ширины плеч ($M=36,48$ против $M=35,64$, $p < 0,001$) и таза ($M=27,64$ против $M=26,76$, $p < 0,01$) больше, чем у студенток с обычным уровнем физической подготовки.

Студенты с высоким и обычным уровнем физической подготовки были распределены по типам выраженности маскулинности/фемининности на основании значений, рассчитанных с использованием индексов Мартисова, Таннера и Меннинга. Наибольшие различия между рассматриваемыми группами юношей и девушек по частотам представленности типов маскулинности/фемининности обнаружены по методике Мартиросова (рис. 4 и рис. 5).

Доля студентов мужского пола маскулинного типа (по Мартиросову) больше среди студентов БГУФК (78,9%), характеризующихся высоким уровнем физической подготовки, чем среди студентов, не занимающихся активно физической культурой (46,1%). Андрогиный тип в группе юношей, не занимающихся спортом, выделен в 52,9% случаев. Среди девушек андрогиный тип чаще встретился у спортсменок (84,6%), чем студенток не занимающихся активно физической культурой (58,8%). В мужских выборках андроморфия, определенная по индексу Таннера, чаще встречается у «спортсменов», чем у «неспортсменов» (58,8% против 48,0%). У девушек данный тип в тех же группах представлен 37,4% и 44,7% соответственно. Маскулинный тип пальцевого индекса, как в мужской, так и женской выборках чаще встречается у «спортсменов», чем у «неспортсменов» (юноши: 38,7% против 15,7%; девушки: 44,5% против 33,3%).

Сопоставление показателей маскулинности у студентов обоего пола с высоким и обычным уровнем физической подготовки показало достоверные различия по индексу Мартиросова, отношению талия/бедра, пальцевому индексу правой и левой рук, среднему значению кистевой динамометрии: в «спортивных» выборках, по сравнению с «неспортивными», значения всех отмеченных показателей указывают на большую маскулинность (табл. 5). Девушки с высоким уровнем физической подготовки также имеют более высокие значения индекса Таннера.

Таблица 5

Статистические значения показателей маскулинности у студентов, различающихся по уровню физической подготовки

Морфологические показатели	Выборки	M	SD	Процентили			p
				25%	50%	75%	
<i>Юноши</i>							
Индекс Таннера	БГУФК	93,65	8,37	90,30	94,10	98,50	—
	БГУ	93,21	5,01	89,70	92,80	96,80	
Индекс Мартиросова	БГУФК	83,68	12,84	76,54	83,23	92,42	0,001
	БГУ	75,03	10,76	67,59	73,46	82,46	
Отношение: талия/бедра	БГУФК	0,83	0,04	0,81	0,83	0,85	0,001
	БГУ	0,81	0,05	0,77	0,81	0,84	

Таблица 5 (продолжение)

Морфологические показатели	Выборки	M	SD	Процентили			p
				25%	50%	75%	
ИМТ	БГУФК	23,79	3,11	21,63	23,21	24,98	0,05-0,9
	БГУ	22,78	3,60	20,47	22,34	24,30	
2D:4D (правая рука)	БГУФК	0,96	0,04	0,93	0,96	0,98	0,001
	БГУ	0,98	0,04	0,95	0,98	1,01	
2D:4D (левая рука)	БГУФК	0,96	0,03	0,94	0,96	0,98	0,001
	БГУ	0,98	0,04	0,95	0,98	1,00	
Динамометрия	БГУФК	44,02	7,10	39,50	44,00	48,00	0,001
	БГУ	37,96	6,37	32,50	38,50	41,50	
<i>Девушки</i>							
Индекс Таннера	БГУФК	81,81	5,11	77,90	81,40	85,20	0,05
	БГУ, БГПУ	80,18	5,13	76,80	80,70	83,80	
Индекс Мартиросова	БГУФК	38,22	12,15	30,71	39,34	45,67	0,001
	БГУ, БГПУ	26,93	10,53	18,89	26,76	34,45	
Отношение: талия/бедра	БГУФК	0,74	0,04	0,71	0,75	0,77	0,001
	БГУ, БГПУ	0,72	0,04	0,69	0,72	0,75	
ИМТ	БГУФК	21,65	2,70	19,93	21,31	22,81	-
	БГУ, БГПУ	21,25	3,45	19,00	20,58	22,83	
2D:4D (правая рука)	БГУФК	0,97	0,03	0,95	0,98	1,00	0,01
	БГУ, БГПУ	0,99	0,04	0,96	0,99	1,01	
2D:4D (левая рука)	БГУФК	0,97	0,04	0,94	0,98	1,00	0,01
	БГУ, БГПУ	0,99	0,04	0,97	0,99	1,02	
Динамометрия	БГУФК	27,74	4,63	25,25	28,25	30,00	0,001
	БГУ, БГПУ	22,68	4,07	20,00	23,00	25,00	

Особого внимания заслуживает анализ различий между рассматриваемыми группами юношей и девушек по пальцевому индексу. При его относительно стабильных значениях в онтогенезе, показатель рассматривается как возможный маркер уровня пренатального тестостерона и его связь с физическими возможностями остается предметом обсуждения во многих исследованиях.

Сопоставление средних значений 2D:4D у студентов обоего пола с высоким и обычным уровнем физической подготовки позволило выявить достоверные различия между группами (у юношей $p < 0,001$, у девушек $p < 0,05$).

Полученные результаты согласуются с выводами других исследователей. Польские студенты мужского пола с меньшим значением 2D:4D, как правило, показывают лучшие результаты испытаний на выносливость (Koziel et al. 2017), а польские студентки, добровольно выбравшие занятия единоборствами, имеют более низкие значения пальцевого индекса, чем девушки, выбравшие аэробику, при том, что обе группы девушек имели схожую физическую подготовку и размеры тела (Kosiuba et al. 2017). Низкий коэффициент 2D:4D правой руки является предиктором высоких результатов в регби (Bennett et al. 2010) и коррелирует с высокими способностями к серфингу у мужчин (Kilduff, Cook, Manning 2011). Зафиксирована также значительная отрицательная корреляция эргометрических показателей на дистанции 2000 м (гребля) с пальцевым индексом мужчин (Longman et al. 2011). Женщины с меньшими значениями 2D:4D в гребле имели лучшие результаты гонки, чем женщины с большими значениями 2D:4D (Hull et al. 2015). Выбор женщинами «мужественных» профессий также имел ассоциацию с пальцевым индексом: женщины-полицейские, по сравнению с женщинами контрольной группы, были выше и имели большую мышечную силу, но имели более низкий 2D:4D правой руки и средний 2D:4D для обеих рук (Koziel et al. 2018).

Выводы

Анализ отдельных антропометрических показателей и рассчитанных на их основе индексов маскулинности/фемининности позволил установить следующие особенности их изменчивости у современной студенческой молодежи Беларуси.

1. У современных юношей обхват талии больше, чем у юношей начала XXI века. У девушек масса тела и обхват талии показали бóльшую стабильность во времени.
2. Ширина таза у представителей обоих полов от начала века к современности уменьшилась.
3. У современных юношей дисгармоничность телосложения за счет избыточности массы тела встречается чаще, чем в начале века.
4. Показатели кистевой динамометрии у современной белорусской студенческой молодежи стали меньше по сравнению с началом столетия.
5. Юноши и девушки, с высоким уровнем физической подготовки, характеризуются более низкими значениями пальцевого индекса, чем те, кто имеет более низкий уровень двигательной активности.

Таким образом, выявлены особенности изменчивости во времени у студенческой молодежи Беларуси таких показателей как обхват талии, ширина таза и динамометрия (силовые возможности), которые отразились на динамике индексов маскулинности. Изменчивость показателей маскулинности также связана с уровнем двигательной активности юношей и девушек.

Научная литература

- Бахолдина В.Ю., Негашева М.А. Эволюция и морфология человека: учебное пособие. Москва: Издательство Московского университета, 2014. 344 с.
- Дерябин В.Е. Лекции по общей соматологии человека. Часть 1. Тотальные размеры тела и частные свойства телосложения. М.: Московский государственный университет, 2008. 242 с.
- Ляликов С.А., Орехов С.Д. Физическое развитие детей Беларуси. Гродно: Издательство ГрГМУ, 2000. 220 с.
- Мартыросов Э.Г., Руднев С.Г., Николаев Д.В. Применение антропологических методов в спорте, спортивной медицине и фитнесе. Москва: Физическая культура, 2009. 144 с.
- Мартыросов Э.Г., Семенов М.М., Мартыросова К.Э. Определение фенотипического пола с учетом морфо-функциональных показателей // Актуальные вопросы антропологии, 2017. Вып. 12. С. 127–138.
- Саливон И.И. Сравнительная характеристика телосложения белорусов и потомков от межнациональных браков // Актуальные вопросы антропологии, 2019. Вып. 14. С. 204–221.
- Скриган Г.В. Динамометрия как показатель силовых возможностей и ее изменчивость у городских школьников Беларуси 12–15 лет // Актуальные вопросы антропологии, 2009. Вып.4. С. 104–111.
- Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология: учебник. Москва: Наука, 2005. 400 с.
- Чаплинская Е.В. и др. Физическое развитие белорусских и сербских студентов: динамика во времени и межэтнические различия // Актуальные вопросы антропологии, 2019. Вып. 14. С. 364–377.
- Ямпольская Ю.А. Об изменении показателя динамометрии у школьников Москвы за последние десятилетия // Гигиена и санитария, 1993. № 9. С. 27–29.
- Barrett E. et al. Digit ratio, a proposed marker of the prenatal hormone environment, is not associated with prenatal sex steroids, anogenital distance, or gender-typed play behavior in preschool age children // Journal of Developmental Origins of Health and Disease, 2020. No. 18 December. P. 1–10. doi: 10.1017/S2040174420001270.
- Bennett M. et al. Digit ratio (2D:4D) and performance in elite rugby players // Journal of Sport Science, 2010. Vol. 28 (13). P. 1415–1421. doi: 10.1080/02640414.2010.510143.
- Dinescu D. et al. Socioeconomic modifiers of genetic and environmental influences on body mass index in adult twins // Health Psychology, 2016. Vol. 35. P. 157–166. Doi: 10.1037/hea0000255.
- Hull M.J. et al. Relationships between digit ratio (2D:4D) and female competitive rowing performance // American Journal of Human Biology, 2015. Vol. 27. P. 157–163. doi: 10.1002/ajhb.22627.
- Hume D.K., Montgomerie R. Facial Attractiveness Signal Different Aspects of “Quality” in Women and Men // Evolution and Human Behavior, 2001. Vol. 22. P. 93–112. Доступ: [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(00\)00065-9](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(00)00065-9) (дата обращения: 14.07.2021).
- Kilduff L.P., Cook C.J., Manning J.T. Digit ratio (2D:4D) and performance in male surfers // The Journal of Strength & Conditioning Research, 2011. Vol. 25. P. 3175–3180. doi: 10.1519/JSC.0b013e318212de8e.
- Kociuba M. et al. Sports preference and digit ratio (2d:4d) among female students in Wrocław, Poland // Journal of Biosocial Science, 2017. Vol. 49(5). P. 623–633. doi: 10.1017/S0021932016000523.
- Koziel S. et al. Physical Fitness And Digit Ratio (2D:4D) In Male Students From Wrocław, Poland // Collegium Antropologicum, 2017. Vol.41(1). P. 31–37.
- Koziel S. et al. Further evidence of an association between low second-to-fourth digit ratio (2D:4D) and selection for the uniformed services: a study among police personnel in Wrocław, Poland // Journal of Biosocial Science, 2018. Vol. 50 (4). P. 527–539. Doi: 10.1017/S0021932017000438.
- Kurzban R., Weeden J. HurryDate: Mate Preferences in Action // Evolution and Human Behavior, 2005. Vol. 26 (3). P. 227–244. Доступ: <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2004.08.012> (дата обращения: 23.07.2021).

- Longman D., Stock J.T., Wells J.C.* Digit ratio (2D:4D) and rowing ergometer performance in males and females // *American Journal of Physical Anthropology*, 2011. Vol. 144. P. 337–341. doi: 10.1002/ajpa.21407.
- Manning J.T.* Digit ratio: A pointer to fertility, behavior and health. New Jersey: Rutgers University Press, 2002.
- Manning J.T. et al.* The ratio of 2nd to 4th digit length: a predictor of sperm numbers and concentrations of testosterone, luteinizing hormone and oestrogen // *Human Reproduction*, 1998. Vol.13(11). P. 3000–3004. doi:10.1093/humrep/13.11.3000.
- Mustelin L. et al.* Physical activity reduces the influence of genetic effects on BMI and waist circumference: a study in young adult twins // *International Journal of Obesity*, 2009. Vol. 33. P. 29–36. Doi: 10.1038/ijo.2008.258.
- Schrepft S. et al.* Variation in the heritability of child body mass index by obesogenic home environment // *JAMA Pediatrics*, 2018. Vol. 172. P. 1153–1160. Doi: 10.1001/jamapediatrics.2018.1508.
- Shabnam Suprava D., Devangan V., Stklanina L.* Waist-to-hip ratio and body fat percentage: Indian teenagers vs. Africans (contemporary anthropometric review) // *Український морфологічний альманах*. 2014. Т. 17, № 2. С. 36–38. Доступ: http://umorph1.inf.ua/UMorphA_2014/UMorphA_2014_2/ru/11.pdf (дата обращения: 12.07.2021).
- Silventoinen K. et al.* Genetic and environmental effects on body mass index from infancy to the onset of adulthood: an individual-based pooled analysis of 45 twin cohorts participating in the COllaborative project of Development of Anthropometrical measures in Twins (CODATwins) // *The American Journal of Clinical Nutrition*, 2016. Vol. 104. P. 371–379. doi: 10.3945/ajcn.116.130252.
- Tovée M.J. et al.* Human Female Attractiveness: Waveform Analysis of Body Shape // *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 2002. Vol. 269. P. 2205–2213. Доступ: <https://doi.org/10.1098/rspb.2002.2133> (дата обращения: 15.07.2021).
- Van Anders S.M., Hampson E.* Waist-to-hip ratio is positively associated with bioavailable testosterone but negatively associated with sexual desire in healthy premenopausal women // *Psychosomatic Medicine*, 2005. Vol. 67, no. 2. P. 246–250. Doi: 10.1097/01.psy.0000151747.22904.d7.
- WHO*: Waist circumference and waist-hip ratio: report of a WHO expert consultation, Geneva, 8–11 December 2008. Доступ: http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789241501491_eng.pdf (дата обращения: 17.07.2021).
- Yong Shao et al.* Waist-hip ratio correlates with the levels of reproductive endocrine hormones in abdominally obese males // *Zhonghua Nan Ke Xue*. 2013. Vol. 19, no. 7. P. 634–636 (PMID: 23926682).

Kasparova, Elena N., Skryhan, Halina U., and Dunai Valery I.

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/134-151

Variability of masculine indicators among young students in Belarus

The study aims to assess the variability of morphofunctional indicators of masculinity among students in Belarus over time and depending on the level of physical fitness. The research was carried out in 2016–2021 in Minsk (the Republic of Belarus). The sample consisted of 233 students (102 young men, 131 young women) aged 18 to 22. We also used the materials of our earlier study of 180 students (125 young men and 65 young women) of the Belarusian State University of Physical Culture. We compared our data to the archival data of the Department of Anthropology of the National Academy of Sciences of Belarus from the period 2000–2007: a total of 243 students in Minsk (98 young men, 145 young women). Anthropometric measurements of body length, body weight, shoulder width, pelvic width, waist circumference, hip circumference, tense shoulder circumference, relaxed shoulder

circumference, length of the second and fourth fingers of both hands, wrist dynamometry of the right and left hand were carried out. The morphological indices were calculated. It was revealed that modern young men have more waist circumference than young men of the beginning of the XXI century. In young women, waist circumference and body weight showed greater stability. The width of the pelvis has decreased from the beginning of the 21st century to the present in both sexes. In modern young men, disharmony of physique due to excess body weight in relation to its length occurs more often than at the beginning of the century. The indicators of wrist dynamometry among modern Belarusian students have become lower compared to the beginning of the 2000s. The young men and women involved in physical culture had a significantly lower 2D:4D for the left hand and right hand than those who have a lower level of physical fitness. Thus, the study revealed the temporal variability of waist circumference, pelvic width, and dynamometry (strength capabilities) and the dynamics of morphological indices of masculinity among young students in Belarus.

Keywords: *anthropometric indicators, indices of masculinity/femininity, student youth of Belarus*

For Citation: Kasparova, E.N., H.U. Skryhan, and V.I. Dunai. 2021. Variability of Masculine Indicators Among Young Students in Belarus. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 134–151.

Author Info: **Kasparova, Elena N.** – senior lecture, Department of Pedagogy and Problems of Education Development, Belarusian State University (Republic of Belarus, Minsk, 220030, 4 Nezavisimosti Avenue). E-mail: elena_arts@mail.ru

Skryhan, Halina U. – PhD in Biological sciences, Associate Professor, Department of Correction and Development Technologies, Belarusian State Pedagogical University named after Maxim Tank (Republic of Belarus, Minsk, 220030, Sovetskaya, 18). E-mail: galanca@mail.ru

Dunai, Valery I. – PhD in Biological sciences, Associate Professor, Rector, Educational institution «Polesky State University» (Republic of Belarus, Pinsk, 225710, Dneprovskoy Flotilii, 23). E-mail: dunay_wal@bk.ru

Funding: The study was conducted with the financial support of the following organizations and grants: BRFFI, Contract G21MS-022 of 01.07.2021 “Social and biological factors of adaptation of student youth of Belarus and Serbia to the changing conditions of the modern environment”

References

- Bakhholdina, V.Yu., and M.A. Negasheva. 2014 *Evoliutsiia i morfologiiia cheloveka: uchebnoe posobie* [Evolution and human morphology]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Deriabin, V.E. 2008 *Lektsii po obshchei somatologii cheloveka. Total'nye razmery tela i chastnye svoistva teloslozheniia* [Lectures on general human dentistry. Part I. Total body size and specific properties of the physique]. Moscow: Moskovskii gosudarstvennyi universitet.
- Lialikov, S.A., and S.D. Orekhov. 2000 *Fizicheskoe razvitie detei Belarusi* [Physical development of children in Belarus]. Grodno: Izdatel'stvo GSMU.
- Martirosov, E.G., S.G. Rudnev, and D.V. Nikolaev. 2009. *Primenenie antropologicheskikh metodov v sporte, sportivnoi meditsine i fitnese* [Using of anthropological methods in sports, sports medicine and fitness]. Moscow: Fizicheskaiia kul'tura.

- Martirosov, E.G., M.M. Semenov, and K.E. Martirosova 2017. *Opredelenie fenotipicheskogo pola s uchetom morfo-funktional'nykh pokazatelei* [Determination of the phenotypic sex taking into account morphofunctional indicators]. *Aktual'nye voprosy antropologii* 12: 127–138.
- Salivon, I.I. 2019. *Sravnitel'naiia kharakteristika teloslozheniia belorusov i potomkov ot mezhnatsional'nykh brakov* [Comparative analysis of the body types of belarusians and descendants from inter-ethnic marriage]. *Aktual'nye voprosy antropologii* 14: 204–221.
- Skrigan, G.V. 2009. *Dinamometriia kak pokazatel' silovykh vozmozhnostei i ee izmenchivost' u gorodskikh shkol'nikov Belarusi 12–15 let* [Dynamometry as a parameter of power opportunities]. *Aktual'nye voprosy antropologii* 4: 104–111.
- Hrisanfova, E.N., I.V. Perevozchikov. 2005. *Antropologiya: uchebnik* [Anthropology]. Moscow: Nauka.
- Chaplinskaia, E.V. et al. 2019. *Fizicheskoe razvitiie belorusskikh i serbskikh studentov: dinamika vo vremeni i mezhetnicheskie razlichiiia* [Physical development of belarusian and serb students: dynamics in tim and interethnic differences]. *Aktual'nye voprosy antropologii* 14: 364–377.
- Yampol'skaia, Yu.A. 1993. *Ob izmenenii pokazatelii dinamometrii u shkol'nikov Moskvy za poslednie desiatiletiia* [About the change in the dynamometry index in Moscow schoolchildren over the past decades]. *Gigiena i sanitaria* 9: 27–29.
- Barrett, E. et al. 2020. Digit ratio, a proposed marker of the prenatal hormone environment, is not associated with prenatal sex steroids, anogenital distance, or gender-typed play behavior in pre-school age children. *Journal of Developmental Origins of Health and Disease*, 18 December: 1–10. Doi: 10.1017/S2040174420001270.
- Bennett, M. et al. 2010 Digit ratio (2D:4D) and performance in elite rugby players. *Journal of Sport Science* 28(13): 1415–1421. doi: 10.1080/02640414.2010.510143.
- Dinescu, D. et al. 2016. Socioeconomic modifiers of genetic and environmental influences on body mass index in adult twins. *Health Psychology* 35: 157–166. doi: 10.1037/hea0000255.
- Hull, M.J. et al. 2015. Relationships between digit ratio (2D:4D) and female competitive rowing performance. *American Journal of Human Biology* 27: 157–163. doi: 10.1002/ajhb.22627.
- Hume, D.K., and R. Montgomerie, 2001. Facial Attractiveness Signal Different Aspects of “Quality” in Women and Men. *Evolution and Human Behavior* 22: 93–112. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(00\)00065-9](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(00)00065-9).
- Kilduff, L.P., C.J. Cook, and J.T. Manning, 2011. Digit ratio (2D:4D) and performance in male surfers. *The Journal of Strength & Conditioning Research* 25: 3175–3180. Doi: 10.1519/JSC.0b013e318212de8e.
- Kociuba, M. et al. 2017. Sports preference and digit ratio (2d:4d) among female students in Wrocław, Poland. *Journal of Biosocial Science* 49 (5): 623–633. Doi: 10.1017/S0021932016000523.
- Kozieł, S. et al. 2017. Physical Fitness And Digit Ratio (2D:4D) In Male Students From Wrocław, Poland. *Collegium Antropologicum* 41 (1): 31–37.
- Kozieł, S. et al. 2018. Further evidence of an association between low second-to-fourth digit ratio (2D:4D) and selection for the uniformed services: a study among police personnel in Wrocław, Poland. *Journal of Biosocial Science* 50 (4): 527–539. Doi: 10.1017/S0021932017000438.
- Kurzban, R., and J. Weeden, 2005. HurryDate: Mate Preferences in Action. *Evolution and Human Behavior* 26 (3): 227–244. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2004.08.012>.
- Longman, D., J.T. Stock, and J.C. Wells. 2011. Digit ratio (2D:4D) and rowing ergometer performance in males and females. *American Journal of Physical Anthropology* 144: 337–341. Doi: 10.1002/ajpa.21407.
- Manning, J. T. 2002. Digit ratio: A pointer to fertility, behavior and health. New Jersey: Rutgers University Press.
- Manning, J.T. et al. 1998. The ratio of 2nd to 4th digit length: a predictor of sperm numbers and concentrations of testosterone, luteinizing hormone and oestrogen. *Human Reproduction* 13 (11): 3000–3004. Doi:10.1093/humrep/13.11.3000.

- Mustelin, L. et al. 2009. Physical activity reduces the influence of genetic effects on BMI and waist circumference: a study in young adult twins. *International Journal of Obesity* 33: 29–36. Doi: 10.1038/ijo.2008.258.
- Schrepft, S. et al. 2018. Variation in the heritability of child body mass index by obesogenic home environment. *JAMA Pediatrics* 172: 1153–1160. Doi: 10.1001/jamapediatrics.2018.1508.
- Shabnam Suprava, D., V. Devangan, and L. Stklanina, 2014. Waist-to-hip ratio and body fat percentage: Indian teenagers vs. Africans (contemporary anthropometric review). *Ukrai'ns'kyj morfologichnyj al'manah* 17 (2): 36–38. [Http://umorphal.inf.ua/UMorphA_2014/UMorphA_2014_2/ru/11.pdf](http://umorphal.inf.ua/UMorphA_2014/UMorphA_2014_2/ru/11.pdf).
- Silventoinen, K. et al. 2016. Genetic and environmental effects on body mass index from infancy to the onset of adulthood: an individual-based pooled analysis of 45 twin cohorts participating in the Collaborative project of Development of Anthropometrical measures in Twins (CODATwins). *The American Journal of Clinical Nutrition* 104: 371–379. Doi: 10.3945/ajcn.116.130252.
- Tovée, M.J. et al. 2002. Human Female Attractiveness: Waveform Analysis of Body Shape. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences* 269: 2205–2213. <https://doi.org/10.1098/rspb.2002.2133>.
- Van Anders, S.M., and E. Hampson, 2005. Waist-to-hip ratio is positively associated with bioavailable testosterone but negatively associated with sexual desire in healthy premenopausal women. *Psychosomatic Medicine* 67 (2): 246–250. Doi: 10.1097/01.psy.0000151747.22904.d7.
- WHO: Waist circumference and waist-hip ratio: report of a WHO expert consultation, Geneva, 8–11 December 2008. [Http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789241501491_eng.pdf](http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789241501491_eng.pdf).
- Yong Shao, et al. 2013. Waist-hip ratio correlates with the levels of reproductive endocrine hormones in abdominally obese males. *Zhonghua Nan Ke Xue* 19 (7): 634–636. PMID: 23926682.

© Н.Х. Спицына, Н.В. Балинова

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНТРОПОГЕНЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОЦЕССОВ ВОСПРОИЗВОДСТВА ПОПУЛЯЦИИ САРАНСКА ПЕРИОДА 90-х*

Представлены данные по городу Саранску, полученные в рамках проводимой ИЭА РАН долгосрочной антропогенетической программы исследования процессов воспроизводства в популяциях РФ. Показано, что в семьях городских популяций Поволжья практикуется регулируемый тип рождаемости. Выявлено резкое возрастание вклада небиологических факторов в величину коэффициента отбора. Применение искусственной регуляции репродукции влияет на процессы воспроизводства в популяциях. Репродукция выступает в роли универсального индикатора социального и биологического здоровья общества.

Ключевые слова: популяция, антропогенетика, воспроизводство, дифференциальная плодовитость, дифференциальная смертность, коэффициент отбора

Ссылка при цитировании: Спицына Н.Х., Балинова Н.В. Сравнительный антропогенетический анализ процессов // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 152–160.

Введение

Универсальным свойством, характерным для всех живых организмов, является способность к воспроизведению себе подобных. Но только у человека эти процессы обуславливаются факторами и социальной природы (репродуктивная мотивация, установки и поведение, принятое в обществе), так и биологической природы (репродуктивный возраст, здоровье, наследственность). При этом наблюдаются значительные индивидуальные различия между людьми (от случаев гибели до достижения репродуктивного возраста, безбрачия, бездетности, до многодетности в браках).

На уровне популяций человека процессы репродукции также имеют свои характерные особенности проявления. Они во многом зависят от влияния совокупности социальных, экономических, этнических, географических условий, экологии окружающей среды, а также целого комплекса биологических факторов.

Популяции человека отличаются большим разнообразием, наиболее изменчивым в пространстве и времени параметром демографической структуры является чис-

Спицына Наиля Хаджиевна – д.б.н., ведущий научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32-а). Эл. почта: nailya.47@mail.ru

Балинова Наталья Валерьевна – к.б.н., старший научный сотрудник, ФБГНУ Медико-генетический научный центр им. ак. Н.П. Бочкова (Москва, Москворечье, 1). Эл. Почта: balinovs@mail.ru

* Исследование выполнено в рамках темы НИР «Эволюционный континуум рода Homo». Подтема «Антропология древних и современных популяций»

ленность. Основная часть истории человечества связана с малыми популяциями, в эволюционном аспекте возникновение городов относится к явлениям относительно недавнего времени (Брук 1986: 830; Спицын, Спицына 2016: 98–114; Валентей 1985: 607) Вместе с ростом социального, экономического и технического прогресса в обществе отмечается неуклонное увеличение урбанизации. Усиление процессов миграций и смешения, происходящее во всем мире способствуют распаду и исчезновению изолятов и формированию больших аутбредных популяций. Численности современных городов варьируют от нескольких десятков тысяч жителей, до гигантских городских агломераций и современных мегаполисов. Таким образом, формирование популяционной структуры меняется во времени и зависит от комплекса факторов биологического и социального характера. В этом отношении города являются для человека совершенно новой социально-экологической средой (Курбатова 2014: 49; Иванов 2003: 208). Так, если в начале прошлого века в них проживало немногим более 10% всего населения мира, то в 1950 уже 29%. Интенсивность урбанизации выразилась в росте доли горожан с 15% в дореволюционной России, 52% в 1959 г. до 73% в 1989 и 2002 годы. Остановка роста доли городского населения страны также отражает тенденции большинства развитых стран мира (Вишневский 2006:356; *Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года 2004*: 207).

В городах РФ численность населения увеличивается благодаря процессам воспроизводства городского населения и в значительной степени вследствие притока мигрантов, а также изменения административных границ и включения пригородов в черту города. В период с 1990 года демографическая структура популяций претерпела существенные изменения (Спицына 2004: 51; Спицына 2006: 311; Курбатова, Янковский 2016: 831–851; Курбатова, Победоносцева 2017: 1349–1359). К числу наиболее значительных явлений последних лет по своим последствиям для будущих поколений россиян относятся неблагоприятные тенденции в процессах естественного движения населения. К началу 1994 года 68 российских территорий перешли критическую отметку величины естественного прироста, после которой процессы естественной убыли приводят к снижению численности населения.

Материалы и методы

В процессе комплексных антропогенетических исследований 1992–1994 годов в рамках анализа процессов воспроизводства населения в популяциях Саранск, Сыктывкар, Казань, Чебоксары, Ставрополь был собран репрезентативный популяционно-генетический материал, генетико-демографическая информация и данные акушерского анамнеза в группах женщин, завершивших индивидуальную репродукцию. Вся информация вносилась в демографические листы, составленные по специальной схеме (Пасеков, Ревазов 1975:145–455).

Основные результаты

Столица Республики Мордовия Саранск расположен на левом берегу реки Инсар бассейна Волги. Город, основанный в 1641 году, превратился в политический, экономический, научный и культурный центр, находящийся в 642 км от города Москвы. В состав территории городского округа входят следующие населенные пункты: город Саранск, состоящий из Ленинского, Октябрьского и Пролетарского районов, рабо-

чий поселок Луховка, рабочий поселок Николаевка, рабочий поселок Ялга, поселок Добровольный, поселок Озерный, поселок Пушкино, село Горяйновка, село Грибоедово, село Зыково, село Куликовка, село Макаровка, село Монастырское, село Напольная Тавла, деревня Ивановка, деревня Полянки, деревня Танеевка.

В 1979 г. численность города Саранска составляла 263 337 человек. В последующее десятилетие рост численности был обусловлен увеличением числа детей ясельного возраста на 3923 человека, детей дошкольного возраста на 4236 человек, подросткового и школьного возраста на 12151 человек. Общая численность наличного состава г. Саранска в 1989 г. составила 312 128 человек (141 291 мужчин и 170 837 женщин). Доля мужчин составила 45.2 7%, а женщин 54.73%. В 2002 г. в городе проживало 304 900 человек (136 000 мужчин и 168 900 женщин) (таблица 1).

Таблица 1

**Динамика параметров демографической структуры г. Саранска
(по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.)**

Возрастные группы	1979 г. общая численность 263 337 чел.	1989 г. общая численность 339 039 чел.	
		женщины	мужчины
Моложе трудоспособного возраста	34.69%	22.54%	27.74%
Трудоспособного возраста	57.00%	58.98%	65.56%
Старше трудоспособного возраста	8.31%	18.48%	6.70%
Всего	263 337	185 151	153 825
Половой индекс		0.83	

В Саранске в 1989 г. отмечается снижение пропорции лиц моложе трудоспособного возраста (22.54–27.74%). Доля трудоспособного населения относительно высока (58.98–65.56%), при этом обращает на себя внимание малая пропорция старших возрастов, обусловленная в основном резко сниженной долей мужчин (6.70%) (рис. 1).

Динамика роста численности населения г. Саранска в 90-е годы была обусловлена процессами воспроизводства и притока мигрантов. Сходная картина отмечается в структуре современных мегаполисов РФ (*Курбатова, Янковский* 2016). Естественный прирост населения г. Саранска составил в 1988–1992 гг.: 10.0; 9.2; 6.9; 5.0; –1.1 соответственно. В 1992 г. впервые отмечался отрицательный прирост населения. Для сравнения – в г. Казани естественный прирост имеет отрицательное значение – 3,3, так как число родившихся на 1000 человек населения составляет 9,8, умерших 13,1 соответственно. Отмечается также и снижение годичной величины прироста численности населения (*Численность, состав и движение населения в Республике Татарстан* 1994:1–84; *Кудинова* 2016: 391; *Спицына, Спицын* 2005: 37–53).

В Саранске преобладает число женщин и наблюдается неравное соотношение полов (половой индекс равен 0.83). Обнаруживается выраженная диспропорция половозрастных групп. При этом число мужчин выше в дорепродуктивной группе и резко повышено в репродуктивной (43.90% женщин и 53.92% мужчин) и в 2 раза снижено в пострепродуктивной группе (табл. 2). Также отмечается влияние

диспропорции половозрастных групп на эффективно-репродуктивную численность популяции в сторону его уменьшения.

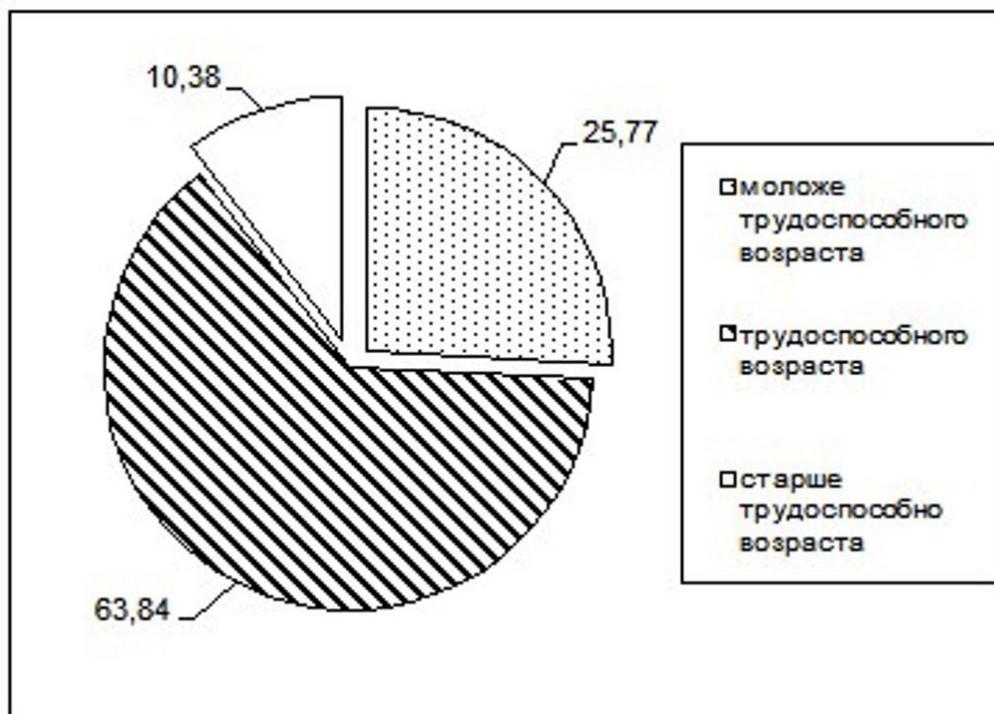


Рис. 1. Пропорции возрастных групп занятости населения г. Саранска.

Таблица 2

Соотношения возрастных групп в популяции Саранска в 1989 г.

Возрастные группы	г. Саранск (N= 339039 чел.)	
	женщины	мужчины
Дорепродуктивная	26.30%	30.56 0%
Репродуктивная	43.90%	53.92%
Пострепродуктивная	29.80%	15.52%
Всего	185 182 чел.	153 857 чел.
Половой индекс	0.83	

В условиях изменившегося характера демографических процессов в последние годы представляет интерес оценка эффектов репродукции в популяции, проведенная в г. Саранске при выборочном обследовании 950 женщин старше 45 лет (табл. 3).

В среднем в популяции на каждую женщину пострепродуктивного возраста приходится 4.95 беременности, 1.73 рождений и 2.66 абортов. При этом спонтанных абортов, выкидышей и внематочных беременностей (0.5737) приходится более чем в два раза больше, чем в г. Казани. Таким образом, только 35% всех беременностей завершилась

родами; соответственно 54% беременностей искусственно прерывается. По данному параметру пострепродуктивная когорта женщин Саранска значительно отличается от выборки женщин в Чебоксарах (59%) и еще сильнее от таковой в Казани (65.7%).

Таблица 3

Показатели репродуктивной функции пострепродуктивной возрастной когорты женщин популяции Саранска

Число обследованных женщин с завершенной репродукцией	Популяция Саранска (N=950 человек)
Среднее число беременностей, приходящееся на одну женщину	4.9526 ± 0.2691
Среднее число родов, приходящееся на одну женщину	1.7316 ± 0.0682
Среднее число детей, доживших до репродуктивного возраста	1.6684 ± 0.0653
Среднее число спонтанных абортов, внематочных беременностей, выкидышей	0.5737 ± 0.0711
Среднее число абортов	2.6579 ± 0.2574

Измерение индексов потенциального отбора (I_T) и его компонентов в пострепродуктивной возрастной группе г. Саранске проводилось по классическому методу Кроу (Crow 1958: 1–13) и модификации к методу (Спицына 2006: 311). Представлены два варианта расчета: первый проведен без включения в анализ беременностей (1), завершившиеся абортom; второй – с учетом их в анализе потенциального отбора в популяции (2). Исследование показало, что поколение женщин Саранска, завершившее индивидуальную репродукцию, имеет в среднем невысокое значение $X_s = 1.6684$ числа живых детей, приходящихся на одну женщину (табл. 4).

Таблица 4

Индексы потенциального отбора (I_T) и его компоненты в популяции Саранске (по методу J.F. Crow, 1958)

Популяции	X_s	V_f	P_s	I_m	I_f	I_T
г. Саранск						
1	1.6684	0.8154	0.7271	0.3753	0.2929	0.7781
2	1.6684	0.8154	0.3369	1.9682	0.2929	2.8376

Примечание: X_s – среднее число детей, приходящееся на одну женщину пострепродуктивного возраста; V_f – дисперсия среднего числа детей; P_s – доля потомков, доживших до репродуктивного возраста; I_f – компонента дифференциальной плодовитости; I_T – индекс потенциального отбора (без включения в анализ числа беременностей, завершившихся абортom); I_{T1} – вариант расчета с включением в анализ числа беременностей, завершившихся абортom.

Варианса этого числа $V_f = 0.8154$ существенно ниже среднего значения $X_s = 1.6684$, что в свою очередь свидетельствует о регулируемом характере воспроизводства. Полученные данные по первому варианту расчета I_T , как и следовало ожидать, выявили

в выборке женщин пострепродуктивной когорты г. Саранска достаточно благоприятные показатели всех исследуемых параметров репродукции. Наблюдается более высокая пропорция детей, доживших до репродуктивного возраста ($P_s = 0.7671$), компоненты дифференциальной смертности ($I_m = 0.5929$), компоненты дифференциальной плодовитости ($I_f = 0.3753$), и особенно значения тотального индекса отбора ($I_T = 0.7781$). Результаты расчета индексов потенциального отбора и его компонентов с включением в анализ числа абортс I_{T1} (2 вариант) показали выраженные различия в исследуемых параметрах процессов воспроизводства. Так, пропорция детей, доживших до репродуктивного возраста, снизилась в 2 раза ($P_s = 0.3369$), а компонента дифференциальной смертности с $I_m = 0.3753$ возросла до $I_m = 1.9682$, величина индекса тотального отбора соответственно увеличилась более чем в 3 раза ($I_{T1} = 2.8376$), хотя и остается значительно ниже таковых в гг. Чебоксары и Казани. Полученная разница между вычисленными разными способами величинами тотального индекса $I_{T2} = 2.6055$ в популяции соответствует вкладу социальной компоненты в величину коэффициента отбора в популяции.

Таким образом, антропогенетический анализ параметров воспроизводства в возрастных когортах женщин г. Саранска, завершивших индивидуальную репродукцию, выявил регулируемый характер воспроизводства суженного типа с некоторой слабо выраженной тенденцией ослабления контроля над рождаемостью в семьях. Сравнительный анализ выявил резкое возрастание вклада небологических факторов в величину коэффициента отбора: в г. Ставрополе сила социального прессинга I_{T2} равна 2.9412, Казани – 2.7399, Чебоксарах – 2.5418, Саранске – 2.0595, Сыктывкаре соответствует 0.9930. Количественное выражение возросшего социального регулирования рождаемости имеет определенную корреляцию с численностью населения городов, исключение в этом ряду составляет популяция Ставрополя, особенностью которой является интенсивность искусственной регуляции рождаемости, сопоставимая с городами большой численности.

Заклучение

Сравнительный анализ процессов воспроизводства в популяции Саранска с показателями Казани, Чебоксар, Сыктывкара и Ставрополя выявил в 90-х годах общие сходные тенденции, связанные с практикой регуляции рождаемости. Воспроизводство численности простого типа выявлено в Сыктывкаре, в остальных городах наблюдается воспроизводство суженного типа, рост численности населения осуществляется в основном за счет притока мигрантов из окружающих областей и других регионов.

Во всех когортах женщин, завершивших репродукцию, отмечается чрезвычайно слабо развитое применение всех видов контрацепции, предупреждающей возникновение нежелательных беременностей. Выявлено резкое возрастание вклада социальных факторов в величину коэффициента отбора. Количественное выражение возросшего социального регулирования рождаемости имеет достаточно четкую корреляцию с размером популяций.

Со времени сравнительного исследования, результаты которого приведены в настоящей статье, прошли годы равные одному генетическому поколению. В настоящее время нами проводятся работы по исследованию современного состояния биодемографической структуры и процессов воспроизводства в городских популяциях.

Сравнительный анализ данных представит новую научную информацию о динамике произошедших изменений и векторах биологической и социальной изменчивости в городских популяциях РФ.

Научная литература

- Брук С.И. Население мира. Этнодемографический справочник. М: Наука, 1986.
- Валентей Д. И. (гл. ред.) Демографический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1985.
- Вишневский А.Г. (отв. ред) Население России 2003–2004. Одиннадцатый-двенадцатый ежегодный демографический доклад. М.: Наука, 2006.
- Иванов В.П. (отв. ред) Популяционно-демографические и экологические аспекты репродуктивного здоровья в Центральном Черноземье. Курск: КГМУ, 2003.
- Аношкин А. В. и др. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Численность и размещение населения. Т. 1. М.: ИИЦ «Статистика России», 2004. С. 207.
- Кудинова М.Ю. (председатель ред.кол) Статистический ежегодник Республики Коми. 2016: статистический сборник. Сыктывкар: Комистат. 2016.
- Курбатова О. Л., Победоносцева Е. Ю. Изменчивость параметров естественного воспроизводства и индексов Кроу в этнических группах двух крупнейших мегаполисов России // Генетика. 2017. Т. 53. № 11. С. 1349–1359.
- Курбатова О.Л. Демографическая генетика городского населения. Автореферат дисс. доктора биол. наук. М.: Ин-т общ. генетики им. Н.И. Вавилова РАН, 2014.
- Курбатова О.Л., Янковский Н.К. Миграция – основной фактор популяционной динамики городского населения России // Генетика, 2016. Т. 52. № 7. С. 831–851.
- Пасеков В.П., Ревазов А.А. К популяционной генетике населения Европейского Севера СССР. Сообщение 1. Данные по структуре шести деревень Архангельской области // Генетика, 1975. Т. 2. № 7. С. 145–455.
- Спицын В.А., Спицына Н.Х. Проблема хронологической периодизации в эволюции *Homo sapiens sapiens* и концепция комплексных исследований в генетике человека // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология, 2016. № 2. С. 98–114.
- Спицына Н.Х., Спицын В.А. Сравнительный антропогенетический анализ воспроизводства популяций города Сыктывкара // Антропология Коми / под. ред. Г.А. Аксянова. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 37–52.
- Спицына Н.Х. Демографический переход в России. Антропогенетический анализ. М.: Наука, 2006.
- Спицына Н.Х. Проблемы воспроизводства в популяциях России и сопредельных территориях. Антропогенетический анализ. Автореф. докт. дисс. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2004.
- Хуснутдинов Р.А. (ред. колл.), Кучумов Ф.П. (отв. ред.) Численность, состав и движение населения в Республике Татарстан в 1994 году. Статистический сборник. Казань: Госкомстат Татарстана, 1995. С. 1–84.
- Crow J.F. Some possibilities for measuring selection intensities in man // Human Biol., 1958. No. 30. P. 1–13.

Spitsyna, Nailya K., and Balinova, Natalia V.

Comparative Anthropogenetic Analysis of Reproduction Processes in the Population of Saransk in 1990-s

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/152-160

The paper presents the data on the city of Saransk, obtained in the course of the long-term anthropogenetic program of research on reproduction processes in the populations of the

Russian Federation conducted by the IEA RAS. It is shown that fertility is controlled among the families of urban populations in the Volga region. A sharp increase in the contribution of non-biological factors to the value of the coefficient of selection is revealed. Artificial reproduction regulation affects the reproduction processes in populations. Reproduction acts as a universal indicator of social and biological health of society.

Keywords: *population, anthropogenetics, reproduction, differential fertility, differential mortality, selection coefficient*

For Citation: Spitsyna, N.K., and N.V. Balinova. 2021. Comparative Anthropogenetic Analysis of Reproduction Processes in the Population of Saransk in 1990-s. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 152–160.

Author Info: Spitsyna, Nailya K. – PhD, DSc, Leading Research Scientist, Department of Anthropology, Federal state budgetary institution “Institute of ethnology and anthropology”, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. E-mail: nailya.47@mail.ru

Balinova, Natalia V. – PhD, Senior Research Scientist, Federal state budgetary institution “Research Center for Medical Genetics”, Moscow, Russia. E-mail: balinovs@mail.ru

Funding: The research is published as part of the Research Plan of the Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Academy of Sciences, Moscow), “The evolutionary continuum of the genus Homo”, Subtopic “Anthropology of Ancient and Modern Populations”

References

- Bruck, S.I. 1986. *Naselenie mira. Ètnodemograficheskii spravochnik* [World population. Ethnodemographic reference book]. Moscow: Nauka.
- Valentei, D.I. (ed.) 1985. *Demograficheskii èntsiklopedicheskii slovar'* [Demographic Encyclopedia]. Moscow: Sovetskaya èntsiklopediya.
- Khusnutdinov R.A., and F.P. Kuchumov (eds.). 1995. *Chislennost', sostav i dvizhenie naseleniia v Respublike Tatarstan v 1994 godu. Statisticheskii sbornik* [The number, composition and movement of the population in the Republic of Tatarstan in 1994. Statistical collection. Kazan: Goskomstat of Tatarstan], 1–84. Kazan': Goskomstat Tatarstana.
- Crow, J.F. 1958. Some possibilities for measuring selection intensities in man. *Human Biol.* 30: 1–13.
- Ivanov, V.P. (ed.) 2003. *Populatsionno-demograficheskie i èkologicheskie aspekty reproduktivnogo zdorov'ia v Tsentral'nom Chernozem'e* [Population-demographic and environmental aspects of reproductive health in the Central Chernozem region]. Kursk KGMU.
- Kudinova, M.IU. (ed.) 2016. *Statisticheskii ezhegodnik Respubliki Komi. 2016: statisticheskii sbornik* [Statistical Yearbook of the Komi Republic. 2016: statistical collection]. Syktyvkar: Komistat.
- Kurbatova, O.L., Iankovskii N.K. *Migratsiia – osnovnoi faktor populatsionnoi dinamiki gorodskogo naseleniia Rossii* [Migration – the main factor of population dynamics of the urban population of Russia]. *Russian Journal of Genetics* 2016. Vol. 52 (7): 831–851.
- Kurbatova, O. L., and E. IU. *Pobedonostseva. 2017. Izmenchivost' parametrov estestvennogo vosпроизводства i indeksov Krou v ètnicheskikh gruppakh dvukh krupneishikh megapolisov Rossii* [Variability of the parameters of natural reproduction and Crow indices in the ethnic groups of the two largest megacities of Russia]. *Russian Journal of Genetics* Vol. 53 (11): 1349–1359.
- Kurbatova, O.L. *Demograficheskaya genetika gorodskogo naseleniia* [Demographic genetics of the urban population]. PhD diss. abstract, Institute of General Genetics. Moscow. 2014.
- Pasekov, V.P., and A.A. Revazov. 1975. *K populatsionnoi genetike naseleniia Evropeiskogo Severa SSSR. Soobshchenie 1. Dannye po strukture shesti dereven' Arkhangel'skoi oblasti* [On population genetics of the population of the European North of the USSR. Report 1. Data on the

- structure of six villages in the Arkhangelsk region]. *Russian Journal of Genetics* 2 (7): 145–455.
- Spitsyn, V.A., and N.Kh. Spitsyna. 2016. Problema khronologicheskoi periodizatsii v èvoliutsii Homo sapiens sapiens i kontseptsii kompleksnykh issledovaniĭ v genetike cheloveka [The problem of chronological periodization in the evolution of Homo sapiens sapiens and the concept of complex research in human genetics]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 2: 98–114.
- Spitsyna, N.Kh, and V.A. Spitsyn. 2005. Sravnitel'nyĭ antropogeneticheskiĭ analiz vosproizvodstva populiatsii goroda Syktyvkara [Comparative anthropogenetic analysis of population reproduction in Syktyvkar] In *Antropologiya Komi* [Anthropology Komi] edited by G.A. Aksianova. Moscow: IĖA RAN.
- Spitsyna, N.Kh. 2004. *Problemy vosproizvodstva v populiatsiiakh Rossii i sopredel'nykh territoriiakh. Antropogeneticheskiĭ analiz* [Problems of reproduction in the populations of Russia and adjacent territories. Anthropogenetic analysis]. PhD diss. abstract, Moscow State University. Moscow.
- Spitsyna, N.Kh. 2006. *Demograficheskiĭ perekhod v Rossii. Antropogeneticheskiĭ analiz* [Demographic transition in Russia. Anthropogenetic analysis]. Moscow: Nauka.
- Vishnevskii, A.G., ed. 2006. *Naselenie Rossii 2003–2004. Odinnadtsatyĭ-dvenadtsatyĭ ezhegodnyĭ demograficheskiĭ doklad* [Population of Russia 2003–2004. Eleventh – twelfth annual demographic report]. Moscow: Nauka.

© А.А. Хафизова

ИДЕАЛЫ ТЕЛЕСНОЙ КРАСОТЫ И ВРЕМЕННАЯ ДИНАМИКА СОМАТИЧЕСКИХ ПОКАЗАТЕЛЕЙ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ*

В статье представлены результаты исследования временной динамики некоторых соматических показателей московских юношей и девушек в начале XXI в. Используются материалы антропометрического обследования студентов первого курса МГУ им. М.В. Ломоносова 2000–2019 гг. Для изучения временной изменчивости отдельных компонентов телосложения была использована конституциональная схема В.Е. Дерябина, основанная на применении факторного анализа. Выявлена отчётливая тенденция к увеличению макросомности телосложения молодёжи: рост средних значений ИМТ, показателей общего развития скелета и поперечного развития тела. Мышечная и жировая масса изменялись на протяжении рассматриваемого двадцатилетнего периода времени нелинейно. Для обоих полов наблюдается увеличение показателей развития общего жировоголожения вплоть до середины 2010-х гг. на фоне снижения показателей развития мускулатуры. В последние годы наблюдается обратная тенденция увеличения мышечной массы при одновременном уменьшении жировой. Возможной причиной обнаруженных временных изменений может выступать социокультурный контекст, а именно формирование во втором десятилетии XXI в. нового стандарта телесной красоты – стройного тела, с развитой мускулатурой. Результаты настоящего исследования могут представлять интерес для изучения механизмов биосоциальной адаптации современного населения.

Ключевые слова: *секулярный тренд, идеалы красоты, телосложение, жировая масса, мышечная масса*

Ссылка при цитировании: *Хафизова А.А. Идеалы телесной красоты и временные изменения соматических показателей современной молодёжи // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 161–182.*

Введение

Изучение секулярной изменчивости *тотальных размеров тела* человека (главным образом, длины и массы тела) показало, что направленность и темпы временных трансформаций определяются совокупным влиянием биологических, экологических и социально-экономических факторов (см., например: *Bogin 2013, Perkins et al. 2016,*

Хафизова Айнура Асхадовна – аспирант; кафедра антропологии, биологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова (119234, Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 12); Эл.почта: aya.khafizova@gmail.com

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда (грант № 19-78-10013)

Grasgruber, Hrazdira 2020, Федотова, Горбачева 2020). Ввиду специфики секулярной динамики *отдельных компонентов телосложения* (жировой и мышечной ткани) некоторые авторы предлагают дополнительно учитывать влияние социокультурных факторов, под которыми, в данном случае, понимаются стандарты, ценности и поведенческие установки, связанные с телесной эстетикой (*Година 2009, Negasheva et al. 2020a*).

Нормы и образцы телесной красоты не являются статичными, раз и навсегда установленными конструкциями, они формируются в различные периоды истории под влиянием актуальной на данный момент общепризнанной системы ценностей. В связи с процессами секулярных изменений соматических показателей интересно проследить динамику представлений о телесной красоте в XX–XXI вв.

Западные представления о телесной эстетике в двадцатом столетии отличаются поразительным непостоянством по сравнению с предыдущими эпохами. Новые стандарты женской телесной красоты устанавливались едва ли не каждое десятилетие и претерпевали радикальные трансформации от андрогинного тела «флэпперов» (англ. *flappers*) 1920-х гг. до чувственных фигур красавиц 1950–1960-х гг., от хрупкой стройности Лесли Хорнби, более известной под псевдонимом Твигги, до спортивной женственности супермоделей 1980–1990-х гг. (*Mazur 1986, Sarwer et al. 2003, Swami 2015*). Но со второй половины XX в. начинает выявляться тенденция трансформации идеального тела в сторону уменьшения массы и увеличения длины, что продемонстрировано в многочисленных исследованиях на примере изменения параметров телосложения женщин, общепризнанно считающихся воплощением телесных стандартов определённого периода времени: участниц и победительниц конкурсов красоты и моделей женского пола, позирующих для гляцевых и мужских журналов (*Garner et al. 1980, Wiseman et al. 1992, Sypek et al. 2004, Byrd-Bredbenner et al. 2005, Seifert 2005*). Представления об идеальном мужском теле, на протяжении XX в. изменялись не столь значительно и почти всегда ассоциировались с силовыми характеристиками и развитием мускулатуры (*Law, Labre 2002*). Основным трендом мужской телесной эстетики было приобретение всё большей мускулистости, что показано на примере изменения телосложение фотомоделей мужского пола (*Leit et al. 2001, Law, Labre 2002*).

К концу XX–началу XXI в. в западной культуре безусловным идеалом женской красоты, недостижимым для большинства представительниц «слабого» пола, становится очень стройное тело, с минимальным развитием жировой ткани (*thin-ideal*) (*Owen, Laurel-Seller 2000, Tiggemann 2011, Swami 2015, Bozsik et al. 2018, Donovan et al. 2020*). Однако, за последние два десятилетия произошли существенные перемены в представлениях об эстетике женского тела. Во-первых, возник бодипозитив (англ. *body-positivity*) – общественное движение, тесно связанное с феминизмом, выступающее за принятие своего тела таким, какое оно есть, вне зависимости от его формы и размера, и так же относиться к внешности других людей (*Sastre 2014, Cohen et al. 2019, Dignard, Jarry 2021*). Это приобретающее всё большую популярность движение не задаёт эстетических стандартов, но выступает за их устранение, в частности труднодостижимого лептосомного идеала. И, следует отметить, добивается за время своего существования определённых успехов в ослаблении культа худобы. Так, в недавнем мета-анализе было показано снижение уровня недовольства собственным телом, связанном с недостаточной стройностью, у женщин и девушек за период с 1981 по 2012 гг., авторы работы объясняют эту тенденцию именно положительным влиянием движения бодипозитива (*Karazsia et al. 2017*).

Во-вторых, в XXI в. ещё одним атрибутом женской красоты становится развитая мускулатура (Gruber 2007, Bell et al. 2016) и формируется новый телесный канон – *fit*-идеал (от англ. *fit* – соответствовать, быть в хорошей форме) (Bozsik et al. 2018, Uhlmann et al. 2018). Его особенностью является одновременное сочетание характеристик стройности и атлетичности, с более выраженной эстетической, нежели функциональной составляющей. На первый взгляд, установление *fit*-идеала кажется более здоровой тенденцией, чем идеал худощавого тела, ведь он ассоциирован с необходимостью регулярно выполнять физические упражнения и придерживаться здорового образа жизни. Однако, на самом деле, этот телесный стандарт является ещё более недостижимым, чем идеал худобы, поскольку для соответствия ему, необходимо не только поддерживать низкий процент жировой ткани, но и развивать мышечный компонент телосложения, что для женщин, ввиду биологических особенностей, особенно затруднительно (Gruber 2007, Boepple, Thompson 2016, Donovan et al. 2020, Dignard, Jarry 2021).

Современный западный идеал мужского тела, тоже связан с развитой мускулатурой, хотя, это не является чем-то необычным, поскольку стандарты мужского тела почти всегда были связаны с силовыми характеристиками и мышцами (Law, Labre 2002). Этот атлетический или мускульный идеал (*athletic, muscular ideal*) характеризуется выраженной мускулатурой, низким жиротложением, «V-образной фигурой» (широкими плечами и грудной клеткой, узкими талией и бёдрами) (Pope et al. 2000, Watson et al. 2019, Tiggemann, Anderberg 2020).

Представления об идеальном теле, господствующие в том или ином обществе, транслируются через различные социокультурные каналы, такие как семья, друзья, средства массовой информации (СМИ) и социальные медиа (Thompson et al. 1999, Tiggemann 2011, Perloff 2014).

Долгое время традиционные формы СМИ (телевидение, кино, журналы) являлись основным источником сведений о культурных убеждениях и идеалах, касающихся телесной красоты, а также главным способом их распространения (Perloff 2014). Однако, в течение последнего десятилетия особой популярностью стали пользоваться социальные сети (Statista 2021a, 2021b), поэтому основным источником представлений о телесных идеалах и их популяризатором в настоящее время становятся именно они (Perloff 2014, Dignard, Jarry 2021). Два типа контента социальных медиа находятся под особо пристальным вниманием исследователей, поскольку они связаны с главными трендами телесной эстетики: *thinspiration* (от англ. *thin* – худой, стройный и *inspiration* – вдохновение) и *fitspiration* (от англ. *fit* – соответствовать, быть в хорошей форме и *inspiration* – вдохновение) (Tiggemann, Zaccardo 2015, Boepple, Thompson 2016, Carrotte et al. 2017, Talbot et al. 2017, Bozsik et al. 2018, Griffiths, Stefanovski 2019, Lazuka et al. 2020, Dignard, Jarry 2021). Первый идеализирует и распространяет идеал худобы, пропагандирует практики по уменьшению веса, стигматизирует полноту (жировую ткань, набор массы тела) (Ghaznavi, Taylor 2015, Boepple, Thompson 2016, Talbot et al. 2017, Griffiths, Stefanovski 2019). В отличие от *thinspiration*, второй упомянутый нами тип контента популярен не только среди женщин, но и среди мужчин (Carrotte et al. 2017, Tiggemann, Anderberg 2020). Его особенностью является фокус на здоровом образе жизни и физических упражнениях. *Fitspiration* популяризирует фитнес и спорт, призывает сделать физические упражнения ежедневной практикой и правильно питаться, сопровождая свои послылы изображениями стройных и спортивных тел мужчин и женщин.

(Tiggemann, Zaccardo 2015, Boepple, Thompson 2016, Simpson, Mazzeo 2017, Talbot et al. 2017, Deighton-Smith, Bell 2018, Fatt et al. 2019). Несмотря на то, что *fitspiration* не ориентирован исключительно на стройность, он имеет много сходных черт с *thinspiration*, например, также сопровождаются осуждением полноты, включает негативные послания, цель которых вызвать вину из-за неправильного питания или отсутствия физических упражнений, из-за несоответствия идеалу (Tiggemann, Zaccardo 2015, Griffiths, Stefanovski 2019). И, наконец, нельзя не упомянуть о возрастающей востребованности медиа контента, связанного с движением бодипозитива и появлении посвящённых ему специальных исследований (Webb et al. 2017, Cohen et al. 2019, Lazuka et al. 2020, Stevens, Griffiths 2020, Tiggemann et al. 2020).

Интернализируемые социокультурные телесные идеалы заставляют мужчин и женщин прилагать целенаправленные усилия по приведению собственной телесной данности в соответствие с одобряемыми образцами. Эти стремления усугубляются культивированием идей о связи между внешней привлекательностью и социальной активностью, профессиональной деятельностью, успехами и благополучием в личной жизни. В связи с вышесказанным, при рассмотрении процессов секулярной динамики показателей телосложения представляется целесообразным учитывать влияние «эстетического фактора» — господствующих в данный исторический момент представлений об идеальном теле.

Целью данного исследования является изучение временных изменений некоторых общих и частных показателей телосложения московской молодёжи на временном интервале с начала XXI в. до настоящего времени.

Материалы и методы

Материалом для настоящего исследования послужили результаты ежегодного антропометрического мониторинга студентов первого курса МГУ имени М.В. Ломоносова, проводившегося с 2000 по 2019 гг. Используются показатели телосложения 3006 юношей и 3429 девушек (общее число обследованных 6435 человек), в возрасте 17–18 лет, русских по национальности, родившихся и постоянно проживающих в г. Москве.

Программа антропометрического обследования наряду с длиной и массой тела включала измерения плечевого и тазового диаметров, обхватных размеров и толщины жировых складок на корпусе и конечностях (Негашева 2017). Для изучения особенностей телосложения дополнительно были рассчитаны следующие показатели: индекс массы тела (ИМТ), величина средней жировой складки, показатели компонентного состава тела по формулам Я. Матейки (Matiegka 1921). Наличие индивидуальных данных по широкому спектру соматических признаков за последние 20 лет открыло возможность применения конституциональной схемы В.Е. Дерябина, позволяющей выделить комплексные показатели, характеризующие общие и частные свойства телосложения, а также отдельные компоненты состава тела (Дерябин 1991, 1993). В результате проведения факторного анализа по трём комплексам антропометрических признаков были рассчитаны типологические характеристики, описывающие развития основных морфологических систем (скелета, мускулатуры и жиросложения). В настоящем исследовании использованы наиболее информативные типологические характеристики, описывающие наибольшую долю общей изменчи-

вости признаков (показатель общего развития скелета, общей величины поперечного развития тела, общего жировотложения), а также показатель развития мускулатуры, рассчитанный на основе показателей общей величины подкожного жировотложения и поперечного развития тела.

Все материалы обследования собраны с соблюдением правил биоэтики (подписание протоколов информированного согласия на обследование и использование деперсонифицированных индивидуальных данных).

Для анализа секулярных изменений ИМТ были привлечены литературные данные, полученные при обследовании в разные годы контингента, аналогичного по возрасту, национальности и месту проживания (Соловьева с соавт. 1976, Ямпольская 2000, Година с соавт. 2003).

Для выявления особенностей секулярной динамики изучаемых показателей использовался регрессионный анализ. Если результаты первичного графического анализа демонстрировали неадекватность линейной модели для описания временной изменчивости соматического показателя, осуществлялось нелинейное оценивание по методу наименьших квадратов.

Используемые методы одномерной и многомерной статистики реализованы в программах STATISTICA-10.0 и Microsoft Excel (из стандартного пакета Microsoft Office).

Результаты

В таблице 1 приведены результаты серии регрессионных анализов, отражающие особенности временных тенденций соматической изменчивости.

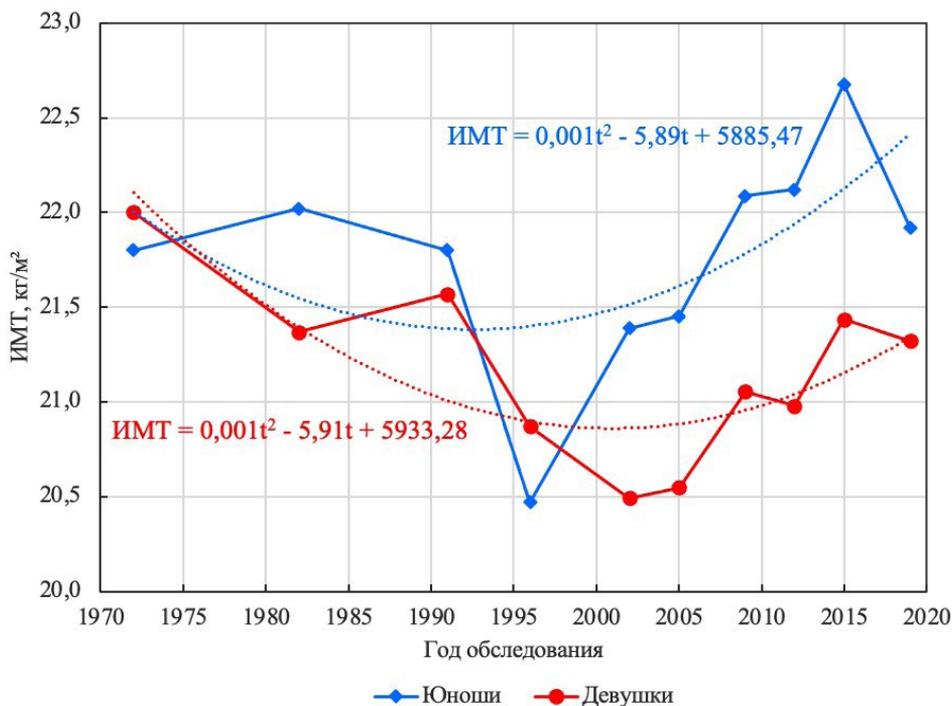


Рис. 1. Временная динамика средних значений ИМТ у юношей и девушек с 1972 по 2019 гг. Приведены уравнения регрессии с годом обследования.

Секулярное изменение средних значений ИМТ в целом демонстрирует возрастающую тенденцию, однако, форма связи средних значений ИМТ с годом обследования не вполне адекватно описывается линейными моделями. Более высокий индекс детерминации, характеризующий достоверность аппроксимации, получен для полиномиальной модели (см. табл. 1). Для описания характера временной изменчивости значений ИМТ во времени как для юношей, так и для девушек наиболее подходящим является нелинейная модель квадратичной регрессии (рис. 1).

Таблица 1

**Результаты регрессионного анализа соматических показателей
с годом обследования**

Соматический показатель	Пол	r-коэффициент корреляции с годом исследования	b-коэффициент угла наклона в уравнении линейной регрессии	P	R ² - коэффициент детерминации	Модель для описания временных тенденций
ИМТ (Индекс массы тела)	♂	0,585		0,000	0,343	Нелинейная (квадратичная) регрессия
	♀	0,812		0,000	0,659	
S1 (Показатель общего развития скелета)	♂	0,829	0,019	0,041	0,687	Прямолинейная регрессия
	♀	0,943	0,016	0,005	0,890	
O (Показатель поперечного развития тела)	♂	0,877	0,024	0,022	0,770	Прямолинейная регрессия
	♀	0,944	0,022	0,005	0,892	
F1 (Показатель подкожного жиросложения)	♂	0,909		0,113	0,826	Нелинейная (квадратичная) регрессия
	♀	0,951		0,182	0,904	Нелинейная (кубическая) регрессия
M (Показатель развития мускулатуры)	♂	0,979		0,074	0,958	Нелинейная (кубическая) регрессия
	♀	0,952		0,044	0,907	Нелинейная (квадратичная) регрессия
Масса мышечной ткани (по формулам Я. Матейки)	♂	0,806	-0,029	0,000	0,650	Прямолинейная регрессия
	♀	0,961		0,000	0,924	Нелинейная (квадратичная) регрессия
Масса жировой ткани (по формулам Я. Матейки)	♂	0,885		0,000	0,785	Нелинейная (квадратичная) регрессия
	♀	0,896		0,000	0,803	
Толщина средней жировой складки	♂	0,882		0,000	0,778	Нелинейная (квадратичная) регрессия
	♀	0,702		0,000	0,492	

Для изучения секулярной динамики отдельных компонентов телосложения были использованы значения типологических характеристик конституциональной схемы В.Е. Дерябина. Наиболее значимые результаты факторных анализов, проведённых по комплексам антропометрических признаков, приведены в таблице 2.

Таблица 2

Факторные нагрузки на типологические характеристики конституциональной схемы В.Е. Дерябина

Типологическая характеристика	Признак	Пол	
		Юноши	Девушки
S1 (Общая величина скелета)	Длина корпуса	0,513	0,510
	Длина ноги	0,787	0,822
	Длина руки	0,864	0,881
	Диаметр плеч	0,665	0,693
O (Общая величина поперечного развития тела)	Обхват груди	0,921	–
	Обхват талии	0,918	–
	Обхват предплечья	0,872	0,924
	Обхват голени	0,882	0,924
F (Общая величина подкожного жировоголожения)	Жировая складка на лопатке	0,898	0,850
	Жировая складка на задней поверхности плеча	0,919	0,870
	Жировая складка на животе	0,912	0,848
	Жировая складка на голени	0,832	0,783

* Примечание. Жирным шрифтом выделены высокие факторные нагрузки (>0,70)

Фактор, описывающий наибольшую долю изменчивости скелетных размеров (51,74% и 54,81% у юношей и девушек соответственно), несёт информацию об общей величине скелета, иными словами, является показателем микро-/макросомии (в конституциональной схеме В.Е. Дерябина соответствует характеристике S1). Все признаки имеют общее направление изменчивости, на что указывают одинаковые по знаку (положительные) факторные нагрузки на признаки (табл. 2). На положительном полюсе изменчивости будут находиться индивиды, у которых все признаки будут иметь большие значения признаков (макросомные индивиды). И наоборот, те индивиды, у которых все признаки будут иметь меньшие значения признаков, будут находиться на отрицательном полюсе изменчивости (микросомные индивиды).

Более 80 % изменчивости обхватных признаков описывает фактор, содержащий информацию об общей величине поперечного развития тела (в конституциональной схеме В.Е. Дерябина соответствует характеристике O). Поперечное развитие тела будет тем больше, чем большие значения будут иметь все признаки, и наоборот, чем меньше значения признаков, тем меньшим будет поперечное развитие тела (табл. 2).

По результатам факторного анализа четырёх жировых складок первый фактор, описывающий почти 80% общей изменчивости у юношей и более 70% – у девушек, характеризует общий уровень жировоголожения (в конституциональной схеме В.Е. Дерябина соответствует характеристике F1). Индивиды с более толстыми жи-

ровыми складками, т.е. с более высоким уровнем жиросложения, характеризуются положительными значениями данного показателя. И наоборот, чем меньше значения факторных нагрузок, тем меньше будет уровень жиросложения.

На рисунках 2–3 представлена секулярная динамика типологических характеристик S1 и O из конституциональной схемы В.Е. Дерябина.

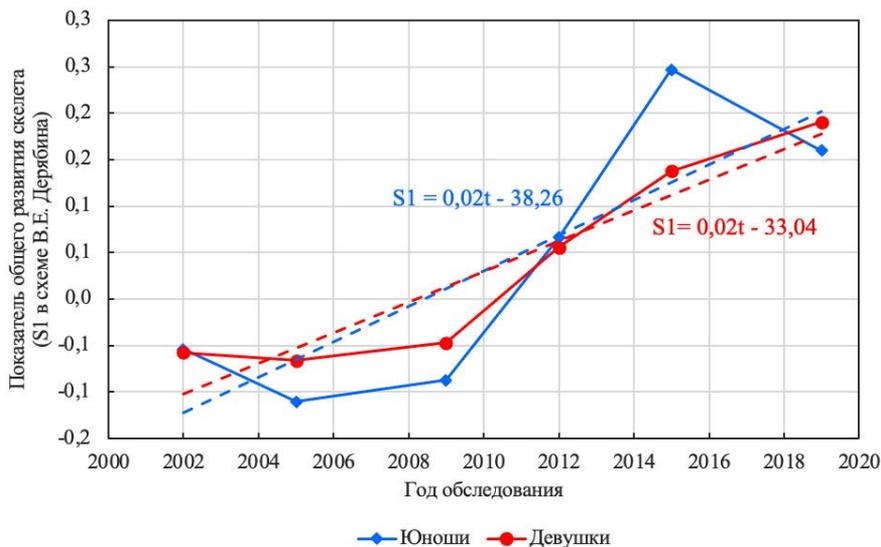


Рис. 2. Временная динамика средних значений показателя общего развития скелета у юношей и девушек с 2000 по 2019 гг. Приведены уравнения регрессии с годом обследования.

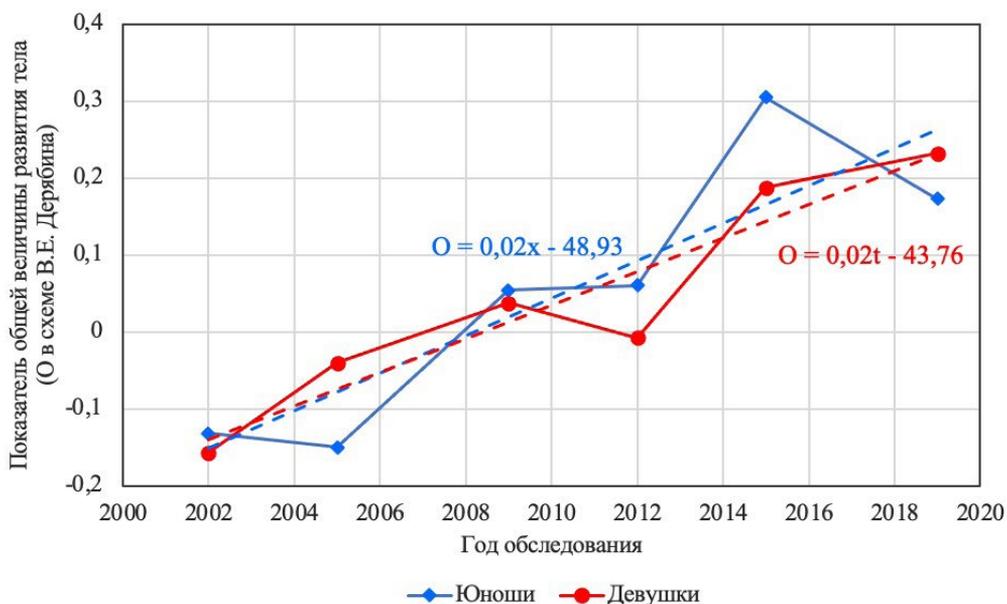


Рис. 3. Временная динамика средних значений показателя поперечного развития тела у юношей и девушек с 2000 по 2019 гг. Приведены уравнения регрессии с годом обследования.

С 2000-го по 2019-й гг. как для юношей, так и для девушек наблюдается увеличение средних значений показателей общего развития скелета и величины поперечного развития тела. Линейная модель оптимальным образом описывает наблюдаемую для данных показателей секулярную динамику (табл. 1).

При описании секулярной динамики показателей общей величины жировотложения и мускулатуры модели полиномиальной регрессии показывают лучшие результаты по сравнению с линейной регрессией, о чем свидетельствуют более высокие индексы детерминации, характеризующие достоверность аппроксимации. Так, изменчивость показателя жировотложения во времени как у юношей, так и у девушек описывается полиномами второй и третьей степени соответственно (см. табл. 1). Морфологический смысл выявленной тенденции заключается в том, что с начала XXI в. уровень подкожного жировотложения у обоих полов увеличивался вплоть до недавнего времени, однако, начиная с 2015-х гг. значения данного показателя начинают снижаться (рис. 4).

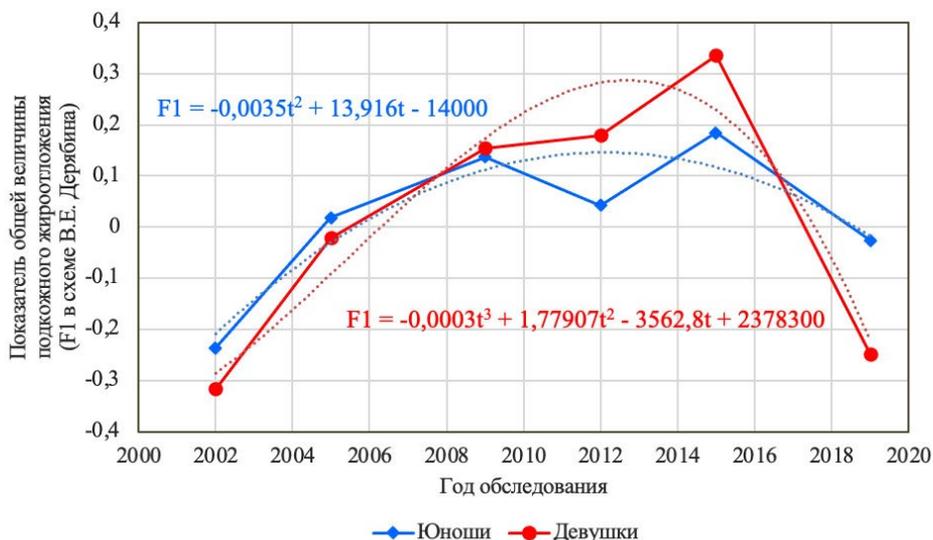


Рис. 4. Временная динамика среднего показателя общего жировотложения у юношей и девушек с 2000 по 2019 гг. Приведены уравнения регрессии с годом обследования.

Временная динамика показателей развития мускулатуры также аппроксимируется моделями полиномиальной регрессии, но при этом носит обратный, по сравнению с динамикой показателей общего жировотложения, характер – как у юношей, так и у девушек сначала наблюдается некоторое снижение этого фактора, но приблизительно во второй половине последнего двадцатилетия показатель развития мускулатуры увеличивается (рис. 5).

Аналогичные тенденции наблюдаются и в случае анализа секулярной динамики показателей жировотложения и мускулатуры, рассчитанных по формулам Я. Матейки (рис. 6, 7) и величины средней жировой складки (рис.8).

У юношей для массы жировой ткани, рассчитанной по формуле Я. Матейки, выявлена параболическая связь с годом обследования, т. е. увеличение средних значений этого показателя вплоть до второй половины 2010-х гг. с последующим его снижением на фоне положительной динамики массы мышечной ткани (рис. 6).

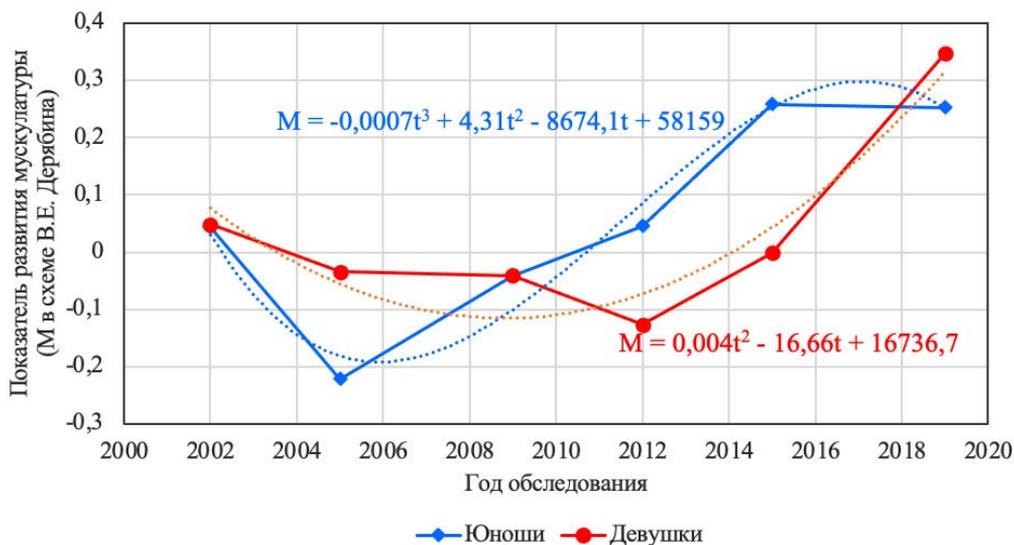


Рис. 5. Временная динамика средних значений показателя развития мускулатуры у юношей и девушек с 2000 по 2019 гг. Приведены уравнения регрессии с годом обследования.

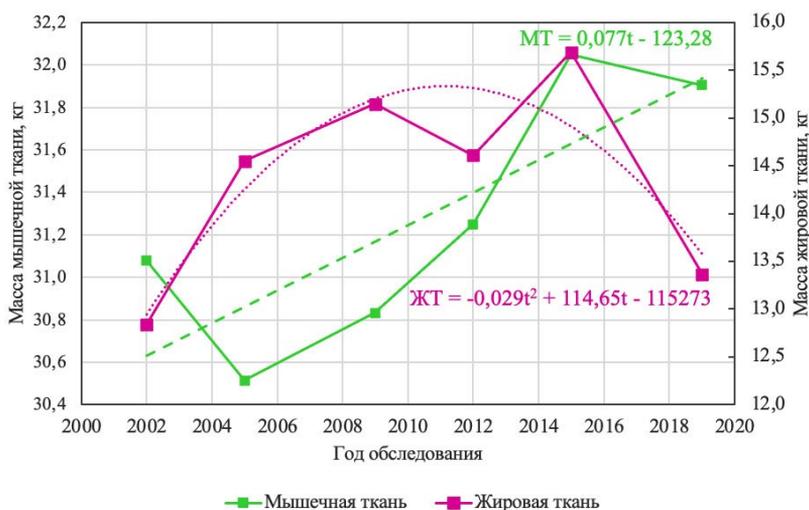


Рис. 6. Временная динамика средних значений массы мышечной и жировой ткани у юношей с 2000 по 2019 гг. Приведены уравнения регрессии с годом обследования.

Для девушек, как и в случае с показателями общего развития жирового и мышечного компонентов состава тела из схемы В.Е. Дерябина наблюдается параболическая связь массы жировой и мышечной ткани, рассчитанными по формулам Я. Матейки, со временем: в первом десятилетии наблюдается одновременное увеличение жировотложения и уменьшение мускулатуры, с середины второго десятилетия наблюдается обратная динамика этих показателей (рис. 7).

Величина средней жировой складки – ещё одного показателя, характеризующего развитие подкожного жировотложения, увеличивается вплоть до второй половины 2010-х гг. (тенденция более выражена у юношей). Однако за последние годы отмечается снижение данного показателя как у юношей, так и у девушек (рис. 8).

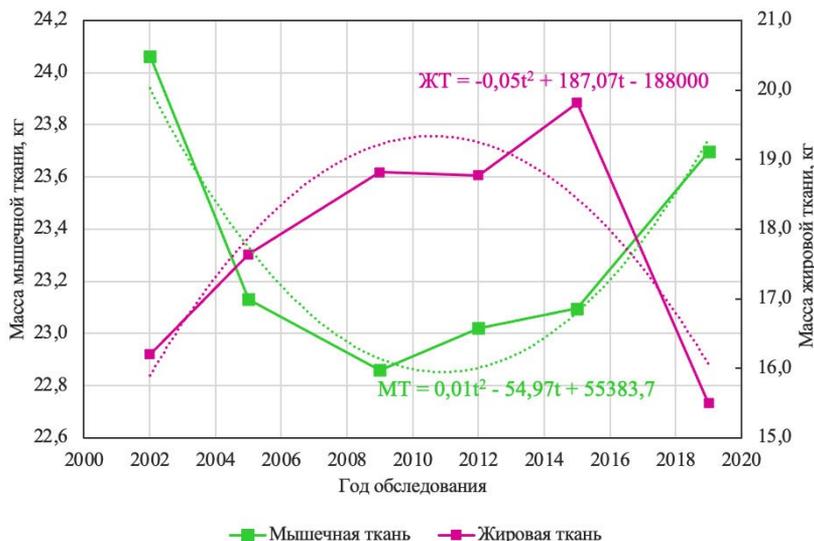


Рис. 7. Временная динамика средних значений массы мышечной и жировой ткани у девушек с 2000 по 2019 гг. Приведены уравнения регрессии с годом обследования.

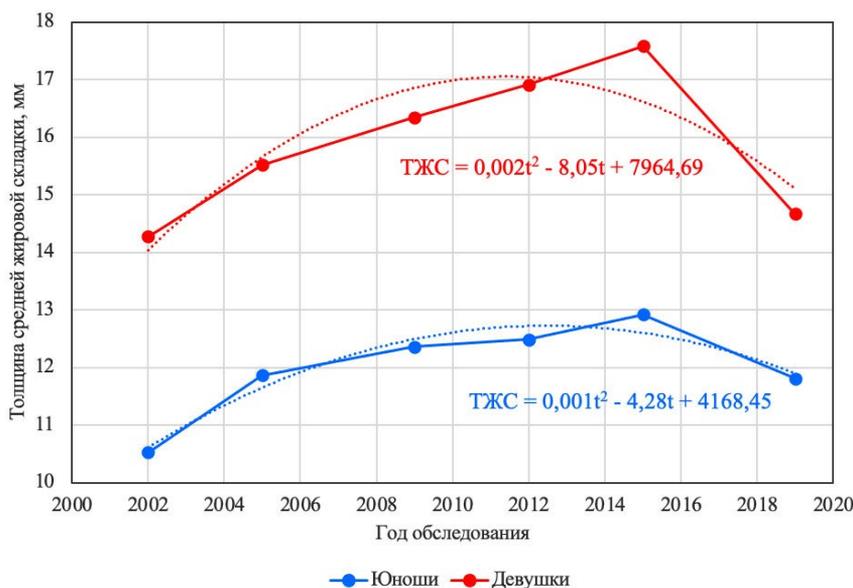


Рис. 8. Временная динамика средних значений толщины средней жировой складки у юношей и девушек с 2000 по 2019 гг. Приведены уравнения регрессии с годом обследования.

Обсуждение

Особенности секулярной динамики тотальных размеров тела московской молодёжи продемонстрированы в недавних работах (Godina 2011, Федотова, Горбачева 2019, Negasheva et al. 2020a, 2020b). Показано, что на протяжении всего XX в. наблюдается неуклонное увеличение длины тела юношей и девушек с относительной стабилизацией этого показателя с начала 2000-х гг. (Negasheva et al. 2020b). Временная динамика массы тела московской молодёжи имеет более сложную картину

и гендерную специфику: масса тела юношей увеличивалась на протяжении XX в. и продолжает расти, в то время как для девушек с конца 1990 – начала 2000-х гг. наблюдается снижение темпов прироста, стабилизация и даже некоторое уменьшение средних значений массы тела (Negasheva et al. 2020b).

Наряду с тотальными размерами тела в исследованиях временных трендов соматической изменчивости современных популяций широко используется ИМТ, рассматривающийся как косвенный показатель тучности телосложения. В настоящем исследовании выявлена тенденция к увеличению средних значений ИМТ у юношей и девушек в период с 1972-го по 2019-й гг., что согласуется с результатами предыдущих работ, выполненных на выборке московской студенческой молодёжи (Negasheva et al. 2020b). Однако, анализ имеющихся данных выявил нелинейный характер вариации данного показателя на протяжении рассматриваемого интервала времени (табл. 1, рис. 1). Так, наблюдаемые изменения не носят характер планомерного увеличения: к концу XX – началу XXI в. у обоих полов наблюдается уменьшение средних значений ИМТ с последующим их увеличением вплоть до настоящего времени (рис. 1).

Несмотря на то, что отдельные антропометрические признаки (например, масса тела, объёмы и др.), равно как и некоторые индексы, служащие для интегральной оценки размеров тела (например, ИМТ), широко используются в антропологических исследованиях секулярного тренда, они являются слишком обобщёнными показателями и не позволяют точно определить, какой компонент телосложения обуславливает временные изменения телосложения. Для выделения комплексных соматических показателей, явно отражающих компонентную природу изучаемой вариации в данном исследовании была использована схема В.Е. Дерябина, основанная на применении факторного анализа.

В целом, как для юношей, так и для девушек в период с 2000-го по 2019-й гг. выявлены устойчивые статистически значимые временные тенденции к увеличению макросомности: наряду с ростом средних значений ИМТ, увеличивается показатель общего развития скелета и показатель поперечного развития тела (табл. 1, рис. 2–3).

Динамика показателей жировотложения и мускулатуры на протяжении рассматриваемого двадцатилетнего периода носит нелинейный характер. Как для юношей, так и для девушек, наблюдается увеличение показателя подкожного жировотложения с начала тысячелетия до середины 2010-х гг. со значительным снижением в последние годы (см. рис. 4). Показатель развития мускулатуры, напротив, в первое десятилетие XXI в. уменьшался, достигнув минимума в середине десятилетия в группе юношей и в конце – в группе девушек, с последующим увеличением до настоящего времени (см. рис. 5). Аналогичные изменения обнаружены и для показателей компонентного состава тела, рассчитанных с помощью других методов (по формулам Я. Матейки, расчёт средней толщины жировой складки) (см. рис. 6–8). Близость полученных в настоящем исследовании результатов анализа секулярной динамики отдельных компонентов телосложения, – жировой и мышечной массы тела, рассчитанных с помощью разных методов, свидетельствует об устойчивости выявленных тенденций. Поскольку на протяжении исследуемого периода показатель поперечного развития тела неуклонно растёт, то можно предположить, что в первом десятилетии это происходило преимущественно за счёт увеличения развития подкожного жировотложения, а во втором десятилетии за счёт мышечной ткани.

Снижение ИМТ на рубеже XX–XXI вв. отражает общий для детей, подростков и молодёжи России и ряда других стран социалистического лагеря тренд астенизации телосложения (снижение массы тела, уменьшение обхватных размеров и толщины подкожного жирового слоя), обычно объясняющийся ухудшением социально-экономических условий (Godina 2011). Однако, по мнению Е.З. Годиной ещё одним возможным объяснением наблюдаемых тенденций может быть социокультурный контекст секулярных процессов (Godina 2009). В конце XX в. в России происходят значительные политические, экономические и социальные трансформации, начинаются глобализационные процессы, происходит активный культурный обмен с другими странами, происходит экспансия западных идеалов, в том числе и стандартов красоты (Porteous 2017). В 1990-х – начале 2000-х гг. над женской телесной эстетикой доминировал культ худобы – идеальным для женщины считалось выражено лептосомное телосложение (Owen, Laurel-Seller 2000, Tiggemann 2011, Swami 2015). В связи с этим, некоторые исследователи объясняют снижение массы тела и показателей, характеризующих развитие жирового компонента у девушек, стремлением соответствовать господствующим на тот момент эстетическим стандартам (Godina 2009, Negasheva et al. 2020b), и, по всей видимости, обнаруженное в настоящем исследовании уменьшение средних значений ИМТ, отчасти может быть обусловлено этой причиной.

Обнаруженное в настоящем исследовании уменьшение мышечной массы при одновременном увеличении жирового компонента телосложения в начале XXI в. согласуются с литературными данными об ухудшении физического развития российской молодёжи в 1990 – начале 2000-х гг. (Godina 2009).

Однако, в последние годы для обоих полов наблюдается противоположная тенденция – увеличения мышечной массы при уменьшении жировой. Основываясь на предположении о возможном влиянии социокультурных представлений о телесной красоте, можно предположить, что причиной наблюдаемых в настоящем исследовании секулярных изменений в компонентном составе тела является формирование во втором десятилетии XXI в. нового стандарта телесной красоты – стройного, но одновременно спортивного тела (Bozsik et al. 2018, Uhlmann et al. 2018, Tiggemann, Anderberg 2020). Важным атрибутом как мужского, так и женского телесного идеала становится развитая мускулатура (Gruber 2007, Bell et al. 2016). Изначально возникший в западной культуре, *fit*-идеал получил глобальное распространение благодаря различным международным социальным онлайн платформам (Tiggemann, Zaccardo 2015, Boepple, Thompson 2016, Carrotte et al. 2017, Talbot et al. 2017, Bozsik et al. 2018, Griffiths, Stefanovski 2019, Lazuka et al. 2020, Dignard, Jarry 2021). Для российской молодёжи социальные сети являются неслучайным спутником повседневной действительности и важным источником разнообразной информации (Вьюгина 2018), а поскольку наиболее используемые социальные сети имеют глобальный характер, вероятно, именно они формируют представления современных юношей и девушек о нормах телесной эстетики в соответствии с актуальными во всем мире трендами.

Полученные результаты согласуются с недавно предложенной моделью морфологических трансформаций соматических параметров молодёжи, за исключением того, что положительная динамика комплекса показателей, связанных с атлетичностью, в частности мышечного компонента, показана только для девушек (Negasheva et al. 2020a). По мнению некоторых исследователей, социокультурные требования,

предъявляемые к внешности мужчин, менее строги и более вариабильны и пластичны, чем к внешности женщин (*Buote et al.* 2011). Тем не менее, проблема недовольства своим телом актуальна и для мужчин (*Karazsia et al.* 2017, *Grogan* 2016) и для них показано стремление соответствовать популярным в массовой культуре телесным идеалам (*Olivardia et al.* 2004, *Barlett et al.* 2008, *Fatt et al.* 2019).

Подводя итог, хотелось бы отметить важность дальнейших исследований влияния идеалов телесности на временную изменчивость соматических показателей молодёжи в контексте биосоциальной адаптации. В многочисленных работах показаны неблагоприятные последствия интернализации социокультурных стандартов красоты, недовольства телом, прессинга традиционных СМИ и социальных онлайн платформ (распространение унифицированного канона телесной красоты и культивирование идей о связи между внешней привлекательностью и социальной активностью, профессиональной деятельностью, успехами и благополучием в личной жизни) для психического здоровья и социального функционирования (*Thompson et al.* 1999, *Owen, Laurel-Seller* 2000, *Barlett et al.* 2008, *Grabe et al.* 2008, *Perloff* 2014, *Holland, Tiggemann* 2016, *Karazsia et al.* 2017). Это влияние добавляется к спектру стрессовых факторов, с которыми сталкиваются современные люди, и в долгосрочной перспективе «эстетический стресс» может неблагоприятно сказаться на физических кондициях молодёжи и их стратегиях социальной адаптации.

Заключение

В течение последних двадцати лет наблюдается устойчивая тенденция к макросоматизации телосложения московской молодёжи, отражающаяся во временных изменениях средних величин интегральных показателей, описывающих как развитие телосложения в целом (ИМТ), так и развитие различных соматических систем (S1 – показатель общего развития скелета, O – показатель поперечного развития тела). Секулярная динамика мышечного и жирового компонентов телосложения за период с 2000 по 2019 гг. носит нелинейный характер: до середины 2010–х гг. как в группе юношей, так и в группе девушек происходит увеличение показателей подкожного жира отложения при одновременном снижении мышечной массы, а в последние годы, напротив, увеличивается масса мышечной ткани на фоне снижения жировой. Возможным объяснением обнаруженных временных изменений соматотипа может быть влияние на молодое поколение современных идеалов телесной красоты, распространяемых СМИ и социальными сетями.

Благодарности

Автор выражает глубокую благодарность профессору кафедры антропологии МГУ имени М.В. Ломоносова д.б.н. Негашевой Марине Анатольевне за предоставление первичных данных антропометрического мониторинга студентов.

Научная литература

- Вьюгина Д.М.* Интернет в ежедневном медиапотреблении цифрового поколения России // Медиаскоп, 2018. Вып. 3. DOI: 10.30547/mediascope.3.2018.11.
- Година Е.З.* От матрешки – к Барби // Экология и жизнь, 2009. № 5. С. 76–81.
- Година Е.З., Хомякова И.А., Задорожная Л.В., Пурунджан А.Л., Гилярова О.А., Зубарева В.В.,*

- Степанова А.В., Фомина Е.И. Московские дети: основные тенденции роста и развития на рубеже столетий. Часть I // Вопросы антропологии, 2003. № 91. С. 42–60.
- Дерябин В.Е. Использование компонентного анализа для оценки физического развития мужчин // Биологические науки, 1991. № 7. С. 70–78.
- Дерябин В.Е. Морфологическая типология телосложения женщин, основанная на изменчивости антропологических признаков // Вопросы антропологии, 1993. № 87. С. 32–52.
- Негашева М.А. Основы антропометрии. М.: Экон-Информ, 2017. 216 с.
- Соловьёва В.С., Година Е.З., Миклашевская Н.Н. Материалы продольных исследований московских школьников // Вопросы антропологии, 1976. № 54. С. 100–118.
- Федотова Т.К., Горбачева А.К. Дети Москвы: век ростовой динамики // Вестник Московского университета. Серия XXIII: Антропология, 2019. № 4. С. 5–21. DOI: 10.32521/2074-8132.2019.4.005-021.
- Федотова Т.К., Горбачева А.К. Соотносительный вклад антропогенных и природных факторов в фенотипическое многообразие соматических показателей в подростковом и юношеском возрасте (по материалам бывшего СССР) // Вестник Московского университета. Серия XXIII: Антропология, 2020. № 4. С. 5–19. DOI: 10.32521/2074-8132.2020.4.005-019.
- Ямпольская Ю.А. Физическое развитие школьников крупного мегаполиса в последние десятилетия: состояние, тенденции, прогноз, методика скрининг-оценки. Автореф. дис. докт. биол. наук. Москва, 2000.
- Barlett C.P., Vowels C.L., Saucier D.A. Meta-analyses of the effects of media images on men's body-image concerns // J. Soc. Clin. Psychol., 2008. Vol. 27. № 3. Pp. 279–310.
- Bell H.S., Donovan C.L., Ramme R. Is athletic really ideal? An examination of the mediating role of body dissatisfaction in predicting disordered eating and compulsive exercise // Eat. Behav., 2016. Vol. 21. Pp. 24–29. DOI: 10.1016/j.eatbeh.2015.12.012.
- Boepple L., Thompson J.K. A content analytic comparison of fitspiration and thinspiration websites // Int. J. Eat. Disord., 2016. Vol. 49. № 1. Pp. 98–101. DOI: 10.1002/eat.22403.
- Bogin B. Secular changes in childhood, adolescent and adult stature // Recent advances in growth research: Nutritional, molecular and endocrine perspectives. Nestlé Nutr. Inst. Workshop Ser. / Eds. M.V. Gillman, P.D. Gluckman, R.G. Rosenfeld. Basel: Nestec Ltd. Vevey/S. Karger AG, 2013. Pp. 115–126. DOI: 10.1159/000342581.
- Bozsik F., Whisenhunt B.L., Hudson D.L., Bennett B., Lundgren J.D. Thin is in? Think again: The rising importance of muscularity in the thin ideal female body // Sex Roles, 2018. Vol. 79. № 9–10. Pp. 609–615. DOI: 10.1007/s11199-017-0886-0.
- Buote V.M., Wilson A.E., Strahan E.J., Gazzola S.B., Papps F. Setting the bar: Divergent sociocultural norms for women's and men's ideal appearance in real-world contexts // Body Image, 2011. Vol. 8. № 4. Pp. 322–334. DOI: 10.1016/j.bodyim.2011.06.002.
- Byrd-Bredbenner C., Murray J., Schlüssel Y.R. Temporal changes in anthropometric measurements of idealized females and young women in general // Women Health, 2005. Vol. 41. № 2. Pp. 13–30. DOI: 10.1300/J013v41n02_02.
- Carrotte E.R., Prichard I., Lim M.S.C. “Fitspiration” on Social Media: A content analysis of gendered images // J. Med. Internet Res., 2017. Vol. 19. № 3. e95. DOI: 10.2196/jmir.6368.
- Cohen R., Irwin L., Newton-John T., Slater A. # bodypositivity: A content analysis of body positive accounts on Instagram // Body Image, 2019. Vol. 29. Pp. 47–57. DOI: 10.1016/j.bodyim.2019.02.007.
- Deighton-Smith N., Bell B.T. Objectifying fitness: A content and thematic analysis of #fitspiration images on social media // Psychol. Pop. Media Cult., 2018. Vol. 7. № 4. Pp. 467–483. DOI: 10.1037/ppm0000143.
- Dignard N.A.L., Jarry J.L. The “Little Red Riding Hood effect:” Fitspiration is just as bad as thinspiration for women's body satisfaction // Body Image, 2021. Vol. 36. Pp. 201–213. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.11.012.
- Donovan C.L., Uhlmann L.R., Loxton N.J. Strong is the New Skinny, but is it Ideal?: A Test of the

- Tripartite Influence Model using a new Measure of Fit-Ideal Internalisation // *Body Image*, 2020. Vol. 35. Pp. 171–180. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.09.002.
- Fatt S.J., Fardouly J., Rapee R.M.* Malefitspo: Links between viewing fitspiration posts, muscular-ideal internalisation, appearance comparisons, body satisfaction, and exercise motivation in men // *New Media Soc.* 2019. Vol. 21. № 6. Pp. 1311–1325. DOI: 10.1177/1461444818821064.
- Garner D.M., Garfinkel P.E., Schwartz D., Thompson M.* Cultural expectations of thinness in women // *Psychol. Rep.*, 1980. Vol. 47. № 2. Pp. 483–491. DOI: 10.2466/pr0.1980.47.2.483.
- Ghaznavi J., Taylor L.D.* Bones, body parts, and sex appeal: An analysis of thinspiration images on popular social media // *Body Image*, 2015. Vol. 14. Pp. 54–61. DOI: 10.1016/j.bodyim.2015.03.006.
- Godina E.Z.* Secular trends in some Russian populations // *Anthropol. Anzeiger.*, 2011. Vol. 64. № 4. Pp. 367–377. DOI: 10.1127/0003-5548/2011/0156.
- Grabe S., Ward L.M., Hyde J.S.* The role of the media in body image concerns among women: a meta-analysis of experimental and correlational studies // *Psychol. Bull.*, 2008. Vol. 134. № 3. C. 460–476. DOI: 10.1037/0033-2909.134.3.460.
- Grasgruber P., Hrazdira E.* Nutritional and socio-economic predictors of adult height in 152 world populations // *Econ. Hum. Biol.*, 2020. Vol. 37. 100848. DOI: 10.1016/j.ehb.2020.100848.
- Griffiths S., Stefanovski A.* Thinspiration and fitspiration in everyday life: An experience sampling study // *Body Image*, 2019. Vol. 30. Pp. 135–144. DOI: 10.1016/j.bodyim.2019.07.002.
- Grogan S.* *Body image: Understanding body dissatisfaction in men, women and children.* London: Routledge, 2016. 228 p.
- Gruber A.J.* A more muscular female body ideal // *The muscular ideal: Psychological, social, and medical perspectives* / Eds. J. K. Thompson, G. Cafri. Washington, D.C.: American Psychological Association, 2007. Pp. 217–234. DOI: 10.1037/11581-011.
- Holland G., Tiggemann M.* A systematic review of the impact of the use of social networking sites on body image and disordered eating outcomes // *Body Image*, 2016. Vol. 17. Pp. 100–110. DOI: 10.1016/j.bodyim.2016.02.008.
- Karazsia B.T., Murnen S.K., Tylka T.L.* Is body dissatisfaction changing across time? A cross-temporal meta-analysis // *Psychol. Bull.*, 2017. Vol. 143. № 3. Pp. 293–320. DOI: 10.1037/bul0000081.
- Law C., Labre M.P.* Cultural standards of Attractiveness: A thirty-year look at changes in male images // *Journal. Mass Commun. Q.*, 2002. Vol. 79. № 3. Pp. 697–711. DOI: 10.1177/107769900207900310.
- Lazuka R.F., Wick M.R., Keel P.K., Harriger J.A.* Are we there yet? Progress in depicting diverse images of beauty in Instagram's body positivity movement // *Body Image*, 2020. Vol. 34. Pp. 85–93. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.05.001.
- Leit R.A., Pope H., Gray J.J.* Cultural expectations of muscularity in men: The evolution of playgirl centerfolds // *Int. J. Eat. Disord.*, 2001. Vol. 29. № 1. Pp. 90–93. DOI: 10.1002/1098-108x(200101)29:1<90::aid-eat15>3.0.co;2-f.
- Matiegka J.* The testing of physical efficiency // *Am. J. Phys. Anthropol.*, 1921. Vol. 4. № 3. Pp. 223–230.
- Mazur A.* U.S. trends in feminine beauty and overadaptation // *J. Sex Res.*, 1986. Vol. 22. № 3. Pp. 281–303. DOI: 10.1080/00224498609551309.
- Negasheva M.A., Zimina S.N., Sineva I.M., Godina E.Z.* Model-based analysis of changes in the morphological characteristics of Moscow students for the last two decades // *Coll. Antropol.*, 2020a. Vol. 44. № 4. Pp. 229–232. DOI: 10.5671/ca.44.4.5.
- Negasheva M.A., Zimina S.N., Khafzova A.A., Sirasetdinov R.E., Sineva I.M.* Secular changes in the morphotype of the modern human (based on anthropometric data from a retrospective survey of Moscow youth) // *Moscow Univ. Biol. Sci. Bull.*, 2020b. Vol. 75. № 1. Pp. 13–19. DOI: 10.3103/s0096392520010071.
- Olivardia R., Pope H.G., Borowiecki J.J., Cohane G.H.* Biceps and body image: The relationship

- between muscularity and self-esteem, depression, and eating disorder symptoms // *Psychol. Men Masc.*, 2004. Vol. 5. № 2. Pp. 112–120. DOI: 10.1037/1524-9220.5.2.112.
- Owen P.R., Laurel-Seller E. Weight and shape ideals: Thin is dangerously in // *J. Appl. Soc. Psychol.*, 2000. Vol. 30. № 5. Pp. 979–990. DOI: 10.1111/j.1559-1816.2000.tb02506.x.
- Perkins J., Subramanian S.V., Smith G., Ozaltin E. Adult height, nutrition, and population health // *Nutr. Rev.*, 2016. Vol. 74. № 3. Pp. 149–165. DOI: 10.1093/nutrit/nuv105.
- Perloff R.M. Social media effects on young women's body image concerns: Theoretical perspectives and an agenda for research // *Sex Roles*, 2014. Vol. 71. № 11–12. Pp. 363–377. DOI: 10.1007/s11199-014-0384-6.
- Pope H., Phillips K., Olivardia R. *The Adonis complex: The secret crisis of male body obsession*. New York: The Free Press, 2000. 304 p.
- Porteous H. From Barbie to the oligarch's wife: Reading fantasy femininity and globalisation in post-Soviet Russian women's magazines // *Eur. J. Cult. Stud.*, 2017. Vol. 20. № 2. Pp. 180–198. DOI: 10.1177/1367549416638613.
- Sarwer D.B., Grossbart T.A., Didie E.R. Beauty and society // *Semin. Cutan. Med. Surg.*, 2003. Vol. 22. № 2. Pp. 79–92. DOI: 10.1053/sder.2003.50014.
- Sastre A. Towards a radical body positive: Reading the online “body positive movement” // *Fem. Media Stud.*, 2014. Vol. 14. № 6. Pp. 929–943. DOI: 10.1080/14680777.2014.883420.
- Seifert T. Anthropomorphic characteristics of centerfold models: Trends towards slender figures over time // *Int. J. Eat. Disord.*, 2005. Vol. 37. № 3. Pp. 271–274. DOI: 10.1002/eat.20086.
- Simpson C.C., Mazzeo S.E. Skinny is not enough: A content analysis of fitspiration on Pinterest // *Health Commun.*, 2017. Vol. 32. № 5. Pp. 560–567. DOI: 10.1080/10410236.2016.1140273.
- Statista. Number of monthly active Instagram users from January 2013 to June 2018 (in millions). Available at: <https://www.statista.com/statistics/253577/number-of-monthly-active-instagram-users/> (accessed: 20.05.2021).
- Statista. Number of social network users worldwide from 2017 to 2025 (in billions). Available at: <https://www.statista.com/statistics/278414/number-of-worldwide-social-network-users/> (accessed: 20.05.2021).
- Stevens A., Griffiths S. Body Positivity (#BoPo) in everyday life: An ecological momentary assessment study showing potential benefits to individuals' body image and emotional wellbeing // *Body Image*, 2020. Vol. 35. Pp. 181–191. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.09.003.
- Swami V. Cultural influences on body size ideals: unpacking the impact of Westernisation and Modernisation // *Eur. Psychol.*, 2015. Vol. 20. № 1. Pp. 44–51. DOI: 10.1027/1016-9040/a000150.
- Sypeck M.F., Gray J.J., Ahrens A.H. No Longer just a pretty face: Fashion magazines' depictions of ideal female beauty from 1959 to 1999 // *Int. J. Eat. Disord.*, 2004. Vol. 36. № 3. Pp. 342–347. DOI: 10.1002/eat.20039.
- Talbot C.V., Gavin J., Van Steen T., Morey Y. A content analysis of thinspiration, fitspiration, and bonespiration imagery on social media // *J. Eat. Disord.*, 2017. Vol. 5. № 1. 40. DOI: 10.1186/s40337-017-0170-2.
- Thompson J.K., Heinberg L.J., Altabe M., Tantleff-Dunn S. *Sociocultural theory: The media and society // Exacting beauty: Theory, assessment, and treatment of body image disturbance*. Washington, D.C.: American Psychological Association, 1999. Pp. 85–124. DOI: 10.1037/10312-003.
- Tiggemann M. Sociocultural perspectives on human appearance and body image // *Body Image: A Handbook of Science, Practice, and Prevention / Eds. T.F. Cash, L. Smolak*. New York: Guilford Press, 2011. Pp. 12–19.
- Tiggemann M., Anderberg I. Muscles and bare chests on Instagram: The effect of Influencers' fashion and fitspiration images on men's body image // *Body Image*, 2020. Vol. 35. Pp. 237–244. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.10.001.
- Tiggemann M., Anderberg I., Brown Z. #Loveyourbody: The effect of body positive Instagram captions on women's body image // *Body Image*, 2020. Vol. 33. Pp. 129–136. DOI: 10.1016/j.

bodyim.2020.02.015.

Tiggemann M., Zaccardo M. “Exercise to be fit, not skinny”: The effect of fitspiration imagery on women’s body image // *Body Image*, 2015. Vol. 15. Pp. 61–67. DOI: 10.1016/j.bodyim.2015.06.003.

Uhlmann L.R., Donovna C.L., Zimmer-Gembeck M.J., Bell H.S., Ramme R.A. The fit beauty ideal: A healthy alternative to thinness or a wolf in sheep’s clothing? // *Body Image*, 2018. Vol. 25. Pp. 23–30. DOI: 10.1016/j.bodyim.2018.01.005.

Watson A.A., Murnen S.K., Colledge K. Gender differences in responses to thin, athletic, and hyper-muscular idealized bodies // *Body Image*, 2019. Vol. 30. Pp. 1–9. DOI: 10.1016/j.bodyim.2019.03.010.

Webb J.B., Vonoski E.R., Bonar A.S., Davies A.E., Etzel L. Fat is fashionable and fit: A comparative content analysis of Fatspiration and Health at Every Size® Instagram images // *Body Image*, 2017. Vol. 22. Pp. 53–64. DOI: 10.1016/j.bodyim.2017.05.003.

Wiseman C.V., Gray J.J., Mosimann J.E., Ahrens A.H. Cultural expectations of thinness in women: An update // *Int. J. Eat. Disord.*, 1992. Vol. 11. № 1. Pp. 85–89. DOI: 10.1002/1098-108X(199201)11:1<85::AID-EAT2260110112>3.0.CO;2-T.

Khafizova Ainur A.

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/161-182

Beauty Ideals and Temporal Changes in Somatic Characteristics of Modern Youth

The article presents the results of the study of temporal dynamics of some somatic characteristics of Moscow young males and females at the beginning of the 21st century. The study is based on the anthropometric examination of the MSU first-year students carried out in 2000-2019. The Deryabin’s constitutional scheme based on factor analysis was used to investigate temporal variability of different components of body composition. The clear tendency towards macrosomia was revealed in young males and females, as evidenced by increments in the average BMI values, indicators of the general skeletal development, and transversal body development. During the studied period muscle and fat mass had been changing non-linearly. For both sex groups, an increase in the total fat mass was observed with a decrease in the muscular development until the mid-2010s. In recent years there has been a reverse trend towards an increase in muscularity with a simultaneous decline in fat mass. The 21st century sociocultural standards of a beautiful body (slender and muscular at the same time) could be a possible reason for the observed temporal trends. The results of this research can be used in the studies of the mechanisms of biosocial adaptation in modern populations.

Keywords: secular trend, beauty ideals, body type, fat mass, muscle mass

For Citation: Khafizova, A.A. 2021. Beauty Ideals and Temporal Changes in Somatic Characteristics of Modern Youth. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 161–182.

Author Info: Khafizova Ainur A. – PhD student; Department of Anthropology, Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, RF). E-mail: aya.khafizova@gmail.com; ORCID 0000-0003-4764-6792

Funding: The work was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation (grant No. 19-78-10013)

References

- Barlett, C.P., C.L. Vowels, and D.A. Saucier. 2008. Meta-analyses of the effects of media images on men's body-image concerns. *J. Soc. Clin. Psychol.* 27 (3): 279–310.
- Bell, H.S., C.L. Donovan, and R. Ramme. 2016. Is athletic really ideal? An examination of the mediating role of body dissatisfaction in predicting disordered eating and compulsive exercise. *Eat. Behav.* 21: 24–29. DOI: 10.1016/j.eatbeh.2015.12.012.
- Boepple, L., and J.K. Thompson. 2016. A content analytic comparison of fitspiration and thinspiration websites. *Int. J. Eat. Disord.* 49 (1): 98–101. DOI: 10.1002/eat.22403.
- Bogin, B. 2013. Secular changes in childhood, adolescent and adult stature. In *Recent advances in growth research: Nutritional, molecular and endocrine perspectives*. Nestlé Nutr. Inst. Workshop Ser., edited by M.V. Gillman, P.D. Gluckman, and R.G. Rosenfeld, 115–126. Basel: Nestec Ltd. Vevey/S. Karger AG. DOI: 10.1159/000342581.
- Bozsik, F., B.L. Whisenhunt, D.L. Hudson, B. Bennett, and J.D. Lundgren. 2018. Thin is in? Think again: The rising importance of muscularity in the thin ideal female body. *Sex Roles* 79 (9–10): 609–615. DOI: 10.1007/s11199-017-0886-0.
- Buote, V.M., A.E. Wilson, E.J. Strahan, S.B. Gazzola, and F. Papps. 2011. Setting the bar: Divergent sociocultural norms for women's and men's ideal appearance in real-world contexts. *Body Image* 8 (4): 322–334. DOI: 10.1016/j.bodyim.2011.06.002.
- Byrd-Bredbenner, C., J. Murray, and Y.R. Schlüssel. 2005. Temporal changes in anthropometric measurements of idealized females and young women in general. *Women Health* 41 (2): 13–30. DOI: 10.1300/J013v41n02_02.
- Carrotte, E.R., I. Prichard, and M.S.C. Lim. 2017. “Fitspiration” on Social Media: A content analysis of gendered images. *J. Med. Internet Res.* 19 (3): e95. DOI: 10.2196/jmir.6368.
- Cohen, R., L. Irwin, T. Newton-John, and A. Slater. 2019. #bodypositivity: A content analysis of body positive accounts on Instagram. *Body Image* 29: 47–57. DOI: 10.1016/j.bodyim.2019.02.007.
- Deighton-Smith, N., and B.T. Bell. 2018. Objectifying fitness: A content and thematic analysis of #fitspiration images on social media. *Psychol. Pop. Media Cult.* 7 (4): 467–483. DOI: 10.1037/ppm0000143.
- Deryabin, V.E. 1991. Ispol'zovanie komponentnogo analiza dlya otsenki fizicheskogo razvitiya muzhchin [Using component analysis to assess physical development of males]. *Biologicheskije nauki* 7: 70–78.
- Deryabin, V.E. 1993. Morfologicheskaya tipologiya teloslozheniya zhenshchin, osnovannaya na izmenchivosti antropologicheskikh priznakov [Morphological typology of females' somatotype based on the variability of anthropological characteristics]. *Voprosy antropologii* 87: 32–52.
- Dignard, N.A.L., and J.L. Jarry. 2021. The “Little Red Riding Hood effect:” Fitspiration is just as bad as thinspiration for women's body satisfaction. *Body Image* 36: 201–213. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.11.012.
- Donovan, C.L., L.R. Uhlmann, and N.J. Loxton. 2020. Strong is the New Skinny, but is it Ideal?: A Test of the Tripartite Influence Model using a new Measure of Fit-Ideal Internalisation. *Body Image* 35: 171–180. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.09.002.
- Fatt, S.J., J. Fardouly, and R.M. Rapee. 2019. Malefitspo: Links between viewing fitspiration posts, muscular-ideal internalisation, appearance comparisons, body satisfaction, and exercise motivation in men. *New Media Soc.* 21 (6): 1311–1325. DOI: 10.1177/1461444818821064.
- Fedotova, T.K., and A.K. Gorbacheva. 2019. Deti Moskvy: vek rostovoi dinamiki [Moscow children: A century of growth dynamics]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII: Antropologiya* 4: 5–21. DOI: 10.32521/2074-8132.2019.4.005-021.
- Fedotova, T.K., and A.K. Gorbacheva. 2020. Sootnositel'nyi vklad antropogennykh i prirodnykh faktorov v fenotipicheskoe mnogoobrazie somaticheskikh pokazatelei v podrostkovom i iunosheskom vozraste (po materialam byvshego SSSR) [Correlative contribution of anthropogenic and natural factors to phenotypic diversity somatic traits during adolescence

- and youth (based on data from former USSR]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII: Antropologiya* 4: 5–19. DOI: 10.32521/2074-8132.2020.4.005-019.
- Garner, D.M., P.E. Garfinkel, D. Schwartz, and M. Thompson. 1980. Cultural expectations of thinness in women. *Psychol. Rep.* 47 (2): 483–491. DOI: 10.2466/pr0.1980.47.2.483.
- Ghaznavi, J., and L.D. Taylor. (2015). Bones, body parts, and sex appeal: An analysis of thinspiration images on popular social media. *Body Image* 14: 54–61. DOI: 10.1016/j.bodyim.2015.03.006.
- Godina, E.Z. 2009. Ot matreshki – k Barbi [From a Russian nested doll to Barbie]. *Ekologiya i zhizn'* 5.
- Godina, E.Z. 2011. Secular trends in some Russian populations. *Anthropol. Anzeiger.* 64 (4): 367–377. DOI: 10.1127/0003-5548/2011/0156.
- Godina, E.Z., I.A. Khomyakova, L.V. Zadorozhnaya, A.L. Purundzhan, O.A. Gilyarova, V.V. Zubareva., A.V. Stepanova, and E.I. Fomina. 2003. Moskovskie deti: osnovnye tendentsii rosta i razvitiya na rubezhe stoletii. Chast' I [Moscow children major trends in growth and development at the turn of the centuries]. *Voprosy antropologii* 91: 42–60.
- Grabe, S., L.M., Ward, and J.S. Hyde. 2008. The role of the media in body image concerns among women: a meta-analysis of experimental and correlational studies. *Psychol. Bull.* 134 (3): 460–476. DOI: 10.1037/0033-2909.134.3.460.
- Grasgruber, P., and E. Hrazdira. 2020. Nutritional and socio-economic predictors of adult height in 152 world populations. *Econ. Hum. Biol.* 37: 100848. DOI: 10.1016/j.ehb.2020.100848.
- Griffiths, S., and A. Stefanovski. 2019. Thinspiration and fitspiration in everyday life: An experience sampling study. *Body Image* 30: 135–144. DOI: 10.1016/j.bodyim.2019.07.002.
- Grogan, S. 2016. *Body image: Understanding body dissatisfaction in men, women and children.* London: Routledge.
- Gruber, A.J. 2007. A more muscular female body ideal. In *The muscular ideal: Psychological, social, and medical perspectives*, edited by J. K. Thompson and G. Cafri, 217–234. Washington, D.C.: American Psychological Association. DOI: 10.1037/11581-011.
- Holland, G., and M. Tiggemann. 2016. A systematic review of the impact of the use of social networking sites on body image and disordered eating outcomes. *Body Image* 17: 100–110. DOI: 10.1016/j.bodyim.2016.02.008.
- Karazsia, B.T., S.K. Murnen., and T.L. Tylka. 2017. Is body dissatisfaction changing across time? A cross-temporal meta-analysis. *Psychol. Bull.* 143 (3): 293–320. DOI: 10.1037/bul0000081.
- Law, C., and M.P. Labre. 2002. Cultural standards of Attractiveness: A thirty-year look at changes in male images. *Journal. Mass Commun. Q.* 79 (3): 697–711. DOI: 10.1177/107769900207900310.
- Lazuka, R.F., M.R. Wick, P.K. Keel, and J.A. Harriger. 2020. Are we there yet? Progress in depicting diverse images of beauty in Instagram's body positivity movement. *Body Image* 34: 85–93. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.05.001.
- Leit, R.A., H. Pope, and J.J. Gray. 2001. Cultural expectations of muscularity in men: The evolution of playgirl centerfolds. *Int. J. Eat. Disord.* 29 (1): 90–93. DOI: 10.1002/1098-108x(200101)29:1<90::aid-eat15>3.0.co;2-f.
- Matiegka, J. 1921. The testing of physical efficiency. *Am. J. Phys. Anthropol.* 4 (3): 223–230.
- Mazur, A. 1986. U.S. trends in feminine beauty and overadaptation. *J. Sex Res.* 22 (3): 281–303. DOI: 10.1080/00224498609551309.
- Negasheva, M.A. 2017. *Osnovy antropometrii* [Basics of Anthropometry]. Moscow: Ekon-Inform.
- Negasheva, M.A., S.N. Zimina, I.M. Sineva, and E.Z. Godina. 2020a. Model-based analysis of changes in the morphological characteristics of Moscow students for the last two decades. *Coll. Antropol.* 44 (4): 229–232. DOI: 10.5671/ca.44.4.5.
- Negasheva, M.A., S.N. Zimina, A.A. Khafizova, R.E. Sirasetdinov, and I.M. Sineva. 2020b. Secular changes in the morphotype of the modern human (based on anthropometric data from a retrospective survey of Moscow youth). *Moscow Univ. Biol. Sci. Bull.* 75 (1): 13–19. DOI: 10.3103/s0096392520010071.
- Olivardia, R., H.G. Pope, J.J. Borowiecki, and G.H. Cohane. 2004. Biceps and body image: The relationship between muscularity and self-esteem, depression, and eating disorder symptoms.

- Psychol. Men Masc.* 5 (2): 112–120. DOI: 10.1037/1524-9220.5.2.112.
- Owen, P.R., and E. Laurel-Seller. 2000. Weight and shape ideals: Thin is dangerously in. *J. Appl. Soc. Psychol.* 30 (5): 979–990. DOI: 10.1111/j.1559-1816.2000.tb02506.x.
- Perkins, J., S.V. Subramanian, G. Smith, and E. Ozaltin. 2016. Adult height, nutrition, and population health. *Nutr. Rev.* 74 (3): 149–165. DOI: 10.1093/nutrit/nuv105.
- Perloff, R.M. 2014. Social media effects on young women's body image concerns: Theoretical perspectives and an agenda for research. *Sex Roles* 71 (11–12): 363–377. DOI: 10.1007/s11199-014-0384-6.
- Pope, H., K. Phillips, and R. Olivardia. 2000. *The Adonis complex: The secret crisis of male body obsession*. New York: The Free Press.
- Porteous, H. 2017. From Barbie to the oligarch's wife: Reading fantasy femininity and globalisation in post-Soviet Russian women's magazines. *Eur. J. Cult. Stud.* 20 (2): 180–198. DOI: 10.1177/13675494166638613.
- Sarwer, D.B., T.A. Grossbart, and E.R. Didie. 2003. Beauty and society. *Semin. Cutan. Med. Surg.* 22 (2): 79–92. DOI: 10.1053/sder.2003.50014.
- Sastre, A. 2014. Towards a radical body positive: Reading the online "body positive movement". *Fem. Media Stud.* 14 (6): 929–943. DOI: 10.1080/14680777.2014.883420.
- Seifert, T. 2005. Anthropomorphic characteristics of centerfold models: Trends towards slender figures over time. *Int. J. Eat. Disord.* 37 (3): 271–274. DOI: 10.1002/eat.20086.
- Simpson, C.C., and S.E. Mazzeo. 2017. Skinny is not enough: A content analysis of fitspiration on Pinterest. *Health Commun.* 32 (5): 560–567. DOI: 10.1080/10410236.2016.1140273.
- Solov'eva, V.S., E.Z. Godina, and N.N. Miklashevskaya. 1976. Materialy prodol'nykh issledovaniy moskovskikh shkol'nikov [Materials of longitudinal studies of Moscow schoolchildren]. *Voprosy antropologii* 54: 100–118.
- Statista. 2021a. Number of monthly active Instagram users from January 2013 to June 2018 (in millions). <https://www.statista.com/statistics/253577/number-of-monthly-active-instagram-users/> (accessed: 20.05.2021).
- Statista. 2021b. Number of social network users worldwide from 2017 to 2025 (in billions). <https://www.statista.com/statistics/278414/number-of-worldwide-social-network-users/> (accessed: 20.05.2021).
- Stevens, A., and S. Griffiths. 2020. Body Positivity (#BoPo) in everyday life: An ecological momentary assessment study showing potential benefits to individuals' body image and emotional wellbeing. *Body Image* 35: 181–191. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.09.003.
- Swami, V. 2015. Cultural influences on body size ideals: unpacking the impact of Westernisation and Modernisation. *Eur. Psychol.* 20 (1): 44–51. DOI: 10.1027/1016-9040/a000150.
- Sypeck, M.F., J.J. Gray, and A.H. Ahrens. 2004. No Longer just a pretty face: Fashion magazines' depictions of ideal female beauty from 1959 to 1999. *Int. J. Eat. Disord.* 36 (3): 342–347. DOI: 10.1002/eat.20039.
- Talbot, C.V., J. Gavin, T. Van Steen, and Y. Morey. 2017. A content analysis of thinspiration, fitspiration, and bonespiration imagery on social media. *J. Eat. Disord.* 5 (1): 40. DOI: 10.1186/s40337-017-0170-2.
- Thompson, J.K., L.J. Heinberg, M. Altabe, and S. Tantleff-Dunn. 1999. Sociocultural theory: The media and society. In *Examining beauty: Theory, assessment, and treatment of body image disturbance*. Washington, D.C.: American Psychological Association, 85–124. DOI: 10.1037/10312-003.
- Tiggemann, M. 2011. Sociocultural perspectives on human appearance and body image. In *Body Image: A Handbook of Science, Practice, and Prevention*, edited by T.F. Cash and L. Smolak, 12–19. New York: Guilford Press.
- Tiggemann, M., and I. Anderberg. 2020. Muscles and bare chests on Instagram: The effect of Influencers' fashion and fitspiration images on men's body image. *Body Image* 35: 237–244. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.10.001.

- Tiggemann, M., I. Anderberg, and Z. Brown. 2020. #Loveyourbody: The effect of body positive Instagram captions on women's body image. *Body Image* 33: 129–136. DOI: 10.1016/j.bodyim.2020.02.015.
- Tiggemann, M., and M. Zaccardo. 2015. "Exercise to be fit, not skinny": The effect of fitspiration imagery on women's body image. *Body Image* 15: 61–67. DOI: 10.1016/j.bodyim.2015.06.003.
- Uhlmann, L.R., C.L. Donovan, M.J. Zimmer-Gembeck, H.S. Bell, and R.A. Ramme. 2018. The fit beauty ideal: A healthy alternative to thinness or a wolf in sheep's clothing? *Body Image* 25: 23–30. DOI: 10.1016/j.bodyim.2018.01.005.
- V'yugina, D.M. 2018. Internet v ezhdnevnom mediapotreblenii tsifrovogo pokoleniia Rossii [The Internet in Everyday Media Consumption of Russian Digital Generation]. *Mediascope* 3. DOI: 10.30547/mediascope.3.2018.11.
- Watson, A.A., S.K. Murnen, and K. College. 2019. Gender differences in responses to thin, athletic, and hyper-muscular idealized bodies. *Body Image* 30: 1–9. DOI: 10.1016/j.bodyim.2019.03.010.
- Webb, J.B., E.R. Vonoski, A.S. Bonar, A.E. Davies, and L. Etzel. 2017. Fat is fashionable and fit: A comparative content analysis of Fatspiration and Health at Every Size® Instagram images // *Body Image* 22: 53–64. DOI: 10.1016/j.bodyim.2017.05.003.
- Wiseman, C.V., J.J. Gray, J.E. Mosimann, and A.H. Ahrens. 1992. Cultural expectations of thinness in women: An update. *Int. J. Eat. Disord.* 11 (1): 85–89. DOI: 10.1002/1098-108X (199201)11:1<85::AID - EAT2260110112>3.0.CO; 2-T.
- Yampol'skaya, Yu.A. 2000. *Fizicheskoe razvitie shkol'nikov krupnogo megapolisa v poslednie desyatiletiya: sostoyanie, tendentsii, prognoz, metodika skrining-otsenki* [Physical development of schoolchildren in megapolis over the last decades: current state, tendencies, futered directions, methods of screening]. D.Sc. diss. abstract, Moscow State University.

МУЗЕЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 39+069

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/183-190

© С.Н. Уваров

ЗАБЫТАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ ЛЕНИНГРАДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ЭТНОГРАФИИ 1946 г. В УДМУРТИЮ

В статье говорится об этнографической экспедиции ленинградского Государственного музея этнографии, проведенной в 1946 г. в Удмуртии. Она оказалась совершенно забыта, в современной историографии о ней нет почти никаких упоминаний. Между тем, это была первая этнографическая экспедиция Государственного этнографического музея в Удмуртию. Возглавляла ее Т.А. Крюкова – старший научный сотрудник музея. В организации экспедиции оказался задействован и Ленинградский государственный университет, студенты которого проходили таким образом практику. В ходе поездки были обследованы районы проживания удмуртов (северных и южных), а также бещермян и марийцев, проживавших в пределах республики. В результате была собрана достаточно полная, систематически подобранная коллекция этнографических экспонатов (280 предметов). Среди них большую группу составили: предметы одежды, образцы вышивки, узорного тканья; значительной оказалась категория культовых предметов (ритуальная утварь, одежда, жертвенные предметы), а также группа предметов, характеризующих внутренне убранство жилища. Успеху экспедиции способствовала совместная деятельность с научными учреждениями, а также партийными и государственными органами республики. Впоследствии это сотрудничество продолжилось и помогло провести еще ряд экспедиций в Удмуртию.

Ключевые слова: этнографическая наука, этнографическая экспедиция, этнографический музей, удмурты, Удмуртия, Государственный музей этнографии, Т.А. Крюкова

Ссылка при цитировании: Уваров С.Н. Забытая этнографическая экспедиция Ленинградского государственного музея этнографии 1946 г. в Удмуртию // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 183–190.

В конце XIX – начале XX вв. основная роль в сборе, регистрации, хранении, систематизации, изучении, экспонировании, публикации, популяризации вещественных источников этнографических исследований принадлежала этнографическим музеям. Этнографические музеи, этнографические коллекции и отделы местных

Уваров Сергей Николаевич – к.и.н., заведующий кафедрой, ФГБОУ ВО «Ижевская государственная сельскохозяйственная академия» (426069 г. Ижевск, ул. Студенческая, 11). Эл. почта: sergey.uvarov@mail.ru

музеев, в которых находили отражение результаты этнографических исследований, являлись вещественной базой этнографии. Музейные коллекции становились не только воплощением и итогом полевой работы, которая велась учеными-этнографами, но и важным источником для научных исследований (*Турьинская* 2008: 5).

После Октябрьской революции этнографические музеи, призванные властью действовать пропаганде «новой», социалистической культуры, преимущественно занимались сохранением и изучением «старой» народной культуры. Экспедиция как способ получения материалов и сведений о материальной и духовной народной культуре, этнография как форма их интерпретации и музей как место их презентации становятся в первые годы советской власти ведущим трендом (*Загребин* 2014: 127–128).

В 1920–1930-е гг. шло активное изучение традиций и быта удмуртов, в том числе и с помощью экспедиций. В некоторых из них принимали участие центральные этнографические музеи. В 1930-е гг. было организовано несколько экспедиций московского Центрального музея народоведения (с 1934 г. – Музей народов СССР), в которых принимали участие М.Т. Маркелов, В.Н. Белицер, И.С. Ефимов (*Чураков* 2010). Во время Великой Отечественной войны по понятным причинам подобные экспедиции не проводились. После завершения войны появилась возможность продолжить начатое, но московский музей в 1948 г. закрыли, передав часть коллекций в ленинградский Государственный музей этнографии (*Ипполитова* 2001: 156). При этом ряд экспонатов утратил подробные аннотации, поскольку в ходе передачи составлялись зачастую формальные описания, снижавшие их научную ценность (*Колчина, Лойко* 2018: 29).

В ленинградском Государственном музее этнографии в 1938 г. была создана секция народов Поволжья, реорганизованная в самом конце 1940 г. в отдел этнографии народов Поволжья и Приуралья (*Крюкова, Никитин* 1941: 168). Работу отдела возглавил Г.А. Никитин, а с 1944 г. – его супруга и сподвижница Т.А. Крюкова (*Заднепровская* 2001: 121; *Крюкова* 2020). Татьяна Александровна бесценно руководила отделом в течение почти трех десятков лет. Под ее руководством он превратился в один из крупнейших научных центров изучения традиционной культуры финно-угорских и тюркских народов региона. Объектом планомерных полевых этнографических исследований в этот период стали все народы Поволжья и Приуралья (Отдел 2020).

В 1946 г. состоялась первая послевоенная экспедиция Государственного музея этнографии, и впервые она отправилась именно к удмуртам. Выбор диктовался тем, что коллекция музея об удмуртах была скудной. В результате проведенной за 1938–1940 гг. собирательской работы вещевой фонд музея был значительно пополнен экспонатами по этнографии чуваш и марийцев. Теперь наступила очередь удмуртов, причем этнографические изыскания в Удмуртии согласно пятилетнего плана работы музея были рассчитаны на несколько лет (ЦГАУР. Ф. Р-551. Оп. 2. Д. 792. Л. 11).

Однако об экспедиции 1946 г. открытой информации практически нет. Почти никаких сведений нет и в исторической литературе. О «забытости» говорит, например, то, что о ней не упоминается в серьезной историографической работе В.Е. Владыкина и Л.С. Христолюбовой по истории изучения удмуртов (*Владыкин, Христолюбова* 1984). Не сообщают об экспедиции 1946 г. Е.В. Колчина и Л.М. Лойко (*Колчина, Лойко* 2018), рассмотревшие историю комплектования отдела Поволжья и Приуралья в собрании Российского этнографического музея, получившего такое название в 1992 г. На странице Т.А. Крюковой в интернет-энциклопедии «Отечественные этнографы и антропологи. XX век» также нет информации об экспедиции 1946 г. (*Крюкова* 2020).

В исторической хронике «Удмуртия в зеркале 20-го столетия» об этом событии также не упоминается, хотя об экспедиции ленинградского Государственного музея этнографии народов СССР (так он стал называться с 1948 г.), работавшей в 1949 г., сообщается: «В Удмуртии работала экспедиция Ленинградского государственного этнографического музея. Экспедиция собрала материалы для открывающегося в музее специального удмуртского зала. Сотрудники экспедиции побывали в Завьяловском и Малопургинском районах: производили фотосъемки, изучали песенный фольклор. По просьбе музея были изготовлены макеты старой и новой удмуртской деревни» (Удмуртия 2020).

В биографическом труде, посвященном Т.А. Крюковой, есть лишь короткое упоминание о том, что в 1946–1948 гг. по приглашению заведующего кафедрой этнографии восточного факультета ЛГУ проф. И.Н. Винникова она руководила полевой практикой студентов-этнографов, будучи оформленной на факультете в качестве штатного преподавателя (Решетов 2003: 289). Сама Татьяна Александровна в своей статье, посвященной женской одежде народов Поволжья, делает отсылку на экспедиционные работы в Удмуртии в 1946 и 1947 гг. (Крюкова 1950: 77). Но других упоминаний среди опубликованных трудов найти не удалось.

Попробуем устранить историческую несправедливость и установим детали поездки. Основным источником будет докладная записка в Совет Министров УАССР, обнаруженная в его фонде в Центральном государственном архиве Удмуртской Республики. Она была подписана Т.А. Крюковой и, скорее всего, ею и подготовлена.

Экспедиционная работа в пределах Удмуртской АССР была проведена летом 1946 г. Ее целью выступил сбор вещевого музейного и фактического материала в области этнографии удмуртского народа. Экспедиция была организована двумя научными учреждениями г. Ленинграда: Государственным музеем этнографии и Ленинградским государственным университетом. ЛГУ, со своей стороны, включился в работу экспедиции в целях проведения практики студентов Востфака по кафедре этнографии для практического освоения ими приемов полевой этнографии и для приобретения этнографических коллекций по удмуртам для музея учебного типа, организуемого при университете.

Экспедиция ставила перед собой следующие конкретные задачи:

1. Рекогносцировку в отношении некоторых районов республики для определения границ и объема дальнейшей работы.
2. Установление контакта и живой связи с руководством и научными организациями Удмуртской АССР.
3. Сбор фактического этнографического материала по удмуртам и бесермянам и проработку на месте отдельных вопросов этнографии указанных народов.
4. Сбор вещевого материала по удмуртам и бесермянам с целью пополнения коллекций как для Государственного музея этнографии, так и для университета.
5. Проведение шефской работы в музеях Ижевска и Сарапула.

В состав экспедиции вошли: старший научный сотрудник Государственного музея этнографии (она же руководитель экспедиции) Т.А. Крюкова, ассистент по кафедре этнографии М.С. Долгоносова, ставшая впоследствии видным этнорелигиоведом и исследователем народов Австралии и Океании (Бутинова 2020) и студенты Н.Н. Гревене, Л.М. Назаренко, Х.Н. Левина, А.С. Лейбович.

Для осуществления поставленных задач и реализации плана экспедиционных работ ее участниками был осуществлен следующий маршрут: Ленинград – Сарапул – Ижевск – Алнаши (с выездом в пункты: Кадиково, Пирогово, Верхнее Котнырево, Гондырево, Варали, Мари Гондырево, Ляли, Варзи-Ятчи) – Можга – Ижевск – Балезино (с выездом в пункты: Большая Юнда, Малая Юнда, Ягошур, Верхний Кестым, Вартсем) – Ижевск – Сарапул – Ленинград.

Маршрут, таким образом, охватил довольно большую территорию и места обитания как северных, так и южных удмуртов. Для осуществления рекогносцировочных целей экспедиции такой широкий охват был желателен, поскольку группы северных и южных удмуртов существенно отличаются друг от друга, как в области материальной, так и духовной культуры. В выборе отдельных пунктов маршрута имело значение и то обстоятельство, что указанные районы являлись наименее исследованными в этнографическом отношении. Южный (Алнашский) район, между тем, сохранил архаичные черты в сфере и материальной культуры, и верований. В северном (Балезинском) районе весьма интересным для обследования явился Больше-Юндинский сельсовет, где в нескольких селениях проживала совсем не освещенная к тому времени в научной литературе группа населения – бесермяне (ЦГАУР. Ф. Р-551. Оп. 2. Д. 792. Л. 11–13). Численность бесермян по переписи 1926 г. составила 10 034 чел., расселенных в основном в пределах Удмуртии, но при последующих переписях (вплоть до 2002 г.) эта этническая общность не выделялась и включалась в состав удмуртов (Тюшков 1994: 113).

Результатами выполнения отдельных разделов экспедиционного плана явилось следующее. СобираТЕЛЬСкая работа привела к сбору вещевого материала для обоих учреждений – музея этнографии и университета. Была собрана достаточно полная, систематически подобранная коллекция этнографических экспонатов по удмуртам, бесермянам и, частично, марийцам, проживающим на территории республики. Общее их количество составило 280 предметов. Важно отметить, что собранный за время экспедиции вещевой материал представил собой не результат случайных приобретений, а систематически подобранную коллекцию, освещающую ряд вопросов в этнографии удмуртов.

Среди экспонатов большую группу составили: предметы одежды, образцы вышивки, узорного тканья; значительной оказалась категория культовых предметов (ритуальная утварь, одежда, жертвенные предметы), а также группа предметов, характеризующих внутренне убранство жилища – узорные полотенца, орнаментированные полосы, ковры домотканые и прочее. Имелись отдельные предметы бытовой утвари.

В научно-исследовательской области полученные сведения содержали много ценных фактов и деталей, представляющих несомненный интерес для их обработки и публикации. Экспедиция собрала значительный фактический материал по ряду вопросов этнографии удмуртов, бесермян и живущих в пределах республики марийцев. В области материальной культуры были получены интересные сведения по одежде и жилищу. Пестрый состав населения обследованных районов (русские, татары, удмурты, марийцы и бесермяне) осветил вопрос взаимосвязей отдельных групп населения. В отношении национальных меньшинств республики (например, марийцев) удалось проследить некоторые архаичные моменты, не сохранившиеся на территории их сплошного расселения. Приобретенные экспонаты, собранная во время экспедиции терминология проиллюстрировали культурные взаимодействия отдельных народов в области материальной культуры (ЦГАУР. Ф. Р-551. Оп. 2. Д. 792. Л. 13).

Детальное изучение одежды позволило получить представление не только о сохранившемся в некоторых пунктах обследованных районов национальном костюме, но и об эволюции его отдельных частей и вскрыло ряд интересных деталей. В частности, членам экспедиции показался интересным и ярким материал, характеризующий половозрастные отличия. В женской одежде удмуртов они обнаружили резкие разграничения для отдельных возрастных групп (как в типе одежды, так и манере надевать ее), отдельными деталями отметили и семейное положение носительницы. Весьма интересной в этом отношении им показалась семантика красок, употребляемых в одежде; так, значение красного цвета оказалось возможно проследить на различных типах одежды и при рассмотрении сезонных перемен. Тщательное изучение отдельных частей одежды за время экспедиции позволило также более полно аннотировать коллекционные собрания, имеющихся в Государственном музее этнографии, собранных нередко случайными собирателями еще в дореволюционный период. Полученный во время экспедиции материал по внутреннему убранству жилища был мало освещен в литературе, а поэтому явился достаточно новым.

В области духовной культуры был собран значительный материал, касающийся дохристианских верований удмуртов и бесермян. Этому в экспедиции уделялось особое внимание, объясняющееся необходимостью фиксации и отдельных явлений и сбора материала в этой сфере, в виду повсеместного отмирания среди населения религиозных представлений и исчезновения, а зачастую даже уничтожения, предметов с ними связанных. Сделаны подробные записи отдельных обрядов с фиксацией самого ритуала, обстановки, утвари, участников, жертвенных предметов и т.п. (ЦГАУР. Ф. Р-551. Оп. 2. Д. 792. Л. 14).

При рассмотрении полученного материала члены экспедиции в ряде случаев констатировали сохранение пережитков ранних этапов развития человеческого общества. Так, например, они наблюдали следы родового строя, тотемизма и т.д. Ряд обрядов, связанных с урожаем, с плодородием носил черты фаллического культа. Некоторые термины, записанные членами экспедиции, показали изменение терминологии в связи с изменением сущности обряда и эволюцией верований.

Участники экспедиции провели и шефскую работу, касающуюся музеев Удмуртской АССР. В результате детального ознакомления с работой музеев по всем ее разделам, в целях создания условий для реорганизации, Т.А. Крюкова составила подробную докладную записку в адрес Комитета по делам культпросветучреждений в Москве. В ней она поставила задачу обратить внимание руководящих музейных органов на ненормальные условия работы музеев национальных республик (в частности, Удмуртской АССР), на необходимость ее перестройки и создания возможности для развертывания исследовательской и культурно-просветительской работы в дальнейшем.

Вместе с тем, экспедиции пришлось столкнуться с некоторыми трудностями. Основной явилось то, что срок экспедиционных исследований совпал с уборочной кампанией. Это затруднило общение с колхозным населением деревни Удмуртской АССР. Транспортные затруднения также служили препятствием в работе и мешали нормальному передвижению. В связи с этим маршрут поездки был весьма напряжен и нередко ломался (ЦГАУР. Ф. Р-551. Оп. 2. Д. 792. Л. 15). Однако, несмотря на ряд недостатков, сама Татьяна Александровна работу экспедиции в целом оценила позитивно. Положительным моментом явилось то, что работа экспедиции проходила в тесном контакте и при поддержке местных организаций Удмуртской АССР. В этом Т.А. Крюкова ви-

дела значительный залог ее успехов. По ее мнению, установление связи с руководящим правительственными и партийными органами республики – Советом Министров УАССР и Удмуртским обкомом ВКП(б) – оказало большую помощь как в отношении планирования работы, так и в отношении ряда организационных вопросов.

Успешность исследовательской работы экспедиции была обеспечена содействием научных учреждений Удмуртской АССР и, в первую очередь, Удмуртским научно-исследовательским институтом при Совете Министров УАССР. Его сотрудники оказывали консультации в части сбора материалов и маршрута, непосредственно участвовали в выездах в район. Опыт совместной работы оказался настолько успешным, что этот контакт в работе центральных и местных научных учреждений Т.А. Крюкова предложила сохранить и в дальнейшем. На 1947 г. был подготовлен план проведения уже комплексной (этнографической, лингвистической, фольклорной и археологической) экспедиции, в которой приняли участие сотрудники Государственного музея этнографии и Удмуртского научно-исследовательского института. Были намечены пути совместной работы по изучению удмуртского народа. Эту работу, согласно объединенного плана экспедиционных работ обоих учреждений, предполагалось проводить в течение ряда лет, захватывая постепенно обследованием все районы республики (ЦГАУР. Ф. Р-551. Оп. 2. Д. 792. Л. 16–17). Такая планомерная систематическая работа послужила не только накоплению ценного материала, но и позволила на его основании сделать важные выводы и обобщения, обогатившие этнографическую науку.

Таким образом, неопубликованные сведения об экспедиции 1946 г. проливают свет на послевоенную деятельность Государственного музея этнографии, в результате которой удалось значительно пополнить его коллекции об удмуртах. Выявленные источники в региональных архивах существенно дополняют наши знания о развитии отечественной этнологии.

Источники и материалы

Бутинова 2020 – Бутинова (Долгоносова) Мария Сидоровна // Интернет-энциклопедия «Отечественные этнографы и антропологи. XX век». [http://ethnographica.kunstkamera.ru/w/index.php?title=Бутинова_\(Долгоносова\)_Мария_Сидоровна](http://ethnographica.kunstkamera.ru/w/index.php?title=Бутинова_(Долгоносова)_Мария_Сидоровна) (дата обращения: 29.09.2020).

ЦГАУР. Ф. Р-551. Оп. 2. Д. 792 – Докладная записка «Работа этнографической экспедиции в 1946 г. в Удмуртской АССР». Центральный государственный архив Удмуртской Республики. Ф. Р-551. Оп. 2. Д. 792. Л. 11–17.

Крюкова 2020 – Крюкова Татьяна Александровна // Интернет-энциклопедия «Отечественные этнографы и антропологи. XX век». http://ethnographica.kunstkamera.ru/w/index.php?title=Крюкова_Татьяна_Александровна (дата обращения: 29.09.2020).

Отдел 2020 – Отдел этнографии народов Поволжья и Приуралья. <https://ethnomuseum.ru/specialisty/otdely/otdely/otdel-etnografii-narodov-povolzh-ya-i-priural-ya/#z5> (дата обращения: 29.09.2020).

Удмуртия 2020 – Удмуртия в зеркале 20-го столетия. Историческая хроника. http://gasur.ru/activity/publications/other_publications/chronicle/chr49.php (дата обращения: 29.09.2020).

Научная литература

Владыкин В.Е., Христоролюбова Л.С. История этнографии удмуртов: краткий историографический очерк с библиографией. Ижевск: Удмуртия, 1984. 142 с.

Загребин А.Е. «Забытые тексты» экспедиций В.Н. Белицер к удмуртам // Уральский исторический вестник, 2014. № 4. С. 127–131.

- Заднепровская А.Ю. Памяти Т.А. Крюковой // Этнографическое обозрение, 2001. № 3. С. 121–122.
- Ипполитова А.Б. История Музея народов СССР в Москве // Этнографическое обозрение, 2001. № 2. С. 144–160.
- Колчина Е.В., Лойко Л.М. Историко-культурное наследие народов Поволжья и Приуралья в собрании Российского этнографического музея (история комплектования) // Историко-культурное наследие народов Урало-Поволжья, 2018. № 2. С. 26–33.
- Крюкова Т.А. Современная женская одежда народов Поволжья (удмуртов, мордвы) // Советская этнография, 1950. № 2. С. 77–92.
- Крюкова Т.А., Никитин Г.А. Секция народов Поволжья в Государственном музее этнографии // Советская этнография, 1941. Т. 5. С. 168–171.
- Решетов А.М. Тернистый путь к этнографии и музею: страницы жизни Т.А. Крюковой // Репрессированные этнографы. Вып. 2 / Сост. и отв. ред. Д.Д. Тумаркин. М.: Вост. лит., 2003. С. 269–300.
- Тишков В.А. (гл. ред.) Народы России: энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. 479 с.
- Турьинская Х.М. Этнографическое музееведение в России в конце XIX – начале XX в. М.: ИЭА РАН, 2008. 313 с.
- Чураков В.С. Обзор фольклорно-этнографических и археолого-этнографических экспедиций, работавших среди удмуртов в 20-е – 30-е гг. XX в. // Ежегодник финно-угорских исследований, 2010. № 2. С. 102–115.

Uvarov, Sergey N.

The Forgotten Ethnographic Expedition to Udmurtia of the Leningrad State Museum of Ethnography in 1946

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/183-190

The article talks about the ethnographic expedition of the Leningrad State Museum of Ethnography, carried out in 1946 in Udmurtia. It turned out to be completely forgotten, in modern historiography there is almost no mention of it. Meanwhile, this was the first ethnographic expedition of the State Ethnographic Museum to Udmurtia. It was headed by T.A. Kryukova is a senior researcher at the museum. In organizing the expedition, the Leningrad State University was also involved, whose students underwent practical training in this way. During the trip, the areas of residence of the Udmurts (northern and southern), as well as Besermyans and Mari, who lived within the republic, were examined. As a result, a fairly complete, systematically selected collection of ethnographic exhibits (280 items) was collected. Among them, a large group consisted of: garments, samples of embroidery, patterned weaving; the category of cult objects (ritual utensils, clothing, sacrificial objects) turned out to be significant, as well as a group of objects characterizing the interior decoration of the dwelling. The success of the expedition was facilitated by joint activities with scientific institutions, as well as party and state bodies of the republic. Subsequently, this cooperation continued and helped to conduct in the future a number of expeditions to Udmurtia.

Keywords: *ethnographic science, ethnographic expedition, ethnographic museum, Udmurts, Udmurtia, State Museum of Ethnography, T.A. Kryukova*

For Citation: Uvarov, S.N. 2021. The Forgotten Ethnographic Expedition to Udmurtia of the Leningrad State Museum of Ethnography in 1946. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 161–182.

Author Info: Uvarov, Sergey N. – PhD in Hist., Izhevsk State Agricultural Academy (Izhevsk, RF). E-mail: sergey.uvarov@mail.ru

References

- Churakov, V.S. 2010. Obzor fol'klorno-etnograficheskikh i arkhologo-etnograficheskikh ekspeditsii, rabotavshikh sredi udmurtov v 20-e – 30-e gg. XX v. [Overview of folklore-ethnographic and archaeological-ethnographic expeditions that worked among the Udmurts in the 20s – 30s. XX century]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy* 2: 102–115.
- Ippolitova, A.B. 2001. Istoriya Muzeya narodov SSSR v Moskve [History of the Museum of the Peoples of the USSR in Moscow]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 144–160.
- Kolchina, E.V., and L.M. Loiko. 2018. Istoriko-kul'turnoe nasledie narodov Povolzh'ya i Priural'ya v sobranii Rossiiskogo etnograficheskogo muzeya (istoriya komplektovaniya) [Historical and cultural heritage of the peoples of the Volga and Ural regions in the collection of the Russian Ethnographic Museum (history of acquisition)]. *Istoriko-kul'turnoe nasledie narodov Uralo-Povolzh'ya* 2: 26–33.
- Kryukova, T.A. 1950. Sovremennaya zhenskaya odezhda narodov Povolzh'ya (udmurtov, mordvy) [Modern women's clothing of the peoples of the Volga region (Udmurts, Mordovians)]. *Sovetskaya etnografiya* 2: 77–92.
- Kryukova, T.A., G.A. Nikitin. 1941. Sektsiya narodov Povolzh'ya v Gosudarstvennom muzee etnografii [Section of the peoples of the Volga region in the State Museum of Ethnography]. *Sovetskaya etnografiya* 5: 168–171.
- Reshetov, A.M. 2003. Ternisty put' k etnografii i muzeyu: stranitsy zhizni T.A. Kryukovoi [The thorny path to ethnography and the museum: pages of T.A. Kryukova]. *Repressirovannye etnografy*, edited by D.D. Tumarkin. Vol. 2, 269–300. Moscow: Vost. Lit.
- Tishkov, V.A. 1994. *Narody Rossii: entsiklopediya* [Peoples of Russia: encyclopedia]. Moscow: Bol'shaya Rossiiskaya entsiklopediya.
- Tur'inskaya, Kh.M. 2008. *Etnograficheskoe muzevedenie v Rossii v kontse XIX – nachale XX v.* [Ethnographic museology in Russia in the late 19th – early 20th centuries]. Moscow: IEA RAN.
- Vladykin, V.E., and L.S. Khristolyubova. 1984. *Istoriya etnografii udmurtov: kratkii istoriograficheskii ocherk s bibliografiei* [History of the ethnography of the Udmurts: a short historiographical sketch with bibliography]. Izhevsk: Udmurtiya.
- Zadneprovskaya, A.Yu. 2001. Pamyati T.A. Kryukovoi [In memory of T.A. Kryukova]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 121–122.
- Zagrebin, A.E. 2014. «Zabytye teksty» ekspeditsii V.N. Belitser k udmurtam [“Forgotten texts” of the expeditions of V.N. Belitser to the Udmurts]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 4: 127–131.

© М.Н. Сулейманова, З.Ф. Нигматуллина

МАГИЧЕСКИЙ АТРИБУТ: МЕЖДУ ЯЗЫЧЕСТВОМ И ИСЛАМОМ

Целью исследования является изучение башкирских амулетов «бетеу», небольшая коллекция которых хранится в фондах Национального музея Республики Башкортостан. В музейном собрании отложились несколько типов «бетеу», бытовавших на рубеже XIX–XX вв. Предметы отличаются друг от друга формой, материалом, техникой изготовления и имеют разное содержание. Амулетам придавались магико-охранительные и сакральные свойства. Согласно древним поверьям башкир, «бетеу» приносит хозяину здоровье, долголетие, удачу во всех делах и оберегает от сглаза и влияния зловредных духов (духов болезней, шайтана и др.). Самым распространенным видом были треугольной формы амулеты, с вложенной в него молитвой или, реже, предметом. Такие кожаные амулеты-футляры носились на шнурке на шее как обереги или подшивались к одежде с внутренней стороны. Аналогичные обережные амулеты бытовали у многих народов, в том числе у среднеазиатских. Башкирские «бетеу» как магический предмет имели широкое распространение в прошлом и все еще популярны в настоящее время среди населения, прежде всего, пожилого возраста. Поэтому они представляют собой важный этнографический источник для изучения духовной и материальной культуры башкирского народа.

Ключевые слова: башкирский амулет, оберег, Национальный музей Республики Башкортостан, башкиры, музейный предмет, экспонат, магическая сила

Ссылка при цитировании: Сулейманова М.Н., Нигматуллина З.Ф. Магический атрибут: между язычеством и исламом // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 191–198.

У всех народов во все времена широко использовались различные обереги и амулеты. Их наделяли магической и таинственной мощью, способной уберечь человека от влияния злых сил. Как правило, их носили на теле или на одежде. Согласно народным верованиям, например, башкир, амулеты, специально изготовленные из какого-либо материала, или части тела (когти, зубы), кости животных и птиц обладали сверхъестественной силой, а значит, были способны защитить от «дурного глаза», болезней и даже от смерти. Само слово «амулет» производят от латинского «*amoligi*», что значит «отражение чар», а с арабского «*hamala*» – «носить» (Энцикло-

Сулейманова Маргарита Нугмановна – к.и.н., доцент кафедры истории Республики Башкортостан, археологии и этнологии, Институт истории и государственного управления Башкирского государственного университета (450076 г. Уфа, ул. Заки Валиди, 32). Эл. почта: suleymanie@mail.ru

Нигматуллина Зилия Фасимовна – главный хранитель музейных предметов ГБУ РИКМЗ «Древняя Уфа», аспирант, Институт истории и государственного управления Башкирского государственного университета (450076 г. Уфа, ул. Заки Валиди, 32). Эл. почта: zilek77@rambler.ru

педический словарь 1890: 678). Впервые амулет упоминается у Плиния Старшего – древнеримского писателя, автора «Естественной истории», который жил в I в. н.э. И под ним он подразумевал средство против яда (Там же: 678).

В «Атеистическом словаре» амулет – это предмет, обладающий сверхъестественной силой, способной охранять его владельца от несчастий, болезней и «злых чар». Считается, что вера в амулет восходит к первобытному фетишизму и магии, и сохраняется в современных религиях (кресты, ладанки в христианстве) и в так называемых бытовых суевериях (*Атеистический словарь* 1985: 16). С древнейших времен амулеты – «*бетеу*» были известны и у башкир. Само название исследователи производят от древнетюркского «битиг», что означает «письмо», «надпись» (*Бетеу* 2020). В башкирско-русском словаре этнокультуроведческой лексики башкирское «*бетей*» (*бөтөй*) определен как амулет, или как «молитвенник в виде треугольника, обшитый тканью» (*Багаутдинова* 2012: 37).

Происхождение «*бетей*» связано с доисламскими представлениями башкир. Им приписывали чудодейственную силу, способную уберечь владельца от сглаза и от злых духов и носили на шее, либо подвешивали к одежде с внутренней стороны. Особенно широко они использовали их с целью оберечь новорожденных, детей и женщин. Например, в прошлом у башкир повсеместно был распространен обычай вешать амулеты по четырем углам колыбели, сохранявшийся у них вплоть до настоящего времени (*Хисамитдинова* 2010: 59).

Работ, посвященных различным типам (нательных, нашивных) башкирских амулетов нет. Тем не менее, упоминания о них в трудах исследователей неоднократны, чаще всего, в работах, посвященных исследованию методов народной медицины. В них амулеты рассматриваются как один из основных способов лечения болезней. Нередки также упоминания об амулетах в исследованиях о женской одежде башкир, в которых отмечается о наделении магическими оберегательными свойствами элементов украшений традиционного костюма.

Выдающийся этнограф, автор научных работ по этнографии и традиционным верованиям башкир С.И. Руденко, рассматривая способы лечения у башкир, отмечал, что «для предохранения, а также для избавления от болезни уральские башкиры вместе с изречениями из Корана вешали на шею больных (особенно детей) амулеты (*бетей*), медвежьи когти (*айыу тырнагы*) и клыки (*айыу теше*), так как болезнь, боясь их, как самого медведя, оставляла больного». В качестве примера Сергей Иванович приводит амулет башкирского рода *катай*, который состоит из четырех треугольных кожаных мешочков нашитых на кожаную ленту (*Руденко* 2006: 274–275).

При изучении девичьего затылочного украшения *елкамес* или *елкалек*, существовавшего в южном и восточном районах Башкортостана, этнограф С.Н. Шитова обратила внимание на сведения из статьи итальянского ученого Стефано Соммье, побывавшего в конце XIX в. в башкирской деревне Ташбулатово Оренбургской губернии¹. С. Соммье писал, что видел на девочке расшитый бисером и металлическими украшениями кожаный треугольник между косами. Подобные треугольные узоры на мужских и на повседневных женских *сарыках* (обуви, с головкой из домашней выделки грубой кожи и длинным суконным вышитым голенищем), безусловно, можно отнести к амулетам *бетей* (*Шитова* 1995: 119, 147).

¹ В настоящее время дер. Ташбулатово на территории Абзелиловского района Республики Башкортостан.

В фондах Национального музея Республики Башкортостан хранится всего пять экземпляров амулетов¹. Об этих экспонатах сохранилась минимальная информация. Они записаны в Книгу поступлений музея в 1950 г. как башкирские «*бетей*» – амулеты, но без указания места и времени приобретения. Учитывая, что именно в 50-х гг. XX в. в музее массово начали записывать предметы, которые накопились в фондах в результате собирательской деятельности в 20–30-х гг. XX в., можно предположить, что периодом изготовления и бытования данных амулетов является конец XIX – начало XX вв. Рассматриваемые амулеты являются шейными, поясными, а также предусмотренными для нашивки на одежду или ношения с собой. Все они являются персональными, то есть когда-то принадлежавшими конкретному лицу, и ручного изготовления. Фабричного или массового кустарного изготовления амулетов у башкир не существовало. Сохранившиеся в фонде *бетей* по форме треугольные и прямоугольные. Средний их размер составляет 3,5х6 см. Башкирские амулеты представляют собой тканевый или кожаный футляр, сшитый внутренним ручным швом, в котором содержится тот или иной предмет (бумажный листок, кости, засушенные травы и т.д.).

Нательные *бетей*, чаще всего имеющие форму треугольника, не изнашивались именно благодаря своеобразной кожаной или тканевой оболочке. В треугольник вкладывали бумажку, на которой были написаны молитвы из Корана. Чаще всего, на бумажке писали небольшой отрывок из наиболее популярных и известных в народе мусульманских молитв, например, суру из Корана «аль-Фатиха». В амулетах из коллекции Национального музея РБ также содержатся записанные молитвы (НМ РБ ОФ 8338). Содержание письменных вкладышей в башкирских *бетей*, на наш взгляд, представляет определенный интерес.

Полностью раскрыть сложенный листочек в амулет для прочтения возможно только при организации музеем реставрационных мероприятий в отношении данных экспонатов. Отметим, что обычай вкладывания листочка с молитвой в защитных целях в амулеты было принято не только у многих тюркских народов, в том числе и у башкир, но и у монголоязычных народов. Например, у уйгуров бумажный листочек-вкладыш содержал буддийские молитвы, к которому добавляли целебные травы и лоскутки материи (Чвырь 1986: 231).

Самым распространенным *бетей* среди башкир являлся один треугольный амулет, но имелись и другие, с гораздо большим количеством. В Национальном музее хранится *бетей* в виде тесьмы, с подшитыми к ней шестью треугольными и одним прямоугольным мешочками, предназначенный для ношения на шее. Длина тесьмы равна 82 см, а в мешочки также вложены бумажные листочки с мусульманскими молитвами (НМ РБ ОФ 3605). Треугольная форма *бетей* – наиболее распространенная форма оберегов, способных по народным поверьям защитить от дурного глаза, злых духов, болезней.



Рис. 1. *Бетей*. Башкирский амулет.
Национальный музей Республики
Башкортостан. НМ РБ ОФ 8338.
Фото З.Ф. Нигматуллиной.

¹ Национальный музей Республики Башкортостан (далее – Национальный музей РБ).

Треугольные обереги бытовали у многих народов, например, у среднеазиатских – казахов, узбеков, таджиков, каракалпаков, уйгуров и туркмен. У них широко были распространены треугольные амулетницы, с вложенными в них предметами или молитвами. Наиболее часто встречались металлические амулетницы – неповторимые образцы ювелирного искусства народов Средней Азии, которые служили и оберегом и одновременно украшением. Среди казахских амулетов также имеется треугольный нашейный амулет «*туморша*», являющийся одним из основных форм такого рода талисмана. Узбекские и таджикские нашейные амулеты «*буйинтумор*» одновременно выполняли функцию оберега и украшения. Схожие украшения «бытовали также на Ближнем Востоке, в Египте. Такого рода амулеты среднеазиатского производства были обнаружены также на Руси, в Прибалтике и даже Норвегии» (Гюль 2008).

Арабские амулеты тоже имели схожую форму, содержание и функции как башкирские. Они были в виде маленьких кожаных сумок, куда вшивали бумагу с написанной сурой из Корана или рисовали магический знак (Амулет 2020).

Вообще, треугольная форма достаточно распространенная в традиционном творчестве башкир. Например, в ковроткачестве, в вышивке узор в форме треугольника широко представлен. Интересно самоназвание узора, звучащего как «*бетуэсэ*», и который, несомненно, произошел от слова «*бетуэ*». Подобный узор можно встретить на старинных полотенцах, занавесках, коврах и других предметах быта. Согласно верованиям башкир, такой узор обладал обережной силой. Более того, форму сакрального узора придавали традиционной выпечке, например, обрядовому печеню, предназначенному для свадебных торжеств (*бетуэсэ*), с целью уберечь семью и близких от нечистой силы или сглаза (Хисамитдинова 2010: 60).

Другим примером сакральности этого узора или формы являются обережные рубашки для новорожденного – «*бетуэ күлдэк*» и одеяла-обереги из треугольных лоскутков – «*бетуэ юрган*». Такую рубашку шила повитуха из треугольных лоскутков, а обережное одеяло шили семье, где умирали дети (Багаутдинова 2012: 37).

Если брать более отдаленные примеры, то следует упомянуть, что в орнаментике керамических сосудов различных археологических культур представлен этот узор. Так, орнаментирование сосудов вокруг тулова цепью из треугольников встречается во многих археологических культурах эпохи бронзы на территории Европы. Или узоры на сосудах катакомбной культуры Юга России (Голан 1993: 84). На территории Южного Урала этот узор в орнаментации сосудов использовали племена эпохи бронзы. В синташтинской культуре сосуды орнаментировались треугольниками по плечу, а сосуды алакульской, дополнялись косыми треугольниками. Орнамент в виде треугольника перед обжигом на сосуд наносили и представители срубной культуры (Кульшарипов Т.1. 2009: 93, 103, 117, 144).

В фондах Национального музея, помимо треугольных, имеются и другие типы амулетов. И они отличаются друг от друга, как по содержанию, так и по виду. Одним из них является амулет, представляющий собой мешочек из серого ситца на синем шнурке. В него вложена бумажка с написанной на ней арабской вязью молитвой из Корана. Размер мешочка равен 6х6,5 см. (НМ РБ ОФ 3493). В отличие от других *бетуэ* он является четырехугольным. Такие экземпляры *бетуэ* предназначались для ношения в кармане или их нашивали на одежду. Но если исходить из практичности и удобства, то встречались случаи, когда прямоугольный амулет носили на шнурке через плечо по диагонали под мышкой. Например, такой способ ношения прямоугольного подмы-

шечного амулета «колтыкша» есть у казахов (Гюль 2008).

Следующий амулет из музейных фондов является нательным и предназначается для ношения на шее. От других он отличается, прежде всего, своим содержанием. Он представляет собой пять мешочков, подвешенных на красный шнурок. Причем содержимое мешочков различно. Так, в первый прямоугольный мешочек из лилового бархата вложена завернутая в вату кость кошки. Второй треугольный мешочек из красного бархата плотно зашит и поэтому рассмотреть содержимое не представляется возможным. Но в Книге поступлений в описании данного музейного предмета дана следующая запись: «части пленки от новорожденного ребенка». В третий мешочек прямоугольной формы, тоже сшитого из бархата, вложены семена, которые в учетной документации музея записаны как «черное зерно (кара-зет орлого)». В четвертый мешочек прямоугольной формы зашиты написанная на клочке бумаги мусульманская молитва и черное зерно. Определить, какая конкретно записана молитва и зернышко, какого растения, выяснить точно, к сожалению, пока не получается. Это можно будет сделать при полной реставрации предмета, когда после распаривания швов мешочка представится возможность изучить его содержимое. Пятый прямоугольной мешочек из голубого шелка, содержит мелко накрошенные кусочки засушенных листьев и трав (НМ РБ ОФ 3494). Как видим, все содержимое его состоит из различных предметов, которые, по-видимому, наделяли особыми чудодейственными свойствами. Так, содержимое лилового мешочка – кошачья кость по поверьям башкир обладала магическими свойствами, а сама кошка являлась символом достатка, счастья и благополучия.

Считалось, что кошка «непримиримый враг нечистых сил, охранительница людей, прежде всего детей, от происков злокозненных духов» (Илимбетова, Илимбетов



Рис. 2. Бетеу. Башкирский амулет. Национальный музей Республики Башкортостан. НМ РБ ОФ 3493. Фото З.Ф. Нигматуллиной.



Рис. 3. Бетеу. Башкирский амулет. Национальный музей Республики Башкортостан. НМ РБ ОФ 3494. Фото З.Ф. Нигматуллиной.

2012: 262). Башкиры издревле использовали кости животных в магических целях, например, вешали кости различных животных (медведя, волка, рыси) к колыбели, чтобы защитить ребенка от нечистой силы (Сулейманова 2005: 67). Или для защиты младенцев от болезней и сглаза использовали медвежий коготь (*айыу тырнагы*) (Багаутдинова 2012: 17).

Плаценте (*бала яткылыгы*) башкиры придавали особые сакральные свойства. Например, с ее помощью стремились повлиять на будущее ребенка (Хисамитдинова 2010: 57). Другие предметы из амулета – черное зерно, определенные травы и листики, несомненно, неслучайный набор и должны были оказывать магическое воздействие на обладателя данного амулета. Той же цели служила и записанная на клочке бумаги мусульманская молитва, причем вложенная в мешочек вместе с черным зернышком. Такой амулет, согласно поверьям, имел сильные защитные и лечебные свойства. Очевидно, что данный экземпляр башкирского бетеу относится к числу древних по происхождению амулетов, в котором уникальным образом соединились черты языческих и мусульманских верований и является ярким примером религиозного синкретизма.

У башкир имелись и другие разновидности *бетеу*. Одними из них являются редкие поясные. В Национальном музее на хранении имеется единственный экземпляр поясного бетеу. Это узкий поясок серебряного позумента, который нашит на тканевую ленту и застегивается сзади (НМ РБ ОФ 3502). На ленту по центру между двумя каплевидными бирюзовыми кулонами нашита сердоликовая круглая пуговица. Также на ленту нашиты висячие круглые красные бусины и раковины каури. Длина составляет 62,5 см. Сердолик (*кызыл акык*) для башкир имел отгонную, охранительную и лечебную силу. Так в защитных целях молодым невесткам старшие советовали носить перстень и браслет с сердоликом. Кроме того, считалось, что сердолик лечит болезни сердца. Раковинам каури башкиры приписывали сакральные свойства, которыми щедро украшали женские головные уборы. Было принято дарить молодой невесте раковины ужомки с пожеланиями плодovitости (Хисамитдинова 2010: 20, 154, 189, 201, 219). Как видим, ни одна деталь данного амулета не была случайной.

Необходимо отметить, что редкие и оригинальные экземпляры башкирских амулетов, сохранившиеся в фондах Национального музея РБ, являются свидетельством древних представлений башкир (верования, связанные с почитанием животного мира, культа предков, загробной жизни и т.д.), в которых удивительным образом переплелись доисламские верования с мусульманской религией. К сожалению, в музейных фондах сохранились всего лишь пять экземпляров башкирских амулетов *бетеу*, происхождение которых, судя по их деталям, относится к рубежу XIX–XX вв. Малочисленность этих предметов в коллекциях музея можно связать, видимо, с атеистическим периодом в истории страны, когда какие-либо проявления религиозности населения жестко пресекались. Поэтому сам факт сохранения амулетов уникален.

Таким образом, рассмотренные в данной статье башкирские *бетеу* представляют собой уникальный этнографический источник, происхождение которого связано с архаичными пластами традиционного религиозного сознания. Несомненно, башкирские амулеты *бетеу* должны стать предметом более глубокого научного исследования.

Источники и материалы

НМ РБ ОФ 8338 – Национальный музей Республики Башкортостан основной фонд 8338.
НМ РБ ОФ 3605 – Национальный музей Республики Башкортостан основной фонд 3605.

- НМ РБ ОФ 3493 – Национальный музей Республики Башкортостан основной фонд 3493.
НМ РБ ОФ 3494 – Национальный музей Республики Башкортостан основной фонд 3494.
НМ РБ ОФ 3502 – Национальный музей Республики Башкортостан основной фонд 3502.
Амулет. Википедия. Свободная энциклопедия. <https://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения: 10.12.2020)
Бетеу. Википедия. Свободная энциклопедия. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B5%D1%82%D0%B5%D1%83> (дата обращения: 10.12.2020).

Научная литература

- Абдусамедов А. И., Алейник Р. М., Алиева Б. А. и др. (сост.) Атеистический словарь // под общ. ред. М. П. Новикова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Политиздат, 1985. <http://religion.niv.ru/doc/dictionary/atheistic/fc/slovar-192-2.htm#zag-85> (дата обращения: 10.12.2020)
Андреевский И.Е. (под ред.) Энциклопедический словарь. СПб: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1890. 950 с. <https://dlib.rsl.ru/viewer/01003924258#?page=210> (дата обращения: 10.12.2020)
Багаутдинова М.И. Башкирско-русский словарь этнокультуроведческой лексики. Уфа: Китап, 2012. 148 с.
Голан А. Миф и символ. Москва: Руслит, 1993. 375 с.: с ил.
Гюль Э. К вопросу о генезисе амулетниц-тумаров. Евразийский исторический сервер. 2008. https://kyrgyz.ru/articles/library/elmira_gyul_k_voprosu_o_genezise_amuletnits-tumarov/ (дата обращения: 10.12.2020)
Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. 704 с.
Кульшарипов М.М. (гл. ред.) История башкирского народа. В 7 т. М.: Наука, 2009. Т.1. 400 с.
Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006. 376 с.
Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир: монография. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 146 с.
Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.
Чвырь Л.А. Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Средней Азии (XIX – начало XXв.). Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока / под ред. Б.А. Литвинского. М., 1986. С. 211–250.
Штова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа: Китап, 1995. 237 с.: с ил.

Suleymanova, Margarita N., Nigmatullina, Zilya F.

Magic Attribute: Between Paganism and Islam

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/191-198

The research aims to study the Bashkir amulets "beteu", a small collection of which is kept in the funds of the National Museum of the Republic of Bashkortostan. The collection possesses several types of "beteu", used at the turn of the 19th-20th centuries. Objects differ from each other in shape, material, manufacturing technique, and usage. Magical, protective and sacred properties were attributed to the amulets. The Bashkirs believed that "beteu" brought health, longevity, good luck, and protection from the harmful influence of otherworldly forces. Triangular amulets were the most common, with a prayer or, less often, an object embedded in it. Such leather amulets were worn on a cord around the neck or were sewn to clothes from the inside. Many Central Asian peoples used similar amulets. The Bashkir "beteu", a magical object of cult and ritual significance, combines the pre-Islamic beliefs and the Muslim religion. Therefore, they represent an important ethnographic source for studying the spiritual and material culture of the Bashkir people.

Keywords: *Bashkir amulet, amulet, National Museum of the Republic of Bashkortostan, Bashkirs, museum item, exhibit, magical power*

For Citation: Suleymanova, M.N., Nigmatullina Z.F. 2021. Magic Attribute: Between Paganism and Islam. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 191–198.

Author Info: **Suleymanova, Margarita Nugmanovna** – PhD in Historical sciences, Associate Professor, Institute of History and State Administration, Bashkir State University (Ufa, RF). E-mail: suleymanie@mail.ru

Nigmatullina Zilya Fasimovna – Museum keeper, Republican Historical and Cultural Museum-Reserve «Ancient Ufa», Postgraduate student, Institute of History and State Administration, Bashkir State University (Ufa, RF). E-mail: zilek77@rambler.ru

References

- Abdusamedov, A.I., R.M. Aleinik, and B.A. Alieva, (ed.). 1985. *Ateisticheskii slovar'* [Atheistic dictionary]. 2 vols. Moscow: Politizdat. <http://religion.niv.ru/doc/dictionary/atheistic/fc/slovar-192-2.htm#zag-85>
- Andreevsky I.E. (ed.). 1890. *Entsiklopedicheskii slovar'* [Encyclopedic dictionary]. St. Petersburg: F.A. Brokgauz, I.A. Efron. <https://dlib.rsl.ru/viewer/01003924258#?page=210> (data obrashcheniia: 10.12.2020)
- Bagautdinova M.I. 2012. *Bashkirsko-russkii slovar' etnokul'turovedcheskoi leksiki* [Bashkir-Russian dictionary of ethnocultural vocabulary]. Ufa: Kitap.
- Chvyr L.A. (ed.). 1986. Sravnitel'nyi ocherk traditsionnykh ukrashenii uigurov i sosednikh narodov Srednei Azii (XIX – nachalo XX v.). *Vostochnyi Turkestan i Sredniaia Aziia v sisteme kul'tur drevnego i srednevekovogo Vostoka* [East Turkestan and Central Asia in the system of cultures of the ancient and medieval East], 211-250. Moscow.
- Golan A. *Mif i simvol* [Myth and symbol]. Moscow: Russlit.
- Giul' E. *K voprosu o genezise amuletnits-tumarov* [To the question of the genesis of amulets-tumars]. https://kyrgyz.ru/articles/library/elmira_gyul_k_voprosu_o_genezise_amuletnits-tumarov/.
- Ilimbetova, A.F., Ilimbetov F.F. 2012. *Kul't zivotnykh v miforitual'noj tradicii bashkir*. [The cult of animals in the mythological tradition of the Bashkirs]. Ufa: AN RB, Gilem.
- Kul'sharipov M.M. 2009. (ed.) *Istoriia bashkirskogo naroda* [History of the Bashkir people]. 7 vols. Moscow: Nauka, Vol. 1.
- Rudenko S.I. 2006. *Bashkiry. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Bashkirs. Historical and ethnographic essays]. Ufa: Kitap. 376 p.
- Suleimanova M.N. 2005. *Doislamskie verovaniia i obriady bashkir: monografiia* [Pre-Islamic Beliefs and Rites of the Bashkirs: Monograph]. Ufa: RIO BashGU.
- Khisamitdinova F.G. 2010. *Mifologicheskii slovar' bashkirskogo iazyka* [Mythological dictionary of the Bashkir language]. Moscow: Nauka.
- Shitova S.N. 1995. *Bashkiraskaia narodnaia odezhda* [Bashkir folk clothes]. Ufa: Kitap.

© Л.Н. Давыдова

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ АРХИТЕКТУРНОГО И ЭКСПОЗИЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ (1902–2017)

Автор рассматривает историю становления архитектурного и экспозиционного пространств Российского этнографического музея, а также возможный сценарий их развития. В статье освещаются вопросы создания музея, фондообразования, строительства комплекса зданий музея. Отдельное внимание уделяется проблеме недостаточности площадей на протяжении всей истории музея и проектным решениям развития (расширения) архитектурного и экспозиционного пространств музея.

Ключевые слова: музей, архитектурное пространство, экспозиционное пространство, музейное пространство, Российский этнографический музей

Ссылка при цитировании: Давыдова Л.Н. Становление и развитие архитектурного и экспозиционного пространств Российского этнографического музея (1902–2017) // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 199–207.

В Российском этнографическом музее (современное название музея утверждено решением Правительства Российской Федерации в 1992 г. (Ботякова 2009: 11) собрано около 750 тыс. экспонатов, являющихся подлинными артефактами традиционной культуры 158 народов России и сопредельных стран Восточной Европы, Кавказа и Центральной Азии конца XVIII – начала XXI века (Шевченко, Саксонова, Каретникова 2013: 48). Отражена культура народов особой части Северной Евразии, ядром которой была Россия (Грусман 2014: 27). Датой создания музея принято считать 23 (10) января 1902 г. – день учреждения Этнографического отдела Русского музея императора Александра III (Ботякова 2009: 9; Грусман 2014: 19). В этот день Николаем II утверждены штаты отдела и открыто финансирование в государственном казначействе (Ботякова 2009: 10). Экспозиции открыты 3 июня 1923 г. с целью масштабного освещения быта всей России (Грусман 2014: 19; Александрова 2001: 33–34). Тем не менее, по другой версии, годом рождения музея считается 1934 г., когда в ходе реформы музейной сети СССР, начавшейся в 1925–1928 гг., Этнографический отдел Русского музея обретает статус отдельного института (Шевченко, Саксонова, Каретникова 2013: 47).

Однако архитектурное и экспозиционное пространства будущего самостоятельного музея первоначально формируются в 1900–1917 гг. Драматичная история строительства здания Этнографического и Памятного отделов Русского музея выдающимся русским архитектором В.Ф. Свиньным (Шокуров-Свиньин 2015; Шокуров-Свиньин 2017) (1865–1939) наиболее полно исследована З.А. Перскевич (Перскевич 2015).

Давыдова Любовь Николаевна – руководитель культурных программ, Региональная общественная организация «Чувашская национально-культурная автономия Санкт-Петербурга» (194358 Санкт-Петербург, поселок Парголово, ул. Николая Рубцова, 12). Эл. почта: lubow.david@yandex.ru

Программа Этнографического отдела обсуждается на совещаниях при управляющем Русским музеем Великом князе Георгии Михайловиче 30 января, 13 февраля и 17 апреля 1901 г. На этих совещаниях присутствуют будущий заведующий отделом Д.А. Клеменц, академики Н.П. Кондаков, В.И. Ламанский, А.Н. Пыпин, В.В. Радлов, А.И. Соболевский, А.А. Шахматов, вице-президент Императорской Академии художеств И.И. Толстой и др. Идеи, предложенные учеными и Д.А. Клеменцем, становятся базой, на которой идет дальнейшая разработка программы деятельности Этнографического отдела. В дальнейшем Д.А. Клеменц проводит эту работу уже как заведующий отделом вместе с хранителями Н.М. Могиланским, Е.А. Ляцким и К.А. Иностранцевым, принятыми в штат музея 10 января 1902 года (*Шангина* 1998: 98).

Весной 1901 г. строительная комиссия ходатайствует о приспособлении для музейных нужд Прачечного корпуса на углу Инженерной и Садовой улиц. Ходатайство удовлетворено, и к концу 1902 г. работы в бывшем Прачечном корпусе окончены. Размещены этнографические фонды, музейная канцелярия, мастерская архитектора, а также выделены несколько квартир для старших музейных служащих (*Перскевич* 2015: 67).

Разработкой концепции Этнографического отдела занимается в 1903 г. специальная комиссия Российской Академии наук, состоящая из академиков В.В. Радлова, С.Ф. Ольденбурга, В.В. Латышева. 4 октября 1903 г. направление работы Этнографического отдела Русского музея утверждено на общем заседании Академии наук (*Шангина* 1998: 99).

При создании Этнографического отдела в его деятельность закладывается база, характерная для объективной науки. Задача заключается в собрании единой по всей

стране научной коллекции предметов, характеризующейся достоверностью, полнотой и точностью (*Грусман* 2014: 19). Деятельность Этнографического отдела находится под покровительством императорской семьи. Николай II и другие представители династии Романовых передают на хранение в музей праздничную одежду, вышитые полотенца, золотошвейные изделия, ковры, подарочные подносы, посуду, парадное оружие и предметы культа. Вещи, связанные с Домом Романовых или принадлежавшие в прошлом частным собирателям, закладывают основу будущего собрания Российского этнографического музея (*Ботякова* 2009: 12). Поступления с 1902 по 1904 гг., осуществленные сотрудниками музея, и корреспондентами, в том числе именитыми учеными, составляют более 140 тысяч экспонатов. Фонд по культуре народов зарубежного Востока формируется еще с 1901 г. (*Дмитриев* 2012). Ведущую роль в фондообразовании отдела берет на себя Д.А. Клеменц (*Шан-*



Рис. 1, 2. Этнографический музей
стройплощадка (фото автора).

гина 1998: 107). Часть приобретений финансируется лично императором. Таким образом, архитектурное и экспозиционное пространства Этнографического отдела начинают формироваться еще до начала общестроительных работ в 1904–1908 гг. и до окончания строительства первой очереди здания Этнографического и Памятного отделов 15 октября 1910 г. (рис. 1, 2).

Из-за непригодности для музейных целей старых служебных флигелей возникает идея сооружения монументального здания для новых отделов музея. Совет Этнографического отдела изначально связывает экспозиционное пространство отдела с архитектурным: фасад по Инженерной улице отводится южной части России, левый флигель – западной, правый – восточной, фасад по линии Михайловского сада – полярной окраине. Центр здания музея планируется занять русскими племенами (ВА ГРМ: Л. 27).

Не позднее 22 мая 1904 г. из трех окончательных вариантов застройки территории, предложенных В.Ф. Свиньиним, Николай II утверждает наиболее сокращенный вариант, указав ограничиться временно постройкой Памятного зала императора Александра III, лицевого корпуса Этнографического отдела по Инженерной улице, корпуса со стороны главного двора музея и более короткого корпуса, выходящего во двор канцелярии. Уменьшение площади застройки Русского музея почти в два раза происходит за счет именно Этнографического отдела, что влечет отказ от экспозиций «северных инородцев», «северной старой России» и Сибири. Таким образом, проблема недостаточности площадей возникает с момента учреждения Этнографического отдела и не разрешается со строительством здания Этнографического и Памятного отделов.

В конце 1920-х годов отказ от комплексной формы музея в пользу отраслевой и разные научные подходы (этногеографический, социологический) к организации экспозиционного пространства Этнографического отдела Государственного Русского музея не лишают его связи с архитектурным пространством, с которым оно интегрируется в общее, музейное пространство. В 1929 г. на первом этаже левого крыла здания размещается объединенная экспозиция по этнографии русских и финнов, над ними – залы украинцев и белорусов, в зале второго этажа – выставка по народам Саяно-Алтая, в правом крыле на втором этаже – экспозиции народов Кавказа и тюркоязычных народов Средней Азии, под ними на первом этаже правого крыла – экспозиции кочевых тюркоязычных народов и народов Сибири и Дальнего Востока (Грусман, Дмитриев 2014: 9).

Несмотря на последствия революций 1917 г. (эвакуация экспонатов в Москву по распоряжению Временного правительства, разруха 1918–1919 гг.), наводнения 1924 г. (утрата части фондов) фонды Этнографического отдела продолжают пополняться. Тема развития архитектурного и экспозиционного пространств музея, в том числе через освоение территории, примыкающей к Михайловскому саду, возникает неоднократно.

В 1931 г. обсуждается организация и структура Этнопарка на Крестовском острове у 2-го Елагина моста. Тогда же планируется строительство двух флигелей вокруг Памятного зала с одновременной ликвидацией опасных галерей вокруг него, подготовка нового хранилища резерва и усовершенствование хранилища оборудования (Грусман, Дмитриев 2014: 11).

В 1934 г. Приказом Народного Комиссара по Просвещению РСФСР от 13 марта 1934 года № 211 Этнографический отдел Государственного Русского музея выде-

лен в самостоятельное юридическое лицо – культурный и научный центр – Государственный музей этнографии (Устав... Л. 2; *Ботякова* 2009: 11).

В блокадные годы (1941–1944) архитектурное и экспозиционное пространства музея получают значительные повреждения: в сентябре 1941 г. авиабомбой весом 250 кг разрушено восточное крыло главного корпуса, затем авиабомбой весом 200 кг повреждено западное крыло здания, 5 декабря 1941 г. 500-килограммовая бомба разрушает аванзал и часть Памятного зала, в 1942 г. неразорвавшейся авиабомбой разрушены перекрытия над Памятным залом, главный фасад здания сильно поврежден артиллерийскими снарядами, 4 бомбы и 15 снарядов попадают на территорию дворов музея и повреждают административный корпус и хозяйственные постройки (*Первак* 2015: 103–106). Однако научно-исследовательская работа музея полностью не остановлена.

К 1948 г. закончена реставрация части фондовых и экспозиционных помещений, в шести восстановленных залах музея организована первая послевоенная экспозиция «Народное искусство и национальная одежда славянских народов» (*Первак* 2015: 106). В 1948 г. Государственный музей этнографии получает почти все этнографическое собрание Государственного музея народов СССР в Москве, после чего официально переименован в Государственный музей этнографии народов СССР (*Грусман, Дмитриев* 2014: 7; *Ботякова* 2009: 11). Окончательно комплекс зданий музея восстановлен к 1956 г. (*Первак* 2015: 106).

К 1984 г. коллекции музея достигают объема в 450 тысяч предметов различных категорий (*Грусман* (рук. проекта) 2014: 20). Снова встает вопрос о расширении архитектурного и экспозиционного пространств музея. В 1984 г. по инициативе Государственного Русского музея разработано предпроектное предложение застройки участка на месте предполагавшегося ранее корпуса, которое включает снос пристроенного в 1929–1930 г. к северной стене объема Памятного зала четырехэтажного здания, используемого в качестве производственных мастерских Михайловского театра. Над разработкой соответствующего проекта трудятся советские и финские архитектурные бюро (*Шевченко, Саксонова, Каретникова* 2013: 47).

На заседании Коллегии Министерства культуры Российской Федерации 29 ноября 2000 года одобрена программа развития Российского этнографического музея на 2001–2010 гг., основным пунктом которой является решение вопроса о перемещении музейных фондов из аварийных подвальных помещений главного здания в новое фондохранилище. Строительство депозитария предполагается на участке, который в свое время планировал построить В.Ф. Свинын. В 2004 г. организован архитектурный конкурс, на котором отобран проект «Многофункциональный комплекс «Музей-Плаза» (архитектор Ю.И. Земцов). Предполагается, что в рамках государственно-частного партнерства инвестор «Корпорация С» выделяет 60% построенного под фондохранилище, а оставшиеся 40% занимает жилыми апартаментами категории VIP (*Шевченко, Саксонова, Каретникова* 2013: 47).

В 2013 г. по заказу ФГБУ «Северо-Западная дирекция по строительству, реконструкции и реставрации» Архитектурной мастерской Мамошина разработана Архитектурная концепция регенерации и завершения ансамбля Российского Этнографического музея и Государственного Русского музея (Архитектурная концепция фондохранилища для совместного использования Российским Этнографическим музеем и Государственным Русским музеем), рассмотренная 18 октября 2013 г. на Градостроительном совете.

Значительное пополнение фондов музея с начала формирования архитектурного и экспозиционного пространств Российского этнографического музея актуализирует проблему недостаточности площадей. При масштабных временных выставках музей имеет возможность выставлять 18% материала, хранящегося в его фондах (Шевченко, Саксонова, Каретникова 2013: 48). В настоящее время среднегодовой показатель экспонируемых коллекций составляет 2,5–5%. Однако ни одно из проектных решений так и не реализовано. Расширение экспозиционного пространства музея достигается посредством проведения ремонтно-реставрационных работ в помещениях.

В 2017 г. ООО «Архитектурное бюро «ТРАДИЦИЯ» разработан проект Экспозиционного центра коллекций Российского этнографического музея, функционально представляющего собой комплекс для хранения, реставрации и экспозиции предметов коллекций музея (рис. 3, 4). Основанием для разработки проекта являются Задание КГИОП на проведение работ по сохранению объекта культурного наследия народов Российской Федерации от 2 августа 2016 г. № 2-13444/16-0-0, Градостроительный план участка от 21 сентября 2016 г. № RU78145000-25153, Контракт от 11 июля 2016 г. № 1 /РЭМ с ФГБУК «Российский этнографический музей».

Приспособление под условия современного использования (реконструкция) здания бывших производственных мастерских СПб ГБУК «Санкт-Петербургский государственный академический театр оперы и балета им. М.П. Мусоргского – Михайловский театр», предназначенного для размещения Экспозиционного центра коллекций Российского этнографического музея, должно обеспечить решение проблем обеспечения организации современного хранения и реставрации части коллекций музея, обеспечения музея дополнительными экспозиционными площадями.

В связи с предстоящими работами по реконструкции проектом предусматриваются мероприятия по сохранению объекта культурного наследия федерального значения – здания Российского этнографического музея, к которому непосредственно примыкает реконструируемое здание, и объекта культурного наследия федерального значения «Сад Михайловский с прудом», на территории которого здание находится.

Реконструируемое здание (максимальные размеры здания 28,26м×18,66м, наибольшая высота здания от уровня земли до конька составляет 17,96м, площадь застройки с



Рис. 2, 3. Этнографический музей
стройплощадка (фото автора).

учетом крыльца с навесом 566,0 м²) не является объектом культурного наследия, но расположено в границах объекта культурного наследия федерального значения «Сад Михайловский с прудом» и пристроено к стене объекта культурного наследия федерального значения «Корпус Этнографического отдела Русского музея (Этнографический музей)», входящих в ансамбль «Дворец Великого князя Михаила Павловича (Русский музей Императора Александра III). На момент проектирования не эксплуатируется.

Конструктивной особенностью реконструируемого здания является то, что конструкции фундамента и конструкции стен разделены с примыкающим зданием музея деформационным швом, тогда как конструкции межэтажных перекрытий, фермы покрытия и несущие элементы лестницы деформационного шва не имеют и опираются непосредственно на кирпичную кладку стены здания музея – объекта культурного наследия федерального значения. То есть собственной стены на отдельном фундаменте, выстроенной вдоль наружной стены музея реконструируемое здание не имеет, и при данных сложившихся условиях работы создаются воздействия, оказывающие неблагоприятное влияние на несущие конструкции перекрытий, крыши и лестницы, а также на смежную стену здания музея.

Обследование кирпичной северной стены на бутовом фундаменте Памятного зала Российского этнографического музея, к которой примыкает реконструируемое здание, не выявлено каких-либо существенных конструктивных дефектов. Имеющиеся исторические материалы свидетельствуют о том, что на этапе строительства здания Этнографического отдела в этой стене на уровне первого этажа были устроены дверные проемы, видимо, в целях обеспечения потенциальной возможности реализации первоначального замысла автора проекта, касающегося строительства нереализованного северного корпуса музея. Для подтверждения факта наличия исторических проемов в северной наружной стене здания Российского этнографического музея, к которой примыкает реконструируемое здание, помимо изучения архивных документов, выполнены два контрольных вскрытия штукатурного слоя стены. По результатам вскрытий установлено, что в стене ранее действительно выполнено два проема. На момент обследования проемы со стороны реконструируемого здания заложены легкобетонными блоками и кирпичом, оштукатурены и окрашены, а в помещениях первого этажа соседнего здания, в хранилище музея, на месте проемов устроены ниши, приспособленные для хранения музейных материалов.

В связи с необходимостью организации обязательной функциональной связи между помещениями существующего музея и помещениями реконструируемого здания в примыкающей стене музея, в створе боковых обходных коридоров Памятного зала, раскрываются два существовавших, предусмотренных при строительстве, но заложенных в ходе эксплуатации здания дверных проема. Обходные коридоры зала не имеют ценной исторической отделки, и работы по раскрытию проемов не затронут выявленных предметов охраны зала. В проемах устанавливаются деревянные филенчатые дверные заполнения, выполненные по историческим аналогам.

Доступ посетителей в экспозиции реконструируемого здания осуществляется только в составе экскурсионных групп, со стороны главного входа в музей с Инженерной улицы через обходные коридоры Памятного зала и раскрываемые исторические проемы. Аналогичным способом попадают в здание сотрудники музея. Наружные двери реконструируемого здания используются только для эвакуации посетителей и сотрудников в случае пожара.

Реконструкция здания предусматривает частичный демонтаж основных его конструкций и воссоздание четырехэтажного бесчердачного надземного объема здания с сохранением существующих горизонтальных габаритов, высотных отметок боковых карнизов и конька кровли и изменением его архитектурного облика, учитывающим принцип стилистического соответствия нового образа сложившейся окружающей застройки. Также проектом предусматривается организация объема эксплуатируемого подвального этажа путем устройства железобетонного кессона на свайном основании с сохранением и усилением существующих фундаментов под наружными стенами здания.

На первом этаже реконструируемого здания, высотная отметка пола которого соответствует отметке пола обходных коридоров Памятного зала, располагаются помещения вестибюльной группы для посетителей, двухсветное экспозиционное пространство для установки габаритных экспонатов и помещения для хранения экспонатов музея (фондов). Высота помещений первого этажа – 3,6 м. Второй и третий этажи предполагают размещение экспозиционных площадей, помещений для хранения экспонатов и кабинетов хранителей. Высота помещений второго и третьего этажей – 3,6 м. Четвертый этаж предназначен для размещения фондов хранения экспонатов и кабинетов хранителей. Высота помещений четвертого этажа, частично образованного плоскостями совмещенной скатной кровли, варьируются от 2,44 м до 4,46 м.

Вертикальная связь между этажами здания осуществляется посредством двух лестниц, имеющих выход непосредственно на улицу, а также двух лифтов разного функционального назначения.

Таким образом, архитектурное и экспозиционное пространства Российского этнографического музея начинают формироваться с момента учреждения Этнографического отдела Русского музея императора Александра III в 1902 г., еще до начала общестроительных работ в 1904–1908 гг. и до окончания строительства здания музея в 1910 г. Проблема недостаточности площадей возникает с момента учреждения Этнографического отдела и не разрешается со строительством здания музея. Расширение экспозиционного пространства музея достигается посредством проведения ремонтно-реставрационных работ в помещениях. Музейное пространство Российского этнографического музея претерпевает качественные и структурные изменения, пополняются фонды музея, однако его количественные характеристики остаются прежними. В этом смысле архитектурное и экспозиционное пространства Российского этнографического музея требуют развития. Реализация проекта Экспозиционного центра коллекций Российского этнографического музея, разработанного в 2017 г. ООО «Архитектурное бюро «ТРАДИЦИЯ», в современных условиях является наиболее реалистичным сценарием развития архитектурного и экспозиционного пространств музея.

Источники и материалы

ВА ГРМ – Ведомственный архив Государственного российского музея. Ф. ГРМ (1). Оп. 1. Ед. хр. 272.

Устав – Устав Федерального государственного бюджетного учреждения культуры «Российский этнографический музей» (новая редакция) (утвержден приказом Министерства культуры Российской Федерации от 1 июня 2011 года № 596). М., 2011. 24 л.

Научная литература

- Александрова Л.К.* (авт.-сост.) Российский этнографический музей 1902–2002. СПб.: АО Славия, 2001. 278 с.
- Ботякова О.А.* Российский этнографический музей: путеводитель. СПб.: АО Славия, 2009. 224 с.
- Грусман В.М., Дмитриев В.А.* Из истории Российского этнографического музея: к 80-летию обретения самостоятельности // Музей. Традиции. Этничность, 2014. № 1 (5). С. 6–24.
- Грусман В.М.* (рук. проекта) Народы России. XVIII – начало XX века. СПб.: АО Славия, 2014. 619 с.
- Дмитриев С.В.* Фонд Этнографического отдела Русского музея по культуре народов зарубежного Востока: история формирования и судьба (1901–1930-е гг.). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2012. 832 с.
- Первак В.Э.* Реставрация здания Российского этнографического музея // Музей. Традиции. Этничность, 2015. № 1 (7). С. 103–107.
- Перскевич З.А.* Русский музей императора Александра III: здание для Этнографического и Памятного отделов. 1900–1917 // Музей. Традиции. Этничность, 2015. № 1 (7). С. 64–75.
- Шангина И.И.* Д.А. Клеменц и Этнографический отдел Русского музея императора Александра III // Пигмалион музейного дела в России (К 150-летию со дня рождения Д.А. Клеменца) / под ред. И.В. Дубова. СПб.: Издательство Лань, 1998. С. 95–110.
- Шевченко Э., Саксонова Е., Каретникова Е.* Спираль истории. Вестник. Зодчий. 21 век, 2013. № 4 (49): 46–51.
- Шокуров-Свиньин А.А.* Неизвестные страницы биографии В.Ф. Свиньина // Музей. Традиции. Этничность, 2015. № 1 (7). С. 92–102.
- Шокуров-Свиньин А.А.* Архитектор Василий Федорович Свиньин: неизвестные страницы биографии и творчества (1865—1939 гг.) // Клио, 2017. № 3 (123). С. 145–155.

Davydova, Liubov N.

Formation and Development of Architectural and Exhibitional Spaces of the Russian Museum of Ethnography (1902–2017)

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/199-207

The author examines the history of the architectural and exhibition spaces of the Russian Museum of Ethnography and a possible scenario for their development. The article discusses the history of the museum's creation, the fund-raising, construction of the museum buildings. Special attention is paid to the problem of insufficient space throughout the museum's history and the projects for the expansion of its architectural and exhibition spaces.

Keywords: *museum, architectural space, exhibitional space, museum space, Russian Museum of Ethnography*

For Citation: Davydova, L.N. 2021. Formation and Development of Architectural and Exhibitional Spaces of the Russian Museum of Ethnography (1902–2017). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 199–207.

Author info: **Davydova, Liubov N.** – head of cultural programs, Regional Public Organization «Chuvash National-Cultural Autonomy of St. Petersburg» (194358, St. Petersburg, RF). E-mail: lubow.david@yandex.ru

References

- Aleksandrova, L.K., ed. 2001. *Rossiiskii etnograficheskii muzei 1902–2002* [Russian Museum of Ethnography 1902–2002]. St. Petersburg: AO Slavia.
- Botiakova, O.A. 2009. *Rossiiskii etnograficheskii muzei: putevoditel'* [Russian Museum of Ethnography: guidebook]. St. Petersburg: AO Slavia.
- Grusman, V.M. and V.A. Dmitriev. 2014. Iz istorii Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia: k 80-letiiu obreteniia samostoiatel'nosti [From the history of the Russian Museum of Ethnography: to the 80th anniversary of gaining independence]. *Muzei. Traditsii. Etnichnost'* 1 (5): 6–24.
- Grusman, V.M., ed. 2014. *Narody Rossii. XVIII – nachalo XX veka* [Peoples of Russia. XVIII – early XX century]. St. Petersburg: AO Slavia.
- Dmitriev, S.V. 2012. *Fond Etnograficheskogo otdela Russkogo muzeia po kul'ture narodov zarubezhnogo Vostoka: istoriia formirovaniia i sud'ba (1901–1930-e gg.)* [Fund of the Ethnographic Department of the Russian Museum for the Culture of the Peoples of the Foreign East: the history of formation and fate (1901–1930s)]. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU.
- Pervak, V.E. 2015. Restavratsiia zdaniia Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia [Restoration of the building of the Russian Museum of Ethnography]. *Muzei. Traditsii. Etnichnost'* 1 (7): 103–107.
- Perskevich, Z.A. 2015. Russkii muzei imperatora Aleksandra III: zdanie dlia Etnograficheskogo i Pamiatnogo otdelov. 1900–1917 [Russian Museum of Emperor Alexander III: building for the Ethnographic and Memorial Departments. 1900–1917]. *Muzei. Traditsii. Etnichnost'* 1 (7): 64–75.
- Shangina, I.I. 1998. D.A. Klements i Etnograficheskii otdel Russkogo muzeia imperatora Aleksandra III [D.A. Klements and the Ethnographic Department of the Russian Museum of Emperor Alexander III]. In *Pigmalion muzeinogo dela v Rossii (K 150-letiiu so dnia rozhdeniia D.A. Klements)*, edited by I.V. Dubov. St. Petersburg: Izdatel'stvo Lan': 95–110.
- Shevchenko, E., E. Saksonova, and E. Karetnikova. 2013. Spiral' istorii [Spiral of history]. *Vestnik. Zodchii. 21 vek* 4 (49): 46–51.
- Shokurov-Svin'in, A.A. 2015. Neizvestnye stranitsy biografii V.F. Svin'ina [Unknown Pages of Vasily Svinin's Biography]. *Muzei. Traditsii. Etnichnost'* 1 (7): 92–102.
- Shokurov-Svin'in, A.A. 2017. Arkhitekto Vasiliy Fedorovich Svin'in: neizvestnye stranitsy biografii i tvorchestva (1865—1939) [Architect Vasily Fedorovich Svinin: unknown pages of biography and work (1865–1939)]. *Klio* 3 (123): 145–155.

КУЛЬТЫ И ВЕРОВАНИЯ

УДК 398.21+291.21-23

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/208-227

© И.М. Денисова

МИФОЛОГЕМЫ РУССКИХ СКАЗОК:
СЛЕДЫ ОЛИЦЕТВОРЕНИЯ И ОБОЖЕСТВЛЕНИЯ ЗЕМЛИ*

В статье рассматриваются мотивы сказок, в которых содержатся черты представлений о земле как о живом существе (зооморфном или антропоморфном), наделенном особой магической силой. С данной точки зрения анализируются, в частности, семантическая основа образов крупных копытных животных в сказках типов № 511 и 1892 (по указателям Андреева-Аарне и СУС). Привлечение сравнительных параллелей позволяет проследить вероятное развитие образа «живой земли» из зооморфного в антропоморфный (через объединяющий их мотив прорастающего сквозь лоно чудо-дерева). Выявляются отголоски представлений о «цепи перерождений» души умершего, связанных с почти несомненным олицетворением земли в образе сказочной царевны, владевшей мифическими «источниками жизни» – чудесным деревом с его живительными плодами и возрождающими водами. Рассматриваются и вероятные истоки взаимосвязи образов царевны и змееподобного существа, изначальная функция которого в древности реконструируется как связанная с идеей воз/перерождения. Прослеживается также отражение сказкой социальных сдвигов, в ходе которых мужской персонаж из более раннего олицетворения души предка трансформируется в героя-победителя, в том числе – и могущественной царевны-богатыриши.

Ключевые слова: волшебные сказки, образ земли, копытное животное, чудо-дерево, спящая царевна, центр мира, живая вода, молодильные яблоки/ягоды, душа, змей-уроборос, перерождение

Ссылка при цитировании: Денисова И.М. Мифологемы русских сказок: следы олицетворения и обожествления земли // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 208–227.

Одушевление, обожествление земли как живого плодоносящего существа – одна из архетипичных черт русской народной культуры, в которой издревле «настоящим архаическим женским божеством считается Мать сыра земля» (Гимбутас 2004: 207). Хотя подобное представление было известно всем славянам, как и многим другим народам, но отмечено, что «называние земли матерью лучше всего сохранилось в России» (Гейштор 2014: 186), и в данном аспекте русские материалы глубже других отражают праславянскую архаику (Топоров 2000: 244). В образе Земли-праматери

Денисова Ирина Михайловна – к.и.н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (119991 Москва, Ленинский просп., 32-А). Эл. почта: imiden15@yandex.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

некоторые ученые предполагают даже в прошлом «божество высшего уровня славянского пантеона» (Невская 1983: 204).

С древнейших времен человека поражала способность земли творить жизнь во всем ее разнообразии из себя самой – «она самодостаточна... В ней слиты воедино Творец, творчество и тварь...» (Топоров 2000: 259). И эта всеобъемлющая плодovitость мыслилась распространяющейся и на человеческий род – «у всех народов мы находим название человека земнородным» (Соболев 2000: 71); «ты будешь людей родить и будешь их поглощать» (Гейштор 2014: 187) – именно через лоно земли представлялся когда-то извечный «круговорот» жизни. С представлениями о родной земле-праматери (а для древности – это относительно локальная территория) теснейшим образом было связано понятие «своего рода-племени», взаимосвязь предки-потомки, без чего не мыслился человек.

Представления о почитании Матери-сырой-земли в русской народной культуре довольно полно исследованы на разных материалах, они отразились и в обрядности, и в фольклоре, и в письменных источниках (См. иссл. и ссылки: СД 1999: 313–321; Соболев 2000: 71–73; Топоров 2000; Денисова 2003а: 71–76). Однако каждый вид традиционной культуры обладает своей спецификой как в плане выразительных средств и стилистики, так и в содержательном плане, наборе образов и тем, а также – в разной степени отражает различные хронологические пласты культуры. Сказка, особенно волшебная, как известно, явление международное и уходящее своими корнями в глубокую древность, однако «до сих пор остался нерешенным основной общий вопрос: в каких культурных центрах, когда и при каких исторических условиях зародилась сказка... и каковы географические границы этой общности?» – предположения одних ученых возводят ее истоки к эпохе неолита, других – к более поздним периодам; при этом обобщающие сказочные каталоги-указатели остаются очень несовершенными* (Жирмунский 2004: 441–443; Пропп 1946: 3; см. также Мелетинский 1958: 3–4).

Наднациональная общность сказочных мотивов, восходящих во многих случаях к мифологии, позволяет считать их в прямом смысле мифологемами (нередко претендующими на универсальность), хотя и своеобразие русской сказки несомненно. В ходе анализа вариативности мифологем русской волшебной сказки, сохраняющей в чем-то глубокую архаичность и традиционность, а также при сопоставлении их с историко-этнографическими данными других народов, выявляется их вероятная исходная смысловая основа. Именно на этих принципах построены работы В.Я. Проппа (Пропп 1946: 19–23), открывшего фактически новую эпоху в изучении сказки – как ее морфологии, так и ее содержательных истоков.

Образ земли в сказках – одна из составных частей сказочной «картины мира», при реконструкции которой, однако, возникают большие трудности, чем даже решение той же задачи по мифам: «Если в мифе пространственно-временная организация относится к содержательному плану, <...> то для эпоса и сказки она лишь играет роль фона» (Неклюдов 1975: 190) (отметим, правда, что не для каждого мифа это справедливо). Реконструировать сколько-нибудь цельную картину мира по сказкам, дошедшим до нас сквозь тысячелетия, вряд ли возможно, она всегда остается противоречивой, неоднозначной, и прежде всего – в результате переосмысления или

* В данной работе типы сказок приводятся по СУС, в котором имеется таблица соотношений типов сказок по трем указателям: СУС, Аарне-Андреева и Томпсона (СУС 1979: 398–401).

выпадения части повествования у их носителей, что наглядно продемонстрировала, в частности, еще Е.Н. Елеонская на конкретных примерах (*Елеонская* 1994: 47–48).

Постараемся вначале отметить некоторые факты, характеризующие отношение сказочных героев к земле как к живому существу. Выясняется, что земля иногда умеет «говорить»: так, слуга царя делится секретом с землей (разгреб ее и прошептал про царевы ослиные уши) – на том месте выросла береза – «А это дерево царю-то и кланяется: “Есть, гыть, у царя ослиные уши”» – царь прощает его: «Ну, говорит, уж если мать-земля не могла выдержать, то где же крещеному не сказать дружка дружке» (*Ончуков* 2008: № 284. Ср. обычай исповедоваться земле).

Волшебная, живительная сила земли проявляется в том, что самые различные предметы, добытые из ее глубин (камушек, трость, трубка, перстень, шкатулка и пр.) дают богатство, омоложение и преображение, изменение статуса, новую счастливую жизнь: например, сын, проклятый старушкой-матерью – «провалился сквозь землю и нашел там *конопатку* (небольшая лопатка – *И.Д.*) с кошельком», с их помощью он «вырылся в свет божий»; впоследствии при сватовстве он лишь пошевелил ими – *стал молодым, а мать-старушка помолодела*; потом тем же способом появляется «от дому до дворца царя дорога неписанной красоты», а герой женится на царевне (*Зеленин* 1997: № 68). Эта изобильность жизни проявляется и в диалоге: «Что жирнее всего на свете?» – «Мать сыра-земля, в ней больше всего жиров и соков, на ней все расцветает, она всех питает» – это ответ мудрой 172-летней старухи, которая сама напоминает землю (*Королькова* 1969: 286; в более частых вариантах подобной сказки ответ дает мудрая девочка-семилетка).

Наиболее показателен известный мотив *удара о землю*, благодаря чему человек или животное *перерождается*, изменяет свой облик. Так, в сказках о Финисте-ясном-соколе герой иногда неоднократно перевоплощается этим способом то в птицу, то обратно в человека: «Ударился о землю и стал ясным соколом» (*Королькова* 1969: 154). В другой сказке – «ударился об землю, подумал на петуха – и сделался петухом» (*Зеленин* 1997: № 24). Тем же способом герой может превратиться в муху, лисицу и пр., а царевна-волшебница от удара – оборачиваться то разными зверями, то змеей, и вновь принимать свой облик (*Худяков* 1964: № 4, 62).

Особо значим *мотив родов* от удара при соприкосновении с землей: чудо-кобылица «ударилась о земь, легла, в одну минуту ожеребилась»; царица, обращенная злой волшебницей в птицу (серебряную голубку, золотую утку), полетела – «ударилась о земь, сделалась по-прежнему женщиной и родила двух прекрасных малюток» (*Худяков* 1964: № 22; 51; 71). Иногда удар совершается о «*громадный белый камень*» (*Королькова* 1969: 144), и такое уточнение, возможно, – более ранняя версия данного мотива (образ *камня* семантически очень ёмок, им в разных культурах отмечался и «*пуп земли*»). Так, в новгородской сказке обращенная в рысь женщина – «обежит серый камушек вокруг трижды, сбросит рысью шубку и бросит ее у камешка» (*Власова, Жекулина* 2001: № 44).

Однако наша задача – найти следы олицетворения земли в конкретных образах (антропоморфных или зооморфных), возможные отголоски параллелизма микро- и макрокосма, которые просматриваются по другим материалам (*Денисова* 2003а, 2003б). Иногда в сказках, особенно сатирических, можно встретить такой явно выраженный параллелизм: женские груди – «сионские горы», живот женщины – «долы», пуп – «пуп земной», вульва – «ад кромешный» (*Афанасьев* 1992: 92), однако данный мотив явно не чисто сказочный, а попал в нее из апокрифов.

Следы древнейшей модели мира – *зооморфной* – обнаружить в русских сказках также непросто, хотя по фольклорным, обрядовым и прочим материалам русских выявляются отдельные ассоциативные связи зооморфных образов (особенно крупных копытных) с представлением о мироздании, включая небесную сферу, однако преимущественно – с представлениями *о земле*, которые считаются наиболее древними, восходящими, возможно, еще к палеолиту (Денисова 2003б). Олицетворение земли в образе крупного копытного (лося, оленя, быка) хорошо известны, например, у сибирских народов, а для неолитической Европы реконструируется подобный образ оленя, со временем вытесняемый образом коровы/быка (Даниленко 1999: 80, 87). У русских местами сохранились поверья о некоем подземном существе *мамоне*, *мамуна*, *мамона* (огромный лось или бык), жившем еще до потопа – его считали «душою земли», «силою или духом семян», а в былинах имеется образ чудесной златорогой *турицы на острове Буян*, что наводит на мысль об олицетворении в ней мифической земли-первоострова (см. подр.: Денисова 2003б: 23–25). В русских притчах встречаем многозначительный образ огромного быка («той бык всегда сам о себе, един пасящийся»), на одной лопатке которого поместилось 45 жилых дворов, – он гибнет от нападения некоего орла (Прокофьев, Алехина 1991: 210).

По сказкам же селения чаще рисуются на спине огромной рыбы (особенно в типе СУС № 461 «Марко богатый»): «Шел дальше – громадная река, она кипит, как пучина. А поперек этой реки лежит рыба-кит. Все бока изрыты..., на спине село большое, на голове у него погост, на хвосте сенокос, посреди села широкий шлях» (Королева 1969: 186). Космизм копытного животного (коня, быка) порой проявляется в известных эпизодах, когда герой вытаскивает как бы из него (из его ушей) элементы ландшафта – лес, реку, горы и т.п. В сказках можно встретить и образ *подземной коровы* (в вариантах типа СУС № 480*): прыгнувшая в колодец за веретеном девушка доит встреченную под землей корову (или стадо), обтрясает созревшие яблоки с *подземной яблони*, и т.д., получая затем *дар* от женского мифического персонажа. Еще А.А. Потебня отмечал, что доение в сказках порой является аналогом добычи живой воды (Потебня 1865: 195) – в данном аспекте показателен мотив *оживления коровой* героя: «Через трои сутки корова притащцыла живой воды... Она *фырскнула* из левой ноздри, и он сросся; из правой потом *фырскнула*, – и он стаёт» (Зеленин 1997: № 5). Местонахождение живой воды (в паре с «мертвой», обладающей сращивающей, заживляющей функцией) связано прежде всего с подземным миром, и в образности этих «вод» явно просматривается символика «соков» живого организма.

В сказках следы олицетворения земли в образе копытного более наглядно выражены в *мотивах прорастания животного растениями* из сатирических сказок (тип СУС № 1892) (у русских встречаются реже, чем у белорусов). В подобных сюжетах *животное как бы уподобляется плодоносящей земле*, при этом даже оставаясь живым: например, в белорусской сказке кобыла мужика, *наевшись меда и напившись воды* из речки, вроде бы умирает, но затем, уже ободранная, идет за ним, ложится на пашню и *вся прорастает* гречихой, которая даже поспевает, и в ней заводятся тетерки (Зво-нарева, Конон 1993: 39). Подобные сказки перекликаются с некоторыми *мифами о творении* – например, в мифе коми-зырян утка-прародительница мира «ударилась о воду и убилась», а ее тело «разрослось в длину и ширину, покрылось лесом, зеленью и цветами. Так появилась земля-матушка» (цит. по: Наговицын 2005: 285–286). Очень странными представляются некоторые восточнославянские сказки с мотивами *прорас-*

тающего сквозь животное дерева (СУС № 1889Р): случайно разрубленную лошадь (вар. – частично съеденную медведем, и т.п.) мужик *соединяет прутом*, поленом (от дуба, березы, осины), которое затем прорастает до неба, иногда сквозь избу (*Афанасьев* 1957: № 418, 427; *Власова, Жекулина* 2001: № 15; *Звонарева, Конон* 1993 : 229–230).

Мотивы выращивания дерева из животного были рассмотрены в специальной работе В.Я. Проппа (*Пропп* 1934: 128-151) – в целом в их основе он усматривал земледельческую идею плодородия, проведя параллель с образом «прорастающего» Осириса. Однако отметим, что в образе этого бога просматриваются и *следы олицетворения земли*, в том числе в облике быка, а по поводу его сестры-жены известны свидетельства Плутарха о вере египтян, что «корова, как и земля, это образ Исиды» (*Матье* 1996: 211), которая «забирала в свое лоно мертвых и знакомила их с бессмертной жизнью» (*Бадж* 1997: 77). Многие богини древнего мира соотносились как с образом коровы, так и священного дерева (см. подр.: *Денисова* 2003б: 22).

В русских сказках мотив *прорастающего сквозь животное дерева* наиболее ярко выражен в сюжете о *корове-помощнице*, подаренной дочери ее умершей матерью и затем убитой мачехой, но продолжающей помогать сироте («Буренушка», «Крошечка-Хаврочшечка» и пр. – тип СУС № 511). Эта, казалось бы, немудреная детская сказка обладает богатым семантическим полем и восходит к некоей древней мифологеме. Сюжет очень широко распространен по всему миру в разнообразных вариантах: «Чудесная корова и дерево, выросшее на могиле матери, так же характерны для ближневосточной сказки, как и для восточноевропейской», – отмечал Е.М. Мелетинский; подобные мотивы были известны также в Индии, Китае, Японии, Индонезии (*Мелетинский* 1958: 206-208).

Корова по вариантам сказок – явное воплощение самой матери (как в сербской – см. *Караджич* 1987: 397); девочка порой обращается к ней «Мам» (*Романов* 1887: 289). Однако в ней просматривается образ не просто матери, а скорее *покровительницы рода матери*, ее родной земли (в народе еще в XIX веке считали, что у человека три матери – помимо родной, еще Богородица и Мать-сыра-земля). Элементы сюжета указывают на то, что действие его происходит в сакральном *родовом центре*, в «*пупе земли*» – так, в сказке из Рязанской губ. девочка-сирота идет за помощью к корове «*под бугорочек*» и призывает ее (*Худяков* 1964: № 16); в другом варианте – это *кочка* (*Власова, Жекулина* 2001: № 48) – данные слова употреблялись и для обозначения пупа у живых существ (*Мазалова* 2001: 38). Похожая образность «центра» проявляется, например, в предании о Степане Разине: на середине горы бугор, рядом три березы, под которыми родник (*Криничная* 1988: 145).

В сказках (СУС № 511) сакральный локус также порой включает источник: «И разлилася крыница на том мести и выросла яблонь над крыницей, и на той яблонцы золотое яблоко ды сярбраное» (*Романов* 1887: 289; в варианте «медовая крыница» – *там же*: 292). Вырастающее из чрева коровы дерево (вар. *сад, яблоня*, просто *дерево*, а то и *ракетов куст* со сладкими ягодами – *Афанасьев* 1957: № 101) выступает здесь в ипостаси «древа жизни» – оно явно связано с продолжением рода, манифестируя плодородную силу земли-коровы, переходящую на девушку: «Кто меня замуж возьмет, тот и этот сад возьмет!» – говорит она (*Худяков* 1964: № 16). *Яблоки* или *ягоды* – это символы (а точнее – воплощения) будущих детей героини, носители ее душ-зародышей (в других сказках встречаются прямые указания на смысл таких плодов: «...принесла она трех богатырей от етих яблочкох»; «Увидели: древо с яблокам стоит... его мама

от этой яблочки забеременела» (РГСС 1980: № 17; 18; ср. – от съеденных ягод можно молодеть или стареть – Зеленин 1997: № 3). Даже *цветок* с яблони, положенный на грудь царевне, впавшей в болезненный сон, может ее оживить (Королькова 1969: 103).

Помимо того, дерево или «сад» – это некий магический локус, податель всяческих благ, помощник во всем. «Растёт сад, там уж, что ей нужно – все есть в саду том» – в нем девушка преобразается в красавицу в богатой одежде; с помощью прутика из сада она и печь в избе передвигает, и вычищает ее всю, и разделяет перемешанные зерна ржи и овса; а при переезде к жениху «и сад след пошел» (Ончуков 2008: № 228; см. также Худяков 1964: № 16). Подобный «сад», дерево являются как бы неразрывно связанными с героиней, а мотив их «перехода» (по вариантам – вместе с «крыницей») очень устойчив, порой до смешного: так, героиня получает из коровы, помимо сада, еще сундук с приданым и чудо-жеребца, и при переезде – «Сундук сам вскочил на телегу. Сад сзади бежит. Его и кольями, и жерздыями не пускают – он через все махает и все едет, все махает и все едет, едет...» (Власова, Жекулина 2001: № 48). В сказке другого типа «сад» переносится даже вместе со всей «крепостью», в которой раньше жила царевна: в ней был сад с «яблонью» – ее плоды давали *здоровье*, а роса позволяла ослепленному *прозреть* (Зеленин 1997: № 5; ср. с СУС тип № 551 – см. ниже).

Сказочная корова, являясь подательницей различных благ еще при жизни (она насыщает и преобразует девушку), а также часто *помогая в прядении и ткачестве* (напр. Худяков 1964: № 16 – она пережевывает лен и пряжу), напоминает тем самым божество-пряжу (ср. – в других сказках нередок образ подземной пряжи – девицы, старушки). В сербской сказке корова-мать тоже жует кудель и говорит девушке: «Как выйдет у меня из уха нитка, хватай ее и в клубок сматывай» (Караджич 1987: 397). В традиционной культуре действия и предметы, связанные с прядением, обладают, как известно, глубокой семантикой, соотносимой с представлениями о предках, о судьбе, о «воспроизведении человека и рода в потомстве» (Иванов, Топоров 1983: 195; Криничная 1995). Эту мифологему также можно считать универсальной, проявляющейся в своеобразных формах у разных народов – так, например, в австралийских мифах известен образ матери-прародительницы Эйнганы (по вариантам она змея), родившей *из себя* весь окружающий мир, – «она держит нить жизни... Поэтому мы зовем ее матерью. Когда мы умираем, Эйнгана отпускает эту нить» (цит. по: Наговицын 2005: 256).

В сказках типа СУС 511 довольно устойчив также мотив *прохода героини сквозь уши коровы* – именно там, т.е. как бы *внутри коровы*, она, по вариантам, получает и еду, и выполненную работу, и помощь в прядении и ткачестве («в одно ушко влезла, в другое вылезла и готовые холсты подобрала»), а порой – новую одежду, преобразаясь сама, становясь «еще полнее, красивее» (Худяков 1964: № 16; Афанасьев 1957: № 100, 101; Ончуков 2008: № 228; Романов 1887: 289–295). По мнению В.Я. Проппа, мотив *пролезания сквозь уши* животного (для героя это обычно конь – Афанасьев 1957: № 564) восходит к представлению о «прохождении сквозь животное», что символизировало *умирание и возрождение* в новом качестве (Пропп 1946: 318). С этим мотивом сопоставимы оздоровительные ритуалы русских, в которых корова и земля выступают в близком качестве – протаскивание больных сквозь отверстие в земле синонимично обряду (из рукописи XVII в.), в ходе которого надо было пролезть *сквозь тушу коровы*, «и минет болезнь» (см. подр.: Денисова 2003б: 26) (ср. также древнеегипетское представление: богиня-корова беременеет умершим фараоном и вновь рождает его – МНМ т. 2: 5 /Корова/).

Бедная сирота наших сказок, преобразаясь благодаря корове, *меняет социальный статус*, выходя замуж (напр. *Власова, Жекулина* 2001: № 48; *Ончуков* 2008: № 228). Во всем этом комплексе сказочных мотивов просматриваются черты древнейших обрядов *перехода*, возводимых мифологами к мифо-ритуальному комплексу «*возвращение в чрево*», следы которого, местами сохранившиеся до XIX века в разных частях света, связываются «с остатками великой афро-азиатской культуры, существовавшей между IV и III тыс. до Р.Х. от Восточного Средиземноморья и Месопотамии до Индии»; «Возвращение в материнское чрево в любом контексте означает возвращение к Великой Матери Земле», а обрядовое выражение его заключалось, в том числе, в «мифическом возрождении в корове или в сосуде, имеющем форму матки. Корова – одна из ипостасей Великой Матери» (*Элиаде* 1999: 141, 142).

Если в наших сказках *мифологема прорастающего из животного Древа* отражает прежде всего идею статусного «перехода» и продолжения рода героини, то сходные мотивы в мифах разных народов имеют более широкое космогоническое значение *возникновения человечества* вообще. К примеру, в мифе шан Мьянмы укрывшийся *внутри коровы* после потопа человек находит там два семени тыквы – из плодов выросшего затем растения выходят *все живые существа* и растения земли; а по мифу лао из умершего после потопа буйвола вырастает лиана с тыквами, из которых появляются тайские народы (МНМ т.2: 66; 349 /Литлонг/; /Пу Лансенг/). Параллели подобным мифам можно встретить и в Африке – так, по мифу шиллук Судана, *первые люди* появились из тыквы, которую вынесла вышедшая из вод *белая корова* (МНМ т. 2: 231 /Ньиканг/). Тыква или большое яйцо в близких мифах уподобляются материнскому чреву, прослеживается и связь их с культом Матери-Земли (*Стратанович* 1977: 69, 70).

Данная мифологема о животном-прародителе в комплексе с неким деревом, дающим жизнь целому социуму (оно вполне заслуживает наименование Древа жизни), сопоставима с широко распространенными сказаниями, в том числе европейскими, в которых с образом такого копытного перекликается *женский образ*: некоей будущей матери снится сон, что из ее сердца или чрева вырастает широко раскинувшееся чудо-дерево (вар. – с прекрасными плодами), предвещающее ей рождение сына – *основателя рода или целого народа* в будущем (отростки его соотносятся с будущими потомками). На эту легенду обращали внимание еще ученые XIX века, определяя ее как бродячий сюжет, сопоставляя с известным апокрифом «Сон Богородицы» (культ которой, как известно, был тесно сопряжен с культурами земли-матери и дерева) и предполагая порой в образе такой женщины отголоски олицетворения праматери-земли (*Мандельштам* 1882: 89).

Поискам вариантов данной легенды по материалам фольклора и письменных источников посвящена специальная статья А.Л. Топоркова: наиболее древнее письменное свидетельство о ней – в «Истории» Геродота (V в. до н.э.); она отразилась и в древнерусских летописях, в том числе в сюжетах о призвании Рюрика (*Топорков* 2011). Однако автор не сопоставляет образ «спящей праматери» подобных легенд с ее вероятным зооморфным (и антропоморфным – см. ниже) прототипом из мифов и сказок. Важно отметить, что в этих легендах вырастающее деревце (порой это и яблонька) локализуется иногда «посреди земли», и если подойти к его интерпретации через *анатомический код образа обожествляемой живой земли*, то в основе такого дерева (а иногда и *виноградной лозы*) просматривается образ продолжения ее *пуповины*, несущей новую жизнь.

Возвращаясь к русским сказкам, обратим внимание, что этот почти космический образ спящей праматери из легенд напоминает сказочную *спящую царевну*, всеильную богатыршу, раскинувшуюся в глубоком сне, – хранительницу *живой воды* и *молодильных яблок* (редкий вар. – *яиц* – Ончуков 2008: № 265; Гура 1965: № 17) (тип СУС № 551). Это одна из самых известных и самых распространенных у восточных славян сказок (Афанасьев 1957: № 171–178; 563; см. список публикаций ее – СУС: 155–156) с явно архаичной подосновой, имеющая много параллелей и трансформаций в других культурах. Главные сакральные объекты локуса царевны в сказках СУС № 551 («в саду найдешь яблонь, на котором растут молодежавые яблоки, подле два колодезя с живою и мертвою водою» – Афанасьев 1957: № 563) – те же, что и в СУС № 511, и этот локус также вписывается в мифологему «центра» земли и мира: «Древо Жизни и Бессмертия, Источник Молодости ... непременно находятся в Центре» (Элиаде 1998: 32). Отметим, что концепция «центра» восходит к близким у разных традиционных социумов представлениям о «тотемном центре» родовой земли (отмечаемом также холмом, скалой/камнем, деревом, водоемом, островом) – он мыслился как некое *сосредоточение душ сородичей*, а также душ зверей, всего живого (Анисимов 1967: 46).

Обычно царевна сказок типа СУС № 551 молода и прекрасна, но иногда она изображена старой злой ведьмой (Афанасьев 1957: № 171). Необходимо подчеркнуть, что большинство женских персонажей русских сказок в разных сюжетах порой имеют очень схожие атрибуты и функции: советчицей в лесной избушке может быть не только Яга или старушка, но и девушка; живая и мертвая, или целующая, вода может храниться как у царевны, царь-девицы, так нередко – и у Бабы-яги, ведьмы, змеихи; Баба-яга порой владеет и чудо-садом, который «улетает» за героем с дудочкой (Афанасьев 1957: прим. к № 289), а ослеплять героя может не только Баба-яга, но и Елена (Анна) Прекрасная, Марфа-Царевна или Царь-девица, как и оживлять (Афанасьев 1957: № 199; 206; Медведев 1991: 37; Карнаухова 2006: № 166; Мадлевская 2002: 77, 81; Новиков 1974: 74). Поэтому различные женские образы волшебниц, возможно, следует рассматривать как *инварианты* некоего изначального прототипа, исходя из заключения В.Я. Проппа, сделанного им на основе морфологического анализа волшебных сказок, об их *единой праоснове*, «едином источнике» в ранних религиозных представлениях (Пропп 1969: 96).

В одном из вариантов типа СУС № 551 встречаем рудиментарную черту в образе царевны: она напоминает *гору* (т.е. возвышенность *земли*), так как *яблони растут на ее теле*: у спящей Усоньши-богатырши «под мышками дерева с яблоками цветут» (Худяков 1964: № 1) (ср. с образами великанов из карельской, тюркской и прочих мифологий). Соотнесенность женского персонажа с масштабами горы просматривается и в иных сказках: в конце часто встречаемого мотива оборотничества царевны (в т.ч. в змею) жених ломает надвое веретено (=обращенную царевну) и произносит: «Напереды стань жена молодая, а назади стань гора золотая» (Ончуков 2008: № 276; 227; Зеленин 1997: № 12).

В.Я. Пропп, сопоставляя образ царевны-богатырши сказок СУС № 551 с древнегреческими *Деметрой* и *Корой*, усматривал в ней именно *олицетворение земли* – так, цитируя отрывок одной сказки (Афанасьев 1957: № 173 – «Лежит красная девица, богатырским сном почивает – с рук и ног целующая вода точится»), ученый отмечал: «Воду дарует она сонная, находясь под землей. Это довольно точно отражает представление о земле как о женщине» (Пропп 1976: 201). Хотя «подземность» царевны

здесь реконструирована, но в целом этот образ явно хтонический, на что указывают, в частности, и слова Бабы Яги о ее царстве: «А вот и дорога, что ведет в государство, в котором есть живая и мертвая вода и молодежавые яблоки. Туда нельзя проехать иначе, как ночным временем» (Афанасьев 1957: № 563). Местонахождение сада с молодильными яблоками именно *под землей* встречаем в некоторых сказках другого типа (СУС № 306): спустившись под землю, герой набирает эти яблоки, а также порой выпускает всех подземных затворников (Балашов 1970: № 27); вариант – под землей три сада (медный, серебряный и золотой) с соответствующими яблонями, с которых герой срывает по яблоку (Зеленин 1915: № 3). Встречается под землей и роща, где «золотые цветы растут», там же – «неиссякаемый бочонок вина» (Афанасьев 1957: № 298 и прим.). Представление о *подземном саде/рае* зафиксировано в описании Ибн Фадланом похорон древнего русса: добровольно желающая умереть вместе со своим господином девушка смотрит в колодезь и видит там «зеленеющий рай» со своими умершими родителями (Соболев 2000: 106).

Образ царевны-богатырши из сказок СУС № 551 и связанный с нею комплекс, а также похожие образы царевен из других типов сказок (объединенные под условным именем Царь-девицы), был подробно рассмотрен Е.Л. Мадлевской, довольно убедительно обосновавшей в ходе детального анализа точку зрения, что «Царь-девица олицетворяет не что иное, как саму землю»; «героиня... аккумулирует жизненную силу», является «источником жизненного начала» (Мадлевская 2002: 79, 82–83, 89 и др.). Автор, правда, на наш взгляд, несколько преувеличивает значение «первичного инициационного механизма» в этих сказках (лишь слегка касаясь похоронного комплекса), добывание же чудо-предметов героем рассматривается ею прежде всего «как испытание-подвиг» (там же: 86–87, 89). Однако конкретные следы обрядов инициации в них трудно уловить; переключки отдельных фольклорных явлений и инициационного обрядово-мифологического комплекса скорее объясняется отражением в них некоего *общего мировоззрения* (Мелетинский 1958: 12). «Мы имеем дело с общими концепциями Жизни, Смерти и Возрождения, ... область посвящения представляет собой только один аспект этого всеохватывающего мировоззрения», во многом основанного на идее существования некоего «иного мира», который мыслился как «изначально мир посмертный» (Элиаде 1999: 142; 162).

В.Я. Пропп в ходе анализа волшебных сказок, делая вывод об их мировоззренчески «едином источнике» и констатируя сохранение в них явных следов ранних религиозных представлений (в том числе – о пути души умершего), отмечает: «одна из первых основ композиции сказки, а именно странствование, отражает собой *представления о странствовании души в загробном мире*» (Пропп 1969: 96–97; курсив мой – И.Д.). Добавим – и, вероятно, какие-то представления о ее воз-/перерождении, т.к. в сказках герой чаще всего возвращается тем или иным волшебным способом в наш мир, порой встречая в своем доме нежданного новорожденного.

Показательно, что герой, добывая *живую воду* по сюжету будто бы для другого персонажа (отца, царя), нередко *использует ее для себя* – пьет ее тут же в царстве чудо-девицы, умывается, или колпак должен обмочить (Афанасьев 1957: прим. к № 175; Гура 1965: № 17), а то – «обкатился обы и с конем живой водой...» (Ончуков 2008: № 265). Чаще же этой добытой героем водой он, затем убитый, впоследствии *оживляется* кем-либо; иногда сама царевна сначала убивает героя-вора, а потом «приложила к его ране свою руку белую, омочила целующей водой...» (Афанасьев 1957: № 173). В саду царевны ге-

рой также порой сам *вкушает плоды*, возвращающие молодость (Мадлевская 2002: 86; ср. Ончуков 2008: № 188 – здесь этот мотив сопряжен с мотивом беременности героини). Вкушение плодов со сказочного дерева сопоставимо с представлениями о том, что дети до своего рождения питаются кашей из *ягод*, а в сказках встречается образ ребенка, играющего *золотыми яблоками* в избушке Бабы-яги (Потебня 1865: 98, 127). Скорее всего, добыча героем сакральных предметов в рассматриваемых сказках являлась когда-то не просто «испытанием-подвигом», а жизненно необходимым для него (т.е. в прототипе – души умершего) актом, так как это (живая вода, чудо-яблоки, яйца) – субстанции, несущие в себе жизнь, позволяющие его *душе приобщиться в самом сакральном локусе к источнику жизни, бессмертия*, и впоследствии возродиться к новой жизни. «Бессмертие добывается героем для себя», – к такому выводу приходит и Л.А. Абрамян при анализе подобного типа армянских сказок (Абрамян 1994: 20, 30).

Отдельные сказочные мотивы за века, как известно, выпадают из первоначального сюжета, переосмысляются или соединяются с мотивами из других сюжетов – именно поэтому В.Я. Пропп настаивал на том, что *сказку надо изучать в ее целостности*: ни один образ и сюжет «не может изучаться без другого ни морфологически, ни генетически», а главным методологическим принципом надо признать «освещение каждого элемента в отдельности по всему сказочному материалу» (Пропп 1969: 104). Если мы сопоставим *мотив приобщения героя к живой воде и вкушения плодов* из сказок СУС № 551 с аналогичным мотивом из других сказок, то обнаружим, что он иногда как бы запускает *круговорот перерождений*: так, *царевна оживляет* героя «целой» и «живущей водой», а потом дает ему, желающему *вернуться в свой мир*, клубочек («нить жизни»?) и *два яблока* (РНССБ 1979: № 23; вар. – старик дает *ягоду* – Зеленин 1997: № 4), которые надо *съесть*. Начинается *ряд перерождений*, встречающийся в некоторой вариативности в разных типах сказок (особенно в СУС № 318 и 301С): *конь* (перед ним иногда *птица*) – из убиваемого коня вырастает *сад* (вар. *дерево, яблоня*), который затем срубается – часть его (вар. *ветка, щепка* и пр.) попадает в *озеро* (вар. *море, реку*) и превращается в *водоплавающую птицу* (вар. *рыбу*), а затем вновь в *героя* (Афанасьев 1957: № 209 и прим.; РГСС 1980: № 22, 23, 25, 26, 30–33). Данный круг сказочных перевоплощений близко перекликается с древнеегипетской сказкой/мифом «О двух братьях» (она зафиксирована с XIII в. до н.э. – Жирмунский 2004: 440), где явно выражена *реинкарнационная идея*, причем – вплоть до совпадения некоторых деталей (цветок/плод – бык – одно/два дерева – щепка) (Бадж 2009: 85 – 90), но важно отметить, что *земному водоему* наших сказок соответствует *женское чрево* в мифе (т.е. озеро/море прочитывается как «чрево земли»). В сказках типа СУС № 566 представлен более короткий ряд перерождений: *над умершим* героем вырастает *дерево с ягодами* – он съедает нижнюю – выросли рога и хвост; затем съел другую – «и такой ли зделался молодец» (Зеленин 1997: № 23).

Однако сохранился в наших сказках и значительно более полный ряд перевоплощений, причем – через удар о землю: *цветок* (надо съесть) – *мышь* («добежишь до моря») – *рыба* («переплывешь через море»; вар. *ящерица*) – *конь* – *дерево* – *щепка* (бросают в море) – *селезень* – *человек* (в результате герой *возвращается на родину* – РГСС 1980: № 32; см. также № 31, 28). Еще дореволюционные ученые отмечали, что местами остается жива вера в подобную «цепь» перерождений (Соболев 2000: 77). Изредка сходная «цепь», в том числе начинающаяся с *яблок*, встречается и в сказках других европейских народов (напр. *Мандельштам* 1882: 70–71). У русских еще до

недавнего времени сохранялись отдельные разнообразные следы реинкарнационных представлений (см. подр.: *Денисова* 2018: 54–56).

Данный сказочный пласт, связанный с отголосками анимизма, является, скорее всего, одним из наиболее древних, отражающим идею «вечного возвращения» – «рождение в земной жизни является, по сути, ... возрождением» (*Геннеп* 1999: 145–147). Существование подобных воззрений некоторые ученые предполагают уже в верхнем палеолите (см. об этом подр.: *Криничная* 1988: 33, 34). Мировоззренческий комплекс, связанный с идеей перерождения души умершего через лоно женского божества, восходящего к образу земли, зафиксирован в разных традициях – например, он был ярко выражен у некоторых сибирских народов (нганасан, кетов) (см. подр.: *Денисова* 2003а: 72). Следы представлений о перерождении через Мать-сыру-землю просматриваются и у славян по разным материалам, в частности, в обычаях класть на землю как новорожденных, так и умирающих (*Невская* 1983: 203–204; *Гейштор* 2014: 186; *Геннеп* 1999: 53, 139). В.Я. Пропп на основе широких этнографических параллелей отмечал в русских сказках различные отголоски представлений о реинкарнации (*Пропп* 1946: 324–327; *он же* 1976: 214–216, 237–240), хотя вышеозначенную сказочную «цепь перерождений» он не рассматривал.

Наличие древнейшего мировоззренческого пласта в семантическом поле образа царевны не противоречит наслоению на него двух других пластов – инициационного и брачного, значительно более позднего по мнению Е.Л. Мадлевской, причем она выделяет еще функцию царевны как «предневесты» (*Мадлевская* 2002: 76, 89), хотя в большинстве сказок эта всемогущая девица приплывает впоследствии к герою с двумя его сыновьями и становится его женой. В этом эпизоде можно усмотреть отголосок *близнецных мифов*, отражавших когда-то дуально-родовое устройство социума, следы которого просматриваются и у славян; мать близнецов в разных мифах нередко соотносилась и с представлениями о земле (*Анисимов* 1967: 82–84; *Иванов* 1968: 285).

Но и с брачной темой в подобных сюжетах не всё так однозначно. Казалось бы, именно к ней относится устойчивый *мотив «греха»* героя со спящей царевной, уже после кражи у нее яблок и живой воды («придумалось с ей любовь сотворить» – *Ончуков* 2008: № 8; «самоё ее облюбил» – *Афанасьев* 1957: № 176; варианты – поцелуй, обмен перстнями и пр.). Однако можно найти и его объяснения в области представлений о смерти и возрождении в связи с олицетворением земли. А.А. Потебня отмечал, что «смерть есть брак с землею» (курсив мой – *И.Д.*); параллелизм образов невесты и «земли, принимающей в себя зародыши вещей», известен еще по ведийским свадебным песням (*Потебня* 1865: 68, 231). В чреве обожествляемой земли умерший должен был стать символическим «семенем», где ожидалось «эмбриональное зачатие и новое рождение» (*Элиаде* 1999: 145), с этим воззрением были связаны, в том числе, захоронения «в позе эмбриона». Уподобление умершего семени, зерну, упавшему в земную утробу, прослеживается и в русском фольклоре (*Потебня* 1865: 259; *Зыкин* 1999: 56), в сказках же герой иногда в ходе своих перевоплощений, чтобы укрыться от преследователя, *превращается в зерно* и прячется *под сарафан девицы* (напр., *Карнаухова* 2006: № 44). Об умершем порой говорили как о «женихе земли», что отразилось и в поверьях, и в фольклоре (см. подр.: *Зыкин* 1999: 54–57).

В качестве древней параллели подобному «жениху» можно привести древнеегипетские свидетельства из Текстов пирамид: умершего царя в загробном мире, когда он идет к «полю жизни», встречает богиня Кебхет, которая очищает его и *оживляет возлиянием*

из четырех сосудов, причем – «эта богиня, приносящая царю смерть, а потом воскрешение, является его возлюбленной» (курсив мой – И.Д.); по вариантам, он проходит через воскрешающее «озеро жизни» Кебху (Матье 1996: 126–127). Характерно, что «“Возвращение в чрево” иногда представляли в форме инцеста с Матерью», образ которой в прототипе восходит к Матери-земле с ее пещерами и гротами (Элиаде 1999: 144).

К данному кругу воззрений восходит, видимо, перекличка образов *божества земли, возлюбленной и матери* по различным древнеиндийским памятникам: так, в ведийском погребальном гимне встречаем обращение к «Широкой» Матери-Земле: «Да спасет она тебя из лоноа погибели ... Как мать /заворачивает/ сына в подол – Так, о Земля, заверни его! ...» (Св. тексты 1998: 335). В гимне Атхарваведы, посвященном Богине Земли, именуемой также «Широкой», «златогрудой» (ср.: «Царь-девица, золотая грудь» – Ончуков 2008: № 8), и, кстати, сравниваемой с *коровой* («пусть она доится для нас приятным медом и молоком») – она называется *матерью всех смертных*, «*всеобщее чрево*», причем отмечается мощь ее тела и середина-«пупок» («помести нас в них, стань чистой для нас! Земля – мать...») (Св. тексты 1998: 44–46). Наследующий древние традиции буддийский памятник I тыс. н.э. рассказывает об умирающем, стремящемся «переволлотиться в другого человека» – он якобы видит себя *в соитии со своей матерью* – «в этот-то момент возникают жизнь и сознание» (Св. тексты 1998: 328). В древнегреческих памятниках находим более ясно выраженное воззрение: душа умершего, стремясь в Аиде испить из источника жизни рядом с белым кипарисом, проходит «по святым лугам и рощам Персефоны»; в одном из текстов – «Я погрузился в лоно Владычицы, Царицы подземного мира. И ныне я прихожу просителем к святой Персефоне. <...> Козленок, я упал в молоко» (Св. тексты 1998: 349–350).

Возрождающие воды, некий водоем – необходимая субстанция воз/перерождения. О сопряженности образа царевны сказок СУС № 551 с олицетворяемой землей говорит также двойственная семантика образа *колодца*. Оживляющие воды в ее царстве – это могут быть и источники, родники («где ни ехала королева, <...> там везде родники поделались» – Афанасьев 1957: прим. к № 271), или колодцы с живой и мертвой водой (Афанасьев 1957: № 563; Худяков 1964: № 118; правда, «мертвая» иногда выпадает), а порой можно встретить и третий, где «глазна вода» (Ончуков 2008: № 8). Однако, после бегства героя с добычей, проснувшаяся девица в гнев кричит вроде бы совсем о другом «колодце»: «Вставайте! Кто-то в доме был, воды испил, колодезь не закрыл» (вар.: «квас пил, да не покрыл», «молоко пил», «квашню раскрыл – не покрыл...») и т.п. – Афанасьев 1957: № 172–174, 176; Ончуков 2008: № 265; Гура 1965: № 17), что метафорически передает идею соития. Соматическая семантика образов колодца и сада иногда явно выражена в фразеологических сказках, где эти образы символизируют части тела женщины, связанные с ее потенциальной плодovitостью (Ончуков 2008: № 129). Подобная метафоричность хорошо известна и по другим жанрам традиционной культуры.

Образ *земного колодца* семантически очень значим. У разных народов, в том числе и восточных славян, он сопряжен с представлениями о плодородии, о женском божестве, соотносимом с олицетворением земли (напр., немецкая Гольда); и на Востоке, и на Западе колодцам молились о *получении потомства* (Потебня 1865: 86, 101; Иванов, Топоров 1983: 195). В наших сказках (особенно типа СУС № 301) часто именно через *колодець* герой попадает в подземный мир, порою очень похожий на наш (напр. Зеленин 1997: № 100; РНССБ 1979: № 21; РГСС 1980: № 13), что вписы-

вается в архетипическую мифологему: «Мифические представления индоевропейских народов сближают жилище отошедших блаженных предков, рай – с колодезем или источником» (*Котляревский* 1868: 77). Отмеченное удвоение образа колодца в сказках СУС № 551 (по совокупности вариантов), манифестирующее переключку макро- и микрокосма, делает более наглядным процесс *переосмысления* образа обожествляемой земли в сказочную царевну-невесту, в ходе которого произошла когда-то своего рода инверсия «внутреннее-внешнее».

Мотив с образом спящей царевны, у которой герой добывает нечто ценное, меняющее его жизнь, имеет в сказках множество *трансформаций*. Так, встречается образ *спящей в земле девушки* – хранительницы волшебного средства: под подушкой у нее – огарок свечи; добыв ее и *засветив*, герой получает шесть духов-помощников, которые могут почти всё, в том числе помогают в женитьбе (а красавица при посещении ее во второй раз уже исчезла) (*Королькова* 1969: 202) – т.е. герой добыл себе огонь (ср. образ души как огонька) и получил новый статус. В другой сказке – близкий мотив: спустившись в яму под землю, герой видит там в разных комнатах умерших (попов, девушек), а в особой комнате – «лежит девушка мертвая»; сняв кольцо с ее пальца, герой получает двух духов, с помощью которых богатеет и потом женится на царевне (*Худяков* 1964: № 65). Встречается в русских сказках и мотив поэтапного появления героини (типа Царь-девицы) *из земли* – по грудь, по пояс, целиком (*Медведев* 1991: 161).

Еще одна черта царевны-хранительницы источников жизни указывает на ее связь с олицетворяемой землей – это ее нередко проявляющаяся *змеевидность*: «Есть там проклятая змея, дак яна тым садом заведуя», причем герой также вступает с ней спящей в любовную связь, несмотря на ее змеиный облик (*Романов* 1887: № 31). В русских сказках типа СУС № 485 (с сюжетом явно составным, где добычей являются царские регалии, но несомненно – генетически связанным с типом СУС № 551) змееподобность героини – повелительницы змеиного царства – еще чаще встречается: у нее «туловище человецье, а хвост змеиной», либо вместо ног «сто змей свилось, а лико целовецеское, девицы» (*Ончуков* 2008: № 127, 280). Как известно, змеевидность свойственна во многих мифологиях *божествам земли*, а также иным персонажам, соотносимым с землей и идеей плодородия. Легенды, предания, сказки с образом змееподобного женского персонажа были широко распространены у разных народов Европы, в ряде из них герой может получить сокровище и т.п. только через «поцелуй» их владительницы (*Толстой* 1966: 240–242). Вспоминается известный образ змееды из скифской генеалогической легенды – она, родившая близнецов, сама была *рождена землей* (по Диодору) (*там же*: 232–236; *Петров, Макаревич* 1963). Характерно, что бляхи с этим образом, распространившиеся в основном с сер. IV в. до н.э. в Северном Причерноморье, являлись принадлежностью *похоронного обряда*, а сам образ змееногой богини прослеживается еще со II тыс. до н.э. (в Северной Месопотамии и прилегающих к ней областях).

Помимо змеиных черт самой сказочной царевны, ее царство порой описывается как *окруженное огромной змеей* (или змеем, ужом): «... там кругом ее дворца обвився большой вуж, и в зубы хвост узяв» (*Романов* 1887: № 28). Данный мотив представлен почти всегда в сказках СУС № 485, реже – СУС № 551: «кругом сада с моложавыми яблоками и с ключами живой и мертвой воды змей обвился – голова и хвост вместе сошлись»; в другой – герой, воспользовавшись сном такой змеи, проникает в город и *в центре его находит целебную мазь под камнем* (*Афанасьев* 1957: прим. к № 172, 178).

Образ огромного змея, *обернувшегося вокруг* некоего сакрального локуса, встречается в мифологии разных народов – греков (*уроборос*), скандинавов, индийцев, догонов, батаков и др., в большинстве случаев он огибает мифическую землю, причем порой – находясь на дне первозданного океана (см. примеры – Денисова 2018: 104–105 прим. 175–183). Высказывалось мнение о заимствовании подобного образа русской сказкой (Миллер 1909: 94), однако он встречается и в русских заговорах и легендах (Денисова 2018: 45–47), а также в иных сказочных модификациях, что указывает на его глубокую закрепленность в русской традиции. Приведем примеры: дракон на горе «в кольцо свился. А посреди кольца сидит прекрасная царевна играет золотыми бусами» (Шмаков 1977: 128); дочь короля «днем гуляет в саду, а ночью сад скатывает в коробочку, и около ее саду лежит змей на сорок верст, кругом обогнулся» – герой перелезает через него в полночь, *крадет ее вместе с садом* и переносит в свою страну (Худяков 1964: № 2 в Примечаниях 2).

Образ змея типа уробороса в русских сказках тесно сопряжен с образом царевны, он служит ей и охраняет ее «сакральный локус», хотя его роль просто как стража в подобном комплексе, скорее всего, не единственная и не самая ранняя. Местообитание царевны представлено иногда как таинственный *остров*: далеко в море герой приплывает к «белым, как молоко» горам, на которых – искомый город волшебницы, и – «обтянулся вокруг городу огненной змей, хвост-голова в воротах» (Ончуков 2008: № 48 – тип СУС № 485) (ср. в армянской сказке: *на острове – дерево с молодильными яблоками, у корней которого – родник с живой водой, и их охраняет вишاپ* – Абрамян 1994: 20; с островом связан и образ Усоньши-богатырши – Худяков 1964: № 1). Данное описание вновь отсылает нас к концепции *сакрального «центра» земли/мира*, мифо-топографическими маркерами которого являются, в том числе и камень/скала, гора, остров (Топоров 1983: 256). В русских заговорах комплекс «центра» наиболее явственно выражен в образе именно чудо-острова и/или камня/скалы (белого, Алатыря и пр.) на море/озере (вар. – поле), включая также образы *дерева и змеи*, а порой и некоей чудо-девицы (см. подр.: Денисова 2009).

В концепции «центра» отражены представления о *негомогенности пространства*, возникновение которых в глубокой древности объясняется некоторыми мифологами осмыслением мироздания *по аналогии с человеческим телом* (Топоров 1983: 244–245), что подтверждает и наличие эмбриологической терминологии в различных космогониях. «Все, подобно эмбриону, произрастает из пупа...» – отмечал М. Элиаде (1998: 30). Если взглянуть с *анатомо-космологических параметров* обожествляемой «живой земли» на вышеозначенный сказочный образ змея (типа уробороса) как на составной элемент ее «центра», то возникает гипотеза о его происхождении и изначальной функциональности в этом комплексе. Антропоморфизация земли подразумевала постулат: «Все, что имеется в человеческом теле, существует также у земли» (Шахнович 1971: 160) – это относится и к ее «лону», мифической репродуктивной системе, близко соотносимой в представлениях с пищеварительной, и ассоциативно осмысляемой, в частности, в *змеевидных образах* (см. подр.: Денисова 2018: 30–57). Именно в этих образах описывается часто в заговорах главный, несущий новую жизнь, орган женщины – ее «золотник» (матка со змеевидными фаллопиевыми трубами); причем в подобного типа заговорах наиболее ярко отражается «соотнесенность тела человека с пространством, а центра его (середины, пупа, на котором должен стоять соответствующий орган) – с центром мира» (Завьялова 2006: 173–174).

Как древнюю параллель нашему сказочному змею-уроборосу приведем артефакты, где прочитывается его семантика: это амулеты-обереги из красного камня, бытовавшие в первые века нашей эры в восточных регионах Римской империи (в том числе в Херсонесе и Керчи) – на некоторых из них змей-уроборос является составным элементом условного изображения именно женской матки, причем дополненного фигурами Исиды и ее сына Гора; на других сопряжены изображения уробороса и Осириса (Неверов 1981: 29, 36–37, рис. на с. 25) – их общий смысл явно был связан с идеей жизни, продолжения рода. Мифическая функциональность подобного космологизированного змея проявляется в древнеегипетских мифах о ночном продвижении в подземном мире ладьи бога солнца Ра с душами умерших к утреннему возрождению «через гигантскую змею от хвоста до головы», причем «эта змея – “Жизнь Богов”, символ обновления» (Геннеп 1999: 145 прим. 5).

Таким образом, мифологема огромного змея-стража типа уробороса из наших сказок при сопоставлении различных данных в *прототипе* предположительно расшифровывается как «дорога возрождения», мистический путь души умершего или неопита (в образе сказочного героя), стремящейся получить дар новой жизни в репродуктивном «центре» женского божества-земли. Показателен эпизод белорусской сказки с образом змеихи, могущей принимать форму уробороса: преследуя героя, она превращается в громадную гору, герой *впрыгивает ей в пасть*, прорубает ход и *выходит из нее* (Звонарева, Конон 1993: 149). Образно-мифологическое мышление человека древности в поисках источника жизни и ее бесконечного круговорота своеобразно осмысляло и переосмысляло естественные черты и свойства природных объектов, что отразилось и в мифах, и в сказках, и, в том числе, в русских вышивках (Денисова 2018).

Именно с идеей *воз/перерождения души* умершего или неопита связывал В.Я. Пропп и образ «доброе змея», следы которого столь очевидны в русских сказках (напр., Худяков 1964: № 63), хотя чаще герой сталкивается со змеем как с противником и побеждает его – это уже следующий мифологический пласт сказки, героический (Пропп 1946: 213, 243–246). В процессе социальных, мировоззренческих изменений и формирования так называемого «основного мифа» (предположительно в IV–III тыс. до н.э.) сущность древнего женского божества переосмыляется, частично демонизируясь, оно выступает порой как противник мужского героя, на образ которого наслаивается символика огня, неба. Эта трансформация смысла сюжета отразилась и в сказочных мотивах противостояния богатыря и богатырши (в том числе в типе СУС № 551): образ некоей чудесной богатырши, которую герой встречает обычно *спящей* в шатре, всегда очень значителен, по многим вариантам она явно превосходит силой героя, но в битве он ее побеждает, хотя и с трудом (Новиков 1974: 70–75). При этом порой вновь проявляется ее связь с землей: так, герой «в лугах» встречает спящую Марию Маревну, побившую «великую рать-силу»; в поединке он *вишибает ее в землю* (по щиколотку, по пояс, по плечи – ср. выше выход царевны из земли), а после ее просьбы о пощаде «вынул ее из земли», она же при этом *меняет имя* на Анастасию Прекрасную, и могущественная богатырша превращается в верную жену (Худяков 1964: № 22). Однако в различных сюжетах периодически всплывает и воспоминание о былом величии и значимости женского персонажа как носительницы всеобщего жизненного начала.

Список сокращений

МНМ – Токарев С.А. (гл. ред.) Мифы народов мира. Изд. 2-е. М.: Сов. энциклопедия. Т. 1 – 1987; т. 2 – 1988.

СД – Толстой Н.И. (под общ. ред.), Толстая С.М. (отв. ред.) Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М.: Междунар. отношения, 1999.

СУС – Бараг Л.Д. и др. (сост.) Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.; Н., 1979.

Источники

Афанасьев 1957 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В 3-х томах. М.: Худ. лит. 1957.

Афанасьев 1992 – Афанасьев А.Н. Русские заветные сказки. М.: 1992.

Балашов 1970 – Балашов Д.М. (изд. подг.) Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970.

Гура 1965 – Гура В.В. (сост., ред.) Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда: Сев-Зап. кн. изд-во, 1965.

Власова, Жекулина 2001 – Власова М.Н., Жекулина В.И. (изд. подгот.). Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963–1999 г.). СПб.: Алетейя, 2001.

Звонарева, Конон 1993 – Звонарева Л.У., Конон В.М. (сост.). Белорусские народные сказки. М.: Худ. Лит. 1993.

Зеленин 1915 – Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д.К. Зеленина. СПб., 1915.

Зеленин 1997 – Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К. Зеленина. СПб., 1997.

Караджич 1987 – Смирнов Ю. (сост.) Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М.: Худ. лит., 1987.

Карнаухова 2006 – Карнаухова И.В. Сказки и предания Северного края. СПб.: Тропа Троянова, 2006.

Королькова 1969 – Померанцева Э.В. (сост. и отв. ред.) Русские народные сказки. Рассказаны воронежской сказочницей А.Н. Корольковой. М.; Н., 1969.

Медведев 1991 – Медведев Ю.М. (сост.) Славянские сказки: Сборник. Ниж. Новг.: Рус. купец, 1991.

Ончуков 2008 – Еремина В.И. (сост.). Северные сказки в собрании Н.Е. Ончукова. СПб.: Мирь, 2008.

РГСС 1980 – Русские героические сказки Сибири. Сост. Р.П. Матвеева. Новосиб.: Н., 1980.

РНССБ 1979 – Русские народные сказки Сибири о богатырях. Сост. Р.П. Матвеева. Новосиб.: Н., 1979.

Романов 1887 – Романов Е.Р. Белорусский сборник. Т.1. Вып. 3. Витебск: 1887.

Св. тексты 1998 – Элиаде М. Священные тексты народов мира. Антология. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.

Худяков 1964 – Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. М.; Л.: Н., 1964.

Шмаков 1977 – Шмаков В.В. Сказочник Е.П. Шуляковский из села Воздвиженка Альшевского р-на БАССР // Фольклор народов РСФСР. Межвузов. науч. сб-к [Вып. 4]. Уфа, 1977. С. 121–129.

Научная литература

Абрамян Л.А. Змей у источника (к символике универсального ритуально-мифологического образа) // Историко-этнографические исследования по фольклору. М.: Наука, 1994. С. 20–34.

Бадж Э.А.У. Легенды о египетских богах. М.: Рефл-бук, 1997.

Бадж Э.А.У. Египетские сказки, повести. М., 2009.

Гейштор А. Мифология славян. М.: «Весь Мир», 2014.

Геннеп ван А. Обряды перехода. М.: Вост. Лит. 1999.

Гимбутас М. Славяне. Сыны Перуна. М.: Центрполиграф, 2004.

Даниленко В.Н. Космогония первобытного общества // Даниленко В.Н., Шилов Ю.А. Начала цивилизации. М.; Екат., 1999. С. 7–216.

Денисова 2003а – Денисова И.М. Отражение фито-антропоморфной модели мира в русском народном творчестве // Этнографическое обозрение, 2003. № 5. С. 68–86.

Денисова 2003б – Денисова И.М. Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // Этнографическое обозрение, 2003. № 6. С. 19–40.

- Денисова И.М.* Образы острова и камня в русской фольклорной традиции: поиски семантических истоков // *Этнографическое обозрение*, 2009. № 5. С. 76–92.
- Денисова И.М.* В лабиринтах орнамента и веков: семантический комплекс возрождения в русском народном искусстве. М.: МГХПА, 2018.
- Прокофьев Н.И., Алехина Л.И.* (сост.) Древнерусская притча. М.: Сов. Россия, 1991.
- Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М.: Индрик, 1994.
- Жирмунский В.М.* Фольклор Запада и Востока. М.: ОГИ, 2004.
- Завьялова М.В.* Балто-славянский заговорный текст. М.: Наука, 2006.
- Зыкин В.И.* Мать-сыра земля. Образ земли как матери в этнографии и фольклоре. Нью-Йорк, 1999.
- Иванов Вяч. Вс.* Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // *Советская археология*, 1968. № 4. С. 276–285.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // *Балто-славянские исследования*. 1982. М.; Н., 1983. С. 175–197.
- Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Криничная Н.А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л.; Н., 1988.
- Криничная Н.А.* Нить жизни. Петрозаводск, 1995.
- Мадлевская Е.Л.* Царь-девица (К вопросу о противоборстве мужского и женского персонажей в русской сказке) // *Материалы по этнографии*. Т. 1. СПб.: РЭМ, «ЭГО». 2002. С. 53–108.
- Мазлова Н.Е.* Состав человеческого: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: МАЭ РАН. 2001.
- Мандельштам И.* Опыт объяснения обычаев (индо-европейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Матъе М.Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Вост. лит., 1996.
- Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки. М.: Вост. лит., 1958.
- Миллер В.Ф.* К сказкам об Иване Грозном // *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук*. Т. XIV, кн. 2. СПб., 1909. С. 85–104.
- Наговицын А.Е.* Древние цивилизации: общая теория мифа. М.: Акад. Проект, 2005.
- Неверов О.Я.* Магические амулеты императорской эпохи // *Искусство и религия*. Л.: Гос. Эрмитаж, 1981.
- Невская Л.Г.* Мать в погребальном фольклоре // *Балто-славянские исследования*. 1982. М., 1983.
- Неклюдов С.Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // *Типологические исследования по фольклору* (Сборник статей памяти В.Я. Проппа). М.: Наука, 1975. С. 182–190.
- Петров В.П., Макаревич М.Л.* Скифская генеалогическая легенда // *Советская археология*, 1963. № 1. С. 20–32.
- Потебня А.А.* Мифическое значение некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
- Пропп В.Я.* К вопросу о происхождении волшебных сказок (Волшебное дерево на могиле) // *Советская этнография*, 1934. № 1–2.
- Пропп В.Я.* Исторические корни волшебных сказок. Л.: ЛГУ, 1946.
- Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. М.: Наука, 1969.
- Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976.
- Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: «Лань», 2000.
- Стратанович Г.Г.* Этногенетические мифы об исходе из яйца или из тыквы у народов Юго-Восточной Азии // *Этническая история и фольклор*. М., 1977. С. 62–73.
- Толстой И.И.* Черноморская легенда о Геракле и змееногой деве // *Толстой И.И.* Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966. С. 232–242.
- Топорков А.Л.* Мифологический образ дерева, растущего из женского сердца // *Славянский и балканский фольклор*. Виноградье. М.: Индрик, 2011. С. 305–314.

- Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227–284.
- Топоров В.Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования. 1998–1999. М.: Индрик, 2000. С. 239–371.
- Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971.
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб.: АЛТЕЙЯ, 1998.
- Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Универ. Книга, 1999.

Denisova, Irina M.

Mythologemes of Russian Fairy Tales: the Personification and Deification of the Earth

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/208-227

The article examines the fairy tales' motifs which present the earth as a zoomorphic or anthropomorphic creature endowed with magic power. From this point of view, the author analyses the semantic base of ungulate characters in the tales of types 511 and 1892 (according to ATU and Comparative index of Plots). The comparative study allows us to trace the probable development of the motif of the "alive earth" from its zoomorphic personification to an anthropomorphic one (through the uniting motif of the tree sprouting through a womb). The study reveals the echo of the idea of the "chain of rebirth" of a dead person's soul, connected with an almost undoubted impersonation of the earth as a fairy-tale princess who owned the mythical lifesprings: reviving waters or a magic tree with reviving fruits. The paper also considers the probable origin of interconnection between the characters of the princess and the snake-like creature: their reconstructed original function is connected with the idea of rebirth/reincarnation. The author also traces the reflection of social changes in fairy tales. A male character transforms from a personified ancestor's soul to a hero, including a hero who defeated a powerful princess.

Keywords: *fairy tales, the character of the earth, ungulate characters, magic tree, sleeping princess, the center of the world, reviving water, rejuvenating apples/berries, soul, serpent-Uroboros, reincarnation*

For Citation: Denisova, I.M. M. 2021. Mythologemes of Russian Fairy Tales: the Personification and Deification of the Earth. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 208–227.

Author Info: Denisova, Irina M. – PhD in History, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). E-mail: imiden15@yandex.ru

Funding: The research is published as part of the Research Plan of the Institute of Ethnology and Anthropology RAS

References

- Abramian, L.A. 1994. *Zmei u istochnika (k simvolike universal'nogo ritual'no-mifologicheskogo obraza)* [Serpent at source (On symbolism of universal ritual-mythological image)]. *Istoriko-etnograficheskie issledovaniia po fol'kloru*, 20–34. Moscow: Nauka.
- Badzh, E.A.U. 1997. *Legendy o egipetskikh bogakh* [Legends about Egyptian gods]. Moscow: Refl-buk.
- Badzh, E.A.U. 2009. *Egipetskie skazki, povesti* [Egyptian fairy tales and stories]. Moscow.
- Geishtor, A. 2014. *Mifologiiia slavian* [Mythology of Slavs]. Moscow: Ves' Mir.
- Gennep, van A. 1999. *Obriady perekhoda* [Rites of passage]. Moscow: Vost. Lit.
- Gimbutas, M. 2004. *Slaviane. Syny Peruna*. [The Slavs. Sons of Perun.] Moscow: Tsentrpoligraf.

- Danilenko, V.N. 1999. *Kosmogoniia pervobytnogo obshchestva* [Cosmogony of primitive society] In *Nachala tsivilizatsii*, edited by V.N. Danilenko, Iu.A. Shilov, 7–216. Moscow; Ekaterinburg.
- Denisova, I.M. 2003a. Otrazhenie fito-antropomorfnoi modeli mira v russkom narodnom tvorchestve [Reflection of phyto-antropomorphic model of the world in Russian folk art]. *Etnograficheskoe obozrenie*: 5, 68–86.
- Denisova, I.M. 2003b. Zoomorfnaia model' mira i ee otgoloski v russkoi narodnoi kul'ture [Zoomorphic model of the world and its echoes in Russian folk art]. *Etnograficheskoe obozrenie*: 6, 19–40.
- Denisova, I.M. 2009. Obrazy ostrova i kamnia v russkoi fol'klornoj traditsii: poiski semanticheskikh istokov [Images of an island and a rock in Russian folk tradition: search for semantic sources]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 76–92.
- Denisova, I.M. 2018. V labirintakh ornamenta i vekov: semanticheskii kompleks vozrozhdeniia v russkom narodnom iskusstve [In labyrinths of ornament and centuries: semantic complex of rebirth in Russian folk art]. Moscow: MGKhPA.
- Eleonskaia, E.N. 1994. Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii [Fairy tale, spell and witchcraft in Russia]. Moscow: Indrik.
- Ivanov, Viach. Vs. 1968. Dual'naia organizatsiia pervobytnykh narodov i proiskhozhdenie dualisticheskikh kosmogonii [Dual organization of primitive peoples and origin of dualistic cosmogonies], *Sovetskaiia arheologiya* 4: 276–285.
- Ivanov, Viach. Vs., Toporov V.N. 1983. K rekonstruktsii Mokoshi kak zhenskogo personazha v slavianskoj versii osnovnogo mifa [To the question of reconstruction of Mokosh' as female character in the Slavonic version of the basic myth]. *Balto-slavianские issledovaniia*, 175–197. Moscow: Nauka.
- Kotliarevskii, A. 1868. O pogrebal'nykh obychaiakh iazycheskikh slavian [On the funerary customs of pagan Slavs]. Moscow.
- Krinichnaia, N.A. 1988. Personazhi predanii: stanovlenie i evoliutsiia obraza [Characters of legends: establishment and evolution of the image]. Leningrad: Nauka.
- Krinichnaia, N.A. 1995. *Nit' zhizni* [Thread of life]. Petrozavodsk.
- Madlevskaia, E.L. 2002. Tsar'-devitsa (K voprosu o protivoborstve muzhskogo i zhenskogo personazhei v russkoi skazke) [To the question of confrontation between male and female characters in Russian fairy tale]. In *Materialy po etnografii*. Vol. 1, 53–108. St. Petersburg: Russian Ethnographic Museum, "EGO".
- Mazalova, N.E. 2001. *Sostav chelovecheskii: Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniiah russkikh* [The human composition: A man in traditional somatic ideas of Russians]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Mandel'shtam, I. 1882. *Opyt ob "iasneniia obychaev (indo-evropeiskikh narodov), sozdannykh pod vliianiem mifa* [Experience of explanation of the (Indo-European) customs created under the influence of myth]. St. Petersburg.
- Mat'e, M.E. 1996. *Izbrannye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta* [Selected works on mythology and ideology of Ancient Egypt]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Meletinskii, E.M. 1958. Geroi volshebnoi skazki [Hero of fairy tale]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Miller, V.F. 1909. K skazkam ob Ivane Groznom [On the tales about Ivan the Terrible]. *Izvestiia Otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti Imperatorskoi Akademii Nauk*. Vol. LIV, second edition, 85–104. St. Petersburg.
- Nagovitsyn, A.E. 2005. *Drevnie tsivilizatsii: obshchaia teoriia mifa* [Ancient civilizations: general theory of myth]. Moscow: Akad. proekt.
- Neverov, O.Ia. 1981. *Magicheskie amulety imperatorskoi epokhi* [Magic amulets of Imperial epoch]. Iskusstvo i religiia. Leningrad: Gos. Ermitazh.
- Nevskaia, L.G. 1983. Mat' v pogrebal'nom fol'klоре [Mother in funerary folklore]. *Balto-slavianские issledovaniia*. Moscow.
- Nekliudov, S.Iu. 1975. Sticheskie i dinamicheskie nachala v prostranstvenno-vremennoi organizatsii povestvovatel'nogo fol'klora [Statistic and dynamic principles in space-time organization of narrative folklore]. In *Tipologicheskie issledovaniia po fol'klору* (Sbornik statei pamiati

- V.Ia. Proppa), 182–190. Moscow: Nauka.
- Prokof'ev, N.I. and L.I. Alekhina (ed.). 1991. *Drevnerusskaia pritcha* [Ancient Russian parable]. Moscow: Sovetskaya Rossiia.
- Petrov, V.P., Makarevich, M.L. 1963. Skifskaja genealogicheskaia legenda [Scythian genealogical legend]. *Sovetskaia arkhologiiia* 1: 20–32.
- Potebnia A.A. 1865. *Mificheskoe znachenie nekotorykh obriadov i poverii* [Mythical significance of some rituals and beliefs]. Moscow.
- Propp V.Ia. 1934. K voprosu o proiskhozhdenii volshebnykh skazok (Volshebnoe derevo na mogile) [To the question of origin of fairy tales (Magic tree on a grave)]. *Sovetskaia etnografija* 1–2.
- Propp, V.Ia. 1946. *Istoricheskie korni volshebnykh skazok* [Historical roots of fairy tales]. Leningrad: LGU.
- Propp, V.Ia. 1969. *Morfologiia volshebnoi skazki* [Morphology of fairy tale]. Moscow: Nauka.
- Propp, V.Ia. 1976. *Fol'klor i deistvitel'nost'* [Folklore and Reality]. Moscow: Nauka.
- Sobolev, A.N. 2000. *Mifologiia slavian. Zagrobnyi mir po drevnerusskim predstavleniiam* [Mythology of the Slavs]. St. Petersburg: “Lan”.
- Stratanovich, G.G. 1977. Etnogeneticheskie mify ob iskhode iz iaitsa ili iz tykvy u narodov Iugo-Vostochnoi Azii [Ethnogenetic myths of exodus from egg or pumpkin among the peoples of South-East Asia] In *Etmicheskaia istoriia i fol'klor* [Ethnic History and Folklor], 62–73. Moscow.
- Tolstoi, I.I. 1966. Chernomorskaia legenda o Gerakle i zmeenogoi deve [Black Sea legend of Hercules and serpentine maiden] In Tolstoi I.I. *Stat'i o fol'klore* [Articles on folklore], 232–242. Moscow; Leningrad.
- Toporkov, A.L. 2011. Mifologicheskii obraz dereva, rastushchego iz zhenskogo serdtsa [Mythological image of a tree growing from woman's heart]. In *Slavianskii i balkanskii fol'klor* [Folklore of Slavs and Balkans]. Vinograd'e. Moscow: Indrik.
- Toporov, V.N. 1983. Prostranstvo i tekst [Space and text]. In *Tekst: Semantika i struktura* [Text: Semantics and Structure], 227–284. Moscow: Nauka.
- Toporov V.N. 2000. K rekonstruktsii balto-slavianskogo mifologicheskogo obraza Zemli-Materi [To the reconstruction of Balto-Slavic mythological image of Mother Earth]. *Balto-slavianskie issledovaniia*. 1998–1999, 239–371. Moscow: Indrik.
- Shakhnovich, M.I. 1971. *Pervobytnaia mifologiia i filosofii* [Primal mythology]. Leningrad: Nauka.
- Eliade, M. 1998. *Mifo vechnom vozvrshchenii* [Myth of eternal return]. St. Petersburg: ALETEYA.
- Eliade, M. 1999. *Tainye obshchestva. Obriady initsiatsii i posviashcheniia* [Secret societies. Rites of Initiation]. Moscow-St. Petersburg: Univer. Kniga.
- Zhirmunskii, V.M. 2004. *Fol'klor Zapada i Vostoka* [West and East Folklore]. Moscow: OGI.
- Zav'ialova, M.V. 2006. *Balto-slavianskii zagovornyi tekst* [Balto-Slavic spell text]. Moscow: Nauka.
- Zazykin, V.I. 1999. *Mat'-syra zemlia. Obraz zemli kak materi v etnografii i fol'klore* [Image of earth as a mother in ethnography and folklore]. N.; Y.

Abbreviations

- MNM – Tokarev, S.A. (ed). *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the World]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediia. Vol. 1 1987; Vol. 2 1988.
- SD – Tolstaya, S.M. (ed.). *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic antiquities. Ethnolinguistical Dictionary]. 1999. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodniye otnosheniia.
- SUS – Barag, L.G. (ed.). 1979. *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka* [Comparative Index of subjects. East Slavic fairy tale]. Leningrad: Nauka, 1979.

ЭТНОГРАФИЯ АБХАЗСКОГО РОДОВОГО КУЛЬТА: МОЛЕНИЕ АДЛЕЙБОВЫХ

На основе полевых этнографических материалов автора в работе исследуется один из многочисленных родовых культов абхазского народа – Анцэахаџара (Апс^оахаџара) – важный институт традиционной религии. Культ присутствует в современной духовной жизни данников, правда, уже в упрощенной форме. Сложилась ситуация, когда господствующее в стране христианство, принятое народом в качестве официальной религии еще в самом начале раннего Средневековья, не является помехой для бытования автохтонной обрядовой культуры. В статье выявляются исторические корни Анцэахаџара, подробно описывается его ритуальная практика, интерпретируется основной круг действий, выполняемых в рамках отправления культа.

Ключевые слова: традиционная религия, род, культ, моление, молельщик, обряд, ритуал, жертвенное животное, священная корова

Ссылка при цитировании: Бигуаа В.Л. Этнография абхазского родового культа: моление Адлейбовых // Вестник антропологии. 2021, № 3. С. 228–243.

В современном этнокультурном организме абхазов фамилия Адлейба занимает пятую строчку в ряду самых мощных родовых (фамильных) организаций, состоящих из 300–400 и более семей (Агрба– Авидзба– Барцыц– Куцниа– Адлейба...)¹. Традиционная территория существования многих поколений адлейбовского рода (его «остов») – живописное предгорное селение Отап Абжуйской Абхазии², считающееся родовым гнездом всех, носящих фамилию Адлейбовых, независимо от места жительства. Село делится одноименной речкой Отап на две части. В недалеком прошлом род Адлейба занимал всю северную половину села, именуемую Холм

Бигуаа Валерий Левардович – д.и.н., ведущий научный сотрудник, Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА (ул. Аидгылара 44, Сухум, 384904, Республика Абхазия). Эл. почта: valera.biguaa@yandex.com

¹ В понимании абхазов, в отличие от представлений европейских народов, фамилия – это не наследственное семейное именование, а мощный идентификатор принадлежности к определенному кругу людей, связанных между собой происхождением от одного «далекого отца». И не случайно, *ажвла* (*ажгла*) – по-абхазски «фамилия» – означает «семья». В традиционные времена чувство единения людей, принадлежащих одному роду (фамилии), проявлялось во всем: во взаимопомощи, взаимовыручке, взаимозащите и т.д. Степень единения зависела от степени кровной и территориальной близости. В прошлом род представлял собой социальное и военное подразделение общины – *аџта*, малой территориальной единицы страны. В современной действительности абхазов единство родовой организации проявляется главным образом в обрядах жизненного цикла (свадебных и похоронно-поминальных). Поэтому я вместо привычного термина «фамилия» предпочитаю слово «род», поскольку оно ближе абхазской ментальности и шире по значению.

² В современном административном делении это Очамчирский р-н Республики Абхазия.

Адлейбовых (*Адлеиаа рхэы*), за исключением небольшого участка на востоке (восточный склон холма)– вотчины родового сообщества Ферызба. Южная часть – это земли фамилий Воуба, Джапуа, Куталиа, Джалиа. Со всеми ними адлейбовцы находятся не только в самых тесных добрососедских отношениях, но зачастую и в родственных.

По свидетельству информантов– представителей фамилии Адлейба, члены рода считают себя потомками одного далекого отца. Вместе с тем род делится на ряд патронимических образований (*абинара*), каждое из которых

получило название по эпониму: «дети», «потомки» Уаглана, Чаркяза, Паша, Бакука, Хуата (ПМА I: В.К. Адлейба, С.Д. Адлейба). В настоящее время число семей родовой организации Адлейба, проживающих в Отапе (это справедливо и для других сельских родов), не составляет и половины от переселившихся в города или приморские селения после Отечественной войны народа Абхазии¹, значительно разрушившей и инфраструктуру республики, и традиционную географию расселения.

Традиционное занятие жителей села, в т.ч. представителей рода Адлейба,– земледелие и животноводство. А те культуры, которые преимущественно возделывались в советские времена (табак, чай и тунг), после развала колхозной системы вышли из сельхозоборота. Кроме того, сегодня основная масса молодежи села занимается обслуживанием горно-спелеологического туризма, который получил здесь развитие на базе двух уникальных пещер– Абраскыль и Отап ахы².



Рис. 1. В.Л. Бугуаа с информантом В.К. Адлейба (фото автора)

Исторические корни культа

По рассказам информантов, род Адлейбовых берет свое начало из с. Псху, расположенного в одном из урочищ в верховьях Бзыбского ущелья на высоте свыше 600 м над уровнем моря. К селению Отап (сегодняшнему месту жительства) представители рода спустились в далеком прошлом по велению князя общины по фамилии Ачба– имени его не знает никто из опрошенных. С князем Ачба не были знакомы ни отцы, ни деды,

¹ Отечественная война народа Абхазии– официальное название грузино-абхазской войны 1992–1993 гг.

² По мнению Енвера Андрушевича Адлейба– этнографа-любителя и фольклориста, своим происхождением топоним Отап (Уатап) обязан пещерам, использовавшимся древнейшими людьми в качестве жилища. Археологические данные говорят о том, что пещеры служили людям начиная с эпохи неандертальца на протяжении нескольких следующих эпох (см.: Адлейба 1996: 7). Абхазы называют их ауара/ауарагыц (ауара– «пещера» + агыц– «место»/«стоянка»). В свою очередь, ауара переводится и как «родство». Значит, абхазское название пещеры означает «место стоянки кровнородственной группы людей»– прототипа семейной общины. По специальности Енвер Андрушевич Адлейба был учителем истории, несколько лет он работал директором Отапской средней школы. Во время Отечественной войны абхазского народа принимал активное участие в боевых действиях; награжден Орденом Леона. Е.А. Адлейба прожил всего 48 лет (1951–2000), но успел оставить заметный след в абхазоведении; он издал на абхазском языке брошюры «Хайбаркыра» («Наше родословие») и «Жэракэ» («Старый возраст»). В настоящей работе я широко использую его статью «Адлеиаа хныхахэ Цэмааза-цэмырхэала» («Моление Адлейбовых недорощенным и неоскопленным бычком»), вошедшую в первую брошюру (с. 11–17). По сути, это единственная публикация по исследуемой мной теме.

ни прадеды сегодняшних Адлейбовых. Из этого обстоятельства люди делают вывод, что миграционный процесс, о котором говорится в предании, протекал столетия назад. Между тем «историческая память рода сохранила имена своих прямых родоначальников– братьев Мадли и Алыи» (ПМА I: С.Д. Адлейба). Согласно распространенному преданию, оба брата прибыли в с. Отап, но позже Алыи переселился в с. Мгудзырхуа Бзыбской Абхазии¹. От него пошла вторая ветвь рода– Леиаа (Лейба).

Полстолетия тому назад мы пригласили своих братьев, Лейбовых. Сход состоялся в доме моего отца. В ответ и они изъявили желание встретиться с нами у себя, в Мгудзыхуа, и мы встретились в доме одного из них. С тех пор мы, Адлейбовы и Лейбовы, считаемся потомками двух братьев, несмотря на то что носим разные фамилии, хотя и созвучные (ПМА I: С.Д. Адлейба).

Существует и другое предание, согласно которому «праотца [Адлейбовых] звали Кун» (ПМА I: В.К. Адлейба). Все информанты, придерживающиеся этой версии, едины в мнении о нем: «Кун отличался необычайной ловкостью, редким охотничьим искусством, военной отвагой и своей величественной внешностью» (ПМА I: В.К. Адлейба, С.Д. Адлейба; ПМА II: А.С. Адлейба). Говорят, что умер он в глубочайшей старости и похоронен на холме Адлеиаа рху, во дворе древней, давно разрушившейся крепости. В альпийской зоне рядом с горой Адюяда (Адэџада) есть поляна, носящая его имя– Кун яшта (*Кэын иашта*).

При этом следует отметить, что перемещение к с. Отап вместе с родоначальником Адлейбовых также и самого Ачба легло в основу сказания о том, что культ Адлеиаа рныхаху якобы распространяется и на род князя. Однако это предположение, отражающее естественное стремление крестьянского рода возвеличить и укрепить свою значимость в обществе, вряд ли имеет под собой основания, т.к. этот сюжет явно противоречит историческим реалиям социального устройства традиционного абхазского общества.

Естественно, Адлейбовы пришли в Отап не с пустыми руками. Они пригнали туда свой домашний рогатый скот и лошадей, служивших в горных условиях основным средством передвижения. Вскоре род обжился на новом месте, люди занялись привычными делами: животноводством и земледелием, пчеловодством и охотой. Жизнь потекла своим чередом. Род, действовавший как единый организм, разросся настолько, что «он уже не мог питаться из одного котла, даже большого армейского» (ар рычуанду изеицтамчо ианыкала). Началась сегментация общины, в результате чего стала расширяться и территория ее обитания. Предания повествуют о том, что какое-то время все шло хорошо, но потом наступила полоса невезения. В стаде все чаще появлялись бодливые быки, не поддававшиеся укрощению и не желавшие ходить в упряжке. Произошло даже несколько смертельных несчастных случаев. И тогда знахарка поведала, что род преследует некая древняя святыня. В один из воскресных дней собрался

совет старейшин, чтобы решить, как быть, что делать? В конце концов вспомнили, что их большие отцы (предки), снимаясь с места своего прежнего жительства, забыли о своем родовом культе Аныхаху (Аныхахэ), не захватили из святилища даже какого-либо его осколка (ақэырчаха). Посылать туда гонца уже не имело смысла, поскольку с тех пор прошло много времени, и

¹ В современном административном делении это Гудаутский р-он Республики Абхазия.

сакральное место вряд ли кто найдет. Это означало, что род должен пойти по линии искупления за оплошность своих предков (*ахҕыхра*). По велению старейшин группа молодых людей отправилась за «безгрешной» телкой–аджакял (*ацкьал*), которая с естественным течением времени должна была превратиться в «священную корову»– адзат (*азатә/ажэазатә*)¹. От других она должна было отличаться экстерьером: быть рослой, без какого-либо изъяна, с красивыми рогами². Такая телка нашлась в хозяйстве одного из членов рода. Нашелся и годовалый баран (*аусаиштәа/ахьақәла*), по возрасту не успевший еще спариться с овцами, т.е. пригодный в качестве искупительной жертвы (*ахҕыгха/аныхэагатә*)³. Разумеется, и жертвенный баран должен был быть животным без изъяна (ПМА I: В.К. Адлейба).

Еще одна существенная деталь: надо полагать, что люди поступили так же, как поступают данники культа сегодня. Иначе откуда взялся тот комплекс обрядовых действий, которого так ревностно придерживается нынешнее поколение?

Жертвенный баран и священная телка не могли быть дарственными. Дарственное животное не приносится в жертву богу– поскольку не может использоваться в качестве «ритуальной коровы». Животные приобретаются данниками исключительно на собственные средства– на любой другой вариант распространяется запрет (*тасым*). Поэтому справедливо было бы предположить, что с хозяевами этих животных члены рода расплатились, а оплата была осуществлена вкладчину (*аилаҕсара/амартхәеилаҕара*).

Далее предание повествует о том, что через неделю, во вторник, который для рода Адлейба являлся «запретным днем» (*адлеиаа рымишьара*)⁴, все вновь собрались вместе. Это было утром, «когда солнце, выходя из-за гор, поднялось в небеса до

¹ Обычно *адзатв* (*азатә*)– это ритуальное животное (ни разу не телившаяся корова или– реже – буйволица), оберегающее замужнюю женщину от злых духов. Женщина после рождения своего первенца получает *азатә* в дар от родителей (как плод коровы–*азатә*). В прямом переводе с абхазского языка *азатә* означает «то, что нужно возвращать/разводить», т.е. «животное, которое не подлежит закалыванию». Описываемый в статье случай– предназначение всему роду– исключение из правил.

² Аджакял (*ацкьал*)– телка до первого отела.

³ В абхазской обрядовой практике роль барана как жертвенного животного исключительна, правда, в последнее время, в связи с сокращением поголовья, кое-где его стали заменять годовалым или холощеным козлом. В представлении абхазов в баране сочетаются самые лучшие черты характера: доброта, невинность, безобидность, кротость и стыдливость. Видимо, именно поэтому в сказаниях он выступает заменой ребенку, которым должен был пожертвовать отец во имя данного им Богу слова. «В целом образы овцы и барана реализуют общий круг символических значений, хотя в ряде случаев подчеркиваются разные нюансы этих значений...» (Топоров 2014: 548). Отметим, что во всех случаях заклания жертвенного животного приоритет отдается барану.

⁴ Моление во вторник в абхазской обрядовой культуре– исключение из правил. Основным молебным днем у абхазов является воскресенье, поскольку оно воспринимается ими как день Верховного бога Анцва (Анцәа). В воскресенье Бог находится в своем доме, отдыхает, у него есть возможность выслушать данников культа. Одновременно воскресенье считается и днем Солнца, причем не только у абхазов. «Во всех культурах мира солнце всегда воспринималось и воспринимается как зримая форма присутствия бога, ... как божественное начало, воплощенное в природе» (Бигуаа 2018: 134). И это не случайно. «Первым культом людей был, несомненно, культ Солнца, ибо его регулярное появление и исчезновение приносили последовательно то свет, то мрак. Солнце было возведено в ранг божества...» (Смирнова 2006: 66). Во многих языках мира Бог и Солнце обозначаются одним словом (хинди, латынь и ряд др. индоевропейских языков). Этим объясняется и абхазская традиция обращения лицом к восходу солнца во время отправления молитвы богу. Но род Адлейба в данном конкретном случае– исключение, впрочем, как и ряд других абхазских родов.

высоты дерева» (*амра ѓлакы ашэара ианџеуа аамтэзы*)¹. Присутствующие, предварительно подвергнувшие себя ритуалу очищения водой (зык аархьыршаны, мацкъашьацкъа рееилахэаны), были в чистых, светлых, праздничных одеяниях. Старший по возрасту член рода в белой рубашке встал впереди соплеменников с обнаженной головой лицом не в сторону восхода солнца, как обычно делается абхазскими молельщиками, а на север— в сторону гор, за которыми находится с. Псху, и расстегнул верхние пуговицы на рубашке. Далее он снял с себя пояс, на котором висел его «абхазский нож» (*ацсуахэзыба*)². Ритуального барана³, предварительно подвергнутого символическому омовению (омываются морда и ноги животного)⁴, молельщик левой рукой взял за рог. Недалеко от него молодые соплеменники также за рога придерживали ритуальную телку. Молельщик совершил моление (аныхэара) родовому божеству:

Могучий Бог наш (дословно: «наша доля бога».— *В.Б.*)! Да обойти мне вокруг твоей золотой пяты! Когда большие отцы⁵ отцов нашего рода, оставив место своего проживания, уходили из с. Псху для того, чтобы переселиться в Отап, не взяли с собой осколка своего Святылища, наверное, второпях забыли. Это их упущение. Все они уже на том свете. Прости их. Пусть покоятся их души. И на нас не сердись, прошу тебя. Как видишь, мы пришли сюда, на эту поляну, со своим жертвенным животным для того, чтобы откупиться за них, стоим у твоих ног. И ритуальная телка, которой мы заменяем осколок культа, находится рядом (молельщик обратил на нее свой взор). В нашем быту произошли несчастья. Не дай нам в дальнейшем повторения. Дай нам возможность жить спокойно. Не обделяй нас благодатью твоих глаз. Прощу тебя! Сейчас я представлю тебе

¹ Цлакашэара— эталон одной из единиц, в которых измеряются длина и время в абхазской народной метрологии. «Время, когда солнце поднимется в небеса до высоты с дерева, это то время, когда Бог пристально наблюдает за всем тем, что происходит в мире. А возвышенность ассоциируется с местом, приближающим к небу, к Богу, особенно если это поляна на холме, покрытая зеленой травкой и рядом из широколиственных лесов вокруг; она называется *Анцэа ртэартэ*— «стоянка богов» (ПМА I: со слов В.К. Адлейба).

² Снятие головного убора во время моления, цвет рубахи молельщика и расстегивание верхних пуговиц, снятие им с себя пояса и оружия (как холодного, так и огнестрельного) символизируют соответственно святость, белый свет, открытость, душевную чистоту и покорность перед богом.

³ Брать левой рукой барана за рог— означает, что молельщик обращается к богу не только своим взором, но и при помощи свободной правой руки, которой он нередко жестикулирует. Вообще правая оппозиция считается всегда счастливой. Более того, во время моления сердцем и печенью жертвенного животного в правую руку берут стакан черного вина или восковую свечу— символ вечного огня, дара Бога.

⁴ Символическое омовение жертвенного животного, предназначенного божеству,— обязательная процедура при совершении любого моления сакрального характера. Отношение религии к воде универсально. Вода— это сущность, которая очищает и освящает любое живое существо. Вода— символ непрерывности жизни, непрерывности человеческого бытия. Абхазская традиционная религия— не исключение. Вода в ней, как и огонь, имеет особый сакральный статус. Неслучайно по абхазскому понятию, как и по понятию родственных адыгов, вода имеет душу. Свидетельство тому— созвучность названий воды и души в языках обоих народов: *псы/псэ*. Вода обладает магической силой, которая приводит человека/животного не только к физической чистоте, но и к духовной. Абхазы широко используют фразеологизм: *зи мцџи зџысуа* — «то, что подвергается очищению водой и огнем». Процедура, проводимая с жертвенным животным перед заклинанием, открывает ему дорогу к богу.

⁵ «Большие отцы» синоним понятия «далекие предки».

жертвенное животное в живом виде, чуть позже покажу его сердце и печень¹.

Кыр зымчу аижэлантэ Ханцэахэы! Ухьышьыргэыца сакэыхшоуп! Абра игыланы иуашьацкуа аижэлантэ хабацэа, урт рабацэа дукэа, хцэаны, Цсхэы итытцны Уатацка ианаауаз аамтазы, рныхахэ акэырчаха рзаамгеит, ирхаштзар акэхап. Ирыгхеит. Урт анарцэ икоуп, Иатумцан. Рыпсы тынчзааит! Уи азы харгыы гэыбган хаумтан, сухэоит. Ишубо еипш, ххы җаххырц азы, хашьтэы хаманы ушьапаҗы хгылоуп. Хныхахэ ахьзала икэхаргыло ацьякьал акэзар, аа, абар иахьгылоу (ацьякьал ахь дынхьацшны). Хабзараҗы амашэаркэа кыр калахьейт. Шьтарнахыс цэгъара хзаумган. Хэычгы-дугы, зегы, харманшэал. Улацшхаа хагумырхан, сухэоит. Уажэы хныхэагатэ абзара усырбоит, җытрак ашьтахь агэи агэацэеи усырбоит (ПИМА I: В.К. Адлейба, С.Д. Адлейба)².

Надо думать, что и в то далекое время женщины готовили по три акуакуара (*акэакэар*)– лепешки из пшеничной муки– на каждого члена рода, как это делается и сегодня; к моменту окончания варки ритуального мяса лепешки должны быть готовы.

Затем, встав у ашвымкят (ашэымкьат)– помоста, на который были положены мясо жертвенного барана и ритуальные лепешки и под который были помещены шкура, голова и ножки животного, молещик совершил второе (последнее) моление³. В момент отправления молитвы он взял в левую руку палочку из фундука (лещины) (*ара-сацэы*)⁴ с нанизанными на нее сердцем и печенью ритуального барана и одной ле-

¹ Показ жертвенного животного сначала в живом виде, затем показ его сердца и печени– это, с одной стороны, открытая демонстрация действия молещика с целью убедить божество в его искренности. Это демонстрация истинного, сердечного отношения молещика и данников к Богу, их преданности ему. С другой стороны, приношение сердца– источника жизни, центра всего и вся– в дар божеству означает высвобождение крови, орошение кровью матери-земли (*адгылашьарбара*), чтобы она вновь зародилась и пошла новая жизнь– жизнь тех, кто совершает моление божеству с кровавым жертвоприношением (которое является основным способом обращения его внимания на них). Конечная цель кровавого жертвоприношения, цель всего ритуала,– обустройство жизни сообщества в гармонии с окружающим миром. Что касается печени жертвенного животного, которая вместе с сердцем выносится во время второго моления, то, по абхазскому понятию, она считается важнейшим после сердца органом. Не случайно по-абхазски печень называется *агэайҗа*, что переводится как «синее сердце». Об отважном человеке говорят *агэайҗа иҗроуп*– «в нем здоровая печень». Более того, по состоянию печени определяется, каково было состояние организма закланного животного. Следовательно, печень– основной способ убеждения бога в душевности, честности и совестливости данников во главе с молещиком.

² Формула молитвы– продукт логики информантов. Точнее, она близка к современной формуле моления, отправляемого данному родовому божеству.

³ Помост– на быструю руку сплетенный из веток своеобразный высокий столик несколько вытянутой формы, покрывающийся тщательно промытыми зелеными листьями фундука, ольхи или папоротника. На него кладут жертвенное мясо и ритуальные предметы растительного происхождения при совершении политеистических обрядов (подробнее об этом см.: *Касландзия* 2005: 661).

⁴ Ритуальная палочка, на которую молещик нанизывает ритуальную пищу, изготавливается исключительно из фундука, поскольку дерево это считается священным, обладающим магической силой, благоприятствующей увеличению семьи. Лещина– растение, в которое никогда не ударяет молния, во время грозы люди могут прятаться под ней. В реальности же это «магическое» качество фундука объясняется его особенностями: корни дерева/куста уходят неглубоко в землю, оно достигает небольшой высоты, кроме того– не богато железом (см.: *Бигуаа* 2020: 80–82, 133).

пешкой, а в правую— родовую свечу¹. Эта речь молельщика свидетельствовала о том, что он сдержал слово, данное Богу: «До этого я показал тебе жертвенное животное в живом виде, сейчас показываю его сердце и печень» (уажэраанза сныхэагатэ абзара усырбеит, уажэы агэи агэатэеи усырбоит). По окончании молитвы молельщик делает три полных оборота правым плечом вперед. За ним следуют данники, произнося *Анцэа иуцихэааит!* (формула, соответствующая «Аминь!»). Молельщик зажигает свечу и прикрепляет ее к переднему столбику помоста. Вернувшись в первоначальное положение, он разрезает на кусочки ритуальную печень, съедает свою долю, а остальные раздает стоящим за ним членам рода. Затем к нему пригоняют ритуальную телку. Молельщик при помощи молодых сородичей поворачивает животное кругом три раза справа налево со словами: «На счастье всем нам» (Амшраз укэхаргылааит). Отрезает у него кончик правого уха, который собственноручно заворачивает в небольшой кусок льняной или шерстяной материи белого цвета². Сверток передается им одному из соплеменников на хранение (обычно его вывешивают на одной из стен жилого дома молельщика, где до свертка не может дотянуться чужая рука). В конце молельщик гладит ритуальную телку по спине: «Теперь иди, гость своего создателя, ты уже священная корова» (уца, узшаз уисасуп, уажэштарнахыс узатэуп).

После завершения всех молитвенных действий молельщик, получивший с этого момента высокое имя «Жрец» (*аныхацааа*), мог распорядиться организовать места, где можно было принять пищу³. По всей видимости, мужское застолье проходило весело, с песнями и плясками. Нельзя исключать и прием традиционного алкогольного напитка— черного вина, но только в рамках дозволенного, не допускающего проявлений каких-либо признаков опьянения⁴.

Через год ритуальная телка, называвшаяся уже *ужеазатэ/аныхахэзатэ* и державшаяся в стаде крупного рогатого скота молельщика, становится полноценной плодоносящей и дойной коровой (*ажэзатэ*), а ее потомство (*азатэштра/азатэ*

¹ Свеча как символ вечного огня, как божий дар, как один из маркеров основы мироздания присутствует почти во всех обрядовых практиках абхазов. Культ огня у них очень распространен. Пример тому— почтительное отношение к хозяйке дома как хранительнице огня в домашнем очаге. Потеря огня в очаге для абхаза смерти подобна. Самое сильное проклятие звучит не иначе как «да погаснет твоя доля огня!» (*умцахэ ыцааит!*). Культ огня— явление универсальное. В религиях же ряда народов мира огонь— главный объект поклонения (напр., у зороастрийцев).

² Ср.: кончик уха, спрятанного в красной материи, призван беречь ритуального животного от злых духов; красный цвет свертка, символизирующий огонь, служит главным защитным механизмом.

³ Столами служили зеленые листья, в два-три слоя раскладывавшиеся прямо на зеленой траве по кругу, за этот «стол» садились участники торжества, строго соблюдая при этом традиционную половозрастную градацию. Скорее всего, для женщин и детей делался свой отдельный круг.

⁴ Красное вино абхазами называется черным по той простой причине, что оно представляет собой натуральное виноградное сусло, к которому не добавляется ни капли воды, и поэтому оно имеет темный цвет. Вообще, черное вино ассоциируется с божественной кровью (*анцэа ишыа алоуп*), его умеренное употребление укрепляет организм человека (*ауфы имаха-ишыаха арыгэгэоит*), расширяет кровеносные сосуды (*ауфы идақэа иртахэмаруеит*, *ишыа арёуцуеит*), увеличивает его работоспособность как физическую, так и умственную (*ауфы амч инаҭоит*, *ихшыхшыа аус анаруеит*), помогает бороться со всякого рода недугами (*ауфы ицэа иалоу ацэгьа-мыцэгьа илнацоит*), укрепляет иммунитет (*ауфы ихачхара иацнацоит*) (см.: Бигуаа 2018: 109). «Красное» воспринимается абхазами как пренебрежительное слово.

ашьанахэ) занимает особое положение в стаде¹: бычки (*азатэ иахшаз ацэҭарақәа*) предназначались в жертву в рамках родового культа, а телок как животных, приносящих счастье, разбирали в свои хозяйства члены рода.

Между тем в с. Отап так и не образовался сакральный центр (как на прежнем месте проживания), где собирались бы все Адлейбовы для отправления родового культа. Со временем родовое моление трансформировалось, приняв форму семейных ритуальных действий. Но, несмотря на то что сегодня преобладает индивидуальный характер отправления культа, за ним прочно закрепилось название «Моление Адлейбовых» (*Адлеиаа рныхахэ*), или «Цвмаадза-цвмырхвала» (Цэмааза-цэмырхэала).

Родовой культ и родовой жрец в современной религиозной жизни сообщества

Сегодня, в связи с существенным изменением формата действия, моление совершается не всем родом Адлейба, а его отдельными семьями в рамках представлений о «нашей доле святилища» (*хныхахэ*). Частота молений зависит от появления бычка от ритуальной коровы (*азатэ*) в животноводческом хозяйстве семьи. У культа нет определенной даты отправления, церемонию проводят обычно в конце весны или начале лета, когда сама окружающая природа поддерживает позитивное настроение людей. По устоявшемуся порядку молельным днем остается вторник. А молещиком служит теперь не родовой жрец, а глава семьи— отец, дед или прадед (в зависимости от поколенного состава). В тех семьях, где их нет, молится любой старший член мужского пола, даже несовершеннолетний— но только в том случае, если он уже освящен родовым жрецом по всем канонам традиционной религии и возведен в ранг посредника между богом и домочадцами.

Дело в том, что несмотря на расщепление родового культа, статус родового жреца сохраняется. Жрецом является держатель родовой (культовой) свечи, переходящей по наследству (от отца к сыну); в то же время жрецом можно стать после всеобщего одобрения членами рода (*ажэлантэ рцэашьхэы зку*). На памяти сегодняшних представителей рода сменилось два главных молещика: Адлейба Махаз и Адлейба Леуард. Сегодня обязанности жреца исполняет Адлейба Сократ. Он относительно молод (всего 69 лет), но уже заслужил доверие всего рода. Не последнюю роль в его одобрении сыграл и авторитет его покойного отца, Джуджле, долго и добросовестно работавшего главой села, ни на миг не уронившего достоинства и не обидевшего за всю свою сознательную жизнь ни одного человека.



Рис. 2. Бигуаа В.Л. информантом Сократом Д. Адлейба (фото автора).

¹ «И сегодня, как и в старину, потомство *азатэ*— теленка или телку, как и саму *азатэ*, ругать или тем более бить не посмеет никто. В зимнее время года, вечером, после загона скота в коровник, хозяева стараются класть в кормушку такому животному несколько больше чалы, чем добычным животным, а при необходимости добавлять к этому корму и горсть кукурузного зерна» (ПМА I: С.Д. Адлейба).

Статус жреца – пожизненный, но бывает, что старый жрец, почувствовав физическую слабость, изъявляет желание сложить свои полномочия. В таком случае он, предварительно посоветовавшись со старейшинами рода, называет имя своего преемника – это может быть его старший сын или уважаемый член рода. Готовясь к церемонии, род вскладчину приобретает жертвенное животное и предназначенные для трапезы продукты – все от муки до соли, а также воск, из которого делают родовую свечу.

К моменту основного действия жрец обязан выполнить определенные процедуры, связанные с личной гигиеной, и одеться в чистую, преимущественно светлую одежду, чтобы предстать перед Богом в полном порядке. Накануне, перед тем как ложиться спать, каждый член рода (и стар, и млад) также приводит себя в полную готовность – «важнее, чем встреча с богом, нет никакого дела» (*аицэа иҕылара акыс еиҕау ус ыкам*).

По традиции сход рода должен проходить в утреннее время на нейтральном месте, обычно в центре родовой территории. Перед началом моления кто-нибудь из молодых мужчин приносит жрецу для ритуального омовения рук и лица кувшинчик с водой и белое еще неиспользованное полотенце, повешенное на руку. За родовым молещиком тот же ритуал омовения должен соблюсти и кандидат в жрецы.

Затем жрец, встав лицом в сторону Псху, берет жертвенного барана за рога и молится. Все это время его преемник смиренно стоит рядом, но (как младший) на полшага отступив.

Боже, покровительствующий нашему родовому культу (аижэлантэ иахылапшуа, знапы хану), да обойти мне вокруг твоей золотой пяты! Как ты видишь, я уже слишком стар, слаб, поэтому решил передать культовую свечу рода нашего рядом стоящему мужчине (называет его по имени). Он молодой, крепкий, может и будет служить тебе добросовестно. Не обделяй его вниманием своим, дай ему тепло своих очей, здоровья и долгих лет жизни! Жертвенное животное, предназначенное тебе, стоит рядом. Сейчас жертву я представлю тебе на обозрение в живом виде, чуть позже покажу его сердце и печень.

Жэлантэык хныхахэ знапы иаку ханцэахэу, ухышьыргэыта сакэыхшоуп! Ишубо еипш, сара сыкэрахэ снит, исылшом. Убри акынтэ сухэоит, схы сакэйттэ. Хажэлантэ рцэашьхэы абра исыдгылоу ахата (иара иахь днацшыны, ихьз нахэаны) инапы иасыркуеит. Иара улапха игумырхан, уизылбаапш, уихылапш. Агэыбзера ит, ахыбзела ит, апсынтры ит, днагза! Уи уара иидыруа угирхом, умац аура дазыхиоуп. Сныхэагатэ ара игылоуп. Уажэы абзара усырбоит, нас агэи агэацэеи усырбоит (ПМА I: В.К. Адлейба).

После завершения молитвенной речи, при помощи стоящих позади сородичей, родовой молещик поворачивает культовое животное вокруг его оси три раза справа налево. Такие же полные повороты делают и оба мужчины – и сам жрец, и тот, за кого он помолился родовому божеству, – затем они кланяются в сторону гор¹. Затем это животное сразу кладут на землю головой на восток, мордой на юг. Жрец собственноручно перерезает ножом ему горло. Кровоточащую рану жертвы (*аҕкаста*) обводят горячей

¹ Полные повороты правым плечом вперед, совершаемые после окончания молитвы, исходят из религиозной системы абхазов, согласно которой мир трехчастен: небо, земля и подземелье. Во главе каждой части стоят боги, составляющие троицу: сам демиург Анцэа, Нан ду и Ацах соответственно. Поэтому «три» – одно из сакральных чисел у абхазов, имеющих наибольшее распространение в их традиционно-бытовой жизни. Поворот правым плечом вперед символизирует путь, ведущий на встречу с Солнцем.

головешкой— головешку из заранее разведенного для варки мяса костра бегом приносит один из присутствующих подростков¹. После принесения жертвы жрец оmyвает руки (ему поливает тот же юноша, который участвовал в первом омовении). Свежевание и разделывание туши убиенного животного— дело молодых участников торжества. Шкура жертвенного животного по традиции передается старому жрецу.

После приготовления мяса, мамалыги (абыста) и ритуальных лепешек-акуакуар из пшеничной муки старый и будущий жрецы встают так же, как и в первый раз, но уже у помоста. Держа в правой руке зажженную свечу, в левой— заостренную палочку из фундука, на которую нанизаны сердце, печень культового животного и одна ритуальная лепешка, жрец молится за своего подопечного, повторяя почти один в один ту же молитвенную формулу, добавив лишь, что слово свое он сдержал («до этого я тебе показал жертвенное животное в живом виде, а сейчас, как я тогда сказал, показываю его сердце и печень»— уаанза сныхэагатэ абзара усырбеит, ускан ишуасхэаз еиш, уажэы иусырбоит агэи агэатэи). После окончания молитвы жрец трижды обводит ритуальную свечу вокруг головы своего выдвигенца и дружески кладет свою руку на его плечо или проводит по верхней части спины, как бы поглаживая. С этого момента претендент становится родовым жрецом.

Затем все садятся за торжественный стол. В старину женщины не имела права присутствовать на молении, но могли и должны были помогать в приготовлении мучной пищи, после чего расходились по домам. И в наше время женщины не подходят к месту совершения моления, но садятся за стол, располагающийся отдельно от основного, мужского.

Сегодня этот обряд максимально упрощен. Родовой жрец Адлейбовых Сократ Адлейба рассказал мне:

Обязанность родового жреца мне передал лет 15 назад мой предшественник, Адлей Леуард, который в то время был в глубокой старости, где-то под 95, прямо в моем доме. Я его пригласил освятить телку в семейный адзатв. Для этого мне понадобился годовалый баран в качестве жертвенного животного в честь освящения телки в адзатв (*азатэ акэыргыларэ*). Традиционно требуется еще один баран для жертвования божеству— для совершения моления за себя. Но в тот день жрец посчитал достаточным приготовить две свечи. Первую свечу жрец зажег в честь посвящения телки в адзатв, вторую— для меня, он обвел ею вокруг моей головы три раза, сообщая божеству о том, что с этого момента он слагает свои полномочия и передает мне (ПМА I: С.Д. Адлейба).

Семейное подразделение родового культа и семейный молельщик

По сути, основная функция сегодняшнего родового жреца заключается в управлении религиозной жизнью всего рода и ее координировании. По традиции только он (жрец), если возникает такая необходимость (после смерти главы семейного коллектива), может назвать старшего мужчину в семье молельщиком и наделить его соответствующими правами.

¹ Здесь речь идет о символическом очищении туши жертвенного животного огнем, что придает ей святость. В народе говорят, что обволакивание горячей головешкой кровотокающей раны животного убивает всевозможные микробы, а также улучшает вкусовые качества мяса. Дело в том, что пища, предназначенная богу, должна быть идеально чистой, святой. С другой стороны, она осуществляет соединение земли и неба, вызывающее плодородие в самом широком смысле этого слова.

Через год после смерти главы семьи, по завершении полного цикла поминальных обрядов (аһнаҫа иазынхаз аҫсы икэ-итас анынарыгзалакь ашьтахь), старший сын умершего оповещает родового жреца о своем намерении взять на себя обязанности семейного молельщика. В назначенный день родовой жрец прибывает в дом своим ходом, или— чаще— один из домочадцев привозит его. Заметив приближение жреца, члены семьи встречают его у ворот и как представителя родового божества, и просто как старшего. Жрец после обычного приветствия желает всем доброго здоровья, как бы от имени Всевышнего: «Да ниспошлет вам Бог тепло своих очей!» (Зшьапы шэкуа илылыпца шэоуааит, дадра!¹). В день совершения моления (в рамках семьи), связанного с родовым культом, собираются все домочадцы, а также приглашаются братья, сестры, сыновья и дочери хозяина со своими детьми. То есть все кровнородственное окружение как по прямой линии, так и по боковой. В число приглашенных входят еще и зятья хозяина.

В этом случае обряд (преподнесение божеству жертвенного животного, порядок моления божеству и т.д.) отличается от вышеописанной родовой процедуры лишь своей скромностью. В принципе, и молитвенная формула в целом остается неизменной, за исключением сообщения божеству о причине возникновения необходимости в совершении данного моления:

Могучее Божество наше, да обойти мне вокруг тебя! Немногим более года тому назад в этом доме, откуда я к тебе обращаюсь, случилось несчастье— ушел на тот свет глава семьи. Семья справила все обряды, связанные с поминовением, как положено по обычному праву. Сегодня все ее члены целы, ни на что не жалуются. Подошел черед возобновления культовой обрядности, но нет у них посредника между тобою и ими. С твоего разрешения я хочу вручить ему (называя его имени) долю нашей культовой свечи. Для этого он от души преподносит тебе годовалого барана. Сейчас я покажу жертву в живом виде, чуть позже— ее сердце и печень

Аижэлантэ ханцэахэду, ухаткы сцеит! Шыкэсык инеиханы ицуеит абыржэы ушьапы ахьыскуа абри аһаҫы арыщхара калеит— инарцэымһа дыкэлейт атаацэа реихабы. Иресеира, имшынһажэа, ипсхы, ухэа, атаацэа икэ-итас нагзаны иалгеит, хкэабзи иахэо инакэыршэаны, иатахыз акы игдырхеит. Иахья атаацэараҫы хэычла-дула зегы еибга-еизһыда икоуп. Ханцэахэду уныхэа аины иаарыдгылт, аха изныхэо, уаһ дырхагылам. Уара азин сутозар, хныхахэ ацэашьхэы абри ахата исыркырц сгэы итоуп. Убри иазкны иара гэык ала ауасашьтэа ааиганы ушьаҫы дгылоуп, уоһэо дазыпшыны. Уажэы уи абзара усырбоит, нас— агэи агэатэеи (ПМА I: В.К. Адлейба, С.Д. Адлейба).

Второе моление должно быть совершено у ритуального остродонного кувшина, зарытого в земле недалеко от дома (Адлейба 1996: 13). Объем этого остродонного кувшина равен «семи 12-литровым кувшинам» (аңхал). В нем хранится натуральное черное вино, обычно сделанное из винограда «изабелла», к которому нередко добавляется эндемичный сорт «акачич». Открывается кувшин исключительно перед отправлением второй молитвы божеству (с сердцем и печенью жертвенного животного и ритуальной свечой в руке). Далее производятся обычные, описанные выше культовые действия.

¹ *Дадраа*— множественное число от *дад*— вежливой формы обращения пожилого человека к молодым людям.

Моление с бычком «священной коровы» совершается в еще более упрощенном варианте. На него собирается тот же самый семейный коллектив, но уже как бы по обстоятельствам: принимает участие тот, кто может. К тому же здесь нет складчины, все расходы, связанные с торжеством, берет на себя хозяин. Но при этом каждый член семьи приносит предварительно определенную молельщиком символическую сумму в монетах, которые заворачиваются в кусочек хлопчатобумажной материи белого цвета и после завершения моления вывешиваются в недоступном месте. ...всем, кто не смог присутствовать на культовом торжестве, посылаются «его доли» ритуального мяса и ритуальных продуктов растительного происхождения (*рхэы ртиуеит*) (ПМА I: С.Д. Адлейба).

Естественно, и здесь заключительная часть моления— увеселительное проведение времени за торжественным столом. И в том, и в другом случае стол не обходится без вина. Но, как и в старину, принятие лишнего бокала, и без того не характерное для абхазской традиционно-нравственной культуры, недопустимо, тем более за столом, устроенным в честь религиозного праздника.

При отъезде жреца, в знак благодарности, хозяин делает ему памятный подарок: кинжал, национальный нож и т.п. или— реже— определенную сумму денег для покупки какой-нибудь вещи на свой вкус.

Самое простое (и самое низкое по статусу) моление родовому божеству— это семейное моление, которое совершается уже новым главой, выступающим семейным молельщиком в честь исполнения одного года ритуальному бычку. Повторюсь, семейное моление с приношением в жертву ритуального бычка осуществляется лишь при наличии в хозяйстве потомка «священной коровы». При этом следует отметить, что это моление проходит самым простым образом. Созывается лишь узкий круг кровных родственников, которые придерживаются правил обычного обряда жертвоприношения, но без ритуального показа божеству сердца и печени животного и без ритуальной свечи. В своей молитве молельщик указывает лишь на повод для обращения семьи к божеству (год ритуальному бычку). Тем не менее отметим, что это семейное моление так же важно, как и более масштабные родовые действия. Оно обязывает всех кровных родственников лишний раз приехать в отцовский дом, где бы они ни находились, оно спланирует и объединяет близкородственный коллектив.

Интерпретация полевого этнографического материала

Миграция рода, обрядовая практика культа которого описывается здесь,— это часть реальных событий, имевших место в средневековой истории абхазского народа. После распада Абхазского царства (известного еще и как Царство абхазов и картлийцев), вызванного вторжением монголов (середина XIII в.), на его территории образовались два маломощных государства по разные стороны Лихского хребта. На западе очень быстро усилилась Мегрелия, которая стала инициировать военные конфликты с северным соседом— собственно с Абхазией. В XIV в. при поддержке грузинского царства (Картлийского эрисмтаварства) Мегрельское княжество захватило южные абхазские земли, которые со временем были освоены и этнически. Абхазы, проживавшие на оккупированной территории, частично были ассимилированы, а частично, главным образом приморское население, покинули места своего проживания и переселились в труднодоступные горные селения. Между тем абхазские князья пользовались любым удобным случаем, чтобы вернуть

потерянные земли. В конце XVII в. были отвоеваны территории вплоть до р. Егры/Ингури— прежней южной границы Абхазии с Мегрелией. Чтобы утвердиться на освобожденной территории, абхазские князья стали переселять сюда своих соплеменников, абхазских горцев, прежде живших здесь,— и дворян, и крестьян (см.: *Анчабадзе* 1976: 48, 65–68; *Ачугба* 2016: 38–48).

Следовательно, переселение рода Адлейба в с. Отап—это возвращение на исконные земли, которые люди вынуждены были оставить примерно на три столетия. Об этом говорит и предание:

В незапамятный период времени в Абхазии наступил длительный зной. Высохли родники. Даже реки настолько обмелели и помутнели, что пить из них воду невозможно стало. От неурожая участился голод. Один за другим люди начали сниматься со своих мест проживания и отправляться в глубинные горные селения. Остался на своем прежнем месте проживания только род Ануа, у которого не пересох колодец. Потому и до сих пор живуча пословица: «Как Ануа не смог оторваться от своего колодца» (*Ануа иџеџ дшадхалаз еиџи*). Адлейбовы отправились в Псху. Прибыв в село поздним вечером, они зашли в первый попавшийся дом. Хозяин этого дома оказался настолько глубоким старцем, что веки его были сильно опущены, аж закрывали глаза. Он поднял их при помощи своих пальцев, оглядел пришедших и поприветствовал их: «Добро пожаловать!» А затем спросил: «Вы родом из Адлейбовых?» Когда гости ответили, что да, он приказал своим домочадцам заколоть жеребца в честь прибытия братьев¹. Оказывается, и старик происходил из рода Адлейба, но прибывшего в Псху намного раньше, чем они (ПМА II: А.С. Адлейба).

Предание это— эхо вынужденного перемещения абхазского населения на юге страны, вызванного агрессией соседнего княжества. А знойное время, о котором идет речь, нуж-



Рис. 3. Информант А.С. Адлейба (фото автора).

но понимать как неприятие чужих жизненных устоев, привнесенных иноземным игом.

2. Что касается несколько необычного, но привычного для людей названия родового культа Адлейбовых— Цвмаадза-цвмырхуала (*Цмааза-цэмырхэала*), то оно обязано своим происхождением способу совершения моления и дословно переводится как «моление недорожденным и неоскопленным бычком». Этот способ моления используется членами рода Адлейбовых постоянно со дня их возвращения из верховьев Бзыбского ущелья. Сакральный бычок по исполнению ему года идет в жертву родовому божеству. Как отмечалось выше, бычок от ритуальной коровы *азатэ* не используется в качестве тягловой силы и не подлежат продаже. (Никто в роду Адлейба не использует даже свободных быков из своего животноводческого хозяйства в качестве тягловой силы.) Исключение— свадебная

¹ Иппофагия не характерна для традиционного рациона абхазов, по поверью которых в крови лошади есть и человеческая кровь. Случай угощения старцем своих гостей кониной говорит о проникновении в культуру его общины традиции тюркских этнических образований, проживающих за Кавказским хребтом, с которыми в силу естественно-географического положения жителям с. Псху приходилось общаться чаще, чем со своими соплеменниками.

обрядность, где можно заколоть бычка на мясо. Но и в этом случае торговаться с покупателем хозяин не имеет права— табу, потому что бычки выращены в стаде, где содержится «священная корова» и ее «священное потомство». Да и покупатель, заведомо зная, что бык является собственностью Адлейба, не будет спорить с хозяином о цене из боязни наказания со стороны бога.

3. Что интересно, сегодня данники культа не могут ответить, почему моление совершается именно во вторник и почему вторник считается запретным днем (в этот день в светлое время суток нельзя заниматься полевыми работами, нельзя ничего выносить из дома и т.д.). Правда, нынешнее поколение хорошо знает, что культ этот родовой, знает, как и когда его отправлять, т.е. знает только то, что показали им их отцы, деды и прадеды.

Все же к разгадке тайны моления Адлейбовых нашелся ключ, он содержится в сообщении Е.А. Адлейба:

В ранней молодости от старших сородичей я слышал предание, которое гласит о том, что в те времена, когда жили в Псху, аныхой (сакральным предметом, святыней.— В.Б.) нашего рода служил объемистый медный котел, который висел на ветви старого дуба. Однажды сойка, сидевшая выше, из своего клюва выронила плод каштана. И, как нарочно, этот плод упал в этот котел. От большой влаги в котле начало расти каштановое деревце. Со временем это дерево достигло такого размера, что дубовая ветвь, не выдержав его, отвисла, а котел упал на землю и деформировался от удара. Случай этот очень встревожил Адлейбовых. Они незамедлительно собрались и совершили моление, пожертвовав при этом быком, чтобы бог не взыскал с них, если кто-нибудь из числа соплеменников по своему невежеству провинился перед ним (см.: *Адлейба* 1996: 12).

Предание это— отзвук далекого несчастного случая, произошедшего в роду Адлейбовых. Источником несчастья послужил, скорее всего, удар молнии— частое явление в дубовых рощах. Дуб— дерево высокое, корни его уходят глубоко в землю, а кора богата железом, поэтому он легко притягивает электрический разряд. При попадании молнии в дуб любое живое существо, находящееся под ним, погибает. Такой исход верующими людьми воспринимается как божественная кара. А вот медный котел, правда, в подавляющем большинстве просто его имитация, и сегодня является атрибутом верховного небесного культа. В данном случае под словом «святилище» следует понимать место, где произошел несчастный случай,— дубовую рощу. А поскольку беда случилась во вторник, этот день недели стал со временем «запретным днем» рода. Предание свидетельствует о непрерывности родового культа Адлейбовых, несмотря на то что после возвращения людей на свою прародину, в силу сложившихся обстоятельств, он получил несколько иное оформление.

4. В осмыслении нуждается и другое, как бы официальное, название культа— *Адлеиаа рныхахэ* («Адлейбовская доля Аныха»), которое указывает на уточнение соответствия формы и содержания обряда. Аныха— святилище, генеалогически восходящее к культовой кузнице, точнее, к культу железа, непосредственным покровителем которого считается грозное божество Шяшвы (Шьашэы). Родословная Шьашэы идет от бога грома и молнии Афы, который может ниспослать человеку не только «тепло своих очей и сердца», но и смерть, если рассердится на него (*Бигуаа* 2018: 222–227). Между тем в роду Адлейба никто никогда не занимался кузнечным ремеслом. И данное обстоятельство объясняется тем же ударом молнии. Вероятно, упавший в

грозу медный котел был изготовлен в кузнице Адлейбовых. Этот несчастный случай и послужил причиной запрета заниматься членам рода кузнечным делом.

Отсюда следует, что первоначальное название родового моления (культы) Адлейбовых не *Адлеиа рныха*, а Адлеиаа рныхэа/рныхэара– «Моление Адлейбовых». Подтверждение тому– название их ритуального кувшина– *аныхэафрахацшыа* («молельный кувшин»).

Современное обозначение культуры (Адлеиаа рныха)– продукт влияния мощи и степени распространения в абхазской религиозной жизни культуры кузни и железного дела. То есть в названии института культуры железа и железного ремесла– Аныха– растворилось исконное название адлейбовского моления– Адлеиаа рныхэа (моление Адлейбовых). В этом отношении род Адлейба не одинок: аналогичные казусы имеют место в культовой практике ряда других абхазских родов, также прошедших через миграцию¹.

Самое главное, Адлейбовы, как и многие другие родовые организации, верят в своего покровителя *Анцахэы*– «доли бога». Как отмечал еще Г.Ф. Чурсин в 20-е годы XX в., по убеждению абхазов, родовое божество «неведомо присутствует всегда среди них» (Чурсин 2019: 44).

* * *

Сегодня обрядовое действие, совершаемое в кругу рода (фамилии) Адлейбовых, носит семейный характер, хотя в молитве прослеживаются следы родового культуры Адлеиаа рныхэара («Моление Адлейбовых»). Это говорит о бытовании родового культуры– одного из институтов традиционной религии абхазского народа и сохранении веры в свое родовое божество. Конечно, время вносит свои коррективы, и многие действия в рамках отправления культуры упрощаются или исчезают вовсе. Но, независимо от меняющихся реалий, культ по-прежнему остается праздником, от случая к случаю собирающим кровных родственников в отцовском доме. Он выступает мощной силой, притягивающей к истокам народных традиций и способствующей формированию родовой и этнической идентичностей людей. Ни один член рода, независимо от его социальной принадлежности, культурного или образовательного уровня и даже места жительства (если не за пределами страны, конечно), не уклоняется от исполнения обряда, этим он принимает участие в жизни рода, отдавая дань уважения традиционно-бытовой культуре народа, плотью и кровью которого является.

Источники и материалы

ПМА I– Полевые материалы автора 2020 г. Село Отап, Республика Абхазия. Инф.: Валико Когиневич Адлейба, 79 л. (интервью записано 06.05.2020); Сократ Джуджлеевич Адлейба, 69 л. (интервью записано 09.08.2020).

ПМА II– Полевые материалы автора 2020 г. Город Сухум, Республика Абхазия. Инф.: Амиран Сардионович Адлейба, 69 л., известный абхазский скульптор, родился и вырос в с. Члоу (интервью записано 15.09.2020).

Научная литература

Адлейба Е.А. Хаибаркыра (наше родословие). Сухум: Алашара, 1996 (на абх. яз).

Анчабадзе З.В. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми: Алашара, 1976.

Ачугба Т.А. История Абхазии в датах. Сухум, 2016.

¹ Напр., род Хараниа (подробно об этом см.: *Бигуаа* 2020: 95–105).

Бигуаа В. Мир традиционной религии абхазов. М.: Макс-пресс, 2018.

Бигуаа В.Л. Отголоски родового культа у абхазов: моление Хараниевцев // Вестник антропологии. 2020. № 2. С. 95–105.

Касландзия В.А. Абхазско-русский словарь. Т. II. Сухум: Акэа, 2005.

Смирнова И. Тайная история креста. М.: Эксмо, 2006.

Топоров В.Н. Мифология. Статьи для мифологических исследований. Т. I. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Чурсин Г.Ф. Абхазы: опыт этнологического исследования. Сухум: Akademia, 2019.

Biguaa, Valery L.

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/228-243

Abkhazian Clan Cult: Adleibov's Pray

Based on an ethnographic field study carried out by the author in various regions of Abkhazia, the article examines one of the many clan cults of the Abkhazians—Antsvakhatsara (Anc^oaxaçara)—which is an important institution of traditional religion. It still exists in the modern spiritual life of the worshipers, although in a somewhat simplified form. Christianity, the dominant confession in the country adopted as an official religion at the beginning of the early Middle Ages, does not preclude the autochthonous ritual culture. The article aims to identify the historical roots of the cult, describe its ritual practice in detail and interpret the main ritual actions.

Keywords: *traditional religion, clan, cult, pray, prayer, ceremony, ritual, sacrificial animal, sacred cow*

For Citation: Biguaa, V.L. 2021. Abkhazian Clan Cult: Adleibov's Pray. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 228–243

Author Info: **Biguaa Valery L.**— Doctor of History, leading researcher, D.I. Gulia Abkhazian Institute of Humanities of the Abkhazian Academy of Sciences (Sukhum, Republic of Abkhazia)

References

Achugba, T.A. 2016. *Istoriia Abkhazii v datakh* [History of Abkhazia in Dates]. Sukhum.

Adleiba, E.A. 1996. *Ḳaibarkyra (nashe rodoslovie)* [Our Genealogy]. Sukhum: Alashara.

Anchabadze, Z.V. 1976. *Ocherk etnicheskoi istorii abkhazskogo naroda* [Sketch of the Ethnic History of the Abkhazians]. Sukhumi: Alashara.

Biguaa, V.L. 2018. *Mir traditsionnoi religii abkhazov* [World of Traditional Religion of the Abkhazians]. Moscow: Maks-press.

Biguaa, V.L. 2020. Otgoloski rodovogo kul'ta u abkhazov: molenie Kharanievtsev [Echoes of an Abkhazian Tribal Cult: Prayer of the Kharaniia Family]. *Vestnik antropologii* 2: 95–105.

Chursin, G.F. 2019. *Abkhazy: opyt etnologicheskogo issledovaniia* [Abkhazians: Experience of Ethnological Research]. Sukhum: Akademia.

Kaslandzia, V.A. 2005. *Abkhazsko-russkii slovar'* [Abkhazian-Russian Dictionary]. Vol. II. Sukhum: Akéa.

Smirnova, I.M. 2006. *Tainaia istoriia kresta* [The Secret History of the Cross]. Moscow: Eksmo.

Toporov, V.N. 2014. *Mifologiiia: stat'i dlia mifologicheskikh issledovaniia* [Mythology: Articles for Mythological Research]. Vol. I. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury.

МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ ДЕПРИВАЦИЯ КАК ФАКТОРЫ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ (НА ПРИМЕРЕ ЗАПАДНОГО БУДДИЗМА)*

Статья посвящена исследованию роли факторов материальной и духовной депривации в процессе религиозной конверсии на примере обращения в западный буддизм. Постановка вопроса о значимости депривационных процессов для формирования религиозности осуществляется в рамках дискуссий о взаимосвязи депривации и религиозности, текущих дебатов о методологии исследования религиозной конверсии, а также проблематики изучения причин принятия буддизма в новых для него социокультурных ареалах. Объектом исследования выступают биографии последователей буддизма Алмазного пути, одного из наиболее распространенных в России направлений западного буддизма – варианта тибетского буддизма, ориентированного на потребности западноевропейской аудитории. В качестве методологического инструментария используется подход нарративного анализа Ф. Шютце, адаптированный к задачам исследования. В статье представлены результаты анализа материалов биографических интервью с российскими последователями буддийских общин, проведенных в рамках полевого исследования в 2018–2019 году в Санкт-Петербурге, Архангельске, Северодвинске и Москве. Анализ интервью показал, что непременным условием конверсии, кроме переживания структурных и культурных лишений, является изначальная предрасположенность, интерес к буддизму. Различение в теоретической модели материальной и духовной депривации и обуславливаемых ими двух типов интеграции в буддийскую общину, инструментального и неинструментального, позволило на эмпирическом материале реконструировать феноменологию этих типов во взаимосвязи с переживаемыми лишениями. Обнаружено, что «инструментальность» (ориентация на материальные ресурсы общины) проявляется не только на этапе активного вхождения в общину, но и сохраняется в дальнейшем как «профессионализация» в буддизме. «Неинструментальность» связана со стремлением переопределить мировоззренческие основы, чтобы совладать с жизненными трудностями, решив экзистенциальные вопросы, и, в конечном счете, восстановить субъективное благополучие.

Исаева Валентина Борисовна – к. социолог. н., ассоциированный научный сотрудник, Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (190005 Санкт-Петербург, ул. 7-ая Красноармейская, 25/14). Эл. почта: vbisaeva@gmail.com

Дивисенко Константин Сергеевич – к. социолог. н., старший научный сотрудник, Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (190005 Санкт-Петербург, ул. 7-ая Красноармейская, 25/14) Эл. почта: k.divisenko@socinst.ru

* Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00561 «Западный буддизм в России начала XXI века: анализ социального механизма религиозной конверсии». Выражаем благодарность представителям Российской Ассоциации буддизма Алмазного пути традиции Карма Кагью и нашим информантам за содействие в проведении исследования

Ключевые слова: *материальная депривация, духовная депривация, инструментальность, неинструментальность, социальное исключение, религиозная конверсия, западный буддизм*

Ссылка при цитировании: *Исаева В.Б., Дивисенко К.С. Материальная и духовная депривация как факторы религиозной конверсии (на примере западного буддизма // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 244–260.*

Введение

Проблема объяснения религии с помощью фактора депривации волновала уже классиков социологии религии К. Маркса и М. Вебера, которые обозначили два различных ракурса анализа соответственно: структурный, подчёркивающий социально-экономическую обусловленность депривации и компенсаторную роль религии, и культурный, акцентирующий необходимость смысловой интерпретации и символической легитимации наличия различных ресурсов¹. Дальнейшее обсуждение данной проблематики происходило в 1950–1960-е гг. в рамках дискуссии о религиозной инновации и динамике, участниками которой были Ч. Глок (1964), Р. Старк (1964), Б. Уилсон (1961), Р. Нибур (1957) и др. Исследователями был поставлен вопрос о разнообразии переживаемых лишений и их взаимосвязи с формированием различных типов религиозных организаций, т.е. изучение депривационной проблематики проводилось преимущественно на институциональном уровне. Необходимо отметить, что тесно связанной с вопросами религиозной инновации была дискуссия о *религиозной конверсии* – присоединении индивидов к одному из трёх типов религиозных сообществ – культам, сектам или инокультурным мировым религиям (в терминологии Старка и Бэйбриджа – «*культурный импорт*») (Stark, Bainbridge 1996: 126–127). Именно в это время изучение религиозной конверсии начинает складываться как отдельное направление исследований со своим методологическим инструментарием, во многом междисциплинарным, включающим разработки социологии, психологии и антропологии религии. По сути, обозначенные дискуссии представляют собой две стороны одной медали, рассматривая взаимосвязь религиозности и депривации на разном уровне – институциональном и индивидуальном. В рамках изучения религиозной конверсии депривация анализировалась как один из факторов, способствующих принятию индивидом новой веры (Lofland 1965).

Начиная с 1970-х годов депривационный подход к изучению религии претерпевал период забвения и критики, в которой отмечалось отсутствие непосредственной зависимости депривации и религиозности, депривации и характера религиозной идеологии, а также позитивистский контекст, рассматривающий индивида как пассивного, того, кто подвергается структурным влияниям и обращается в веру религиозными миссионерами. Единственными социологами, которые продолжали работать над вопросом взаимосвязи депривации и религии, были Старк и Бэйбридж (1987), рассматривавшие его на индивидуальном уровне. С одной стороны, они показали, что существование трансцендентного ядра религии обусловлено универсальной депривацией, связанной с конечными вопросами человеческого существования, с другой – так же разрабатывали проблематику дифференциации материальных лишений

¹ Подробнее о развитии дискуссии по проблематике депривационного объяснения религиозной конверсии и религиозности см.: *Исаева 2019: 39–50.*

и культурных противоречий как источника религиозности. Несомненным достижением американских социологов было указание на необходимость аналитического разделения средовых процессов, которые способствуют формированию лишений и субъективного переживания депривации.

В конце XX – начале XXI века дискуссия о взаимосвязи депривации и религиозности переживает новую волну уже в ином эмпирическом и теоретическом контексте. Движение мировых религий в глобальном пространстве, их перемещение в новые социокультурные ареалы обратило внимание исследователей на проблему культурного импорта в условиях секуляризационных и модернизационных процессов. Наиболее значимыми работами, которые способствовали возрождению этой дискуссии, стали труды Р. Инглхарта и П. Норрис (2004) и Р. Старка (2015), рассматривающие данную проблематику на социетальном уровне на материалах крупномасштабных межстрановых количественных социологических исследований. И если главным тезисом Инглхарта и Норрис является значимость материальных лишений (в их терминологии «экзистенциальной незащищённости») как фактора религиозности, то Старк настаивает на том, что именно культурные противоречия, сопутствующие быстрым модернизационным процессам, становятся причиной бурного роста религии во многих регионах мира и перемещения мировых религий в глобальном пространстве на рубеже XX и XXI веков. В целом, развитие дебатов о применимости депривационного подхода к изучению религии демонстрирует значимость фактора депривации для изучения религиозности и религиозной конверсии, однако нет единства мнений относительно ведущей роли структурных либо культурных сил для формирования религиозности.

В рамках отдельного направления исследований – изучения религиозной конверсии, учёные стремятся выработать интегративный подход к объяснению религиозной трансформации, который бы учитывал влияние различных факторов: как социально-экономических, так и культурных (Stolz 2009; 2016; Jindra 2014; Gooren 2010). В фокусе их внимания оказываются, как правило, различные направления христианства, ислама, новые религиозные движения, в то время как конверсия в буддизм остаётся малоизученной (Yü 2014). Несмотря на то, что вопросам изменения буддизма в современную эпоху, особенностям его адаптации на Западе посвящено огромное количество литературы¹ и сложилась дисциплина «Западный буддизм» в рамках буддологии (Prebish 2002), можно говорить о том, что предпринимались лишь отдельные попытки изучить сам процесс конверсии индивидов в буддизм, применяя соответствующий методологический подход, который позволяет вскрыть причины распространения буддизма и роста числа последователей (Gordon-Finlayson 2008; Cherry 2018).

В настоящей статье мы обращаемся к феномену *западного буддизма* – варианту тибетского буддизма, адаптированного к потребностям современного западного образа жизни и представленного общинами мирян под духовным руководством буддийских учителей. Начиная с середины XX века, он присутствует в социокультурном пространстве Северной Америки и Западной Европы и в 1990-е гг. на волне либерализации религиозной жизни импортируется в Россию. Учитывая результаты последних методологических достижений в исследованиях конверсии, мы рассматриваем обращение в буддизм как результат дифференцированных процессов материальной и духовной депривации, уделяя внимание как структурным предпо-

¹ Об этом см.: Magnone 2015.

сылкам, формирующим депривацию – процессам социального исключения, так и её последствиям, проявляющимся в процессе интеграции в религиозную общину в определенной смысловой ориентации социального действия неопита. Цель статьи – на основе анализа интервью с последователями западного буддизма выявить характер и роль фактора депривации в процессе религиозной конверсии, определить его взаимосвязь с социальным исключением и влияние на смысловую ориентацию действия в ходе религиозного обращения.

Методология исследования и данные

Общей методологической рамкой исследования обращения в западный буддизм стал подход аналитической социологии и концепция социального механизма религиозной конверсии, соединяющая различные уровни изучения феномена (микро и макро) и учитывающая разные факторы (структурные и культурные)¹ и вместе с тем, рассматривающая их в перспективе смысловых взаимосвязей индивида (структурный индивидуализм). Такой подход оказывается особенно актуальным для постсоветских условий, характеризующихся стремительными модернизационными процессами, ужесточением социально-экономического неравенства, противоречивым сосуществованием консервативной и различных новых идеологий в культурном пространстве.

Индивидуализация жизни с всё ускоряющимся темпом социальных изменений сопровождается переживанием депривационных процессов, предпосылки которых, с нашей точки зрения, формируются дифференцированными процессами социального исключения (Исаева 2019: 48–49; Ярошенко 2019). В то время как *структурное исключение* сопровождается накоплением экономических лишений, вытеснением человека с определённых социальных позиций, что ограничивает его доступ к труду и ресурсам, *культурное исключение* связано с изоляцией определенного жизненного опыта индивида, непризнанием различий и игнорированием интересов (Ярошенко 2019). По мнению специалистов по экономической социологии, именно процессы социального исключения приводят к переживанию депривации. С нашей точки зрения, депривационные процессы необходимо рассматривать также дифференцированно: социально-экономические лишения приводят к *материальной депривации*, выражающейся в невозможности следовать национальному стилю жизни, общепринятым социальным практикам выстраивать собственную жизнь в соответствии с определенными образцами потребления ввиду нехватки или сокращения ресурсов (Ярошенко 1994: 46). В свою очередь культурные противоречия заставляют индивида переживать *духовную депривацию*, проявляющуюся в неудовлетворённости конвенциональными ответами на экзистенциальные и моральные вопросы и поиском новых смыслов для объяснения жизни, а также принципов социального взаимодействия².

Основная *гипотеза*, которая проверяется в настоящей статье, это предположение о взаимосвязи культурного исключения с духовной депривацией и *неинструментальностью*, предполагающей ориентацию социального действия в процессе религиозной конверсии на религиозно-символические ресурсы новой религии, и структурного исключения с материальной депривацией и *инструментальностью*,

¹ Подробнее о подходе аналитической социологии и концепции социального механизма религиозной конверсии см.: Дивисенко, Исаева 2020.

² Подробнее: Исаева 2019.

предполагающей заинтересованность в материальных ресурсах. Инструментальность и неинструментальность представляют собой типы смысловой ориентации действия индивида в процессе интеграции в общину.

В качестве объекта исследования выступили биографии последователей буддизма Алмазного пути, наиболее распространенного в России направления западного буддизма. В настоящее время в России насчитывается около 100 общин¹, объединённых в Российскую ассоциацию буддизма Алмазного пути традиции Карма Кагью. В процессе исследования были проведены 42 биографических интервью в городах с разным уровнем экономического благополучия – Санкт-Петербурге, Москве, Архангельске и Северодвинске. При сборе и анализе полевого материала использовался подход нарративного анализа Ф. Шютце, который был адаптирован соответственно задачам проводимого исследования и используемой методологии.

Общая стратегия анализа биографических интервью предполагала использование *объяснительной триангуляции данных*, применяемой в рамках аналитического подхода в социологии и совмещающая процедуры абдукции, индукции и дедукции. Первый этап анализа материалов биографических интервью – осуществление *процедуры абдукции*: биографические кейсы классифицируются как данные, представляющие разные типы конверсии², т.е. разные типы изменения ценностных установок и картины мира. В процессе анализа отобранных контрастных кейсов интервью генерируются гипотезы относительно причин и факторов религиозного обращения. Второй этап анализа биографических материалов – *индуктивная процедура*: проверка сформулированных гипотез на других биографических кейсах. Третий этап – *процедура дедукции*: сопоставление полученных выводов с первоначальной теорией и гипотезами.

Анализ каждого отдельно взятого биографического интервью проводился по следующей схеме. Первый этап анализа биографии по методике Шютце – *структурный анализ* биографического нарратива – классификация текста по типам процессуальных структур: институциональные образцы, интенциональные процессы, кривые течения, теория информанта (Рождественская 2012). Второй этап – *абдуктивная процедура*, которая включала сопоставление выделенных по методике Шютце структурных единиц текста интервью с основными теоретическими категориями исследования:

а) выявление процессов структурного исключения и их следствий – ограничений материальных ресурсов и возможностей, через анализ двух видов процессуальных структур – *институциональных образцов* и *кривых течений*³; выявление сюжетов в биографии, сопрягаемых с нарушением нормы, через рассмотрение двух видов процессуальных структур – *кривые течения*, *интенциональные процессы*⁴ (нарушение нормы потенциально связано с опытом культурного исключения);

¹ Презентационная брошюра Российской Ассоциации Алмазного пути традиции Карма Кагью, 2020. https://www.buddhism.ru/site/assets/files/1432/prezentatsiya_apkk_broshyura_blok_print_lowres.pdf (дата обращения: 01.06.2020).

² Подробнее о типологии религиозной конверсии на примере западного буддизма см.: Дивисенко, Исаева 2020.

³ Институциональные образцы – следование нормативным правилам, связанным с общепринятыми социальными институтами (школа, армия, семья, профессиональная карьера и т.д.). Кривые течения – события и процессы в биографии, ограничивающие возможности индивида, способствующие нисходящей биографической траектории (Рождественская 2012: 113–114).

⁴ Интенциональные процессы – инициативные действия индивида, направленные на преодоление трудностей или реализацию новых возможностей (Там же).

б) оценка субъектных усилий, предпринимаемых информантом для преодоления процессов исключения и депривации, через анализ интенциональных процессов (что даёт возможность оценить смысловую ориентацию действия (инструментальность/неинструментальность) на этапе интеграции в общину);

в) анализ *теории информанта*¹ с целью выявления того, как осмысляются лишения в субъективной перспективе.

На основе осуществлённой адаптации методики Шютце для анализа биографических интервью согласно задачам исследования была составлена *Таблица 1*.

Таблица 1

Сравнительный анализ проявления лишений и нарушения норм в процессе конверсии в западный буддизм (в биографиях респондентов)

Общие сведения об информанте	Институциональные образцы	Интенциональные процессы (преодоление лишений)	Кривые течения	Теория информанта (осмысление лишений)
<p>Псевдоним информанта, год рождения, образование, город, стаж в буддийской общине Тип конверсии Арсений, 1981 г.р., в/о, Архангельск 9 лет стажа в буддийской общине Эмоционально-инструментальный тип</p>	<p>Родительская семья: мама – швея, работа на фабрике; отец – с в/о, неудачные попытки организации бизнеса, работа в милиции. О материальных лишениях в связи с родительской семьёй не упоминает. Информант получает два высших образования – лесотехническое и экономическое, параллельно учится в школе милиции. По окончании обучения работает не по специальности в отдалённой деревне на пилораме: «...там лес, край света. Сейчас там даже Мегафон с его зоной покрытия плохо ловит».</p>	<p>«Поскольку заработал минимальную пенсию, ну чуть больше, и была возможность, и я ушел. Сейчас я занимаюсь тем, что мне всегда нравилось: мне всегда хотелось, чтобы моя профессия была связана с компьютерами. ...Сейчас пробуюсь в Медиамаркетинге, СММ, маркетинг в социальных сетях. Букавально сегодня закончил курс, платный купил курс, 90 дней длится». я ...поставил себе цель –заняться духовными (упражнениями – прим. И.В.).</p>	<p>«...в Северодвинске (военная часть – прим. И.В.). И я туда ездил как на работу, каждый день. Потом часть расформировали, два месяца был без работы, пока мне не предложили... Стечение обстоятельств, я попал в полицию и благополучно там поработал 2,5 года».</p>	<p>«это я про буддизм, что изменилось, ...появляется какой-то стержень ... что бы ни происходило: неприятности, взрыв, что-то плохое, смерть близкого, покупка некачественной машины – ты очень быстро успокаиваешься». «мне очень нравится качество моей жизни. Я очень легко справляюсь с трудностями, какими бы то ни было».</p>

При описании духовной и материальной депривации и реконструкции типов интеграции мы обращали особое внимание на неоднократно повторяющиеся (воспроизводящиеся) структуры нарратива, как правило, связанные с травмой, а также на

¹ Теория информанта – интерпретация и оценка информантом своей личной истории (*Рождественская* 2012: 122).

потребности и ценности информанта, которые присутствуют в его повествовании, и выявляли степень удовлетворенности духовными и материальными благами.

Результаты исследования

Согласно модели социального механизма религиозной конверсии, депривация является вторичной по отношению к исключению. Если структурное или культурное исключение определяют объективные факторы, то депривация – это переживание индивидом состояния лишений. Депривация оказывает отрицательное воздействие на восприятие качества собственной жизни (субъективное благополучие), что проявляется в наличии негативных эмоций (аффективный компонент), низкой удовлетворенности жизнью и ее отдельными сторонами, переживанием потери смысла жизни (когнитивный компонент). Именно переживание депривации, а не породившее ее исключение, оказывается ключевым фактором конверсии, определяющим принятие буддизма и интеграцию в религиозную общину.

С методической точки зрения для понимания и описания депривации как переживания необходим анализ ценностей и смыслов, репрезентируемых в жизненных историях. Это связано с тем, что даже в биографиях недавно обратившихся мы далеко не всегда можем зафиксировать непосредственное переживание (феноменологию) депривации. В силу характера интервью, мы имеем дело в подавляющем большинстве случаев с уже пережитой в той или иной мере травмой, ее отголоском. Более того, травма может умышленно или неосознанно умалчиваться в биографическом повествовании, и присутствовать только безоценочное описание социального исключения в силу болезненности воспоминаний или наоборот, его преодоления, а репрезентация жизни, несмотря на это, осуществляться в дидактическом ключе, как своего рода «история успеха». С другой стороны, воспоминание об оставшейся в прошлом депривации может оказаться сильно аберрированным и переосмысливаться с точки зрения нового мировоззрения. Пожалуй, депривация является одним из наиболее сложных для изучения феноменов в нарративах конвертитов, поскольку требует анализа субъективных комбинаций смыслов, ценностных ориентаций, потребностей, интересов, представлений и реальных возможностей индивида, пережившего депривацию.

На материалах интервью ниже мы описываем феномен духовной и материальной депривации и на основе ее следствий – смысловой направленности действия конвертитов в процессе их интеграции в религиозную общину – два типа интеграции: инструментальный и неинструментальный. В первом случае действия конвертитов, обусловленные преимущественно переживанием материальной депривации, нацелены на получение в религиозном сообществе материальных ресурсов. Во втором – связаны с духовной депривацией и ориентированы на религиозно-символические ресурсы сообщества. Перед описанием типов интеграции (конверсии), следует отметить, что они являются идеальными конструкциями, и в отдельных жизненных историях они могут преломляться, сочетаясь друг с другом, поэтому в конкретных случаях конверсии можно только утверждать присутствие того или иного типа «по преимуществу». Объединяет эти два типа, как показал анализ интервью, то, что независимо от того, находится ли человек в духовном кризисе или заинтересован определенными ресурсами буддийской общины, сам буддизм (как мировоззрение,

учение, определенная эстетика) не вызывает у него отторжение, напротив, имеется определенная «открытость буддизму»¹. Кроме предварительной предрасположенности, «открытости», на формирование положительного отношения к буддизму оказывает влияние и наличие друзей-буддистов, их позитивный образ и общение с ними.

Неинструментальный тип интеграции

Социальное исключение порождает жизненный опыт, осмысление и переживание которого невозможно или крайне затруднено в пространстве привычных мировоззренческих координат. Как показал анализ различных случаев, духовная депривация может сопровождать и материальную, вызванную структурным исключением, либо появляться независимо от нее – при относительно удовлетворительном уровне материального благополучия. Значимыми лишениями, определяющими культурное исключение, оказываются жизненные коллизии, связанные с нарушением гендерных норм и с изменениями представлений о мужских и женских ролях, что крайне осложняет или делает невозможной реализацию собственных жизненных стратегий. Культурное исключение также связано с нарушением семейных норм – определённых ожиданий со стороны родителей относительно профессиональной или брачной траектории детей. Нарушение гендерных и/или семейных норм формирует травматичный жизненный опыт и вынуждает индивида искать новые символические ресурсы, которые могут не только компенсировать травму, но и открыть возможности для переосмысления собственной жизни.

Неинструментальный тип интеграции в общину как следствие культурного исключения более психологизирован, чем инструментальный. Его движущая сила – поиск и переопределение мировоззренческих основ, стремление совладать с жизненными трудностями, решить экзистенциальные вопросы, в конечном счете, восстановить субъективное благополучие.

Затянувшееся переживание духовной депривации и у мужчин, и у женщин часто заставляет их искать ответы на вопросы в изучении психологии, а также интересоваться или даже глубоко погружаться в эзотерику, восточную духовность. Христианство, в частности, православие (преимущественно как мировоззренческая и этическая система) тоже часто оказывается востребованным, однако не может вполне удовлетворить их запросы.

Как правило, информанты осознают, что к буддизму их подвели негативные события – «испытания», «кризис», ощущение, что «всё какое-то бессмысленное», проблемы, связанные с этическими вопросами, накопившимся грузом психологических проблем. Вместе с тем они осознают и говорят в интервью о своей непохожести на других людей, в частности, членов своей семьи («я всегда была какой-то такой в семье... отдельным персонажем»), а также отмечают осознанное нежелание быть как все, жить усредненной жизнью («мне кажется, это изначально был интерес к чему-то такому необычному, не просто прожить жизнь, как многие люди проживают: дом, работа, семья...»). Интуитивный (нерефлексируемый) интерес к буддизму подвигает их к началу активной интеграции в общину, но, вместе с тем, сохраняется и критическое отношение («пошёл я не сразу, естественно были сомнения») и предубеждение о самой организации, сформированное, очевидно, благодаря общему религиозному контексту постперестроечной эпохи.

¹ Этим понятием буддисты обозначают предрасположенность человека к восприятию учения.

Как правило, не испытывая материальных лишений на этапе вхождения в общину, представители данного типа стремятся к решению своих собственных духовных, психологических проблем. Кризис, связанный с их острым переживанием, может в интервью умалчиваться, а о его наличии можно утверждать только по косвенным свидетельствам. Именно имевшиеся в прошлом нерешенные проблемы (не только психологические, но и семейные) приводят к экзистенциальному кризису – обесмысливанию жизни. Переживание своего несоответствия ожиданиям со стороны значимых других проявляется в виде депрессивных симптомов. Обращение в буддизм и начало духовных практик для них оказывается своего рода терапией. Более того, параллельное изучение учения и его практическое применение в большинстве случаев отвечает на актуальные мировоззренческие вопросы, позволяет совладать с эмоциями, решить психологические проблемы, повысить самооценку. Свою лепту вносит также и сообщество практикующих, культура «посиделок» после медитаций, когда становится возможным совместное обсуждение проблем, моральная поддержка друг друга. В этих случаях буддийское учение имеет для индивида, как правило, *компенсирующий* характер. Так, нами было зафиксировано состояние, близкое «персональной депривации»¹, которую определяет лишение непосредственной духовной Встречи с близкими и значимыми людьми (Баранников 2010: 70). Не ставя цели определения психологической основы конверсии, можно в целом отметить, что «разочарования» в отношениях с людьми, потребность в духовной встрече со значимым Другим, могут, наряду с другими факторами культурного исключения, оказываться причинами духовного поиска, приводящими к принятию буддизма.

Кроме того, буддийское учение при духовной депривации может иметь и *ресурсный* характер. Например, в объяснении одним информантом собственной конверсии подчеркивается его стремление к поиску «нового», «своих принципов», в конечном счете, собственной идентичности и индивидуальной профессионально-творческой траектории, чему, по его мнению, отвечает это учение. Ориентация на буддизм также формируется из-за стремления подражать субъективно значимым авторитетам: «если взять современных художников... современных, я имею в виду XX–XXI век... то они так или иначе связаны с буддизмом».

Отмечаемый информантами «интерес», обозначающий осознаваемую и репрезентируемую информантом в интервью изначальную направленность и предрасположенность к восприятию буддизма, зачастую оказывается конституирующей биографический нарратив структурой. В силу этого репрезентация материальной или духовной депривации в рассказе может быть сглажена либо вовсе отсутствовать, уступая место описанию *духовного поиска*². Так, репрезентация жизненного пути, определяемого духовным поиском, представляет собой глубоко осознанный, от-refлексированный, с выраженным внутренним локусом контроля биографический проект, ориентированный на постановку и достижение целей, связанных с поиском ответов на экзистенциальные, мировоззренческие вопросы. Для представителей первой волны буддистов духовный поиск мог определяться не только и не столь-

¹ Понятие «персональная депривация» и описание этого состояния как вида духовной депривации предложено проф. А.С. Баранниковым (Баранников 2010).

² Духовный поиск (поисковая религиозная ориентация) характеризуется направленностью человека на раскрытие экзистенциальных вопросов, лишенной религиозного буквализма и догматизма, а также готовностью принимать новое и пересматривать имеющиеся убеждения. См. подробнее (Ясин 2016: 56–58).

ко индивидуальным измерением, сколько духом времени – атмосферой 1980-х гг. В воспоминаниях они подчеркивают своё «взаимодействие с диссидентским движением», подчеркивая значимость для себя людей, которые «ищут смысл жизни». На своем пути они, как правило, миновали, испытав на себе, различные духовные учения и практики (разного рода эзотерику, восточные культы, влияние отдельных персоналий – Ошо, Кастанеды и др.). Остановка духовного поиска на буддизме у наших информантов была обусловлена, в том числе и фигурой Ламы¹. Для них было важно найти учителя, руководителя, своего рода «духовный образец», который не только излагает учение, но и воплощает его. Вместе с тем неугасающий духовный поиск и в рамках уже принятого буддизма порождает своего рода духовные девиации от принятых и благословляемых Ламой норм, что проявляется в расширении круга практик (например, медитация на Белую или Зеленую Тару), контактах с другими духовными учителями и представителями различных школ буддизма.

Итак, принятие буддийского мировоззрения оказывается для наших информантов выходом из депривационной ситуации: новые, принятые из буддийского учения категории позволяют переосмыслить не только понимание экзистенциальных, этических вопросов, но и житейские темы – финансовый достаток, понимание счастья, болезни и смерти, партнерских взаимоотношений, нестабильность работы. На повседневном уровне информанты фиксируют у себя изменение восприятия ситуации, отстранение от того, что раньше воспринималось как само собой разумеющееся, развитие рефлексивности («просто видишь картину в целом»), которая всегда имеет для них положительное значение.

Инструментальный тип интеграции

Инструментальная направленность в момент интеграции в общину у конвертита появляется, как правило, при переживании материальной депривации и вытекающей из нее фрустрации от невозможности придерживаться определенного стиля жизни, который оказывается недостижимым из-за низкого уровня материального благополучия, являющегося следствием структурных ограничений.

К инструментальному характеру конверсии у старшего поколения буддистов предрасполагали не только индивидуальные факторы – переживание материальных трудностей, которые испытывало большинство населения в 1990-е годы, но и активное разворачивание сети буддийских центров в РФ. Опыт организации центров, их непосредственного строительства (ремонта и оформления помещения), переводов и издания книг для многих представителей старшего поколения оказался возможностью для расширения своей профессиональной траектории. Полученные знания, навыки, опыт активно использовались ими не только в рамках буддийского сообщества, но и за его пределами.

Как показали проведенные интервью, у ряда информантов инструментальный характер проявился не только на этапе вхождения в общину, но и остался после завершения конверсии. Это явление можно обозначить категорией *in vivo* – «*профессионализация*», под которой понимается связывание индивидом собственной профессиональной траек-

¹ Харизматическим лидером и фактическим организатором глобальной сети буддийских центров Алмазного пути является датчанин, Лама Оле Нидал. Центры буддизма Алмазного пути представляют традицию тибетского буддизма школы Карма Кагью и находятся под духовным руководством Кармапы XVII Тринле Тхайе Дордже.

тории или большей части трудовой деятельности с буддизмом и/или сангхой. Так, один из наших информантов, с начала 90-х годов оставив творческую профессию, занимался организацией приездов Ламы Оле в Россию, организовал буддийский центр в родном городе, в дальнейшем, получив образование в Индии и освоив тибетский язык, занимался организацией туров в Индию, Тибет, переводческой деятельностью, подготовкой научных изданий, съемками документального фильма о буддизме. Вместе с тем, он считает, что «профессионализация», которая в целом не приветствуется Ламой Оле, невозможна, когда на первом месте стоит обогащение: «... те, кто рассчитывают заработать на дхарме, обречены на неудачу. Я много раз видел эту ситуацию».

Если же говорить не о случаях «профессионализации», то инструментальность большей частью связана с участием в строительстве буддийских центров, ступ, «стройритритах», в организации приездов Ламы в Россию, резидентством (проживанием) в центрах, что может помогать решать временные трудности с поиском работы, отсутствием жилья. Активно используются для этих же целей социальные связи внутри общин при переездах и обустройстве в новом месте. Как было отмечено нашим информантом, «кто-то постоянно помогает в ситуациях... ты приходишь и какую-то пользу извлекаешь». Изменившиеся экономические условия в начале нынешнего столетия, рост материального благополучия, как объективные факторы, изменили и рынок занятости в сангхе: участие в стройке стало замещаться резидентством. У части членов общин появилась возможность принимать участие не только в строительстве, но и оказывать финансовую поддержку разным проектам (строительным, организационным, выставочным, культурным).

Одним из возможных индикаторов инструментального характера конверсии является наличие в биографии буддиста миграции. Миграция «по буддийской линии» осуществляется с привлечением ресурсов принимающего сообщества, хотя часто и не обусловлена именно религиозными мотивами. Такого рода инструментальность иногда бывает непросто заметить в интервью, даже сопоставляя миграционные передвижения с моментом конверсии.

Весьма показательна история жизни молодой буддистки, которая после окончания школы училась в частном христианском религиозном образовательном учреждении, нисколько не восприняв евангельского христианства: «Мне нравились эти люди, что они, в отличие от православных... они умели радоваться. Они собирались, пели песни, делали какие-то вечеринки. <...> Они играли... этот их рок христианский. Конечно, они собирались, молились. Я с ними тоже сидела, молилась. Когда колледж закрывали, мы совместно молились. Но когда они говорили «Бог, Бог»... мне было смешно. Не знаю. Я понимала, что это что-то хорошее и важное, но как таковой Бог, Отец, Иисус... они вот говорили «Иисус» постоянно. А у меня это никак не отзывалось. Я не стала верить». При высокой степени лояльности к самой организации, постоянном общении с христианами, религиозное обращение у информантки не произошло, так как, по ее словам, ей была более близка эзотерика. Конверсия в буддизм состоялась через несколько лет в иных обстоятельствах при устройстве на новую работу и романтических отношениях с сотрудником-буддистом, чему предшествовали непростые жизненные обстоятельства: отсутствие работы, наличие долгов, нехватка финансовых средств. Вместе с постепенной интеграцией в общину она начала ездить в разные города, буддийские центры, на различные курсы, достаточно часто меняя место жительства. На этом примере особенно четко видно, что религи-

озная конверсия происходит в период переживания материальной депривации, однако определяется не только ей – важную роль играет «открытость» именно буддизму.

В целом, следует уточнить, что инструментальность, особенно у молодого поколения буддистов, выражается не только и не столько в получении материальных благ (жильё, еда, деньги), сколько в достижении собственных целей в контексте буддизма. Ими могут быть самореализация, удовлетворение собственного интереса – изучение восточной культуры, иностранных языков, выстраивание профессиональной траектории, поиск партнера/супруга (супруги), создание семьи. Приоритет ценностей развития, самореализации, самоутверждения (при всём различии интенций) порождает, как было отмечено выше, религиозный поиск, не связанный с депривационными механизмами, и является индикатором инструментального характера интеграции в буддийское сообщество. Кроме того, можно говорить о *«социальной» инструментальности*, которая представляет собой замещение фрустрации, вызванной депривацией, активной социальной вовлеченностью: происходит компенсация материальных ограничений через социальные практики в общине. В нарративах это проявляется как превалирование значимости социального, а не практического измерения религиозности: «и это связано не столько с тем, что... мне нужно помедитировать. А просто заходил в Центр, когда у тебя встреча активная, обмен информацией с людьми».

Заключение

Проведенное исследование показало, что и материальные лишения, и культурные противоречия способны выступать условиями конверсии в западный буддизм в современной России. Необходимость учитывать дифференцированный характер депривации и социального исключения, а также разные уровни формирования и переживания лишений обусловили применение интегративного подхода к исследуемому феномену. Адаптация методики нарративного анализа интервью Шютце в рамках приёма объяснительной триангуляции данных для рассмотрения процесса религиозной конверсии позволила выявить характер и роль фактора депривации в процессе религиозной трансформации в контексте конкретной личной истории, проследить его взаимосвязь с формирующими условиями и влияние депривации на процесс интеграции в общину.

Как свидетельствуют результаты полевого исследования, различие на теоретическом уровне структурного и культурного исключения, а также двух соответствующих депривационных механизмов, делают предложенную модель конверсии чувствительной к анализу смысловой направленности индивидов в процессе их интеграции в общину. Предположение о том, что наличествует связь культурного исключения с духовной депривацией и неинструментальным характером интеграции в общину, а структурного исключения с материальной депривацией и инструментальностью, в ряде случаев четко подтверждается. Однако для доказательства данной гипотезы требуется отдельное количественное исследование, нацеленное на классификацию случаев, а не описание феноменов. На данном же этапе исследования перед нами стояла задача на основе качественных данных описать сами изучаемые явления и их вариативность.

Существенным ограничением применяемого нами метода биографического интервью оказалось то, что реконструировать переживание материальной или духовной депривации в тех случаях, когда конверсия произошла более 10-20 лет назад, достаточно сложно. Кроме того, обнаруженный смешанный тип, в котором одновре-

менно сочетаются два типа лишения, либо не наблюдаются прямые связи с соответствующим типом депривации, требует дальнейшего изучения.

Причины и обстоятельства формирования первичной предрасположенности к восприятию буддизма, как правило, относящиеся к детству, подростковому возрасту, на материалах наших интервью практически невозможно раскрыть – это требует более тонкого, чем социологический, инструментария. В силу этого мы не объясняем, а только отмечаем наличие такой направленности. Причем в неинструментальном типе она с большей легкостью может быть зафиксирована и отчасти реконструирована, поскольку данная область тематизирована самим информантом и в репрезентации личной истории она вносит существенный вклад в выстраивание нарратива, задавая вектор повествования. В случае инструментального типа конверсии мы часто имеем дело с реинтерпретацией личной истории постфактум. Информантами используется определенная сетка категорий, соответствующая буддийскому мировоззрению, что позволяет им видеть в истории своей жизни отдельные «знаки», случаи, связанные с опытом «прошлых жизней», действие закона кармы и проч. Таким образом, в неинструментальном типе направленность на буддизм скорее воспринимается информантом как определенная потребность, интерес и описывается как необъяснимая для него данность, а в инструментальном – формируется в процессе реинтерпретации личной истории и выполняет объяснительную функцию.

Можно утверждать, что направленность на буддизм является достаточно устойчивым феноменом в сознании наших информантов. Переживание периодов жизненных трудностей не всегда подталкивают к реализации этого интереса и к конверсии. Однако условием конверсии является наличие этих трудностей. Значимую роль также играет наличие друзей-буддистов или значимых других, которые могут активно не воздействовать в плане обращения, но создают определенный фон – положительное отношение, которое в итоге и приводит к конверсии.

Важным обнаружением оказалось то, что инструментальность не ограничивается только этапом интеграции в религиозную общину. Она может играть существенную роль и после завершившейся конверсии, становясь своего рода «профессионализацией». Это явление не ограничивается только односторонним использованием благ и ресурсов организации индивидом – вернее говорить об имеющей место конвертации различного рода капиталов (социального, экономического, культурного, символического), что предоставляет индивиду возможность для социальной мобильности. Причём инструментальность в момент активного обращения могла являться и не ведущим мотивом, но основывалась на воодушевлении, энтузиазме, определяемых не меркантильными аспектами, а своего рода предприимчивостью.

Отдельного изучения заслуживает поисковая религиозность, её яркие образцы сложно вписываются в модель социального механизма религиозной конверсии. Из-за непрекращающегося религиозного поиска индивиды выходят за нормативные рамки буддизма данной школы, становясь своего рода маргиналами.

Ставя вопрос о решающем влиянии на конверсию психологических или социально-экономических факторов, необходимо учитывать их пересечение и общий социокультурный контекст. Как показывают результаты, с изменением общих экономических условий меняется и содержание инструментального типа конверсии, равно как и изменения в духовной сфере – трансформация религиозного рынка, его регулирование со стороны государства и изменяющиеся духовные потребности ин-

дивидов – оказывают влияние на характер «незаинтересованной» конверсии. Кроме того, чувствительность самой религиозной организации к изменениям и её гибкость играют немаловажную роль.

Научная литература

- Баранников А.С.* Духовная (персональная) депривация: феноменологическое содержание, последствия, особенности диагностики и помощи // Развитие личности, 2010. № 4. С. 52–81.
- Дивисенко К.С., Исаева В.Б.* Типология обращения в западный буддизм в контексте концепции социального механизма религиозной конверсии // Научный результат, 2020. Т. 6. № 3. <http://rsociology.ru/journal/gubric/28/> (дата обращения: 20.10.2020).
- Исаева В.Б.* Социологические исследования религиозной конверсии в зарубежной научной традиции: классические концептуальные модели // Научное обозрение. Серия 2. Гуманитарные науки, 2013. № 6. С. 28–36.
- Исаева В.Б.* Теория депривации как инструмент изучения нетрадиционной религиозности // Социологические исследования, 2019. № 9. С. 39–50.
- Рождественская Е.Ю.* Биографический метод в социологии. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. 381 с.
- Ясин М.* Психологические исследования религиозной мотивации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2016. № 4. С. 51–67. DOI: 10.22394/2073-7203-2016-34-4-51-67.
- Ярошенко С.С.* О возможностях применения теории андеркласса в России // Социологические исследования, 2019. № 9. С. 28–38.
- Ярошенко С.С.* Синдром бедности // Социологический журнал, 1994. № 2. С. 43–50.
- Cherry S.M., Budak K., Ramos A.I.* Latina/o Conversion and Miracle-seeking at a Buddhist Temple // International Journal of Latin American Religions, 2018. № 2. P. 50–71.
- Glock C.Y.* The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups // Religion and Social Conflict / Ed. by Lee R., Marty M. E. 1964. N–Y.: Oxford University Press, P. 24–36.
- Gooren H.* Religious Conversion and Disaffiliation: tracing patterns of change in faith Practices. Palgrave Macmillan. 2010. 181 p.
- Gordon-Finlayson A., Daniels M.* Westerners converting to Buddhism: an Exploratory Grounded Theory Investigation // Transpersonal Psychology Review, 2008. Vol. 12. № 1. P. 100–119.
- Inglehart R., Norris P.* Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. N–Y.: Cambridge University Press. 2004. 348 p.
- Jindra I.W.* A New Model of Religious Conversion: beyond Network Theory and Social Constructivism. Boston: Brill, 2014. 228 p.
- Lofland J., Stark R.* Becoming a world saver: a theory of conversion to a deviant perspective // American Sociological Review, 1965. Vol. 34. № 3. P. 862–875.
- Magnone E.* Analysis of Scholarly Communication Activities in Buddhism and Buddhist Studies // Information, 2015. Vol. 6. № 2. P. 162–182.
- Niebuhr H.R.* The Social Sources of Denominationalism. New-York: World Publishing, 1957. 316 p.
- Prebish C.* Studying the Spread and Histories of Buddhism in the West: The Emergence of Western Buddhism as a New Subdiscipline within Buddhist Studies // Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia / ed. by C. Prebish, M. Baumann, USA: University of California Press, 2002. P. 66–81.
- Stark R.* The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2015. 272 p.
- Stark R.* Class, Radicalism and Religious Involvement in Britain // American Sociological Review, 1964. Vol. 29. P. 698–706.
- Stark R., Bainbridge W.S.* A Theory of Religion. New Jersey: Rutgers University Press, 1996. 386 p.
- Stolz J.* Explaining religiosity: towards a unified theoretical model // The British Journal of Sociology, 2009. Vol. 60. № 2. P. 345–376.
- Stolz J.* Opening the Black Box. How the Study of Social Mechanisms Can Benefit from the Use of

Explanatory Mixed Methods // *Analyse and Kritik*, 2016. № 1. P.257–285.

Wilson B.R. Sects and Society: a Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science, and Christadelphians. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961. 397 p.

Yasin M. Psychological Studies of Religious Motivation // *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2016. Vol. 34 (4). P. 50–66.

Yü D. S. Buddhist conversion in contemporary world // *The Oxford Handbook of Religious Conversion* / edited by L. R. Rambo, C. E. Farhadian, Oxford University Press, 2014. P. 465–487.

Isaeva, Valentina B. and Konstantin S. Divisenko

Material and Spiritual Deprivation as Factors of Religious Conversion (Western Buddhism Example)

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/244-260

The article examines the influence of material and spiritual deprivation on religious conversion on the example of Western Buddhism. The significance of deprivation processes for religiosity is discussed in the light of the association between deprivation and religiosity, current debates about the methodology of religious conversion research, and the studies of Buddhism in new sociocultural areas. The research studies the biographies of the followers of Diamond Way Buddhism, one of the most widespread varieties of Western Buddhism in Russia – a variant of Tibetan Buddhism, oriented to the needs of the Western European audience. F. Schütze's narrative analysis was adapted to the objectives of the study and used as the primary methodological tool. The article presents the analysis of biographical interviews with the members of Buddhist communities conducted in 2018-2019 in St. Petersburg, Arkhangelsk, Severodvinsk, and Moscow. Examination of the biographical materials showed that initial interest in Buddhism is a necessary condition for conversion, in addition to experiencing structural and cultural deprivations. The theoretical model we employed distinguished between material and spiritual deprivation and the two corresponding types of integration into the Buddhist community: instrumental and non-instrumental. This allowed us to reconstruct the phenomenology of these types in connection with the experienced deprivation basing on empirical material. It was found that "instrumentalism" (orientation towards the material resources of the community) manifests itself not only at the stage of entering the community but also persists in the future as "professionalization" in Buddhism. "Non-instrumentality" seeks to redefine the foundations of one's worldview in order to cope with hardships by finding answers to existential questions and, eventually, to restore subjective well-being.

Keywords: *material deprivation, spiritual deprivation, instrumentality, non-instrumentality, social exclusion, religious conversion, Western Buddhism*

For Citation: Isaeva, V.B., Divisenko K.S. 2021. Material and Spiritual Deprivation as Factors of Religious Conversion (Western Buddhism Example). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 244–260.

Author Info: **Isaeva, Valentina B.** – PhD in sociology, Associate Researcher, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – Branch of the Federal Center of Theoretical and applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, RF). E-mail: vbisaeva@gmail.com

Divisenko Konstantin S. – PhD in sociology, Senior Researcher, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – Branch of the Federal Center of Theoretical and applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, RF). E-mail: k.divisenko@socinst.ru

References

- Barannikov, A.S. 2010. Dukhovnaia (personal'naia) deprivatsiia: fenomenologicheskoe sodержanie, posledstviia, osobennosti diagnostiki i pomoshchi [Spiritual (personal) deprivation: phenomenological content, consequences, features of diagnosis and assistance]. *Razvitie lichnosti* 4: 52–81.
- Cherry, S. M., K. Budak, and A.I. Ramos. 2018. Latina/o Conversion and Miracle-seeking at a Buddhist Temple. *International Journal of Latin American Religions* 2: 50–71.
- Divisenko, K.S., and V.B. Isaeva. 2020. Tipologii obrashcheniia v zapadniy buddizm v kontekste kontseptsii sotsial'nogo mekhanizma religioznoi konversii [Typology of conversion to Western Buddhism in the context of the concept of the social mechanism of religious conversion]. *Nauchnyi rezul'tat* 6 (3). <http://rrsociology.ru/journal/issue/3-25-2020/>.
- Glock, C.Y. 1964. The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups. *Religion and Social Conflict*, edited by R. Lee, M.E. Marty, 24–36. N.-Y.: Oxford University Press.
- Gooren, H. 2010. *Religious Conversion and Disaffiliation: tracing patterns of change in faith Practices*. Palgrave Macmillan.
- Gordon-Finlayson, A., Daniels, M. 2008. Westerners converting to Buddhism: an Exploratory Grounded Theory Investigation. *Transpersonal Psychology Review* 12 (1): 100–119.
- Isaeva, V. B. 2013. Sotsiologicheskie issledovaniia religioznoi konversii v zarubezhnoi nauchnoi traditsii: klassicheskie kontseptual'nye modeli [Sociological studies of religious conversion in the foreign scientific tradition: classical conceptual models]. *Nauchnoe obozrenie. Seriya 2. Gumanitarnye nauki* 6: 28–36.
- Isaeva, V. B. 2019. Teoriia deprivatsii kak instrument izucheniia netraditsionnoi religioznosti [The theory of deprivation as a tool for studying non-traditional religiosity]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 9: 39–50.
- Inglehart, R., Norris, P. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. N.-Y.: Cambridge University Press.
- Jindra, I.W. 2014. *A New Model of Religious Conversion: beyond Network Theory and Social Constructivism*. Boston: Brill.
- Lofland, J., Stark R. 1965. Becoming a world saver: a theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review* 34 (3): 862–875.
- Magnone, E. 2015. Analysis of Scholarly Communication Activities in Buddhism and Buddhist Studies. *Information* 6 (2): 162–182.
- Niebuhr, H.R. 1957. *The Social Sources of Denominationalism*. New-York: World Publishing.
- Prebish, C. 2002. Studying the Spread and Histories of Buddhism in the West: The Emergence of Western Buddhism as a New Subdiscipline within Buddhist Studies. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, ed. by C. Prebish, M. Baumann, 66–81. USA: University of California Press.
- Rozhdestvenskaia, E.Yu. 2012. *Biograficheskii metod v sotsiologii* [Biographical Method in Sociology]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Stark, R. 2015. *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Stark, R. 1964. Class, Radicalism and Religious Involvement in Britain. *American Sociological Review* 29: 698–706.
- Stark, R., W.S. Bainbridge. 1996. *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Stolz, J. 2009. Explaining religiosity: towards a unified theoretical model. *The British Journal of Sociology* 60 (2): 345–376.
- Stolz, J. 2016. Opening the Black Box. How the Study of Social Mechanisms Can Benefit from the Use of Explanatory Mixed Methods. *Analyse and Kritik* 1: 257–285.
- Wilson, B.R. 1961. *Sects and Society: a Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science, and Christadelphians*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Yasin, M. 2016. Psikhologicheskie issledovaniia religioznoi motivatsii [Psychological studies of religious motivation]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 4: 51–67. DOI:

10.22394/2073-7203-2016-34-4-51-67.

Yaroshenko, S. S. 2019. O vozmozhnostiakh primeneniia teorii anderklassa v Rossii [About the possibilities of applying the theory of the underclass in Russia]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 9: 28–38.

Yaroshenko, S. S. 1994. Sindrom bednosti [The poverty syndrome]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 2: 43–50.

Yü D.S. 2014. Buddhist conversion in contemporary world. *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by L. R. Rambo, C.E. Farhadian, 465–487. Oxford University Press.

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 394

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/261-273

© *И.В. Чининов***ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ УКЛАД ЖИТЕЛЕЙ ДЕРЕВЕНЬ ГОРЕНДУ, БОНГУ И ГУМБУ (НОВАЯ ГВИНЕЯ) В СОВРЕМЕННЫХ РЕАЛИЯХ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

В апреле–мае 2019 г. научно-исследовательская экспедиция Фонда им. Миклухо-Маклая (под руководством директора Фонда Н.Н. Миклухо-Маклая-младшего) продолжила комплексные полевые работы в провинции Маданг Независимого Государства Папуа – Новая Гвинея – в деревнях Горенду, Бонгу и Гумбу на Берегу Маклая (на северо-востоке о-ва Новая Гвинея), где проживают представители папуасскоязычной этнической группы бонгу (самоназвание бонгуанцы). Этнографическая часть программы предусматривала изучение различных сторон современной хозяйственной деятельности и их корреляций с традиционными занятиями бонгу минувших веков. Во второй половине XIX столетия в этом регионе проводил свои научные изыскания выдающийся русский ученый-гуманист Николай Николаевич Миклухо-Маклай, в 1971 и 1977 гг. здесь работали советские, а в 2017 и 2019 гг. российские этнографы. Проведенные автором статьи – участником двух последних экспедиций – исследования позволили выявить прочную сохранность аутентичных элементов в хозяйственной деятельности бонгу. Приходящие извне инновации не только не трансформируют в корне традиционный уклад жизни папуасов, но, органично на него наслаиваясь, придают ему еще большую устойчивость.

Ключевые слова: Новая Гвинея, Берег Маклая, бонгуанцы, традиционная экономика, земледелие, охота, рыболовство, собирательство, животноводство, экспорт

Ссылка при цитировании: Чининов И.В. Хозяйственный уклад жителей деревень Горенду, Бонгу и Гумбу (Новая Гвинея) в современных реалиях (по материалам полевых исследований) // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 261–273.

История этнографического изучения папуасов бонгу начинается в 1871 г., когда известный русский ученый, путешественник и общественный деятель Николай Николаевич Миклухо-Маклай высадился на северо-восточном побережье Новой Гвинеи (на российских картах – Берег Маклая). За три продолжительных экспедиции (1871–1872 гг., 1876–1877 гг. и 1883 г. – в общей сложности 30 месяцев полевых работ) русский ученый собрал огромный объем материала по материальной культуре, хозяй-

Чининов Игорь Викторович (1975–2021) – к.и.н., научный сотрудник центра азиатских и тихоокеанских исследований, Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия). Эл. почта: chininov@mail.ru

ственному укладу, религиозным воззрениям, обрядам жизненного цикла и антропологическим особенностям бонгуанцев – небольшой этнической группы, проживавшей в четырех деревнях: Бонгу, Горенду, Гумбу, Со-Банглю. Н.Н. Миклухо-Маклай был первым ученым, исследовавшим культуру папуасов бонгу, – культуру, не испытавшую на тот момент влияния внешнего мира; в этой связи его труды представляют большую ценность как для отечественной, так и для зарубежной океанистики.

После отъезда и смерти русского исследователя наступил вековой перерыв в изучении обитателей Берега Маклая отечественными этнографами. Только в 1971 г. к Новой Гвинее на научно-исследовательском судне «Дмитрий Менделеев» направилась первая советская комплексная экспедиция. В ее составе был и этнографический отряд из восьми человек, возглавляемый Д.Д. Тумаркиным. Высадившиеся на берег ученые четыре дня провели в д. Бонгу. За это время был собран обширный корпус сведений по культурным традициям бонгуанцев. Во многом данные, полученные этнографами, дополнили материалы, содержащиеся в трудах Н.Н. Миклухо-Маклая.

В 1977 г. состоялась вторая советская экспедиция в Океанию, планирующая в том числе и посещение Берега Маклая. Этнографический отряд из пяти человек вновь возглавил Д.Д. Тумаркин. За четыре дня, проведенных в д. Бонгу, ученые зафиксировали массу интересных особенностей, появившихся в культуре и хозяйстве этнической группы за прошедшие шесть лет.

В 1970-х годах бонгуанцы проживали уже только в д. Бонгу. Значительные перемены в жизни местных жителей произошли в конце XIX столетия. В 1886 г. в 10 км от д. Бонгу германская Новогвинейская компания учредила факторию Стефансорт. В 1887–1888 гг. ее управляющий – натуралист и этнограф Я.С. Кубари захватил на побережье залива Астролябия шесть земельных массивов для устройства крупных кокосовых плантаций. Одна из них, Меламу, была размещена возле бухты Константина, т.е. в районе расселения бонгуанцев. В результате экспроприации жители деревень Горенду и Гумбу лишились части своих земель и были вынуждены переселиться в д. Бонгу.

Первая в новейшей истории России комплексная экспедиция в Папуа – Новую Гвинею, организованная Фондом им. Миклухо-Маклая, состоялась в сентябре 2017 г. Ее возглавил Н.Н. Миклухо-Маклай-младший (полный тезка и потомок великого русского ученого и путешественника по линии брата) – директор Фонда им. Миклухо-Маклая. В составе экспедиции было двое ученых: А.А. Лебедева – научный сотрудник Отдела Австралии, Океании и Индонезии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и автор настоящей статьи (И.В. Чининов), представлявший центр азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН. Фотографом экспедиции был Д.И. Шаромов.

Члены экспедиции были размещены в воссозданной д. Горенду, где ученые на протяжении семи дней проводили полевые этнографические исследования. Я занимался изучением материальной культуры бонгуанцев, а А.А. Лебедева – кровнородственной структурой и системой терминов родства. Когда именно произошло повторное основание бонгуанцами деревень Горенду и Гумбу, в ходе поездки 2017 г. нам выяснить не удалось. Результаты наших научных изысканий в дальнейшем были опубликованы в различных изданиях.

В апреле–мае 2019 г. Фондом им. Миклухо-Маклая была организована и проведена вторая комплексная экспедиция в Папуа – Новую Гвинею под руководством

Н.Н. Миклухо-Маклая-младшего. В ее составе также работало двое ученых: кроме Вашего покорного слуги, к команде присоединился О. Темпл – лингвист Университета Папуа – Новой Гвинеи. Экспедицию снова разместили в д. Горенду, но на этот раз в той ее части, которая названа (пока неформально) в честь Миклухо-Маклая его именем. Моими научными задачами были исследование современного хозяйственного уклада бонгуанцев и сравнение полученных данных с содержащимися в трудах Н.Н. Миклухо-Маклая и этнографов – членов советских комплексных экспедиций.

Во время проведения полевых работ мне удалось выяснить у лидера д. Горенду Аселя Туя, что Горенду и Гумбу были вновь возведены и заселены в 1990-е годы. Небольшая д. Илег появилась в поздний колониальный период.

Хозяйственный уклад бонгуанцев

Земледелие. Как и в традиционные времена, основу хозяйственной деятельности бонгуанцев (и большей части других народов Новой Гвинеи) составляет подсечно-огневое земледелие. Огороды расположены за пределами деревни, причем некоторые на значительном удалении. Цикл работ этого типа земледелия хорошо описан Н.Н. Миклухо-Маклаем:

Немногие плантации находятся вблизи деревень, большинство скрыто в лесу для того, чтобы защитить их от врагов. Выбрав участок земли для плантации, срубают сначала подлесок, а потом и более крупные сучья больших деревьев. Этим достигается большой доступ солнца, отчего все срубленное быстро увядает и засыхает. Тогда разводят огонь и сжигают срубленный кустарник и засохшие сучья. Остаются только большие деревья, их постепенно поджигают у корня в течение нескольких дней, а иногда и срубают большими каменными топорами. Очищенный участок окружают забором: втыкают по два ряда тростниковых кольев (*Sacharum spontaneum*) в рост человека близко один к другому. Пространство между двумя рядами наполняют грубо наколотой древесиной от больших деревьев. Стоящие один против другого тростниковые колья связывают парами через короткие промежутки лианами. Забор делается приблизительно в рост человека; он необычайно прочен, так как стебли тростника скоро пускают корни. Стебли стоят вплотную друг к другу, поэтому забор представляет надежную преграду против нападений диких свиней, которые в противном случае могли бы причинить большой вред молодым плантациям. Прежде чем срублены все деревья и устроен забор, землю уже взрыхляют, размельчают и насыпают в кучи... Работа производится следующим образом: двое, трое или более мужчин становятся в ряд, с силой втыкают заостренные удыя (крепкие заостренные с одного конца деревянные колья. – *И.Ч.*) в землю и потом одновременным толчком подымают большую глыбу земли. Если почва тверда, то в одно и то же место втыкают удыя два раза, а потом уже поднимают землю. За мужчинами следуют женщины, которые ползут на коленях и, держа крепко обеими руками свои удыя-саб (небольшие узкие деревянные лопатки. – *И.Ч.*), размельчают поднятую мужчинами землю. За ними идут дети различного возраста, растирающие землю обеими руками. В такой последовательности мужчины, женщины и дети обрабатывают всю плантацию; потом накидывают кучи земли, группируемые в ряды (*Миклухо-Маклай* 1993: 48–49).



*Рис. 1. Земледельческие работы
(фото Н.Н. Миклухо-Маклая из Фонда
им. Н.Н. Миклухо-Маклая).*

В настоящее время расчистка участка и возведение забора делаются при помощи заводских металлических орудий – топоров и мачете, но технология проведения трудовых операций сильно не изменилась. Правда, заборы сейчас устанавливают ниже роста человека, и все работы выполняются меньшим количеством людей. Из традиционных земледельческих орудий сохраняется только удыя. Вместо удыя-саб применяют покупные металлические лопаты и мотыги, которые могут использо-

ваться при других земледельческих работах. Внедрение металлических инструментов облегчило труд бонгуанцев и позволило повысить производительность, поэтому сейчас для проведения каких-либо сельскохозяйственных операций не требуется участия всей деревни (необходимо учитывать и нынешние размеры, и численность населения деревень).

Однако, как и в прежние времена, бонгуанцы приносят с огородов только то количество продукции, которое они могут съесть вечером или на следующее утро. Из записей Н.Н. Миклухо-Маклая:

Ежедневно жена приносит с поля плоды, собирает дрова для ночного огня; она же таскает воду с морского берега или из ручья. Под вечер часто можно видеть женщин, возвращающихся с поля тяжело нагруженными. На спине у них висят два мешка, прикрепленные к веревке, обвивающей лоб: нижний – с плодами, верхний – с самым младшим ребенком. На голове, сильно нагнутой вперед благодаря тяжести мешков, они несут еще большие вязанки сухих дров, в правой руке держат пучок сахарного тростника, а на левой руке висит иногда еще один маленький ребенок (Миклухо-Маклай 1993: 52).

Если в 1971 г. советские этнографы постоянно наблюдали такие сценки в Бонгу, то ни в 2017, ни в 2019 г. мне не доводилось видеть женщин сильно нагруженными. Мы не раз замечали, что мальчики, начиная примерно с 7-летнего возраста, охотно помогают женщинам в переноске грузов.

Основную часть пищевого рациона современных бонгуанцев составляет, как и в прошедшие столетия, растительная пища – главным образом традиционно возделываемые огородные культуры: таро (*бау*), ямс (*аянг*), маниок, батат (*дьегаргхуль*), бананы (*мога*), сахарный тростник (*дьенг*). Местные жители выращивают по несколько разных сортов каждой культуры (названия сортов – местные); по значимости в рационе бонгуанцы размещают их в следующем порядке: 1) ямс (сорта «длинный», «белый», «фиолетовый»); 2) таро («белый», «зеленый») и маниок («желтый», «белый»); 3) батат («зеленый», «оранжевый», «фиолетовый»); 4) бананы («желтый», «оранжевый», «белый»), в повседневном рационе превалирует только один сорт; 5) сахарный тростник («красный», «желтый», «фиолетовый»).

В конце XIX в. по значимости для бонгуанцев первые три культуры располагалась в том же порядке, за исключением маниока, которого на Берегу Маклая не было, он появился только в начале XX в. (советские экспедиции упоминают его). Н.Н. Миклухо-Маклай интродуцировал такие сельскохозяйственные культуры, как кукуруза (*гугрус*), дыня (*абрус*), тыква, огурец, ананас. В 1970-х годах все эти культуры выращивались бонгуанцами, также как арахис и рис. Но в настоящее время активно возделывается только кукуруза. Кроме того, русский ученый привозил и семена арбуза – на рубеже столетий бонгу и их соседи выращивали эту бахчевую культуру, но в 1970-е годы наблюдатели ее уже не фиксировали. Арбуз исчез, а его название закрепилось за дыней. Сегодня, как и в XIX в., бонгуанцы продолжают культивировать местную разновидность табака (*кас*). Они рассказывали Н.Н. Миклухо-Маклаю, что практика возделывания и курения табака появилась на Берегу Маклая за 40-50 лет до прибытия русского ученого, постепенно от деревни к деревне она распространилась по всему северо-восточному побережью Новой Гвинеи.

Поскольку бонгуанцы не хранят продукты питания в течение длительного времени, огромное значение по-прежнему имеет сезонность выращивания огородных культур. Используя разные сроки созревания, местные жители обеспечивают себя как минимум тремя видами растительной пищи в любое время года. Как и в прошлые столетия, участок земли обрабатывается обычно три-четыре года, а затем забрасывается на шесть лет. За это время он снова зарастает высокой травой, молодыми деревьями и кустарником.

Немаловажную роль в обеспечении питания папуасов бонгу играет и выращивание плодовых деревьев. Советские исследователи отмечали, что выделяются такие традиционные культурные растения, как кокосовая пальма (*монги*), хлебное дерево (*боли*), саговая пальма (*бам*), арековая пальма (*гхау*). Известно также, что Н.Н. Миклухо-Маклай привез на северо-восточное побережье Новой Гвинеи папайю и апельсиновое дерево. В ходе своей полевой работы в 2017 и 2019 гг. я не обнаружил у бонгуанцев хлебное дерево, ни разу не видел я и апельсиновое дерево. Впрочем, еще Н.Н. Миклухо-Маклай отмечал, что хлебное дерево как продукт питания не особенно в почете у папуасов. Зато мной было отмечено, что бонгуанцы стали культивировать яванское яблоко – плодовое дерево из семейства миртовых. Его не упоминали ни Н.Н. Миклухо-Маклай, ни советские этнографы, но сейчас его плоды – один из любимых местными жителями видов фруктов. Большое значение в жизни бонгуанцев имеет кокосовая пальма: мякоть кокоса – излюбленное лакомство, кокосовый сок прекрасно утоляет жажду, скорлупа идет на различные поделки, из волокон межплодника изготавливают прочные веревки, из листьев плетут циновки, древесина находит применение в качестве строительного материала. Но особенную ценность, как и раньше, имеет копра – высушенная на солнце мякоть кокоса, которая является ценным промышленным сырьем. Сбыт копры – важный источник дохода бонгуанцев. Если местное земледелие в основном сохраняет натуральный, потребительский характер (ориентировано на непосредственное удовлетворение потребностей самих производителей), то заготовка копры на продажу говорит о существовании в экономике современных бонгуанцев товарного уклада. То же самое можно сказать и о выращивании какао: этот продукт целиком идет на экспорт.

По традиционным представлениям папуасов и меланезийцев Новой Гвинеи, как, впрочем, и других народов, находящихся на аналогичной стадии социального и эко-

номического развития, и жизнь отдельного человека, и общинного коллектива в целом неотделима от земли. Согласно этим воззрениям, земля неотчуждаема, т.к. тут обитают духи предков, и поэтому она должна быть сохранена для еще не родившихся поколений (Rowley 1965: 115).

Рыболовство. Рыболовство по-прежнему остается второй по значимости отраслью хозяйства бонгуанцев. В конце XIX в. они знали много способов лова. Один из них применялся на мелководье: во время отлива рыбу хватили руками, иногда ногами или убивали камнями. Н.Н. Миклухо-Маклай красочно описал этот процесс:

Когда дождь перестал, сидя на пне у моего флагштока, я был свидетелем оригинальной ловли рыбы. Был отлив; мелкая рыба, должно быть преследуемая акулами, которых здесь не мало, металась во все стороны, выпрыгивая иногда из воды. Из-за деревьев у берега вышел Туй и следил за эволюциями рыб. Вдруг рыбы, вероятно жестоко преследуемые неприятелем, кинулись к берегу. В несколько прыжков Туй очутился около них. Вода там была немного ниже колен и дно, разумеется, хорошо видно. Вдруг Туй сделал энергический прыжок, и одна из рыбок оказалась пойманной. Туй ловил их ногою. Он сперва придавил ее ступнею, потом поднял, ухватив между большим и вторым пальцем ноги. Согнув колено, он протянул руку и, высвободив добычу, положил рыбку в мешок. После этого, быстро нагнувшись и схватив камень, Туй бросил его в воду со значительною силою; потом, подойдя к тому месту, куда был брошен камень, он, стоя на одной ноге, поднял другую убитую камнем рыбку. Все было сделано не только очень искусно, но даже и весьма грациозно (Миклухо-Маклай 1990: 110).

Практиковалась стрельба по рыбе особой стрелой (*сагхау*), которая была снабжена несколькими расходящимися под острым углом остриями из твердой древесины (Там же: 105). Более распространенным рыболовным орудием была острога (*юр*), напоминавшая стрелу-сагхау, но с более длинным древком из бамбука (Миклухо-Маклай 1993: 41). Из длинных и узких бамбуковых планок плелись верши (*нинир*), которые устанавливались во время отлива на специальных якорях на морском дне, а вытаскивались с наступлением нового отлива (Миклухо-Маклай 1990: 202, 248). Офицер корвета «Витязь» (доставившего Н.Н. Миклухо-Маклая на Новую Гвинею в 1871 г.) В.П. Перелешин сообщал, что видел у бонгуанцев «сети для ловли рыб, великолепно сплетенные из крученых ниток, сделанных из какого-то дерева» (Перелешин 1872: 46). Участвовавший в планах немецкой колонизации Юго-Восточной Азии немецкий путешественник и этнограф О. Финш писал, что по всему северо-восточному побережью Новой Гвинеи видел искусно изготовленные сети, нередко довольно большие, с деревянными поплавками и грузилами из раковин и различные рыболовные крючки (*эхолем*) – большие и маленькие, простые и составные, изготовленные из костей, раковин и черепахового щита. Немецкий исследователь отмечал, что местные жители не использовали удочек, а забрасывали привязанные к длинной бечевке крючки в воду с быстро идущих лодок. Составные крючки со стержнем, выточенным из раковины тридакны, использовались без наживки; стержни по своей форме и блеску напоминали маленьких рыбок и являлись своего рода блесной (Finsch 1893: 190). Н.Н. Миклухо-Маклай ничего не сообщает о рыболовных крючках, возможно, потому, что они не играли значительной роли в рыболовстве бонгуанцев. Наиболее продуктивным и технически сложным способом местного лова было лучение рыбы с лодок при свете факелов. Русский ученый оставил подробное описание этого действия:

На платформе каждой пироги лежал целый ворох связанной в пучки длинной сухой травы (*Imperata*). Стоящий впереди пироги туземец зажигал один за другим эти пучки и освещал поверхность воды. На платформе помещался другой туземец с юром (острогой) футов 8 или 9 длины, который он метал в воду и почти что каждый раз сбрасывал ногой с юра две или три рыбки. Часто ему приходилось выпускать последние из рук, и когда это случалось, то пирога подъезжала к юру, который плавал стоя, погруженный в воду только на четверть. Юр так устроен, что, погрузившись в воду и захватив добычу (рыбки остаются между зубьями), поднимается из воды сам и плавает, почти что перпендикулярно стоя в воде. Наконец, третий папуас управлял шлюпкой, сидя на корме (*Миклухо-Маклай* 1990: 141).

В 1971 г. советские ученые отметили, что в рыболовецком хозяйстве бонгуанцев появились небольшие сети типа бредня, был даже большой невод. Этот невод был приобретен у австралийской колониальной администрации в Маданге, принадлежал и хранился в доме главы одного из кланов д. Гумбу. Невод позволял получать богатые уловы, но рыба, пойманная таким способом, никогда не продавалась и не обменивалась. Такая сеть использовалась главным образом перед большим пиром или приемом почетных гостей. Незначительную часть пойманной рыбы клан Гумбу потреблял сам, все остальное коптилось для угощения всех жителей деревни и гостей. Этот невод одалживали другому клану, если ему нужно было наловить много рыбы. В этом случае владельцы невода получали небольшую часть добычи, а все остальное потреблял клан, пользовавшийся неводом, но преобладающая часть улова снова коптилась для всеобщего угощения. Перед своим отплытием первая советская экспедиция подарила бонгуанцам еще одну большую сеть. Капитан судна «Дмитрий Менделеев» М.В. Соболевский прибыл на церемонию дарения и торжественно вручил сеть старейшему жителю деревни Бонгу – Таногу (*Тумаркин* 1975: 45).

В настоящее время бонгуанцы продолжают использовать для ловли рыбы стрелы и остроги, хотя последние теперь снабжены металлическими наконечниками. Сетей и неводов мне зафиксировать не удалось – видимо, их уже нет. По крайней мере, во время торжественных мероприятий, которые устраивали жители деревень Бонгу, Горенду и Гумбу в честь членов российских экспедиций, не предлагались угощения из рыбы. Вышли из употребления и плетеные верши *нинир*. Один из пожилых жителей Горенду с восторгом рассказывал автору об этих самобытных орудиях лова, отметив, что они достигали крупных размеров: от пяти до семи метров в длину. Что касается ловли рыбы при помощи рук и ног, то нам в ходе обеих экспедиций увидеть такое не довелось, хотя существование этой практики не исключено. Как и в минувшие эпохи бонгуанцы продолжают выходить в море на рыбный промысел на узких лодках-долбленках (выдолбленных из цельного ствола дерева) с балансиrom¹. Лодки несколько изменились со времен Н.Н. Миклухо-Маклая: исчезли резьба и дополнительные наращенные борта, на некоторых нет помоста для груза. Сегодня в деревнях бонгуанцев количество таких лодок весьма незначительно, что свидетельствует о том, что они принадлежат отдельным семьям. Рыболовство по-прежнему остается занятием мужчин, а женщины собирают съедобных моллюсков на мелководье. Правда, морским собирательством сейчас нередко занимаются и мужчины.

¹ Подробную схему бонгуанской лодки см. у В.Н. Басилова: *Басилов* 1975: 160.

Охота. Как и в прежние времена охота играет второстепенную роль в обеспечении папуасов бонгу питанием и продуктами животного происхождения. В конце XIX в. основными видами охотничьего оружия были копья (*гахдья*) и лук (*агхаль*) со стрелами (*агхаль-ге, палама*). Кроме того, использовались различные ловушки и силки. Добычей бонгуанцев становились все представители местной фауны: крокодилы (*вая*), древесные кенгуру (*схиболь*), кускусы (*маб*), дикие свиньи (*буль*), казуары (*дьюгха*), дикие куры (*ту*), птицы-носороги (*наренг*), ящерицы (*малуваин*), змеи (*амаль*) и др. Но более-менее регулярный и организованный характер носила охота только на крокодилов и диких свиней.

Наиболее важным, сопряженным с этим видом деятельности событием в жизни местных жителей была облавная охота на диких свиней, которая сопровождалась выжиганием травянистой растительности на безлесных склонах холмов, игравших роль охотничьих угодий, и поэтому проводилась в самое сухое время года (июль–август). В такой охоте принимали участие жители всех бонгуанских деревень. Если “облава” завершалась успешно, то за ней обычно следовал большой междеревенский пир. В 1971 г., по сведениям, полученным членом географического отряда советской экспедиции Г.М. Игнатьевым, практика облавной охоты в бонгуанских деревнях еще сохранялась (Игнатьев 1972: 42).

В настоящее время эта практика осталась в прошлом, а охота на диких свиней теперь носит индивидуальный характер. В каждой деревне бонгуанцев есть несколько мужчин, «специализирующихся» на данном промысле. На охоту выходят рано утром, примерно в 4 часа, т.к., по словам охотников, дикие свиньи очень активны в предрассветное время, а позже прячутся в лесной чаще. Я дважды принимал участие в такой охоте, но поскольку мы выдвигались с опозданием на два часа (не по вине бонгуанцев), ни одной свиньи добыть (и даже увидеть) нам не удалось. Охотник всегда берет на промысел нескольких собак, специально натасканных на диких свиней. В качестве оружия используются два разных длинных и тяжелых копья: одно – цельнометаллическое, другое – с бамбуковым древком и металлическим острием. Кроме того, на диких свиней ставят особые ловушки, где в качестве поражающего элемента применяется острозаточенная палка.



Рис. 2. Ловушка на диких свиней (фото Н.Н. Миклухо-Маклая из Фонда им. Н.Н. Миклухо-Маклая).

Н.Н. Миклухо-Маклай не дает описания ловушек на диких свиней, а на его рисунках изображены типы ловушек, отличные от увиденной мной. Советские ученые также не зафиксировали подобные охотничьи приспособления. Несмотря на заверения местных жителей, что дикие свиньи водятся в большом изобилии в окрестностях деревень, их добыча не является частой и чрезмерной.

С другими крупными животными ситуация совершенно иная. Крокодилы были полностью истреблены еще до 1971 г. (до прибытия на Берг Маклая первой советской

экспедиции). Казуары также больше не встречаются, хотя, нужно сказать, что и в конце XIX столетия эти птицы были здесь редкостью. Следует отметить, что охота на крокодила и казуара всегда была сопряжена с большой опасностью для человека. Других животных бонгуанцы продолжают добывать, но в целом за последние десятилетия местная фауна значительно оскудела, поэтому удельный вес охоты в местном хозяйстве несколько снизился по сравнению с 1970-и годами (не говоря уже о более ранних временах). Возможно, это связано и с тем, что существует официальный запрет властей на приобретение огнестрельного оружия, хотя еще 40 лет назад папуасы могли охотиться с ружьями, – сейчас они вынуждены использовать исключительно копья и луки со стрелами.

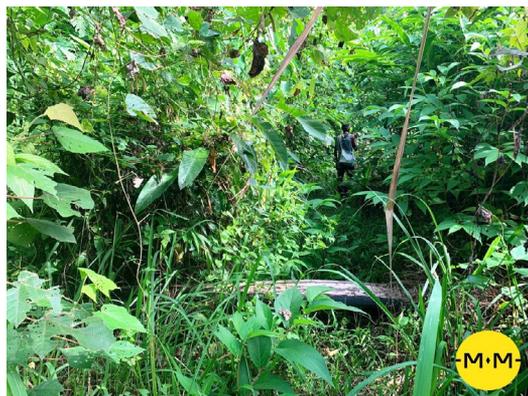


Рис. 3. Житель д. Горенду на охоте.
(фото Н.Н. Миклухо-Маклая из Фонда
им. Н.Н. Миклухо-Маклая).

Собирательство. Что касается собирательства, то оно не играло большой роли в жизни бонгуанцев даже 150 лет назад. В то время мужчины носили при себе небольшие, плотно закрывающиеся бамбуковые сосуды, в которые складывали различных жуков, пауков, улиток, гусениц и пр. Все это затем отваривалось вместе с плодами и овощами (Миклухо-Маклай 1993: 54). Насекомых ели и сырыми (Там же: 35). Такой вид собирательства давно ушел в прошлое (советские этнографы в 1971 г. его уже не фиксировали), но сохраняется сбор плодов дикорастущих растений, например орехов кенгар.

Животноводство. Животноводство также было и остается второстепенной отраслью местного хозяйства. Бонгуанцы традиционно разводили так. наз. океанийскую тройку домашних животных: свинью (*буль*), собаку (*са*), курицу (*ту*). Н.Н. Миклухо-Маклай так пишет об этом:

Папуасы закалывают свиней только в торжественных случаях, причем одной свиньи должно хватить не на одну только деревню, но и на две или три. Свиньи заботливо выкармливаются женщинами, за которыми они бегают, как собаки. Случайно пойманные дикие поросята и теперь одомашниваются в деревнях. Собак папуасы держат преимущественно ради мяса и закалывают при менее торжественных случаях. Собаки пожирают все съедобное, охотятся даже (во время отлива) за морскими животными на коралловых рифах, а также уничтожают экскременты в деревнях. Куры, хотя и имеются в каждой деревне, употребляются в пищу редко. Так как они живут в полудиком состоянии в лесу, окружающем деревню, папуасы редко находят их яйца. За мое 15-месячное пребывание я видел только 2 яйца в посещенных мною деревнях (Миклухо-Маклай 1993: 35, 85).

В 1971 г. советские ученые обнаружили в д. Бонгу только трех поросят, которые содержались под хижинами в специальных клетках. Бонгуанцы объяснили, что домашние свиньи причиняли большой ущерб молодым посадкам кокосовых пальм, размещенным в разных местах вблизи деревни. Поставить какие-либо ограждения

вокруг всех этих посадок, наподобие тех, которыми ограждают огородные участки, – весьма трудная процедура. Поэтому традиционное свиноводство пришлось принести в жертву производству копры.

Сейчас ситуация с разведением свиней не изменилась. В деревнях бонгуанцев только несколько семей содержат этих животных в специально сооруженных загонках. Как и раньше, свинья является признаком достатка и играет важную социальную роль в жизни папуасских общин. Так, российские экспедиции 2017 и 2019 гг. преподносили жителям Горенду крупную свинью, которая считается едва ли ни самым дорогим подарком в традиционной системе ценностей. После забоя подаренной свиньи на торжественный пир в честь гостей из далекой России собирались многие жители деревни (не все, поскольку численность населения Горенду в настоящее время приблизительно 500 человек, и одной свиньи на всех явно не хватило бы). Скорее всего, свиноводство как отдельная отрасль животноводства будет у бонгуанцев постепенно возрождаться.



Рис. 4. Жители д. Горенду и собака местной породы (фото Н.Н. Миклухо-Маклая из Фонда им. Н.Н. Миклухо-Маклая).

Собаки тоже по-прежнему содержатся в деревнях бонгу, но их количество невелико. Их давно не употребляют в пищу, т.к. здесь христианские миссионеры наложили строгий запрет на собачье мясо (как и на других островах Океании). Как отмечалось выше, некоторых собак бонгуанцы используют во время охоты на диких свиней.

Куры сейчас свободно разгуливают по деревне, но и их мясо бонгуанцы едят нечасто. В 2017 г. один из жителей д. Горенду выразил особое уважение мне и моему коллеге, когда специально для нас зарубил своего

петуха – женщины приготовили из него местное блюдо, после чего был устроен небольшой пир, куда пригласили нескольких соседей, а после посещения членами экспедиции д. Бонгу, ее жители передали нам ценное угощение – густой куриный суп.

Говоря о животноводстве у бонгуанцев, необходимо упомянуть о сравнительно недолгом разведении ими крупного рогатого скота. Первые бычок и телка индийской породы в 1883 г. были подарены бонгуанцам Н.Н. Миклухо-Маклаем во время третьего и последнего посещения им залива Астролябия. Потомство, полученное от этих животных, не сохранилось – тем не менее глубокий след в местном фольклоре остался (бонгуанцы сейчас во время торжественных мероприятий разыгрывают пантомиму охоты их предков на быка). За несколько лет до прибытия на Берег Маклая первой советской экспедиции австралийская колониальная администрация попыталась “насадить” там разведение крупного рогатого скота. В 1971 г. советские ученые обнаружили в д. Бонгу стадо из 12 голов, которое было в коллективной собственности жителей деревни и круглый год паслось на небольшой кокосовой плантации. Коровы удобряли землю и уничтожали подлесок, способствуя тем самым увеличению продуктивности плантации. Бонгуанцы не доили коров и не употребляли в пищу их мясо, но ежегодно осенью резали нескольких животных и отвозили их туши на

продажу в Маданг. В 1977 г. советские этнографы зафиксировали появление у шести жителей деревни небольших стад крупного рогатого скота, приобретенных ими при помощи ссуд, предоставленных властями Независимого Государства Папуа – Новая Гвинея. В то же время общедеревенское стадо, существовавшее в 1971 г., было ликвидировано (Тумаркин 2015: 22). В настоящее время на Берегу Маклая крупный рогатый скот не разводят. Это ясно указывает на то, что далеко не все хозяйственные нововведения приживаются в бонгуанских общинах.

Сейчас в некоторых домах в деревнях бонгу живут кошки, но держат их исключительно ради уничтожения мышей.

Традиционные системы обмена и их трансформации

Хотя хозяйство бонгуанцев и других обитателей Берега Маклая носило натуральный характер, в доколониальную эпоху здесь процветали различные формы межобщинного обмена. Так, жители прибрежного островка Билбил в прошлом были известны как предприимчивые торговцы, создавшие своеобразную систему обмена: таро, ямс, свиней, деревянные чаши и другие необходимые товары они выменивали на сделанные их женщинами (так же, как и женщинами соседнего островка Ябоб) глиняные горшки, традиционно изготавливавшиеся (как и повсюду на Новой Гвинее) без гончарного круга. На своих больших одномачтовых или двухмачтовых каноэ с аутригером обитатели Билбила посещали множество поселений вдоль новогвинейского побережья для проведения этих торговых операций. В начале XX столетия жители Билбила переселились на новогвинейский берег, основав там одноименную деревню. Хотя сегодня эта самобытная система обмена уже не существует, женщины д. Билбил по-прежнему изготавливают керамические горшки для сбыта туристам и жителям других селений. Если раньше эти горшки (*ваб*) бонгуанцы выменивали на различные товары, то теперь они покупают их за деньги.

Во времена Н.Н. Миклухо-Маклая главное богатство папуасов бонгу, наряду с оружием, составляли *табиры* – деревянные блюда и миски, натертые черной краской и украшенные орнаментом. Круглые табиры изготавливались в горных деревнях Мебу и Оринма, а овальные (наиболее ценные) – на островах Сиасси в проливе Витязя и островах Тами у юго-восточного побережья п-ва Хьююн (первоначально эти чаши производились исключительно на островах Тами, но в 1920-е годы традиция была заимствована и жителями островов Сиасси). Чаши стиля «Тами-Сиасси» посредством обмена (обитатели обеих островных групп создали собственные торговые сети) были широко распространены на северо-восточном и восточном побережьях Новой Гвинеи, прилегающих островах и на побережье западной части Новой Британии. Хотя эти торговые сети также прекратили свое существование, местные ремесленники по-прежнему изготавливают свою необычайно красивую и высококачественную продукцию, которая затем покупается жителями других деревень. Таким образом, несмотря на исчезновение традиционных систем обмена между различными общинами, бонгуанцы продолжают приобретать (уже за деньги) товары, являющиеся предметами престижа или обладающие церемониальной значимостью (*ваб*, *табир*).

В 1971 и 1977 гг. советские этнографы видели в д. Бонгу три небольших ларька, где продавались товары фабричного производства: рыбные и мясные консервы, рис, сгущенное молоко, чай, сахар, сухари, мыло, керосин, сигареты, хлопчатобумажные

ткани, предметы одежды (рубашки, шорты). В настоящее время надобность в таких торговых точках отпала, т.к. бонгуанцы могут регулярно ездить в Маданг (на вместительных пассажирских моторных лодках, курсирующих вдоль побережья, либо на машинах при хорошей погоде) и приобретать там всю необходимую продукцию.

Существование бонгуанцев в мире современных товарно-денежных отношений не может не сказаться на их трудовой деятельности. Многие мужчины и молодые, и среднего возраста уезжают в Маданг и другие города Папуа – Новой Гвинеи в поисках временной или постоянной работы, не требующей высокой квалификации, а один (бывший житель д. Горенду), получивший профильное медицинское образование, работает в клинике Маданга. Женщины заняты производством плетеных сумок для последующей их продажи туристам в Маданге.

* * *

В результате проведенных полевых исследований в деревнях Горенду, Бонгу и Гумбу можно сделать следующие выводы:

1. В хозяйственной деятельности современных бонгуанцев по-прежнему преобладают подсечно-огневое земледелие и рыболовство, а охота и животноводство играют второстепенную роль.
2. Появившиеся новые орудия труда (металлические лопаты, копыя и пр.) и трансформация некоторых методов ведения хозяйства (напр., индивидуализация охоты на диких свиней) не приводят к кардинальной перестройке хозяйственных отраслей, но органично на них накладываются.
3. Отходничество взрослого населения в города не приобрело у бонгуанцев массового характера, миграция местных жителей в другие поселения также весьма незначительна. Оба обстоятельства благоприятно сказываются на демографической ситуации в деревнях бонгу.
4. Устойчивость аутентичного хозяйственного уклада является твердым фундаментом для сохранности других аспектов материальной (возведение построек; изготовление и использование украшений, оружия, водных транспортных средств; и т.д.) и духовной (фольклор, обряды и пр.) традиционной культуры.
5. Отсутствие в непосредственной близости от бонгуанских деревень объектов туристической индустрии и промышленных предприятий создает благоприятные условия для сохранения и в обозримом будущем у бонгу традиционных хозяйственных отраслей.

Источники и материалы

- Басилов 1975 – Басилов В.Н. Материальная культура бонгуанцев // На Берегу Маклая. Этнографические очерки. М.: Наука, 1975. С. 110–164.
- Игнатъев 1972 – Игнатъев Г.М. Природные ландшафты и сельскохозяйственная деятельность папуасов на северо-востоке Новой Гвинеи // Вестник Московского университета. Сер. 5: География, 1972. № 6. С. 16–44.
- Миклухо-Маклай 1990 – Миклухо-Маклай Н.Н. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1. М.: Наука, 1990.
- Миклухо-Маклай 1993 – Миклухо-Маклай Н.Н. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3. М.: Наука, 1993.
- Перелешин 1872 – Перелешин В.П. Путевые впечатления во время плавания от Вальпарайзо до Нагасаки на корвете «Витязь» // Морской сборник, 1872. № 3. Раздел «Морская хроника».

Тумаркин 1975 – Тумаркин Д.Д. По следам «тамо русс» (Советские ученые в Бонгу) // На Берегу Маклая (этнографические очерки). М.: Наука, 1975. С. 26–49.

Тумаркин 2015 – Тумаркин Д.Д. «О тамо, кайе!» (о полевой работе на Берегу Маклая) // Этнография полевой жизни: воспоминания сотрудников ИЭА РАН. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 6–30.

Finsch 1893 – Finsch O. Ethnologische Erfahrungen und Belegstücke aus der Südsee. Wien: Alfred Hölder, 1893.

Научная литература

Rowley C.D. The New Guinea Villager. Melbourne: Cheshire, 1965.

Chininov, Igor V.

The Economic System of Gorendu, Bongu, and Gumbu Villagers (New Guinea) in Modern Realities (Based on Field Research)

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/261-273

In April–May 2019, the research expedition of the Miklouho-Maclay Foundation (led by N. N. Miklouho-Maclay, Jr. – the Director of the Foundation) continued comprehensive fieldwork in the villages of Gorendu, Bongu, and Gumbu on the Maklay Coast (the north-east of the New Guinea island) in the Madang Province of the independent State of Papua New Guinea. The ethnographic part included studying various aspects of the economic activity of the Papuan-speaking ethnic group Bongu (Bonguans) living in these villages and their associations with the corresponding traditional occupations of the past centuries recorded in the works of Russian scientists. In the second half of the XIX century, the outstanding Russian scientist-humanist Nikolai Nikolayevich Miklouho-Maclay conducted his long-term scientific research in this region. Soviet ethnographers worked there in 1971 and 1977. The research conducted by the author revealed the strong preservation of authentic elements in this sphere of life, which, in turn, is reflected in other cultural aspects. The innovations emerging from the outside world do not fundamentally transform the economic life of the Bongu Papuans but are organically incorporated, giving it even greater stability.

Keywords: *New Guinea, Maclay Coast, Bonguans, traditional economy, agriculture, hunting, fishing, gathering, livestock, export*

For Citation: Chininov, I.V. 2021. The Economic System of Gorendu, Bongu, and Gumbu Villagers (New Guinea) in Modern Realities (Based on Field Research). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 261–273.

Author Info: Chininov, Igor V. (1975–2021) – PhD in Hist., Researcher, Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, RF). E-mail: chininov@mail.ru

References

Rowley, C.D. 1965. *The New Guinea Villager*. Melbourne: Cheshire.

ГРЕЧЕСКИЙ КОФЕ И ТРАДИЦИИ ГРЕЧЕСКОЙ КОФЕЙНИ В СОВРЕМЕННОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Статья посвящена кофе и кофейне в новогреческой культуре. Варианты названия кофе у греков встраиваются в определенный политический дискурс, открывающий различные грани длительного и незавершенного конфликта Греции и Турции. Похожие процессы «переназывания» напитка с использованием этнонима наблюдаются и в других балканских странах. Родившись из турецкой традиции, во времена греческого освободительного движения против османского владычества, греческая традиционная кофейня нередко становится местом, где обсуждаются пути развития нового государства и греческой идентичности. В наше время ракурс дискуссий смещается на противостояние различных партий и гендерный вопрос, что приводит к возникновению такого феномена как «женская кофейня», который впервые исследуется в данной статье. «Женская кофейня», с одной стороны, нарушает традицию, но с другой – лишней раз раскрывает неизменные черты и механизмы новогреческой традиционной культуры.

Ключевые слова: греческий кофе, кипрский кофе, критский кофе, греческая традиционная кофейня, женская кофейня, политический дискурс, гендерный вопрос

Ссылка при цитировании: Сиднева С.А. Греческий кофе и традиции греческой кофейни в современном политическом дискурсе // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 274–286.

Греческий ритуал употребления кофе соответствует диалогической природе политического дискурса. Это неторопливый процесс, растянутый во времени, совпадающий с часами досуга. Обсуждение актуальных общественно-политических проблем в Греции часто происходило и происходит за маленькой чашечкой «греческого кофе» дома или в кофейне. Кофе в Греции – яркий пример заимствованной из османского, исламского мира, но глубоко укорененной на греческой почве, традиции. Традиционная греческая кофейня – продукт сложных кросскультурных влияний, прежде всего восточных, но также и западных, которые привели к новым вариантам заведения в XXI в. В данной статье предпринимается попытка рассмотреть проблему в ракурсе политического конфликта и взаимодействия на межэтническом уровне, так и внутри греческого социума.

К роли напитков и шире – еды в государственной политике стран, истории революций и национальных течений, самоопределении народа обращались многие исследователи, как зарубежные, так и отечественные.

Обобщающую характеристику места пищи в цивилизационных процессах, таких как торговля, войны, появление социального и гендерного неравенства, дала А. В. Павловская в статье «Нужна ли нам наука о еде?» (Павловская 2015: 9). В этой же работе автор остановилась на особой роли пищи и напитков в историческом и актуальном политическом дискурсе, когда еда «была призвана стать символом – сопротивления, противоборства, протеста, и использовалась для привлечения максимального внимания широких масс к проблеме (например, *Бостонское чаепитие* или нынешнее продовольственное эмбарго3)» (Павловская 2015: 36). *Бостонское чаепитие* вывело на политическую сцену чай и кофе: американцы отказывались пить напиток, ставший символом британской метрополии, и демонстративно переходили на кофе.

О.Д. Фаис-Леутская и М.Ю. Мартынова в статье «Антропология питания: судьбы мясных деликатесов в Европе» отмечают, что определенные блюда и напитки нередко являются маркерами национальной идентичности и становятся символами политических движений. В частности, авторы ссылаются на работу П. Алонсо Гонсалеса, исследовавшего роль вина в субкультуре сепаратистского движения басков в Испании (Мартынова, Фаис-Леутская 2019). По отношению к Греции, можно говорить об особой роли кофеен в освободительном движении против османского владычества и позднее в борьбе различных партий, пытавшихся решить судьбу молодого греческого государства в XIX в. и отличавшихся профранцузскими, пробританскими или прорусскими интересами. В XX в. кофе, а точнее принципы его номинации у греков становятся символом протеста против оккупационной политики Турции на о. Кипр. Именно этот лингво-культурно-политический аспект остается недостаточно изученным в научной литературе, хотя и освещен в заметках греческих и зарубежных журналистов, книгах и блогах специалистов по греческой пищевой культуре, фиксируется в практике современных греческих кофеен и торговых предприятий, иногда служит для разделения членов греческого социума на «свой-чужой» и также становится в своем роде мерилем лояльности или нелояльности представителей других стран к разным сторонам греко-турецкого конфликта.

Проблему отношения кофе и греческой национальной идентичности греков рассматривал этнограф А.П. Попов, занимавшийся изучением греческих диаспор вне Греции и, в частности, понтийских греков на территории России. Он отметил этнодифференцирующую функцию напитка: «употребление кофе расценивается как преимущественно кавказская черта, и иногда как отличие понтийских греков как “кавказцев” от окружающего русского населения, например в качестве самоиронии – “скупой грек гостя кофею напоил, гущей накормил”» (Попов 2020). Примечательно, что в этом случае понтийские греки, благодаря кофе, включены в кавказский контекст. Кроме того, при помощи кофе транслируется стереотип о «скупом греке», который по всей видимости, противопоставляется «широкой русской душе»¹. Иначе дело обстоит с данными функциями напитка в самой Греции. Ритуал, когда гостю

¹ А.П. Попов и путешественники, оставившие записки о понтийских греках, проживавших на русском Кавказе, действительно отмечали бережливость и некоторую скупость этого народа, объясняемую стесненными обстоятельствами. Особенно экономично приходилось жить переселенцам из Трапезунда и Карса в Ставропольском крае. Эти факты подтверждают и мои информанты из греческой общины Минвод и живущие рядом с общиной русские (ПМА 2005).

предлагают чашечку кофе, скорее отсылает к понятию греческого гостеприимства (*φιλοξενία*) в его почти архаичном смысле священного и неприкосновенного гостя. Преимущественное потребление кофе включает греков в алиментарную систему Балкан и Средиземноморья. В плане номинации популярного напитка греки следуют общему для многих балканских стран «политическому» принципу, основанному на идее, близкой к культурной апроприации.

Понятие *ελληνικός καφές* («греческий кофе») появилось в 60-е XX века годы на замену более справедливого с точки зрения происхождения наименования *τούρκοσ καφές* («кофе по-турецки»). Этот период характеризуется нестабильностью греко-турецких отношений¹. События, связанные с оккупацией северной части Кипра турками в 1974 году, обострили извечный греко-турецкий конфликт и привели к тому, что частные случаи политической номинации превратились в правило. Греческий журналист и специалист по пищевой культуре, активно продвигавший бренд греческой кухни в мире и писавший под говорящим псевдонимом *Ericuros*, Альберт Ароу (*Albert Arouh*), говорил о том, что до 60-х годов кофе называли турецким, тогда как в 80-х годах даже считалось почти неполиткорректным заказывать в греческих кофейнях «кофе по-турецки». Наименование греческий кофе употреблялось, как в быту, так и в рекламных компаниях, например, греческой кофейной компанией «Bravo», впоследствии поглощённой голландской компанией «DE Master Blenders 1753». Слова Альберта Ароу зафиксировала другая греческая журналистка Джоанна Какиссис в своем блоге *The Salt*, посвященном кухням мира (*Kakissis* 03.09.2020). Эти же факты упоминает в своем исследовании политолог Л. Каракацанис и добавляет, что в политических диспутах греков наименования греческий и турецкий кофе используются, чтобы отличить «предателей» от «патриотов» (*Karakatsanis* 2014: 111). Среди моих информантов наблюдалась разница отношения к номинации, в зависимости от возраста. Так, греки из г. Касторья, о. Родос и из Афин старше 40 лет, были склонны считать более лояльным и «своим» человека, который употреблял термин «греческий кофе» и не очень благосклонно реагировали на «кофе по-турецки», старались поправить «неверный вариант». Информанты младшего возраста относились к «ошибке» довольно равнодушно, за редким исключением политически образованных студентов (ПИМА 2006, 2009, 2017). Информативной можно считать сцену из известного греческо-американского² фильма «*Ποτέ την Κυριακή*» («Никогда в воскресенье»), вышедшего на экраны в 1960 году: американец-интеллектуал приходит в греческую кофейню и Пирее и уточняет, можно ли ему заказать кофе по-американски. Официант резковато отвечает, что есть только кофе по-гречески и приносит поднос с туркой, стаканом воды и маленькой чашкой с тонкими стенками. Резкость тона персонажа становится понятной с точки

¹ Конфликт начался еще в 1955 году, когда в ответ на Стамбульский погром, развернутый турками против греческого меньшинства в бывшей столице Византии, греки прервали дипломатические отношения с Турцией. В 60-е годы обострился «кипрский вопрос». На остров, получивший независимый статус в качестве компромиссного решения, высадили греческие и турецкие войска, чтобы «гарантировать защиту и нейтралитет» своих сторон. Однако, жесткая и бескомпромиссная политика турецкого правительства, а также националистическая ориентация хунты черных полковников в Греции привели к кризису отношений, в результате которого после sporadических военных столкновений в 1974 году северная часть Кипра была оккупирована турецкими войсками.

² Этот фильм, несмотря на режиссуру Жюля Дассена и производство Lopert Pictures Corporation, можно назвать скорее греческим фильмом и не только потому, что большая часть актеров – греки, включая главную женскую роль в исполнении национальной греческой актрисы Мелины Меркури, но и потому, что этот фильм воспринимается греками как «свой».

зрения культурного кода, который содержится в этом коротком эпизоде. Когда американец спрашивает, что пьют другие мужчины в кофейне, он получает ответ: «Узо! Вот что пьют мужчины!» Иностранец как бы дважды нарушает этикет греческой кофейни: просит американский кофе – некрепкий с большим количеством воды, то есть недостойный «настоящего мужчины» и даже не заказывает спиртное. К тому же сцена может расшифровываться и в духе политического дискурса: в греческой кофейне можно заказать только кофе по-гречески. Влияния извне на греческую политику, в том числе и со стороны американцев, воспринимается негативно. И именно в 60-е годы греческая внутренняя политика берет курс на усиление националистических тенденций в противовес интернационалистским.

Необходимо заметить, что на о. Кипр, этот вариант кофе называют *κυπριακός καφές* («кипрским кофе»), что лишний раз дифференцирует автономный статус о. Кипра и особенности идентичности греков-киприотов, которые все-таки отделяют себя от материковых греков.

На о. Крит тоже можно встретить название *κρητικός καφές* («критский кофе»), но это название не является вариантом политически номенклатурного греческого кофе. Иначе «кофе по-критски» может называться *σπιτικός καφές* («домашний кофе»). СобираТЕЛЬ критского фольклора и журналист Георгий Хустулакис (Γιώργος Χουστουλάκης) описывает этот напиток, как некую альтернативу привычному кофе. Он приготавливался в кастрюле или турке на песке, подобно традиционному кофе по-турецки (или по-гречески), но в его состав входили нут, пшеница и плоды рожкового дерева, иногда посевной горошек и чечевица (Χουστουλάκης 2020). Среди критских хозяек считалось хорошим тоном угостить гостя хотя бы «критским кофе», если средства не позволяли приобрести дорогой настоящий кофе. Информанты вспоминали, что данный напиток использовался и как лечебный при упадке сил или воспалительных процессах разного происхождения, а также как замена кофе в более позднее время (80-е) для людей, которым был противопоказан настоящий кофе из-за высокого давления или проблем с сердечно-сосудистой системой (ΠΜΑ 2007). Примечательно, что Хустулакис избегает термина, содержащего этноним, и критскому кофе противопоставляется *κανονικός καφές* («правильный, настоящий кофе») или *εμπορικός καφές* (буквально «торговый кофе»), то есть кофе, который продавался в кофейнях или магазинах). Такая уклончивость в терминах может считаться, с одной стороны, особенностью островного мышления, с другой стороны знаком некой лояльности Греции, в состав которой входит Крит, так как автор избегает наименований «греческий» и «турецкий» в равной степени. Также на Крите наряду с турецким влиянием было не менее сильно влияние итальянской (венецианской) культуры. Кроме, того, острова обычно более терпимы из-за особенностей географического положения к разным кросскультурным влияниям, и там политический дискурс носит менее острый характер.

В последнее время в меню греческих кофеен, особенно ориентированных не только на греков, но и на иностранных туристов, а также в греческих СМИ встречается нейтрально звучащий *μεσανατολικός καφές* («кофе по-восточному»). Это можно считать компромиссным вариантом и данью уважения авторскому праву, после того как в 2013 году ЮНЕСКО удовлетворило запрос турок на признание определенного способа приготовления кофе нематериальным наследием Турции. Однако, наименование *ελληνικός καφές* преобладает. Иногда оно теряет остроту политического смысла или, наоборот, актуализирует ее, в зависимости от динамики греко-турецких отношений.

Между тем, схожий политический дискурс можно встретить и в номинациях, принятых в других странах, бывших под османским владычеством: кофе по-армянски, сербский, боснийский кофе и другие. Однако, некоторые страны пытаются объяснить право так называться, исходя из небольшой разницы приготовления и сервировки (с армянским кофе подают пахлаву, боснийский кофе дважды доводят до кипения, предварительно отливая небольшое количество почти закипевшей воды в кофейную чашку и снова смешивая ее с кофе в турке, и т.д.). Классический способ приготовления «греческого кофе» происходит так: в джезву заливается смесь кофе, воды и сахара, в зависимости от типа напитка, и почти доводится до кипения. Во время подогревания смесь помешивается ложкой или палочкой. Характерной чертой является густая пенка, которая должна образоваться во время кипения и в идеале сохранится при сервировке. Кофе подается в небольшой кофейной чашке с тонкими стенками.

Разновидности «греческого кофе» различаются количеством сахара или его отсутствием, а также соотношением воды и кофейной гущи: σκέτος/горький (60 мл. воды + 1 чайная ложка кофе); με ολίγη/подслащенный (60 мл. воды + 1 чайная ложка кофе + немного сахара на кончике чайной ложки); μέτριος /средний (60 мл. воды + 1 чайная ложка кофе + 1/2 ложки сахара); γλυκός/сладкий (60 мл. воды + 1 чайная ложка кофе и 1 или 2 ложки сахара); ελαφρύς /легкий (60 мл. воды + 1/2 чайной ложки кофе + сахар в зависимости от предпочтений клиента); βαρύς /крепкий (30 мл. воды + 1 ложка кофе + сахар в зависимости от предпочтений клиента).

Лингво-культурный парадокс наблюдается с другим видом кофейного напитка, который вошел в меню традиционных греческих кофеен с конца 50-х. На Международной Выставке в Салониках (Διεθνής Έκθεση της Θεσσαλονίκης) в 1957 году Димитриос Вакондиос изобретает *φραπέ* (фраппе) – холодный напиток из растворимого кофе со льдом, который взбивается в шейкере. На выставке изобретатель использовал растворимый кофе швейцарской марки Nestle (Αρχείο ΔΕΘ). Аналогично «греческому кофе» существует несколько вариантов подачи кофе, в зависимости от количества сахара. Однако, во фраппе может также добавляться молоко или мороженое. Любопытно, что этот вид кофе приготовлен, в отличие от «греческого», по оригинальной рецептуре, придуманной греком, но в номинации продукта это фиксируется. Для обозначения нового напитка используется французский термин, отображающий способ приготовления¹, а не его этническую принадлежность, но при этом фраппе становится едва ли не одним из греческих национальных символов. Довольно стереотипным, хотя и не совсем верным, является представление о «ленивых греках», попивающих фраппе в жаркий летний день. Данный стереотип фиксируется в блогах иностранных путешественников, посещающих Грецию, в массовой культуре, голливудской кинопродукции (см., например, фильм 2009 г. «My life in ruins»).

Традиция приготовления «греческого кофе», его сервировка, контекст потребления, безусловно, были заимствованы греками во времена Османской империи. Первые кофейные лавки открывались в XVI в. в завоёванном турками Константинополе. Но уже в XVII веке турецкий хронист и путешественник Эвлия Челеби упоминает о существовании в Салониках большого числа кофеен, которые могли также быть местом встречи представителей разных народов, включая греков, хотя обычно не *урум* (отуреченным грекам) вход в турецкую кофейню запрещался.

¹ Фр. *frappé* «взбитый».

Стоит отметить, что популярность кофейного напитка и праздное времяпрепровождение в кофейне вызвала негативную реакцию мусульманских муфтиев, которые не замедлили издать запрещающие фирманы. В ряде случаев запрет налагался именно на сам напиток, но иногда именно контекст его потребления. Известны, например, указы султана Мурада IV (1623–1640 гг.), введившего запреты на распитие кофе и спиртных напитков в общественных местах в столице. Султан, вошедший в историю как довольно жесткий и бескомпромиссный правитель, опасался, что кофейни станут местом консолидации янычар и местом подготовки заговоров и бунтов, которыми была отмечена эпоха, предшествующая его правлению (*Ведюшкин, Юсим* 2013: 226). Ограничения, введенные Мурадом IV, действовали и после его правления, так как Эвлия Челеби отмечает в своих записках тот факт, что многие константинопольские кофейни пустовали как «сердца невежд» (*Тσελεμπі* 2010). Необходимо заметить, что среди янычар часто бывали греки, набранные в элитное войско султана по *девширме* («налог кровью»). Однако, это не остановило турок, а грекам дало лишний повод рассматривать употребление кофе почти как некий акт протеста против постановлений мусульманских духовных лиц. У обоих народов кофейня стала не только местом отдыха и развлечения, но и своеобразным политическим клубом, в котором обсуждались острые политические проблемы (*Петρόπουλος* 2013).

В греческой традиции политическая роль кофейни особенно четко будет выражена в эпоху освободительного движения против турецкого владычества и в XX в.

В Фессалии упоминается легендарная кофейня И.Е. Форлидаса, открытая в 1785 году. Ее посещали греческие писатели Варналис и Пападьямантис. И это многочисленная из первых «греческих кофеен», основанных именно греками из семьи Форлидас. Стоит также упомянуть кофейню в Навплионе, которая открылась почти сразу после освобождения от турецкого владычества в 1828. Есть спорное предположение, что ее владельцем был Эммануил Антониадис, отец греческой независимой журналистики и участник Греческой революции 1821–1829 гг. Название кофейни не сохранилось, но есть письмо Антониадиса, в котором он обращается к мэру города по поводу проблемы, связанной с кофейней, расположенной возле фонтана в центре города (Г.А.К.). Это письмо не подтверждает однозначно право собственности Антониадиса, но в газетах того времени упоминаются собрания в одной из кофеен Навплиона, которую часто посещал политический деятель Греции.

Однако ряд греческих кофеен, в которых собирались греки и филэллы, были открыты иностранцами или гражданами нового греческого государства негреческого происхождения. Состав посетителей тоже был интернациональным, а сами заведения скорее напоминали изящные салоны или пивные. Так, кофейня «Πράσινο Δευτρί» в Афинах была открыта в 1834 баварцами. В отличие от других греческих кофеен, ее могли посещать женщины, правда в определенные дни и часы. Она сочетала традиционные черты турецкой кофейни и немецкой пивной. Не случайно в нее мог зайти даже первый греческий король Оттон, который имел баварское происхождение. В 1839 году столице нового государства возникла кофейня «Ωραία Ελλάδα», которая постепенно превратилась в настоящий политический клуб для греков, хотя в качестве ее основателя указывается «некий итальянец», к тому же первоначальное название кофейни было итальянским «Bella Grecia». Отличительной чертой такой *европейской* кофейни от турецкой считалось наличие бильярдного стола. С этой кофейней, тем не менее, связан ряд политических событий. Именно там противники

монархии демонстративно сжигают промонархистскую газету «Элпис» в знак протеста против внешней политики греческого короля Отона. В этой же кофейне начинается революционное движение в октябре 1862 года, которое приводит к отстранению короля-баварца (*Σκουμπουρδή* 2002).

Более «греческими» представляются также некоторые политические кофейни Афин XIX – начала XX вв., сведения о которых можно найти в газетах и литературе современников. Например, «Καφερείον των Αγωνιστών» (буквально «Кофейня революционеров»), в которой, как и в «Ωραία Ελλάδα» собирались противники баварской оккупации и монархии. Такими же политическими настроениями отличались посетители кофейни Янниса Хавтаса, бывшего участника Греческой революции. Кофейня была закрыта в 1880 году как политически нелояльная правительству. Стоит также упомянуть антимонархические кофейни «Τσουράλι» (кофейня была названа так из-за носков, которые вязала жена владельца возле кофейни), «Καφερείο του Ζαχαράτου» (кофейня Захарату), в которой собирались издатели газеты «Εστία», политики, поэты, писатели, среди которых Психарис, Ксенопулос, Дрозини, Паламас, Ройдис и Сурис (*Σκουμπουρδή* 2002).

Однако, некоторые из вышеназванных кофейен были синтезом разных традиций и не всегда соответствовали тому, что греки сейчас называют *παραδοσιακό καφερείο* («традиционная, народная кофейня»), без изящной французской или венской мебели, с ограниченным ассортиментом напитков и закусок.

Для обозначения традиционной греческой кофейни в новогреческом языке используется слово *καφερείο*, тогда как другие варианты кофеен с более широким ассортиментом напитков на базе кофе будут называться *καφέ-μπαρ*, *καφετέρια*. Иногда для уточнения дается вариант *παραδοσιακό ελληνικό καφερείο* («традиционная греческая кофейня»), чтобы не было путаницы с другими видами кофеен. «Словарь современного греческого языка» или словарь Бабиньотиса, объединяющий в себе толковый и этимологический словари, довольно точно описывают суть традиционной греческой кофейни:

Χώρος αναψυχής και συναντήσεων, κυρίως για άνδρες, στον οποίο σερβίρονται καφές, αναψυκτικά, γλυκά του κουταλιού κτλ., και όπου υπάρχει η δυνατότητα για διάφορα επιτραπέζια παιχνίδια, κυρίως χαρτιά και τάβλι.

Η λέξη προέρχεται από την πρώιμη ελληνική καφενές, η οποία δανείστηκε από το τουρκικό *kahvehane* ή *kahvene*, το οποίο στη συνέχεια προέρχεται από το персικό *qahveh-khaneh* (<Αραβικά *qahve* ‘καφέ + Персικά *khane* ‘σπίτι). Άλλες βαλκανικές γλώσσες έχουν επίσης δανειστεί τον τουρκικό όρο, όπως *kafana*, *kavane*, *kaveana*, κλπ. (Λεξικό της κοινής νεοελληνικής 2013, *Μπαμπινιώτης* 2019).

В определениях подчеркивается, что это место отдыха и встреч, главным образом мужчин, в котором подают кофе, сладости, закуски, прохлаждающие напитки. В кофейне можно сыграть в карты или нарды. Этимология слова восходит к тур. *kahvehane* или *kahvene*, которое в свою очередь является заимствованием из персидского *qahveh-khaneh* «дом кофе». Похожее турецкое заимствование обнаруживается и в других балканских языках: *kafana*, *kavane*, *kaveana*.

На Крите для обозначения традиционной кофейни часто используется турецкое заимствование *ντουκιάνι*, восходящее к турецкому духану (*dükkan*). Словарь критского диалекта дает данное слово как синоним *καφερείο* и как синоним *παντοπωλείο*, то есть бакалейной лавки, в которой также можно выпить кофе. Это объяснение не

является противоречием. Традиционная кофейня тоже часто имеет функции бакалейной лавки, особенно в современности. Информанты с Крита также используют вариант, близкий к оригинальному турецкому слову, - *καφενέ* (ср. с тур. *kahvene*). На уровне языка политический дискурс на острове оказываться менее жестким к месту.

Довольно точно описывает греческую кофейню и ее функции в жизни традиционного патриархального общества исследователь греческой пищевой культуры и автор книг, посвященных греческой кофейной традиции, Г. Питтас:

Αλλά τι πραγματικά συμβολίζει το καφενείο για την ελληνική κοινωνία; Το καφενείο είναι ένας καθαρά αντρικός χώρος. Τώρα, βέβαια, έχουν αλλάξει όλα. Αλλά μέχρι τα τέλη του 1980 τα καφενεία ήταν τοπόσημα της περιοχής, γιατί οι άντρες δεν πήγαιναν εκεί μόνο για αναψυχή, για να πιουν μόνοι τους τον καφέ τους ή το ουζάκι με την παρέα τους, αλλά αποτελούσαν και χώρους όπου μεταδίδονταν όλες οι πληροφορίες του τόπου: αν κάποιος αρρώστησε, αν κάποιος χρειάζεται ανθρώπους να δουλέψουν γι' αυτόν, αν κάποιος έβγαλε προϊόντα και θέλει να τα πουλήσει” / Что же на самом деле символизирует кофейня для греческого общества? Когда-то это было исключительно мужское место. Конечно, в наше время все изменилось. Однако, до конца 1980-х кофейни были центром общественной жизни, потому что мужчины ходили в них не только отдохнуть и выпить в одиночестве чашечку кофе или пропустить стакан узо¹ с приятелями. Там можно было узнать местные новости: вдруг кто-то заболел или ищет работу, а может быть, кто-то имеет товар на продажу² (Πιττας 2013: 73).

В отличие от турецкой кофейни, греческая традиционная кофейня характеризуется большей аскетичностью интерьера и меньшим разнообразием меню: сладости скорее составляют исключение в данном типе кофейни. Из кофе можно, как уже упоминалось выше заказать разновидности «греческого кофе» и фраппе. Из спиртных напитков наиболее популярными оказываются узо и рецина (белое смоляное вино).

В некоторых греческих регионах фиксируется любопытный гендерный предрассудок, который утверждает, что сладкий кофе пьют женщины, тогда как настоящему мужчине положено пить кофе без сахара. Информант из константинопольских греков, проживавших в Афинах, рассказал характерный политический анекдот, порочащий национального героя турок – Кемаля Ататюрка. «Отец турок» якобы посетил кофейню и заказал, подобно женщине, очень сладкий кофе противным тонким голосом, что должно было вызвать сомнения в мужественности Ататюрка (ПМА 2006).

Традиционная греческая кофейня, восходящая к турецкой кофейне, позаимствовала многие, присущие ей черты, которые будут оспорены в современном политическом дискурсе: например, изначально существовал негласный запрет или ограничения на посещение женщин. Выше цитировался Питтас, назвавший традиционную греческую кофейню *εξαιρετικά ανδρικός χώρος* «исключительно мужским местом». В этом случае обнаруживается любопытное сходство с английскими кофейнями, о которых писал исследователь гендерного вопроса и кофеен Б. Коуэн. Здесь можно говорить, как об общем происхождении кофеен (Восток), так и о типологии патриархальных культур. Однако, Коуэн заметил, что английским женщинам декларативно не запрещалось посещать кофейни, просто им были неинтересны обсуждаемые в кофейнях политические вопросы, тогда как в Греции все-таки сильнее действовали табу и предрассудки патриархальной культуры (Cowan 2005).

¹ Бренди с анисовой вытяжкой.

² Перевод фрагмента С.А. Сидневой.

Конечно, сейчас нет строгого запрета на посещение традиционной кофейни женщинами, как это было до 1980-х, но в небольших городах или на островах, все равно можно увидеть заведения, основными клиентами которых являются все же пожилые мужчины. Женщины могут выступать в качестве обслуживающего персонала, не являющегося в основном зале: посудомоек, уборщиц или поваров. Чаще всего это семейные подряды, поэтому указанные функции могут выполнять родственницы хозяина заведения. Стоит отметить, что умение хорошо приготовить кофе у женщин патриархальная традиция одобряла всегда. В традиционной культуре турок, а также понтийских и константинопольских греков существует предсвадебный обряд или обычай во время сватовства, когда девушка должна сварить для будущей свекрови или свахи кофе.

Можно предположить, что в Греции ограниченное посещение женщинами кофейни было также связано с тем, что женщины были довольно долго ограничены в правах избирателей (до 1952 года), а в кофейню нередко приходили представители партий для того, чтобы агитировать избирателей. Об этом упоминают исследователи культуры греческой кофейни Питтас и Петропулос, но также это можно видеть в некоторых греческих фильмах, таких как, например, «Τζένη-Τζένη» 1966 г. В кинокартине присутствует сцена, в которой кандидат в мэры небольшого города-островка Горцос приходит агитировать своих избирателей в традиционную греческую кофейню против своего противника Мандаса. Современные кофейни часто делятся по партийной принадлежности. Например, сторонники греческой компартии ККΕ редко окажутся в одной кофейне со сторонниками греческой социалистической ΠΑΣΟΚ или демократической партии Νέα Δημοκρατία или со сторонниками партии с националистическим уклоном «Χρυσή Αυγή». Сходный феномен кофейни можно наблюдать во многих балканских странах и на о. Кипр. На Кипре кофейни иногда называют *σύλλογος*, то есть «собрание», «клуб» и даже присваивают имена политических деятелей как греческих (Макариос, Венизелос), так и интернациональных (Маркс).

В этом смысле важным мог оказаться и мотив, упомянутый выше в связи с английскими кофейнями: незаинтересованность женщин в политической проблематике, а также их занятость в повседневных рутинных хозяйственных делах, оставлявших мало место для досуга.

Современным ответом в духе равенства полов было создание *καφενείο γυναικών* – кофейни только для женщин. Рассмотрим несколько характерных примеров.

В Салониках в начале 2000-х София Пападопулу (Σοφία Παπαδοπούλου) открыла кофейню «Οι Κυρίες της Αυλής» («Дамы двора»). Название, скорее всего, является отсылкой к фильму 1966 Диноса Димопулоса с аналогичным наименованием. Основной возраст посетительниц – замужние женщины старше сорока лет, которые приходят в кофейню отдохнуть от домашних дел, пообщаться с подругами. Подобная кофейня есть на Кипре в деревне Κεδάρες (Кедарес). Название достаточно простое и информативное с точки зрения локации и назначения «Γυναικείο Καφενείο Κεδάρων» («Женское кафе в Кедарес»). У кипрской кофейни нет определенного хозяина в виде физического лица. Она существует за счет ежемесячного взноса женского комитета, состоящего из группы местных жительниц. По эстетике обе кофейни похожи на традиционные, хотя и отличаются большей изысканностью интерьера: цветы на столе, красивые скатерти. Меню, в основном, остается близким к «мужской кофейне», вплоть до наличия спиртных напитков, которые, однако, заказываются ожидаемо реже.

Реакция греческого общества на феномен «женской кофейни», в целом, позитивная, что отображается в греческих СМИ¹, отзывах в социальных сетях, вроде Facebook. Но иногда можно отследить и ироничные комментарии, как правило, людей младше сорока лет: «*Ετσι καταλαβαίνουν οι κυρίες την ισότητα*» / «Вот так дамы понимают равенство» (<https://www.newsbeast.gr/greece/arthro/460967/ena-kafeneio-mono-gia-gunaiikes>). Дело в том, что посещать некоторые кофейни имеют право только женщины, а не представители обоих полов, как следовало бы сделать в духе истинного равенства. К тому же вопросы, обсуждаемые в данной кофейне, часто, хотя и не всегда, имеют некий гендерный уклон, как будто бы ограничивающий женщин определенными сферами жизни: воспитание детей, кухня, шитье, сериалы, мода, домашние проблемы. Так в новом явлении сохраняются черты традиционной греческой культуры.

Более «чистой» в политическом смысле является кофейня в городе Янина «Γιουκαλίλι», основанная в 1996 году. Там собираются женщины из комитета по правам женщин и обсуждают вопросы общественно-политического характера. Основательница кофейни Маруска Хатзиянни (Μαρούσκα Χατζηγιάννη) – писательница и председатель *Συλλόγος Γυναϊκών Ιωαννίνων* («Женского Комитета Янины»), которая создала кофейню, чтобы, по ее же словам, «дать развитие женским движениям». Хотя она утверждает, что кофейню могут посещать представители обоих полов «без гендерных предрассудков», в итоге большинство посетительниц все-таки женского пола. Название кофейни переводится как «Укулеле», то есть струнно-щипковый инструмент, схожий с традиционным для греческой кофейни или таверны бузуки (*μπουζούκι*), но характеризующийся более вытянутой формой корпуса и более мягким звуком. Можно предположить, что это остроумный намек на схожие явления, но представленные в ином, более «женственном образе».

Вообще, в традиционной греческой культуре существует интересная дихотомия «мужское-женское», выражающаяся через разделение по гендерному признаку песенных, танцевальных жанров и даже музыкальных инструментов. Иногда вечер в кофейне сопровождается музыкой. По традиции исполнителями музыки являются мужчины, особенно если речь идет об игре на бузуки. Женщина может выступать в качестве певицы. Однако, во время зимнего карнавала можно было увидеть и музыкантш. Также любопытным моментом является исполнение женщинами «рембетико». Это удалось увидеть автору статьи в 2006 году на собрании феминисток в Салониках, которое происходило в таверне «Καμάρες». Рембетико представляет собой вариант греческого городского, блатного романса, который сопровождается игрой на бузуки и танцем. Возникновение жанра в 20-30 гг. XX в. связано со специализированными малоазийскими кофейнями-теке, в которых нередко курили гашиш. Такие кофейни существовали также в афинском пригороде и порту Пирей. Традиция была привнесена туда выходцами из Малой Азии. Песни нередко исполнялись на криминальном аргю с большим количеством турецких заимствований (*Πετρούπολος* 1990). Жанр рембетико рассматривается как исключительно мужской. Исполнение его женщинами до сих пор оценивается почти как вызов патриархальной традиции, но в случае с таверной «Καμάρες» эпизод скорее носил элементы карнавальной травести, так как был приурочен к последней неделе карнавала.

Но все же женские кофейни сильнее размыывают традиции, чем мужские. Так, например, «Женская кофейня» в г. Флорина уже мало напоминает традиционную грече-

¹ См. фрагмент интервью, взятого у посетительниц кофейни в Кедарес и их мужей в 2018 году: <https://www.hallocy.com/2018/01/29/kafenio-mono-gia-gynekes-se-chorio-tis-pafou-vinteo/#.X8FjsGUzapo>

скую кофейню из-за изысканного интерьера, разнообразия кондитерских изделий, и, самое главное, напитков на основе кофе, хотя «греческий кофе» остается основным.

Подведем итоги. Вариативность названия кофейного напитка встраивается в определенный политический дискурс, открывая различные грани длительного и незавершенного конфликта Греции и Турции, который достигает пика в 1970-е. На лингвистическом уровне подобное явление прослеживается и в других балканских странах, входивших в зону Османского влияния.

Островные наименования кофе отображают особенности традиционной культуры островов и островной идентичности. В случае с Кипром, непосредственно пережившим турецкую оккупацию, сохраняется политически номенклатурный принцип номинации, несмотря на разнородный этнический состав населения острова, который нередко становился «транзитной» зоной между Западом и Востоком в разные времена своей истории. Что касается о. Крит, в данном случае на номинацию не так сильно влияет политический аспект и географически маркированное название относится к совершенно другому напитку-заменителю, тогда как настоящий кофе часто называется более «политкорректными» терминами.

«Кофейный вопрос» также становится поводом для вечной дифференциации «свой-чужой», здесь «патриот – не патриот».

Количество сахара в кофе иногда соотносится с идеей гендера: сладкий кофе определяется как «женский», горький как «мужской».

Для различия традиционной кофейни в новогреческом языке используется особое понятие *ελληνικό παραδοσιακό καφεείο*. В более терпимой к разнородным влияниям островной традиции фиксируется диалектное слово тюркского происхождения *ντουκιάνι*.

В статье была рассмотрена история и эволюция традиций греческой кофейни. Парадокс греческой кофейни состоял в том, что, родившись из турецкого «кофейного дома», во времена греческого освободительного движения против османского владычества это место нередко становится своеобразным политическим клубом, в котором обсуждаются пути развития нового государства и новой греческой идентичности. Некоторые из кофеен этой эпохи основаны не греками и интегрируют также европейские черты. Политическое противостояние в XIX в. больше касается разнородных течений внутри нового греческого государства: монархисты против сторонников республики, идея национального правительства против навязанных извне королей и т.д. Однако, в XX веке в политический дискурс кофеен через номинацию кофе снова вернется греко-турецкая проблема.

В наше время ракурс политических дискуссий в традиционной греческой кофейне смещается на противостояние различных партий и гендерный вопрос. Последний порождает феномен «женской кофейни», которая, с одной стороны, отражает основные принципы патриархальной мужской кофейни почти в духе карнавальной травести, но с другой стороны размывает их.

Источники и материалы

ПМА 2005 – Полевые материалы автора. Россия (июль 2005г.): Ставропольский край, г. Минводы, с. Греческое. Опросная группа – 50 чел.

ПМА 2006 – Полевые материалы автора. Греция (февраль 2006г.): Салоники, Афины, область Фессалия (деревня Полидендро). Опросная группа – 40 человек.

- ΠΜΑ 2009 – Полевые материалы автора. Греция (август 2009 г.): о. Крит. Опросная группа – 10 человек.
- ΠΜΑ 2017 – Полевые материалы автора. Греция (июнь 2017 г.): Касторья. Опросная группа – 7 человек.
- Αρχείο ΔΕΘ 1957 – Αρχείο Διεθνής Εκθεσης Θεσσαλονίκης / Архив международной ярмарки в Салониках, 1957 г.
- Γ.Α.Κ. – Γενικό Αρχείο του Κράτος. Έκτακτοι επίτροποι καί προσωρινοί διοικηταί φακ. Ι, 1828/ Государственный архив писем периода Греческой революции, досье 1, 1828
- Ведюшкин, Юсим 2013 – Ведюшкин В.А., Юсим М.А. (отв. ред.) Всемирная история: в 6 томах. Том 3: Мир в раннее Новое время. Москва: Наука 2013. 854 с.
- Ποпов 2020 – Попов А.П. Понтийские греки. Доступ: <https://papounidis.com/pontijskie-greki/> (дата обращения: 16.11.2020).
- Kakissis 2020 – Kakissis I. Dont-call-it-turkish-coffee-unless-of-course-it-is / The Salt. Доступ: <https://www.npr.org/sections/thesalt/2013/04/27/179270924/dont-call-it-turkish-coffee-unless-of-course-it-is> (дата обращения: 02.11.2020).
- Μπαμπινιώτης 2019– Μπαμπινιώτης Γ. Λεξικό της νέας Ελληνικής γλώσσας. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2019. 2316 σ.
- Λεξικό της κοινής νεοελληνικής 2013 - Λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη, 2013. 1538 σ.
- Πιττάς 2013 – Πιττάς Γ. Τα καφεενεία της Ελλάδας. Πάρος: Κοιλιάδα Λευκών Α.Ε., 2013. 256 σ.
- Σκουμπουρδή 2002 – Σκουμπουρδή Α. Αθηναϊκά καφεενεία. Αθήνα, 2002. 143 σ.
- Τσελεμπι 2010 – Τσελεμπι Εβλιγιά. Ταξίδι στην Ελλάδα. Αθήνα: Εκάτη, 2010. 250 σ.
- Χουστουλάκης 2020 — Χουστουλάκης Γ. Ο καφές των παλιών Κρητικών και τα τσιγάρα του... βουνού! Доступ: <https://www.cretanmagazine.gr/o-kafes-ton-palion-kritikon-kai-ta-tsigara-tou-voynou/> (дата обращения: 02.11.2020).

Научная литература

- Мартынова М.Ю., Фаус-Леутская О.Д. Антропология питания: судьбы мясных деликатесов в Европе // Этнографическое обозрение, 2020. № 4. С. 5–14.
- Павловская А.В. Нужна ли нам наука о еде? // Еда и культура. М.: Центр по изучению взаимодействия культур, 2015. С. 7–44.
- Cowan B. The Social life of Coffee. The emergence of the British coffeehouse. London: Yale University Press New Haven, 2005. 384 p.
- Karakatsanis L. Turkish-Greek Relations: Rapprochement. Civil Society and the Politics of Friendship. USA: Routledge, 2014. 284 p.
- Πετρόπουλος Η. Ο τούρκικος καφές εν Ελλάδι. Αθήνα: Νεφέλη, 2013. 128 σ.
- Πετρόπουλος Η. Ρεμπετολογία. Αθήνα: Κέδρος, 1990. 101 σ.

Sidneva, Svetlana A.

Greek Coffee and Coffee House Traditions in Contemporary Political Discourse

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/274-286

The article is dedicated to coffee and coffee houses in modern Greek culture. Names of coffee types among the Greeks are embedded in a specific political discourse that sheds light on the long and unfinished conflict between Greece and Turkey. Similar processes of re-naming drinks with ethnonyms in their names are observed in other Balkan countries. A traditional Greek coffee house has its roots in the Turkish tradition. During the Greek liberation movement against the Ottomans, it often becomes a place to discuss the development of a new state and Greek identity. Nowadays, the focus of discussions is shifting

to the confrontation between different parties and the gender issue, which even leads to the phenomenon of a “women's coffee house”, which is first explored in the present study. On the one hand, a “women's coffee house” violates tradition, but on the other, it once again reveals the constant nature and mechanisms of modern Greek traditional culture.

Keywords: *Greek coffee, Cypriot coffee, Cretan coffee, Greek traditional coffee house, women's coffee house, political discourse, gender issue*

For Citation: Sidneva, S.A. 2021. Greek Coffee and Coffee House Traditions in Contemporary Political Discourse. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 274–286.

Author Info: Sidneva, Svetlana A. – Ph.D. in Philology, Associate Professor of the Italian Language Department, Faculty of Foreign Languages and Regional Studies, Moscow State University Lomonosov (119991 Moscow, Leninskie Gory 1, 13). E-mail: lucia1980@yandex.ru. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2937-5434>

References

- Babinotis, G. 1998. *Lexico neas ellinikis glossas* [Modern Greek Dictionary]. Ahina: Kendro Lexikologias.
- Chelibi, Evliya. 2010. *Taxidi stin Ellada* [Travel in the Greece]. Athina: Ekati.
- Cowan, B. 2005. *The Social life of Coffee. The emergence of the British coffeehouse*. London: Yale University Press New Haven.
- Houstoulakis, G. *O kaffes ton palion kritikon kai ta tsigara tou...vounou!* [Coffee of the Old Cretans and the cigar of...mountains] <https://www.cretanmagazine.gr/o-kafes-ton-palion-kritikon-kai-ta-tsigara-toy-voynoy/> (accessed: 02.11.2020).
- Karakatsanis, L. 2014. *Turkish-Greek Relations: Rapprochement. Civil Society and the Politics of Friendship*. USA: Routledge.
- Kakissis, I. *Dont-call-it-turkish-coffee-unless-of-course-it-is / The Salt*: <https://www.npr.org/sections/thesalt/2013/04/27/179270924/dont-call-it-turkish-coffee-unless-of-course-it-is> (accessed: 02.11.2020)
- Lexico tis Koinis Ellinikis*. 2013. [Modern Greek Dictionary]. Thessaloniki: Idryma Triandaffilidi.
- Martynova, M. YU., Fais-Leutskaya, O.D. 2020. Antropologiya pitaniya: sud'by myasnyh delikatesov v Evrope [Anthropology of Food: Destinies of Meat Delicacies in Europe]// *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 5–14.
- Pavlovskaya, A.V. 2015. Nuzhna li nam nauka o ede? [Do We need Food Science?]. In *Eda i kul'tura*, edited by A.V.Pavlovskaya, I.I. Rucinskaya, N.A Karelina,, G.E. Smirnova, E.G. Domnina, and I.V. Pavlovskij, 7–24. Moscow: Centr po izucheniyu vzaimodejstviya kul'tur.
- Pittas, G. 2013. *Ta kafeneia tis Elladas* [The Greek Coffee Houses]. Paros: Koilada Leukon A.E.
- Petroupolos, I. 2013. *O Tourkikos kaffes en Elladi* [The Turc Coffee in Greece]. Athens: Nefeli.
- Petroupolos, I. 1990. *O Rembetologia* [Rembetique Science]. Athens: Kedros.
- Popov, A.P. *Pontijskie greki* [Pontic Greeks]. <https://papounidis.com/pontijskie-greki/> (accessed:16.11.2020)
- Skoumburdi, A. 2002. *Athenaika kafeneia* [Athens Coffee Houses]. Athens.
- Vedyushkin, V.A., Yusim, M.A., eds. 2013. *Vsemirnaya istoriya: v 6 tomah. Vol 3, Mir v rannee Novee vremya* [World history: in 6 volumes. Volume 3: The World in Early Modern Times]. Moscow: Nauka.

КАРАКАЛПАКСКИЙ ПОСТОЯЛЫЙ ДВОР ШАРБАҚ

Развитие торговли и экономических связей привело к необходимости строительства специальных заведений, предназначенных для торговцев, путников, с помещениями для выючных животных. Это в свою очередь привело к появлению постоянных дворов. У каракалпаков постоянный двор назывался шарбақ. Он были двух видов: для кратковременного пребывания, расположенный в черте города недалеко от базара, и долговременного пребывания, устанавливавшийся при въезде в город. Второй из них предпочитали путешествующие издалека. Посетители же первых постоянных дворов останавливались в нем для разгрузки привезенного для продажи товара, реализовав который в течение дня, покидали заведение. Функции шарбақ заключались не только в предоставлении приюта, возможности отдыха, размещения товаров и животных, но и в общении, обмене новостями. В базарные дни сюда стекались жители со всей округи для того, чтобы узнать последние новости. Для старшего поколения шарбақ был, в первую очередь местом проведения досуга. Постояльный двор играл важную роль в жизни каракалпаков. Об этом свидетельствует их количество. К середине XX века постоянный двор начинает терять свою значимость в связи с развитием городской инфраструктуры и появлением гостиниц.

Ключевые слова: каракалпаки, базар, торговля, шарбақ, постоянный двор, товар

Ссылка при цитировании: Акимниязова Г.А. Каракалпакский постоянный двор шарбақ // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 287–293.

Базар у каракалпаков является одним из самобытных явлений традиционной культуры. Он играл огромную роль в экономической, политической и культурной жизни каракалпакского народа. Колорит традиционного базара в Центральной Азии хорошо передан К.К. Абаза, русским военным историком и педагогом: «В каждом местечке бывают базары, в которых можно купить все, начиная с верблюда и кончая серпом. Под широкими навесами сидят невозмутимо, поджав под себя ноги, купцы с товаром, провожая глазами пеструю снующую толпу. Тут, в темном проходе между двумя рядами торгашей, покупают и продают, пьют и едят, кричат и преважно беседуют, протискиваются конные и пешие, – сутолока базарная, чисто восточная. Базар для восточного человека любимое развлечение: он тут узнает все новости, распоряжения властей, цены на хлеб; одна и та же весть с быстротой хорошей почты пролетает страны, благодаря базарам» (Абаза 1902: 14).

Базар помимо того, что являлся местом торга, играл определенную роль в обмене новостями, обсуждении всевозможных общественных дел. Многие приезжали на базар, не для купли-продажи, а чтобы узнать последние новости. Обмен новостями, происходил не непосредственно на базаре, а в *шарбақ* (караван сарай, постоянный двор).

Каракалпакский *шарбақ* отличался от традиционно принятого на Востоке караван-сарая или чайханы. Этот элемента городской жизни требует некоторого определения.

Караван-сарай представлял собой большое общественное строение в городах, на дорогах и в ненаселенных местах, служащее кровом и стоянкой для путешественников, как правило – для торговых караванов (Энциклопедический словарь 1895: 426). Караван-сарай представлял собой квадратное или прямоугольное в плане строение, в основном с открытым двором. Те, которые располагались вдоль торговых путей, имели колодец посередине двора. Внутри находились помещения для постояльцев и складские помещения для товара. В обязательном порядке присутствовал загон для вьючных животных.

Чайхана представляла собой место, с множеством топчанов, расположенных в тени деревьев, где посетители могли пообедать, выпить чаю и пообщаться. В прошлом в крупных городах чайхана располагалась рядом с караван-сараями и представляла собой полноценные подобию современных гостиниц, с предоставлением дополнительных услуг – питания и чаепития. В целом это было место, где по традиции собирались местные жители для общения, здесь они узнавали последние новости, в некоторой степени черпали сведения о других странах в беседе с остановившимися тут купцами.

Каракалпакский *шарбақ* соединил в себе функции караван-сарая и чайханы. В толковом словаре каракалпакского языка термину «*шарбақ*» дано следующее разъяснение – место, где размещают вьючных животных, а также место отдыха посетителей базара (Каракалпак тилиниң 1992: 509). *Шарбақ* представлял собой большой прямоугольный двор с высокой глиняной стеной. На входе во двор имелись большие ворота, которые позволяли беспрепятственно проходить арбам, груженным всякими товарами. Внутреннее пространство двора разделялось на две части. У входа во двор находилось жилище хозяина *шарбақ*, а также сдаваемые комнаты. Вдоль стены имелся ряд навесов, под которыми в теплое время года располагались посетители для отдыха и чаепития. Все остальное пространство двора состояло из площади с забитыми в землю кольями для привязи коней и ослов. Каракалпакский постоянный двор, в отличие от караван-сарая, был всегда одноэтажным с глиняным забором. В нем не было помещений для общего пользования (для молитв, бань).

Караван-сарай и чайхана бытовал у многих среднеазиатских народов. Причем чайхана в начале XX века несколько отличалась от современной. Так, при описании городов Туркестана, торговли на центральных базарах, отмечается наличие чайхан, где живут базарные караульщики, остаются ночевать хозяева и работники, часто не имеющие в городе своего дома, в кладовых при чайхане находят приют всевозможные пришельцы из других городов и даже соседних ханств, а в топках туземных бань зимой спасаются от холода парии туземного населения – душевно-больные, если холод загонит их туда с кладбищ, где эти несчастные ночуют нередко под навесами, устроенными на могилах (*Лыкошин* 1917: 22).

Шарбақ существовали во всех городах, где имелся крупный базар. Обычно на базар стекались люди со всех окрестностей. Прибывшие на базар жители отдаленных поселений останавливались в постоялом дворе, оставляли свои вещи, разгружали товар, сюда

же возвращались с базара, совершив необходимые покупки. Закончив свои дела, постояльцы располагались на топчанах для чаепития и неспешной беседы с знакомыми и сородичами. При желании они за определенную плату могли заказать обед или ужин.

Основным видом транспорта у каракалпаков вплоть до середины XX века были лошади и ослы, а также арбы, запряженные ими. Так как приобрести лошадь могли не все, наиболее популярным животным у каракалпаков были ослы. Из сообщения жившего в XIX веке Л. Костенко можно заключить, что не только у каракалпаков, а у всего населения центральноазиатского региона была распространена езда на ослах: «...Ишаки (ослы – А.Г.) употребляются не только для верховой езды людьми, не имеющими возможности завести себе верховых лошадей, но и для перевозки некоторых предметов внутренней торговли из деревень на городские и сельские базары, как напр. молока, фруктов, овощей, холстов, фуража и пр.» (Костенко 1870: 193). Посетители базара оставляли своих животных на *шарбақ*. Так как большинство из них привозило на базар продукты, либо другую ремесленную продукцию для продажи, они использовали арбы. Интересные детали об использовании ослов в качестве вьючного транспорта имеются в воспоминаниях М. Нурмухамедова, «Постоялый двор в базарный день был наполнен этими животными (ослами – А.Г.), которых их хозяева за определенную плату привязывали к положенному месту, а сами занимались своими делами. Количество ослов могло достигать от 50 до 100. Когда все они начинали орать, то постоялый двор становился похожим на зал с ослиным концертом». (Нурмухамедов 2000: 81).

Постоялые дворы у каракалпаков разделялись на две категории: крупные, располагавшиеся возле базара и более мелкие, которые устанавливались при въезде в город. Первый обслуживал посетителей базаров: это были купцы, крестьяне-частники, обычный люд, приехавший закупить необходимое продовольствие. Наиболее частыми посетителями таких постоялых дворов были те, кто в течение дня собирался продать свой товар и купить необходимые продукты и вернуться в аул¹ не оставаясь на ночевку. *Шарбақ*, находящийся при въезде в город, служил пристанищем для путешественников и для тех, кто собирался останавливаться на продолжительное время.

Наиболее известными торговыми городами с большими базарами у каракалпаков являлись Чимбай и Ходжейли. Чимбай один из старинных городов. Он имел очень выгодное расположение, через него проходил канал Кегейли. Благодаря этому в базарные дни через канал к базару можно было подплывать на лодках. Кочевники скотоводы приводили сюда зимой скот для продажи, обычно 3-х или 4-х месячных овец, на вырученные деньги скупали зерно, в таком количестве, чтобы его хватило на все лето. Немаловажную роль во внутренней торговле играл Ходжейли. Город находился на переправе между Аралом и Хивой. Это обстоятельство стало одной из причин развития торговли. По городу проходил канал Суэнли, по обе стороны которого простирался большой крытый базар. Улица, на которой располагался базар, одним концом доходила до воды. Торговля велась на лодках и плотках. На эти базары стекались люди со всех окрестностей. Скапливалось огромное количество народа. Создавалось впечатление, что торговля являлась чуть ли не основным занятием населения. Однако, на самом деле это было не так, собственно торговцев было не так много. Основную массу торгующих в базарные дни составляли ремесленники, занимавшиеся реализацией своей продукции, а также земледельцы, скотоводы, рыболовы, продававшие излишки собственной продукции.

¹ Аул (аўыл) – традиционное сельское поселение у каракалпаков.

По описаниям наших информантов возле Чимбайского базара находился один из крупных постоянных дворов: «*Так как основными видом транспорта тогда были лошади, ослы, существовало специально отведенное место для них, называвшееся шарбақ. Во дворе вбивали 60-70 кольев. Одним из крупных был постоянный двор Бердимбет ата. На шарбақ не только оставляли животных, но там были помещения для отдыха, где после базара люди могли попить чаю и отдохнуть. Зимой чай пили в помещении, летом во дворе, расположившись под навесом. Приехавшие из отдаленных аулов, раскладывали привезенные с собой припасы. Бывало, что накапливалось так много людей, что посетителям приходилось терпеливо ждать своей очереди. Попив чай, они расплачивались за него. За постой животных платили отдельно. Называлась эта плата қазық пұл¹*» (ПМА 2019, № 1).

Каракалпакский шарбақ являлся не только местом отдыха и чаепития, сюда стремились люди для общения. Это функция заведения отмечается сообщениями информантов, а также в мемуарной литературе. Так, в воспоминаниях А. Кунназарова, постоянный двор фигурирует в качестве места общения: «*Каждый воскресный день мы с друзьями отправлялись на базар. Там, купив гостинцев детям, отправлялись на ближайший шарбак пить чай (Кунназаров 2000: 15).*

Старшее поколение посещало постоянный двор только для того, чтобы встретиться и обсудить последние новости. Для них базарный день являлся праздником. Шарбақ был главной целью посещения базара: «*В этот день старики, сев на ослон, выстроившись в ряд отправлялись на базар. Если не считать одного-двух кусков набат², купленных детям в подарок, особых дел у них на базаре не было. Главное, за чем они отправлялись на базар – выпить чаю на шарбақ. Так каждый базарный день. Если в один из базарных дней кто-либо из знакомых стариков отсутствовал, то это значило, что с ним что-то случилось. Либо этот человек заболел, либо произошло какое-то чрезвычайное событие. Без важной причины встречу в постоянном дворе никто не пропускал» (Кунназаров 2000: 32). Помимо того, что это было местом отдыха старшего поколения, постоянный двор выполнял роль клуба общения. Только здесь можно было встретиться и обсудить интересующие темы, волнующие проблемы: «*На шарбақ возле базара каждый базарный день собирались старики, проводили там время за беседой*». (ПМА Курбановой 2018: 20).*

Из воспоминаний жителя Чимбая, в городе существовало несколько постоянных дворов: «*Возле Чимбайского базара располагались несколько шарбақ. Посетители базара, приехавшие из дальних аулов, располагались в одном из них. После того, как сделают покупки, они начинали собираться в шарбақ. Устроившись в тени под навесом пили чай в ожидании остальных знакомых, с которыми вместе прибыли в город. Некоторые заказывали хозяину постоянного двора приготовить обед. Установленной платы за постой не было, платили, кто сколько мог (ПМА 2021, № 6).*

Коммуникативная роль постоянного двора подчеркивается высказыванием другого информанта: «*Раньше, когда не было радио, все новости узнавали на базаре. Тогда были такие заведения, напоминающие чайхану, назывались шаруақ (шарбақ – А.Г.), они располагались в четырех частях базара. Там после базара собирался народ, делился новостями» (ПМА Курбановой 2019 № 23).*

Наиболее интересные сведения о постоянном дворе Чимбая содержатся в мемуа-

¹ Қазық в переводе с каракалпакского «кол». Қазық пұл букв. переводится плата за кол.

² Набат – кристаллический сахар, приготовленный кустарным способом.

рах фольклориста К. Айымбетова. Описывая городской базар, он отмечает, что в постоялом дворе обитали традиционные каракалпакские знахари *таўин*: «В базарные дни на некоторых *шарбақ* можно было встретить народных знахарей. Они сидели там и предлагали свои услуги». (Айымбетов 1988: 273). То есть помимо отдыха и приема пищи, посетители постоялого двора могли побывать на приеме у местного знахаря. В жизни каракалпаков народному врачеванию отводилась значительная роль. Народные лекари у каракалпаков назывались по-разному, в основном, по роду их деятельности, по способу лечения. В целом же знахарей называли ‘*таўин*’ (от арабского слова табиб – *بیبط*). Вплоть до середины XX века, несмотря на то, что республика имела относительно квалифицированную сеть лечебных учреждений, роль знахарей в жизни каракалпака была велика. В Чимбае, к примеру, знахарь занимался лечением больного путем изгнания духов (Елмуратова 1994: 34).

Хозяин постоялого двора пользовался уважением и авторитетом. Его и членов его семьи знали все в округе. Хозяин *шарбақ* должен был обладать такими качествами, как скромность, не допускать по отношению к постояльцам дерзостей и оскорблений, обходиться с ними вежливо, оказывая по возможности каждому свои услуги, содержать помещения и двор в чистоте и опрятности. У каракалпаков обслуживанием посетителей занимались хозяин и его домочадцы. Владение *шарбақ* было престижным занятием, что отмечено М. Нурмухамедовым, «Владелец караван-сарая имел хороший доход, но и служащие ходжейлийского постоялого двора жили не бедно. Это я отмечал по одежде хозяйки, которая иногда беседовала с моей бабушкой». (Нурмухамедов 2000: 79).

В помещениях и дворе, где содержались животные, должна была быть постоянная опрятность и чистота. Поэтому в небазарные дни хозяева *шарбақ* занимались тем, что наводили порядок во дворе. Мели его и чистили, готовясь к следующему базарному дню. Чем больше прибывало посетителей базара на гужевом транспорте, тем выгоднее было хозяину *шарбақ* (Айымбетов 1988: 274).

Постоялые дворы принадлежали раньше казне или частным лицам. В советские времена они перешли в ведение городского коммунального хозяйства, но своей деятельности не прекратили, продолжали функционировать: «В прошлом караван-сарай принадлежали казне или частным лицам. Ходжейлийский же караван-сарай начала 40-х годов, надо полагать, принадлежал горкомхозу» (Нурмухамедов 2000: 78). По некоторым сведениям, *шарбақ* продолжал выполнять свою функцию в 1980 годы. Изменившаяся эпоха подстраивала под себя этот элемент традиционной культуры. Так, к примеру, в постоялом дворе принимали участников различных парторганизаций, готовили им еду: «По окончании пленума стали приходить многие знакомые направились в *шарбақ*. В двух больших котлах там готовилась еда для них» (Палўаниязов 2009: 293).

В целом, приведенные материалы позволяют говорить о том, что причиной возникновения постоялых дворов у каракалпаков явилось интенсивное развитие торговли и экономических отношений. Постоялые дворы существовали в городах, представляли собой специально предназначенных для путников и торговцев помещения, где была возможность разместить вьючных животных. Основными функциями *шарбақ* были дать возможность отдыха, приют, местом, где он можно было бы пообедать. Кроме того, это было местом разгрузки товара и постоя животных. Еще одна немаловажная роль *шарбақ* – место, где происходил обмен информацией. Таким образом, *шарбақ* играл заметную социальную роль.

Источники и материалы

- ПМА 2019 – ПМА № 1, 2019. Кегейлийский район. Баймуратова Гулайым 1950 г.р. каракалпачка /кепе шерийўши.
- ПМА 2021 – ПМА № 6, 2021. Нукус, Жийдели байсын МПЖ. Есбергенов О. 1964 г.р., каракалпак / кандекли
- ПМА Курбанова 2018: 20 – Полевые записи Курбановой З. 2018, № 20. Кегейлийский район, ул. Нурлыгузар, 13. Отенова Гулсара, 1956 г.р., каракалпачка. Мангыт / аршан.
- ПМА Курбанова 2019: 23 – Полевые записи Курбановой З., 2019, № 23. Кегейлийский район, ул. Нурлыгузары, 24. Сейтназаров Сайыпбек. 1942 г.р., каракалпак, кипчак/толыс.

Научная литература

- Абаза К.К. Завоевание Туркестана. Санкт-Петербург: Типография М.М. Стасюлевича. 1902 310 с.
- Айымбетов Қаллы. Ҳалық даналығы. Өткен күнлерден елеслер. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1988. 491 с.
- Елмуратова А. Қарақалпақстанда халық ден саўлығын сақлаў хызметиниң тарийхынан. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1994. 79 с.
- Костенко Л.Ф. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова компании. 1870. 358 с.
- Қарақалпақ тилиниң түсиндирме сөзлиги. 4 том. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1992. 636 с.
- Құназаров Айназар. Жети асырым. Нөкіс: Қарақалпақстан, 2000. 172 с.
- Лыкошин Н.С. Пол жизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Вып.1. Петроград: Товарищество В.А. Березовский, 1916. 412 с.
- Нурмухамедов М.К. Академик М. Нурмухамедов. Прыжок. Ташкент: Vaktria press, 2020. 488 с.
- Палўаниязов Ю. Өмир соқпақлары. Нөкіс: Қарақалпақстан, 2009. 400 с.
- Энциклопедический словарь. Том XIV. Санкт-Петербург: Типо-литография И.А. Ефрона, 1895. 480 с.

Akimniyazova, Gulnaz A.

Karakalpak Hostelry Sharbak

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/287-293

The development of economic ties entailed arranging special establishments for traders and travelers, with premises for beasts of burden. This resulted in the construction of hostelries. The Karakalpaks called them sharbak. There were two types of sharbaks: located within the city near the bazaar, intended for a short stay, and installed at the entrance of the city for the long-term visitors. Travelers from far away preferred the second type. Guests of the first type of hostelries usually stayed there just to unload the goods and sell them at the bazaar during the day. The sharbaks not only provided shelter, recreation, and accommodation of goods and animals, but also served as a place for communication and news exchange. On market days, residents from all over the area flocked there to find out the latest news. For the older generation, sharbak was a place of leisure. The hostelry played an important role in the social life of the Karakalpaks, which is evidenced by their large number. By the middle of the 20th century, the sharbak began to lose its significance due to the development of urban infrastructure and modern hotels.

Keywords: *Karakalpaks, bazaar, trade, sharbak, hostelry, inn, goods*

For Citation: Akimniyazova, G.A. 2021. Karakalpak Hostelry Sharbak. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 287–293.

Author Info: Akimniязova, Gulnaz Abdinayimovna – Lecturer, Department of Methods of Teaching History, Nukus State Pedagogical Institute named after Azhinyaz (230100, Uzbekistan, respublika Karakalpakstan, g. Nukus, K. Nurmuhamedov, 2). E-mail: g_akimniязova@mail.ru

References

- Abaza, K.K. 1902. *Zavoevanie Turkestana* [Conquest of Turkestan]. Sankt-Peterburg: Tipografia M.M. Stasiulevicha.
- Aiymbetov, Kally. 1988. *Halik danaligi. Otken kynlerden elesler*. Nokis: Karakalpakstan.
- Elmuratova, A. 1994. *Karakalpakstanda halik den sauligin saklau hizmetinin tariikhinan*. Nokis: Karakalpakstan.
- Kostenko, L.F. 1870. *Sredniaia Aziia i vodvorenie v nei russkoi grazhdanstvennosti* [Central Asia and the establishment of Russian citizenship in it]. Sankt-Peterburg: Tipografia V. Bezobrazova kompanii.
- Karakalpak tilinin tysindirime sozligi*. 4 tom. Nokis: Karakalpakstan, 1992. 636 p.
- Қunnazarov, Ainazar. 2000. *Zheti asyrym*. Nokis: Karakalpakstan, 172 p.
- Lykoshin, N.S. 1916. *Rol zhizni v Turkestane. Ocherki byta tuzemnogo naseleniia* [Half of life in Turkestan. Essays on the life of the native population]. Vyp.1. Petrograd: Tovarishchestvo V.A. Berezovskii.
- Nurmukhamedov, M.K. 2020. *Akademik M. Nurmukhamedov. Pryzhok* [Academician M. Nurmukhamedov. Jump]. Tashkent: Baktريا press.
- Paluaniiязov, Iu. 2009. *Omir sokpaklary*. Nokis: Karakalpakstan.
- Entsiklopedicheskii slovar' [Encyclopedic Dictionary]. Vol. XIV. Sankt-Peterburg: Tipo-litografia I.A. Efrona, 1895.

© Л.Н. Щанкина

УЧАСТИЕ ДЕТЕЙ В ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ МОРДОВСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX – НАЧАЛЕ XXI в.

Статья посвящена участию детей в праздничной культуре мордовских переселенцев на территории Сибири. Мордва переселялась сюда с территорий мордовского, чувашского, самарского и пензенского краев со второй половины XIX в. по 1970-е гг. Материалом для статьи служат полевые исследования автора и научная литература по изучаемой проблематике. Дается характеристика наиболее важных религиозных праздников мордовских переселенцев. Отмечается, что одной из особенностей праздничной культуры мордовского крестьянства являлось участие в религиозно-праздничных действиях детей и молодежи. При проведении большинства обрядов взрослые дети нередко привлекались в качестве зрителей. Их помощь использовалась и при подготовке к проведению обрядов, например, при сборе продуктов питания; дров, ненужных вещей для рождественских и масленичных костров. Кроме того, дети привлекались для информирования местного населения о предстоящих церемониях (например, посиделках, различных помочах и т. д.). В ряде случаев, в частности при обходе домов поселения на Пасху, Рождество и Новый год, дети и подростки наделялись самостоятельной обрядовой ролью. Их присутствие считалось в народе магически благоприятным средством для достижения определенных целей. Делается вывод о стремлении мордовских переселенцев к сохранению религиозно-праздничной культуры и на иноэтничной территории. Установлено, что на территории Сибири мордовским населением отмечались такие же праздники, как и в исконных территориях выхода переселенцев.

Ключевые слова: Сибирь, Поволжье, мордовские переселенцы, дети, праздники, традиции

Ссылка при цитировании: Щанкина Л.Н. Участие детей в праздничной культуре мордовских переселенцев Сибири во второй половине XX в. – начале XXI в. // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 294–303.

Важным средством сохранения этнокультурных традиций являются семейные и общественные обряды и праздники, так как именно через них передаются культура и знания из поколения в поколение. При этом каждый из известных нам праздников содержательно отличается от остальных и характеризуется определенным набором обрядов и обрядовых действий, игр и развлечений, а также четкой половозрастной структурой участников отдельного мероприятия или их серии в период празднования.

Щанкина Любовь Николаевна – д.и.н., профессор кафедры гражданско-правовых дисциплин, Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова (117997 Москва, Стремянный пер., 36). Эл. почта: schanckina@yandex.ru

Для многих из них характерно участие в торжествах жителей самых разных возрастов, в т.ч. и детей. В настоящее время, когда одной из первоочередных задач является необходимость привить молодежи любовь к народной литературе, познакомить их с истоками народной культуры, праздниками, традициями, обрядами и таким образом преломить тенденцию угасания великого духовного наследия, созданного предками, особенно актуальным становится изучение роли и места молодежи в традиционных праздниках. Статья написана на основе полевых материалов, собранных автором в последние два десятилетия во время экспедиционных выездов в сибирские села, где компактно проживают переселенцы из Мордовии. Исследование убедительно свидетельствует, что многие народные традиции до сих пор не исчезли из массового бытования, хотя постепенно и утратили свой первоначальный сакральный смысл.

Рассмотрим наиболее значимые религиозные праздники, бытующие у мордовских переселенцев. Зимний цикл праздников связан со святочно-новогодней обрядностью. По представлениям мордовского народа первые дни наступившего года несут в себе опасность и способны привлечь к семье неблагоприятные события. Участие детей в обрядности, призванной обезвредить подобное негативное влияние в том числе нечистой силы, было обязательным. По словам А.Г. Щукиной, проживавшей в г. Стрежевом Томской области, еще в середине XX в. ходили колядовать даже девушки в возрасте 17–18 лет, а в 80-90-ые годы XX в. колядование имело упрощенную форму, обычно в нем участвовали только дети: «Они наряжались, пели песни, за это их одаривали конфетами, печеньем, пирогами, деньгами и др.» (ПМА 2009, № 6).

Мордовский обряд колядования включал в себя следующие действия. Большая группа детей должна была обойти все селение. При этом в каждом дворе им следовало остановиться и исполнить определенные песни, тексты которых в содержательном плане представляли собой пожелания благополучия хозяину дома и его семье. Это называлось День коляды (мокш. *калядань ши*, эрз. *калядань чи*). Притом, в отличие от взрослых, дети колядовали днем, в основном преследуя цели увеселения и получения подарков. Они подражали старшим и не вникали в хозяйственно-магическое назначение текстов, поздравляя хозяев дома с праздником. Детские коляды не имели традиционного зачина, лишь перед каждой строкой в них произносилось слово «коляда», присущее обряду, а по смыслу и композиции они близки текстам взрослых.

В ходе экспедиции в с. Сарагаш Боградского района Республики Хакасия был записан фрагмент колядок, когда у хозяев просили: «Коляда, Коляда, кудыкиле паргоне, паргоняса пештене» («Коляда, Коляда, в сенях ларь, а в ларе орехи»). В Тулунском районе Иркутской области, согласно информации, предоставленной жителями д. Афанасьевы, использовалось такое пожелание: «Коляда, коляда, тяти, бабай, коляда, ванды бабай, Роштува, тувонь прят пидеда, ведра вина рамада» («Коляда, коляда, сегодня, бабушка, коляда, завтра, бабушка, Рождество, свиную голову сварите, ведро вина купите») (Никонова, Щанкина, Гармаева 2010: 206–207). В селах Краснополье и Солнечном Алтайского района Республики Хакасия, а также в пос. Ванино Ванинского района Хабаровского края зафиксировано обращение: «Коляда! Коляда! Щакай, пидек пшштентят, якак стядонь мяштентят, тятинь шинясь Коляда. Трешниконя каяда!» («Коляда! Коляда! Тетка, испеки орешки, ходи с поднятой грудью, сегодня Коляда. Дай три рубля»). При этом в пос. Ноглики Ногликского района Сахалинской области сохранился текст следующего содержания: «Коляда! Коляда! Кда аф максат пярэка, цераняце кулоза, стирняце шачеза, томба ланга яказа, ошкс парти прэза» («Коляда! Коляда! Если не

дашь пирога, мальчик твой умрет, девочка родится, будет ходить по шестку печи и в лохань упадет») (Щанкина 2013: 333). В с. Калиновка Сорокинского района Тюменской области записаны такие фрагменты колядок: «Коляда, Коляда! Дайка, бабай, перяка. Аф максат перяка, траксень сяфтяма» («Коляда, Коляда! Дай, бабушка, пирог. А не дашь пирог, заберем со двора корову»); «Коляда, Коляда! Дайка, бабай, перяка. Аф максат перяка, севсасък букацень сюрода» («Коляда, Коляда! Дай, бабушка, пирог. А не дашь пирог, заберем быка за рога») (ПМА 2009, № 5).

В пос. Родниковом Ленинск-Кузнецкого района Кемеровской области «...раньше всю молодежь на Рождество собирали Шулюкины. Они были заводилами», – утверждает местный житель (ПМА 2003, № 1). В 1960–1970-е гг., когда количество дворов в д. Михайловке Канского района Красноярского края превышало сто, на Рождество наряжали *Роштува бабу* мокш. (Рождественскую бабу), с которой после и взрослые, и дети ходили по деревне (Волкова, Щанкина 2007: 273).

Одним из важнейших моментов колядования было одаривание. К нему относились серьезно, и, поскольку этот процесс также имел символическое значение, подготовку начинали заранее. В частности, пекли специальные маленькие пирожки *калядань прякат* эрз. с разной начинкой, готовили зерно, чтобы раздавать по горсти, монеты, позднее – конфеты и другие сладости. Одаривание здесь выступает не просто платой, а в качестве обряда, ориентированного на обеспечение семье удачи и благополучия в новом году. В связи с этим пропуск колядовавшими детьми какого-либо двора в селении становился для хозяина и его домочадцев не просто оскорблением, но и дурным предзнаменованием. Так проявлялась народная вера в силу детских благопожеланий и боязнь произносившихся при их исполнении угроз.

Особое значение на Рождество имели так называемые игры ряженных. Они предполагали вторжение в общество (как в семьи, так и на мероприятия, например, на посиделки), нарушение привычного бытования, что именовалось озорством и длилось до момента откупа от незваных гостей, после чего хозяева их выгоняли. Подобное действие символизировало отношение к нечистой силе и было призвано оградить селян от ее возможного вредоносного вмешательства в жизнь людей. Завершение процедуры обряда происходило утром следующего дня, когда осуществлялось катание на лошадях, украшенных лентами и колокольчиками.

Преимущественно для исполнения роли ряженных привлекались дети старшего возраста. При этом они надевали одежду особым образом, а именно вывернув ее на изнаночную сторону, т. е. мехом наружу. Также использовались маски животных, наибольшую популярность среди которых имела маска медведя. Кроме того, прибегали к чернению лиц. Отметим, что подобные элементы относятся к признакам антимира и в представлениях народа свойственны нечистой силе. Тем не менее в целом подобные игры расценивались как позитивное и полезное, по сути, явление, которое функционально предполагало, как физическую тренировку организма человека, так и его психологическую подготовку к жизни в условиях данного социума, и при этом соответствовало биологическим потребностям, т. е. отличалось природосообразностью.

Напомним, что в народных воззрениях активность нечистой силы характерна для всего временного промежутка от наступления Нового года и до Крещения. Опасность ее вредоносного влияния заключается в задержке смены времен года: поздний приход весны и тепла чреват несвоевременностью обработки земли и посева. Поэтому для

предотвращения нарушения жизненных циклов дети и молодежь накануне Крещения должны были устроить большой шум, чтобы прогнать нечисть. С этой целью они обходили дома, крича, стуча и гремя различными предметами (заслонками, цепями и др.), что, как и ряд иных приуроченных к Рождеству действий, имело магическое значение. В мокшанских селах описанная процедура зафиксирована как *катлянян тильгонь синнема* (букв. «ломать ноги чертям») (Беляева 2001: 142). Помимо избавления от нечистой силы, в Крещение следовало всем людям очиститься от грехов.

В с. Калиновка Сорокинского района Тюменской области традиционно перед Крещением были приняты следующие процедуры. В ночь дети мазали сажей не только друг друга, но и других домочадцев. Ранним утром мужчины обливали женщин холодной водой. При этом могли вывести хозяйку к колодезю, как бы добываясь высокого урожая льна. Ныне считается, что выполнение последней процедуры обеспечивает хорошее здоровье.

Дальше следовало воспользоваться освященной водой, причем окроплению ею подвергались не только люди, но также дом и все хозяйственные постройки; часть такой воды выливали в колодез. Как правило, за водой отправлялись в церковь.

Вечером этого же дня все поселенцы совместно либо семьями по отдельности устраивали костер, где сжигали ненужные вещи, а главное, новогодние ели, в которых якобы и собиралась до этого момента нечистая сила. (Ныне данное действие частично сохранено в быту и реализуется преимущественно молодым поколением.) Если костер делали общий для всех, требовалось предварительно пройтись по дворам и собрать ели и палки. Это поручалось детям.

Кроме того, в рамках подготовки к Крещению, вечером накануне рисовали мелом на внешней стороне окон и дверей домов и хозяйственных построек крестики. Раньше подобные крестики делали из палочек, чтобы «...выколоть чертям глаза». В селе проводили крещенские игрища, пели песни, плясали (ПМА 2009, № 5).

Масленица выступает следующим значимым в представлении народа праздником зимне-весеннего цикла. Как и в других подобных случаях, это было время своего рода объединения старшего и младшего поколений, укрепления их связи и преемственности, что достигалось обилием разнообразных массовых игр, развлечений и обрядовых действий, для участников которых не существовало каких-либо ограничений по возрасту. Наибольшее распространение при этом получили катание с гор и горок на самодельных ледянках, а также объезд деревни на запряженных лошадях. Горки использовались либо естественные – склоны, расположенные поблизости от селения, либо готовились специально, например, часто в виде желоба. Занимались их подготовкой в первую очередь молодые парни, которые могли обратиться за помощью к детям и подросткам.

В последний день Масленицы устраивались ее проводы, также сопровождавшиеся весельем, смехом и пением, как детей, так и взрослых. В этот день повсеместно жгли чучела из соломы и ненужных тряпок, которые накануне дети собирали у населения. В упоминавшемся ранее с. Калиновка пепел от чучела разбрасывали по полям, чтобы обеспечить хороший урожай осенью. Когда провожали Масленицу, говорили следующее: «Масленица, прощай, а на тот год опять приезжай» (Никонова, Щанкина, Шерстобитова 2009: 64).

День сорока мучеников, по сути своей религиозный христианский праздник, соотносился с пробуждением природы, окончанием долгого сна: «Зима кончается, вес-

на начинается». В соответствии с этим возвращается тепло, вместе с ним и птицы во главе с жаворонком. А на своих крыльях пернатые приносят весну. К этому дню был приурочен обычай приготовления пирогов в виде птичек – жаворонков. Дети бегали с ними по селению, держа изделия в руках или насадив на палочки. Могли и на головы положить. Задача заключалась в том, чтобы разместить их повыше, для чего поднимались на крыши, забирались на деревья или влезали на заборы. Так играли весь день, а вечером съедали. Подобные обрядовые действия сопровождались специальными песнями в исполнении детей и девушек – веснянками, которые содержали, например, такие слова приглашения: «Жаворонки, прилетите, хлеба, теплого лета принесите, зима надоела, все запасы хлеба съела»; «Жаворонки, жаворонки, прилетите, с собой весну принесите!»; «Жаворонушки, прилетите. Красну Весну принесите, нам зима надоела, весь хлебушек поела, остались крошки, их съели кошки»; «Весна, Весна, красная, приди, Весна с радостью, с великой милостью, со льном высоким, с корнем глубоким, с хлебом обильным» и др. Описанный обычай имел широкое распространение во многих регионах Сибири.

В течение Великого поста отмечается следующий из крупных праздников, – Вербное воскресенье. Накануне его дети совместно со взрослыми ходили за ветками вербы, которые затем освещались в церкви. После они использовались якобы для прибавления жизненной силы путем ударов пучком таких прутиков, которые наносились всем: и членам семьи, и домашним животным. При выполнении этого обрядового действия, как правило, приговаривали: «Будь здоров(а), как верба», «Верба хлест, бей до слез», «Не я бью, верба бьет!». Отметим, что данный обычай зафиксирован практически повсеместно.

С вербой также связаны широко распространенные у мордвы поверья, что наличие в доме таких веток надежно защищает его от попадания молнии (ПМА 2008, № 2) и способно преградить вход нечистой силе в целом, и дьяволу в частности. Подобные сакральные воззрения сформировались на базе контагиозной магии, в соответствии с которой жизненная сила вербы через прикосновение (удар) переходит к человеку или животному. В с. Калиновка веточку вербы также брали с собой на поле, когда первый раз выходили работать.

Пасха представляет собой наиболее крупный христианский праздник и считается днем великой радости, к наступлению которого следует навести порядок в доме и во дворе. Дети обычно принимали участие в уборке вместе со взрослыми. Кроме этого, у них были и свои заботы: сделать качели, приготовить игрушки, свистки, а также место для проведения игр, которыми пасхальная неделя была насыщена.

Главные заботы взрослых состояли в приготовлении куличей и окраске яиц. Поскольку яйца должны были не только присутствовать на столе, но использовались при христосовании в качестве подарка, а также в различных играх на улице, их обычно требовалось подготовить много. Интересно, что в упоминавшемся выше с. Калиновка зафиксирован такой обычай: первого ребенка, который заходил в дом на Пасху, сажали на подушку и наблюдали: если он сидит спокойно, значит несущка выведет птенцов, а если беспокойно, птенцов ждать не стоит (ПМА 2009, № 5).

В местах проживания мордовского населения было принято на Пасху устраивать качели. В частности, по свидетельству Н.П. Кугушева, проживавшего в пос. Уян Куйтунского района Иркутской области, «...качели делались на двух столбах с подпорками, на них ставилось поперечное бревно, и прикреплялись деревянные

палки с устроенным внизу сидением для одного человека» (ПМА 2008, № 3). Иначе устраивали качели в д. Афанасьева Тулунского района Иркутской области, о чем имеются воспоминания местного старожилы Н. А. Каргина: «...на двух веревках укреплялась доска, висящая горизонтально на метровой высоте от земли. Два человека становились по краям доски и раскачивали ее» (ПМА 2008, № 3).

Однако качели могли выполнять не только развлекательную функцию, как утверждает М. И. Ениватова, жительница пос. Уян (уроженка с. Стандрова Теньгушевского района Мордовии): «...в Мордовии также на Пасху делали качели, и они были не только забавой, но и ритуальным действием, отражающим мировоззрение земледельца. Считалось, чем выше подлетают качели, тем выше растет на полях пшеница, рожь и лен» (ПМА 2008, № 3).

В с. Калиновка на пасхальной неделе качели устраивались практически на каждой улице вплоть до 2006 г. Однако прежде развлечения на них всегда садилась пожилая женщина, чтобы прочитать молитву: «Христос воспрял из мертвых, смертью смерть поправ и сущее во гробе живом даровав». И только после этого разрешалось кататься всем желающим. Широкое распространение среди детей получили такие игры, как лапта и катание яиц. Также девочки «...проводили друг к другу телефоны», для чего стебли хмеля привязывали и делали большую нить (ПМА 2009, № 5).

Кроме качелей, как у взрослых, так и у детей пользовалась большой популярностью игра с крашеными яйцами, которая заключалась в следующем. Каждый из участников поочередно скатывал свои яйца по стоящему наклонно деревянному лотку либо с невысокой горки прямо на землю. Чуть поодаль при этом ставились полукругом яйца остальных игроков, которые в данный момент ожидали своей очереди. Если скатившись «играющее» яйцо задевало чье-либо чужое, последнее присваивалось действовавшим ребенком себе и он получал право сделать еще один «ход». В противном случае в игру вступал другой участник, а неудачно скатившееся яйцо оставалось на кону и присоединялось к стоявшим полукругом. С.В. Еремкин, информант из г. Читы Читинской области, утверждал, что подобная игра «...могла продолжаться по несколько часов, и некоторым удавалось набрать за игру до двух-трех десятков яиц» (ПМА 2008, № 4). Интересно, что описанная игра была популярной и в с. Сарагаш Богградского района Республики Хакасия (ПМА 2008, № 2).

Среди пасхальных развлечений также присутствовала игра «катание мяча», которая сходна с катанием пасхальных яиц. Упоминание о ней было зафиксировано во многих исследованных поселениях, например в с. Кайбалы Алтайского района Республики Хакасия. Как утверждает Н.Е. Бакайкин, каждый из участников копал себе лунки глубиной примерно с ладонь. Располагались они в ряд на расстоянии 10 см друг от друга. Если мяч катился и попадал в «свою» лунку, туда клали стеклышко (ПМА 2008, № 2).

Кроме того, существовали игры, интересные исключительно мальчикам, и среди них, например «в бабки», которая была зафиксирована в нескольких вариантах. Так, в с. Подсинее Алтайского района Республики Хакасия для этой игры строили разные фигуры из коротких деревянных чурок и разбивали их, бросив палку. А в с. Солнечное того же района действовали иначе: ставили 10 палочек в ряд, затем первый участник отходил от них на 10 шагов и бросал палку. Если она, падая, задевала даже одну из деревяшек, то бросавший забирал себе их все. Бабки красились в синий, красный цвета и, как правило, у каждого мальчика имелись свои. При этом

тот, у кого их было больше, считался богатым (ПМА 2008, № 2). Третья разновидность игры, на деньги, описана С.В. Третьяковым, проживавшим в пос. Сосновский Куйтунского района Иркутской области: «...вбиваешь во что-нибудь большой гвоздь шляпкой вверх, на него кладешь 5, 10, 20 копеек и отходишь на столько же шагов, бабкой сбиваешь деньги, попадешь – забираешь себе» (ПМА 2008, № 3).

Праздник Троицы в представлениях народа связан с культом растительности, девичьими гуляньями, поминанием умерших. К этому дню было принято украшать двор, дом и хозяйственные постройки зелеными ветвями, а полы засыпать свежей травой (однако в пос. Уян Куйтунского района Иркутской области подобный обычай у мордвы не был зафиксирован). За березовыми ветками, как правило, в лес молодежь в сопровождении детей отправлялась либо накануне, либо ранним утром дня праздника. В отсутствие березы для украшения могли использоваться ветки тополя, как это происходило с. Кайбалы Алтайского района Республики Хакасия (ПМА 2008, № 2). Во время сбора веток, цветов обычно пели песни, плели венки, которые после надевали на голову. Наконец, взявшись за руки, возвращались в село, где в течение дня гуляли и пели песни.

В с. Гуран Тулунского района Иркутской области на праздник «...девушки надевали мужскую одежду, ходили по домам собирать яйца, а затем, собравшись около речки, жарили яичницу. Девушки на головы плели венки. Дети и взрослые играли в разные игры (в городки, лапту и др.)» (ПМА 2008, № 3). А в с. Калиновка молодые люди состязались в сборе березовых веток. Выигрывал тот, кто приносил их больше, чем остальные. Такие ветки и траву не убирали в течение трех дней, и все это время веселились. «Раньше без песен по улице никогда не ходили». Также в этот день было принято дарить полевые цветы (ПМА 2009, № 5).

Мордовское население с. Калиновка весело провожало весну и встречало лето: «По-разному на гулянье чудили», – рассказывала М. Ф. Зайцева. С момента организации колхоза в 1934 г. жить стали лучше, дружнее и умели отдыхать. Спустя неделю после Троицы проводили традиционный праздник «*Лишмя*» мокш. Утром этого дня следовало помянуть усопших. После полудня же устраивали шествие с чучелом лошади, для чего использовали лошадиную голову и самодельное туловище, в котором прятались два человека, изображавшие ноги животного. Под уздцы импровизированную лошадь, неуклюже приплясывавшую и подпрыгивавшую, вели в яркой разновозрастной толпе, которую составляли местные жители в национальных костюмах. Они плясали и пели частушки на мордовском языке (Сысоева 2008: 7).

Конюхом при этом обычно становилась Мария Григорьевна Шутова. Для выполнения роли она в частности приделывала себе бороду из овечьей шерсти, брала кнут и пыталась не подпустить к лошади людей, чтобы та не могла их поранить. При этом дети будто нарочно лезли к беспокойному «животному». Главных персонажей, к которым помимо Лошади и Конюха относились Лето и Весна, и всю процессию в целом старались заманить в каждый двор. Это объясняется тем обстоятельством, что в представлении народа Лошадь, будучи символом плодородия, добра, силы, приносила удачу. Люди верили, что все будет хорошо в хозяйстве, во двор которого она заглянула, в том числе с урожаем. Радушные хозяева встречали ее разнообразными угощениями (блинами, брагой и др.) и принимали от гостей пожелания счастья и здоровья. Веселье продолжалось до первых петухов (Бычкова 2006: 22).

Итак, учитывая приведенные выше сведения, включая свидетельства информантов, можно сделать следующий вывод. Безусловно, проведение праздников мордовским населением, проживавшим на иноэтничных территориях, сыграло важную роль в поддержании бытования традиционной национальной культуры. А именно обеспечило сохранение и укрепление разного рода внутренних связей (семейно-родственных, соседских и земляческих) в условиях сосуществования и общения с представителями различных национальностей.

При этом дети в ряде случаев наделялись самостоятельными обрядовыми функциями, однако нередко выступали в роли помощников взрослых. Они имели возможность участвовать во всех обрядах, благодаря чему реализовывалась преемственность между поколениями и происходило освоение умений и навыков, необходимых для дальнейшего самостоятельного исполнения обрядовых действий. Проживая на иноэтничной территории, мордовское население старалось сохранить народные традиции, носителями которых в первую очередь являлись старшее и среднее поколения, способные передать молодежи и особенно детям опыт почитания и поддержания культуры этноса.

В современных условиях участие в подобных мероприятиях мордовских детей невелико, поскольку мордовские переселенцы, проживающие сегодня на территории Сибири, праздники отмечают скромно. Исключение составляет население с. Калиновка Сорокинского района Тюменской области, которое не только не забыло традиции, но до сих пор отмечает праздники с соблюдением многих обрядов, оставшихся в памяти с момента переезда.

Источники и материалы

- ПМА 2003, №1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Ленинск-Кузнецкий район Кемеровской области (Информант – Суняйкин Спиридон Терентьевич, 1927 г.р., пос. Родниковый).
- ПМА 2008, № 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Алтайский район Республики Хакасия (Информанты – Бакайкин Николай Ефимович, 1938 г.р., с. Кайбалы; Кирдяшкина Пелагея Михайловна, 1936 г.р., с. Кайбалы; Дорогов Александр Иванович, 1931 г.р., с. Солнечное; Росяйкин Сергей Васильевич, 1952 г.р., с. Подсинее); в Усть-Абаканский район Республики Хакасия (Информант – Пятин Анатолий Васильевич, 1954 г.р., с. Красноозерное); Боградский район Республики Хакасия (Информант – Росяйкин Анатолий Васильевич, 1948 г.р., с. Сарагаш).
- ПМА 2008, № 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Куйтунский район Иркутской области (Информанты – Ениватова Мария Ивановна, 1927 г.р., пос. Уян; Кугушев Николай Павлович, 1948 г.р., пос. Уян; Третьяков Сергей Викторович, 1969 г.р., пос. Сосновский); в Тулунский район Иркутской области (Информанты – Горбатова Александра Ефимовна, 1926 г.р., с. Гуран; Каргин Николай Андреевич, 1931 г.р., д. Афанасьева).
- ПМА 2008, № 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Чита Забайкальского края (Информант – Еремкин Серафим Владимирович, 1921 г.р.).
- ПМА 2009, № 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Сорокинский район Тюменской области (Информанты – Зайцева Марина Федоровна, 1926 г.р., с. Калиновка; Мирошкина Вера Васильевна, 1948 г.р., с. Калиновка).
- ПМА 2009, № 6 – Полевые материалы автора. Экспедиция г. Стрежевой Томской области (Информант – Щукина Анна Герасимовна, 1932 г.р., г. Стрежевой).

Научная литература

Беляева Н.Ф. Традиционное воспитание детей у мордвы. Саранск: Мордовский государственный педагогический институт им. М. Е. Евсевьева, 2001. 260 с.

Бычкова Т. Загадки мордовского народа // Мир национальностей. 2006. № 2 (6). С. 19–22.

Волкова М.С., Щанкина Л.Н. Народные праздники и игры // Мордва юга Сибири / Л.И. Никонова [и др.]; под ред. д-ра ист. наук, проф. В.А. Юрченкова, д-ра ист. наук, проф. Л.И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ. Саранск : Типография «Красный Октябрь», 2007. С. 272–285.

Никонова Л.И., Щанкина Л.Н., Шерстобитова Ж.В. Мордва Западной Сибири : в 2 ч. Часть 1. Село Калиновка : сибирская история и мордовские традиции; под ред. д-ра ист. наук, проф. В.А. Юрченкова. Саранск: Типография «Красный Октябрь», 2009. 112 с.

Никонова Л.И., Щанкина Л.Н., Гармаева Т.В. Никонова Л.И. Мордва Циркумбайкальского региона и Республики Хакассия; под ред. д-ра ист. наук, проф. В.А. Юрченкова, д-ра ист. наук, проф. Л.И. Никоновой. Саранск Типография «Красный Октябрь», 2010. 268 с.

Сысоева И. Мост к дружбе и творчеству // Мир национальностей, 2008. № 1 (9). С. 3–9.

Щанкина Л.Н. Мордва Сибири и Дальнего Востока: историко-этнографический аспект / Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва: «ВивидАрт», 2013.

Shchankina, Lyubov N.

Participation of Children in the Festive Culture of Mordovian Immigrants in Siberia in the Second Half of the XIX Century - the Beginning of the XXI Century

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/294-303

The article aims to study how children participated in the festive culture of Mordovian immigrants in Siberia. Mordva had been moving here from Mordovia, Chuvashia, Samara, and Penza from the second half of the XIX century to the 1970s. The article is based on the author's field studies and scientific literature. It describes the most important religious holidays of the Mordovian immigrants. It was typical of the festive culture of the Mordovian peasantry that children and youth participated in religious and festive acts. In most adult rites, children were often involved as spectators. They also assisted in the preparation of rites, for example, collecting food, firewood, unnecessary objects for Christmas and Maslenitsa fires. Apart from that, children informed the local population about upcoming ceremonies. Sometimes, children and adolescents were endowed with an independent ritual role, particularly when knocking on doors on Easter, Christmas, and New Year. Their presence was considered a magical means to achieve certain goals. The author concludes that the Mordovian population aimed to preserve their religious and festive culture in the new territory. In Siberia, the immigrants celebrated the same holidays as in their original territories.

Keywords: *Siberia, Volga region, Mordovian immigrants, children, holidays, traditions*

For Citation: Shchankina, L.N. 2021. Participation of Children in the Festive Culture of Mordovian Immigrants in Siberia in the Second Half of the XIX Century – the Beginning of the XXI Century. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 294–303.

Author info: **Shchankina, Lyubov N.** – Dr. (Hist.), Professor, Plekhanov Russian University of Economics (Moscow, RF). E-mail: schanckina@yandex.ru

References

- Beliaeva, N.F. 2001. *Traditsionnoe vospitanie detei u mordvy* [Traditional upbringing of children in the Mordovians]. Saransk: Mordovskii gosudarstvennyi pedagogicheskii institut im. M.E. Evsevieva.
- Bychkova, T. 2006. Zagadki mordovskogo naroda [Riddles of the Mordovian people]. *Mir natsional'nostei* 2 (6): 19–22.
- Volkova, M.S., Shchankina, L.N. 2007. Narodnye prazdniki i igry [Public holidays and games]. *Mordva iuga Sibiri*. L.I. Nikonova [i dr.]; edited by V.A. Iurchenkova, L.I. Nikonovoi ; NII gumanitar. nauk pri Pravitel'stve RM. Saransk : Tipografia "Krasnyi Oktiabr".
- Nikonova, L.I., L.N. Shchankina, and Zh.V. Sherstobitova. 2009. *Mordva Zapadnoi Sibiri : v 2 ch. Chast' 1. Selo Kalinovka : sibirskaia istoriia i mordovskie traditsii* [Mordovia of Western Siberia: at 2 h. Part 1. Kalinovka village: Siberian history and Mordovian traditions], edited by V.A. Iurchenkova. Saransk: Tipografia "Krasnyi Oktiabr".
- Nikonova, L.I., L.N. Shchankina, and T.V. Garmaeva. 2010. *Mordva Tsirkumbaikal'skogo regiona i Respubliki Khakassii* [Mordva of the Circumbaikal region and the Republic of Hakassia], edited by V.A. Iurchenkova, L.I. Nikonovoi. Saransk Tipografia "Krasnyi Oktiabr".
- Sysoeva, I. 2008. Most k druzhbe i tvorchestvu [Bridge to Friendship and Creativity]. *Mir natsional'nostei* 1 (9): 3–9.
- Shchankina, L.N. 2013. *Mordva Sibiri i Dal'nego Vostoka: istoriko-etnograficheskii aspekt* [Mordovia of Siberia and the Far East: historical and ethnographic aspect]. Institut etnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaia RAN. Moscow: "VividArt".

ИЗМЕНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОГО СОСТАВА НАСЕЛЕНИЯ МОСКВЫ ВО ВРЕМЯ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В годы Первой мировой войны происходили массовые миграции беженцев из прифронтовых районов вглубь России, что оказало существенное влияние на изменение этнического состава Москвы. В городе резко возросла доля этнических групп, ранее преобладавших в западных губерниях империи, что было нехарактерно для предвоенного периода. Однако недостаток сведений в изданной статистике усложняет для исследователей анализ влияния мигрантов военного времени на соотношение таких наиболее многочисленных этнических групп Москвы как: русские, евреи, немцы, поляки, литовцы, латыши, эстонцы, белорусы, украинцы, татары, армяне. Также определенную сложность представляет недоучет всех военных мигрантов, так как значительная их часть не регистрировалась в качестве беженцев, не попадая в статистику. Ввод в научный оборот ведомостей о числе жителей Москвы по вероисповеданиям за 1908–1916 гг., позволяет частично восполнить такой пробел и оценить динамику этнического состава населения города. Кроме того, сделана попытка выяснить общую численность всех военных мигрантов, находившихся в Москве перед февральской революцией 1917 г., а также выделить беженцев-белорусов из общей численности православных и католиков. Предложенный метод сопоставления конфессиональной и этнической принадлежности не дает точного совпадения, однако с учетом привлечения дополнительных источников, позволяет выявить тенденции в изменениях этнического состава населения города, а также проанализировать факторы, влиявшие на динамику численности отдельных групп этнических меньшинств.

Ключевые слова: этнический состав; Москва; Первая мировая война; беженцы; миграции

Ссылка при цитировании: Григорян Г.Ш. Изменения этнического состава населения Москвы во время Первой мировой войны // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 304–319.

В наши дни резкая трансформация этнического состава населения Москвы оказывает влияние как на характер межкультурного взаимодействия внутри городского социума, так и на его устойчивость. В свою очередь, формирование современного

Григорян Генрих Шамильевич – аспирант, Институт истории, Санкт-Петербургский государственный университет (199034, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7/9). Эл. почта genrih.1@mail.ru, ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-7287-3244>

населения столицы уходит корнями в прошлое. Такая постановка проблемы актуализирует изучение этнического состава Москвы в период Первой мировой войны, когда в результате массовых миграций, нехарактерных для мирного времени, в городе существенно возросла доля представителей западных губерний России.

Массовое движение беженцев в тыловые районы империи началось весной-летом 1915 г., после отступлений на фронте (Белова 2014: 104–105). Эвакуация населения во внутренние губернии России происходила, в том числе, через московский железнодорожный узел, что способствовало дополнительному оседанию беженцев в Москве (Бахурин 2014: 171). За период с 1915 г. по лето 1917 г. их численность по разным источникам составляла в городе от 128 до 170 тысяч человек (Москва 1916: 105; Известия №1 1916: 11; Известия №4 1916: 10; Известия №17 1917: 13; Известия №19 1917: 7; Курцев 2007: 130, 133). Однако, значительная часть мигрантов военного времени осевших в городах, не регистрировалась в качестве беженцев, что усложняет определение их количества и этнического состава по материалам изданной статистики (Волков 1930: 69–70; Гран 1923: 37).

В потоке вынужденных мигрантов перемещались представители различных этнических групп, часть из которых прибывала в Москву, формируя ее население, поэтому интерес для выбранной темы представляют в первую очередь работы, затрагивающие этнокультурный компонент в среде беженцев, оказавшихся во внутренних губерниях России. А.Н. Курцев в своих работах коснулся этнического состава беженцев, а также попробовал выявить соотношение великорусов, белорусов и украинцев в общей массе «русских» беженцев, учитывая статистику. Автор также сделал вывод о наличии особой беженской субкультуры в крупных городах тыловых губерний, формировавшейся в условиях ограниченности контактов с окружением, на основе культурно-этнической самоидентификации (Курцев 1999: 141; Курцев 2009: 331–335). Рассуждая о влиянии этнического фактора в беженской среде, П. Гатрелл проанализировал обстоятельства, которые стимулировали его рост (Гатрелл 2001: 65–67). И.Б. Белова приводит этнический состав беженцев, в Калужской, Орловской, Тульской губерниях (Белова 2014: 114–116). Исследуя особенности насильственного переселения вглубь России части немцев и евреев после начала войны, Э. Лор проанализировал причины этнической мобилизации в их диаспорах (Лор 2012: 184–185, 191–194). В.С. Утгоф на основе разных источников провела анализ профессионального и этнического состава белорусских беженцев. Кроме того, автор коснулась вопросов о самоопределении белорусов по этническому признаку, а также о росте их этнического самосознания в условиях земляческого обособления беженской среды (Утгоф 2003: 68–83, 150–167). М.И. Старовойтов попытался выделить белорусов из общей численности беженцев, покинувших белорусские губернии (Старовойтов 2017: 232–238). Т.Н. Лихачева привела общую численность поляков, эвакуированных вглубь России и зарегистрированных в качестве беженцев (Лихачева 2007: 124). Ю.А. Бахурин оценил численность евреев, принудительно выселенных из прифронтовых территорий, на фоне шпиономании, охватившей российское общество (Бахурин 2011: 50–55). Исследуя положение латышских беженцев, В. Шалда проанализировал их общую численность в России, а также в отдельных регионах и крупных городах (Шалда 2002: 63–64).

Необходимо также упомянуть о работах, касающихся численности населения Москвы в период Первой мировой войны. Советские ученые М.Я. Выдро и И.В. Дзасарова в своих исследованиях коснулись демографических показателей населения

Москвы во время войны (*Выдро* 1976: 20–21; *Дзарасова* 1980: 23–29). В подробной монографии И.Н. Гавриловой о демографии Москвы затронут вопрос о численности беженцев в Москве за 1915–1917 гг. Автор также проанализировала динамику численности и территориальное размещения ее населения в совокупности с работой промышленных предприятий и мобилизацией на фронт (*Гаврилова* 2001: 37–41, 105–107). С.Д. Морозов и Л.Ф. Писарькова в своих статьях упомянули о беженцах, прибывавших в Москву в контексте роста их численности в первые годы войны (*Морозов* 2014: 16; *Писарькова* 2019: 62–64).

Наибольшую ценность для изучаемой темы, представляют исследования авторов, посвященные отдельным группам этнических групп Москвы, в которых упоминается период Первой мировой войны. В. Деннингхауз оценил численность депортированных немцев из Москвы после начала войны, подробно описал негативную атмосферу, образовавшуюся вокруг них (*Деннингхауз* 2004: 373–399). О.В. Солопова произвела анализ этнического состава беженцев из белорусских губерний, обособившихся в Москве, а также проследила процесс осознания ими белорусский идентичности и отличия от русских, в условиях военного перемещения (*Солопова* 2005: 124–132). Т.М. Бартеле и В.А. Шалда указали на факторы, повлиявшие на увеличение численности беженцев-латышей в Москве, во взаимосвязи с развитием их культурной жизни (*Бартеле, Шалда* 2002: 57–59). С.Я. Козлов, упоминая о евреях Москвы в военное время привел их численность в 1917 году (*Козлов* 2007: 5).

Итак, с ростом интереса к проблеме беженцев Первой мировой войны в современной историографии наметилась тенденция к изучению этнических аспектов темы, что в большей степени выражается в рефлексии авторов по поводу самоидентификации массы военных мигрантов в условиях оторванности от родных мест. Параллельно исследуется этнический состав зарегистрированных беженцев, в котором, однако слабо учитывается тот значительный пласт перемещенных лиц, которые не регистрировались и не попадали в статистику. В то же время, в работах о населении Москвы, касающихся периода Первой мировой войны, речь идет о численности населения, демографических показателях, но не исследуется динамика его этнического состава в целом. Появляются исследования и об отдельных этнических группах Москвы, затрагивающие вопросы их численности во время Первой мировой войны в совокупности с миграциями беженцев. Таким образом, тема формирования этнического состава населения Москвы в период мировой войны и влияния на него массовых миграций беженцев, остается слабо изученной. Этому обстоятельству также способствует недостаток сведений об этнической принадлежности московского населения в изданной статистике.

Чтобы проследить динамику этнического состава населения Москвы в военный период, был проанализирован его конфессиональный состав по данным административного учета за 1908–1916 гг., которые вводятся в научный оборот. В качестве дополнительных источников использовались результаты переписи Москвы 1902 г. о родном языке и вероисповедании, а также сведения Татьянинского комитета о национальности беженцев Москвы в 1917 г. Безусловно, указанный метод не предполагает точного совпадения, однако позволяет выявить тенденции в соотношениях этнических групп Москвы в военные годы, а также оценить степень расхождения между численностью всех мигрантов и зарегистрированных беженцев.

По расчетам В.М. Кабузана в начале XX в. точность текущего административного учета в России возрастала, приближаясь в Центрально-промышленном районе к результатам переписей (Кабузан 1982: 110, 114). Однако, сопоставление конфессионального состава Москвы довоенного времени по административной статистике и по переписям 1902 г. и 1912 г. указывает на некоторые различия¹. Наиболее явно несоответствие проявилось в соотношении протестантов и католиков Москвы – доля первых оказалась выше по переписям, доля вторых – выше по текущему учету. Но несмотря на указанные смещения показателей текущий учет демонстрирует их относительную стабильность в мирное время, что позволяет использовать его для выявления изменений в период Первой мировой войны (таблица 1).

Таблица 1

**Конфессиональный состав Москвы в 1908–1916 гг.
по данным текущего учета, %²**

Вероисповедание	1908 г.	1909 г.	1910 г.	1911 г.	1915 г.	1916 г.	Разница 1911–1916 гг.
Православные	89,6	90,7	91,0	91,6	87,4	80,4	-11,2
Римско-католики	3,9	3,3	2,9	2,9	6,1	8,5	5,6
Старообрядцы	2,9	2,3	2,4	2,1	2,0	6,3	4,2
Мусульмане	1,2	1,2	1,1	1,2	1,3	1,5	0,3
Протестанты	1,1	1,2	1,1	1,0	1,3	1,3	0,3
Иудеи	0,8	0,8	1,0	0,7	1,2	1,4	0,7
Армяно-григориане	0,4	0,4	0,4	0,4	0,6	0,5	0,1
Прочие	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,0

В мирные 1908–1911 гг. конфессиональный состав Москвы менялся незначительно – абсолютное большинство в нем составляло православное население, доля которого медленно повышалась. В 1910-х годах стабилизировался процент католиков, постепенно снижалась доля старообрядцев, процент остальных конфессий Москвы оставался относительно стабильными. Так как массовый приток беженцев в Москву начался только с середины 1915 г. (Бахурин 2014: 171), то можно утверждать, что в 1914 г. конфессиональная структура Москвы еще не претерпела значительных изменений и была схожа с мирным 1911 годом.

В ходе войны, в 1915–1916 гг. произошли существенные изменения в конфессиональном составе населения Москвы, значительно снизилась доля православных, но повысилась остальных конфессий. Абсолютное преобладание православных в Москве сохранилось, однако их доля за два военных года снизилась до небывалых

¹ Во-первых, расхождения касались общей численности населения Москвы, которая в 1912 г. составила по переписи 1617700 чел., по данным Московского статистического комитета – 1779738 чел., то есть оказалась завышена на 10%. Во-вторых, текущий учет в мирное время занижал по сравнению с переписью долю православных на 2-3%, протестантов – в 2 раза, но завышал долю римско-католиков в 2 раза, старообрядцев – в 1,5 раза, мусульман – в 2 раза, и в то же время относительно точно отражал долю иудеев и армян (Москва Вып. 2 1906: 222–225; Москва Вып. 3 1906: 158–161; Москва 1916: 21; Ведомости 1908–1912: Д. 698).

² Ведомости 1908–1912: Д. 698; Ведомости 1915–1916: Д. 977. ЛЛ. 7 об., 72 об.

80,4% со скоростью 6% в год. Показательны темпы прироста численности представителей остальных конфессий, которые в некоторых случаях отличались от мирного времени на порядки. Наибольший рост показали старообрядцы и католики – 100% и 97% в год соответственно, за ними следовали иудеи, прибавлявшие по 50% в год, а затем протестанты, мусульмане и армяно-григориане, доля которых возрастала на 13–15% в год. К концу 1916 г. разница между православными и остальными конфессиями по сравнению с мирным временем, составила 11,2% от населения города. Таким образом, по данным ведомостей о вероисповедании, общее число вынужденных переселенцев военного времени к концу 1916 – началу 1917 гг. в Москве составляло около 227 000 человек¹. Эта цифра в 1,8 раза превышает численность зарегистрированных беженцев в Москве на 1 февраля 1917 г., что необходимо учитывать в последующем анализе данных этнического состава (Известия №19 1917: 7).

Чтобы перейти к оценке изменения этнического состава населения Москвы во время Первой мировой войны на основе данных о вероисповедании, необходимо представлять, насколько оба признака сопоставимы для наиболее многочисленных языковых групп, проживавших в городе в начале XX вв. Для выбранной задачи целесообразно воспользоваться результатами городской переписи 1902 г., в которой языковой состав населения Москвы находился в комплексе с вероисповеданием и был более дифференцирован, чем в переписи 1897 г. (таблица 2). В первую очередь необходимо отметить те конфессии, которые абсолютно преобладали в составе одной языковой группы: старообрядцами являлись русские по языку, иудеями – почти все евреи, мусульманами – татары, армяно-григорианами – армяне. В то же время среди старообрядцев – 99,7% составляли русские по языку, иудеи включали 49,8% евреев по языку и 45,9% евреев с родным русским языком, исповедующие ислам являлись татарами в 92,5% случаев, армяно-григорианами были 88,7% армян по языку и 9,5% армян с родным русским языком (Москва Вып. 2 1906: 222–225; Москва Вып. 3 1906: 158–161).

Остальные конфессии преобладали в составе нескольких языковых групп: к православным относилось абсолютное большинство русских и украинцев по языку, а также более двух третей белорусов; протестантами были большинство латышей, немцев и эстонцев; католичество исповедовали около трети белорусов, а также большинство поляков и литовцев. Одновременно православные на 99,6% состояли из русских, украинцев и белорусов по языку, у протестантов 73,1% были немцами, латышами и эстонцами по языку, а 19,1% в основном тех же этнических групп с родным русским языком. Среди католиков поляки и литовцы по языку составляли 62,9%, немцы – 7,6%, французы – 11,5% (Москва Вып. 2 1906: 222–225; Москва Вып. 3 1906: 158–161). Однако в начале XX в. доля французов в населении Москвы снижалась, составляя в 1902 г. – 0,24%, в 1912 г. – 0,18%, в 1920 г. не более 0,10% (Москва Вып. 2 1906: 222–223; Москва Вып. 3 1906: 158–161; Москва 1916: 27; Москва 1927: 16). Кроме того, во время Первой мировой войны численность французов среди беженцев и переселенцев в Москве являлась минимальной, о чем свидетельствует национальный состав зарегистрированных беженцев в начале 1917 г., где отдельная графа для французов не была предусмотрена (Известия №18 1917: 10–11).

¹ Если за общее число жителей Москвы принять 2 027 375 чел. по данным текущей статистики за 1916 год (Ведомости 1915–1916: Д. 977. Л. 72 об.).

Таблица 2

**Конфессиональный состав наиболее многочисленных языковых групп
Москвы по переписи 1902 г., %**

Вероисповедание	Великорусский	Малорусский	Белорусский	Польский	Литовский	Латышский	Немецкий	Армянский	Еврейский	Эстонский	Татарский
Православные	97,1	97,6	68,9	1,5	1,4	5,2	2,0	1,5	1,2	7,4	0,3
Протестанты	0,4	0,1	0,0	1,9	1,0	87,9	88,6	0,2	0,2	91,2	0,0
Старообрядцы	1,8	0,1	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,3	0,0
Римско-католики	0,2	1,9	31,1	96,2	97,6	6,4	7,5	1,5	0,0	0,5	0,0
Иудеи	0,4	0,1	0,0	0,3	0,0	0,0	1,3	0,0	95,3	0,0	0,0
Мусульмане	0,0	0,0	0,0	0,1	0,0	0,1	0,0	0,1	0,0	0,0	98,5
Армяно-григореане	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	96,7	0,0	0,0	0,0
Прочие	0,1	0,2	0,0	0,0	0,0	0,4	0,6	0,0	3,3	0,6	1,2

Остальные конфессии преобладали в составе нескольких языковых групп: к православным относилось абсолютное большинство великорусов и малорусов по языку, а также более двух третей белорусов; протестантами были большинство латышей, немцев и эстонцев; католичество исповедовали около трети белорусов, а также большинство поляков и литовцев. Одновременно православные на 99,6% состояли из великорусов, малорусов и белорусов по языку, у протестантов 73,1% были немцами, латышами и эстонцами по языку, а 19,1% в основном тех же этнических групп с родным великорусским языком. Среди католиков поляки и литовцы по языку составляли 62,9%, немцы – 7,6%, французы – 11,5% (Москва Вып. 2 1906: 222–225; Москва Вып. 3 1906: 158–161). Однако в начале XX в. доля французов в населении Москвы снижалась, составляя в 1902 г. – 0,24%, в 1912 г. – 0,18%, в 1920 г. не более 0,10% (Москва Вып. 2 1906: 222–223; Москва Вып. 3 1906: 158–161; Москва 1916: 27; Москва 1927: 16). Кроме того, во время Первой мировой войны численность французов среди беженцев и переселенцев в Москве являлась минимальной, о чем свидетельствует национальный состав зарегистрированных беженцев в начале 1917 г., где отдельная графа для французов не была предусмотрена (Известия №18 1917: 10–11).

Сравнение вероисповедания с языковой принадлежностью позволяет оценить динамику этнического состава Москвы в мирное и военное время, изменявшегося во взаимосвязи с конфессиональным. За два военных года произошло совокупное снижение доли русских, белорусов и украинцев примерно на 11,2%, причем данные источников зафиксировали в 1915–1916 гг. не только относительный, но и абсолютный спад численности, составивший около 100 000 человек мужского пола (таблица 3). Необходимо учитывать, что в военное время православное население Москвы пополнялось беженцами – в большинстве своем русскими, белорусами и украинцами из западных губерний России. И если спад все же имел место, то происходил

он за счет военных мобилизаций, а также исхода традиционных мигрантов, большинство которых составляли крестьяне ближайших к Москве губерний с абсолютным преобладанием русского населения. В то же время убыль русского населения частично компенсировалась старообрядцами, темпы миграций которых в Москву особенно возросли из западных губерний в 1916 г. Таким образом, доля русских, с белорусами и украинцами в конце 1916 г. – начале 1917 г. составляла около 86,7% в населении Москвы.

Таблица 3

**Оценка этнического состава населения Москвы в 1911–1916 гг.
на основе его конфессиональной принадлежности, %¹**

Этнические группы	1911 г.	1915 г.	1916 г.
Русские, белорусы (православные), украинцы	91,6	87,4	80,4
Поляки, литовцы, белорусы (католики)	2,9	6,1	8,5
Русские (старообрядцы)	2,1	2,0	6,3
Татары	1,2	1,3	1,5
Немцы, латыши, эстонцы	1,0	1,3	1,3
Евреи	0,7	1,2	1,4
Армяне	0,4	0,6	0,5
Прочие	0,1	0,1	0,1

Имеющиеся статистические данные о численности беженцев в Москве по национальностям, объединяют под общим наименованием «русские» собственно русских, белорусов и украинцев, что затрудняет определение их численности по отдельности. По оценкам коллег, белорусы и украинцы преобладали над русскими среди беженцев в общероссийских масштабах (Курцев 2009: 331; Старовойтов 2017: 233). Однако в Москве это соотношение имело свои особенности. В составе зарегистрированных «русских» беженцев, доля которых в населении Москвы составляла не менее 1,9%, находились православные русские, белорусы и украинцы, а также белорусы-католики и русские старообрядцы. В свою очередь, одни только беженцы-старообрядцы, в том числе незарегистрированные, составляли в населении Москвы около 4% (таблица 4). Поэтому, даже если реальная численность всех «русских» беженцев в Москве была выше официальной, то стоит признать, что русские составляли среди них большинство.

Совокупная доля остальных наиболее многочисленных групп этнических меньшинств Москвы к концу 1916 г. возросла более чем в два раза (таблица 3). В то же время динамика численности отдельных этнических групп имела значительные различия. Несмотря на мощный приток в Москву беженцев и переселенцев из Прибалтики, в составе которых преобладали латыши, эстонцы и немцы, их совокупный процент повысился только на треть в 1915 г. и оставался на том же уровне в следующем 1916 г. (таблица 3). Среди протестантов Москвы происходили разнонаправленные процессы, падала численность немцев и одновременно происходил существен-

¹ Ведомости 1908–1912: Д. 698; Ведомости 1915–1916: Д. 977. ЛЛ. 7 об., 72 об.

ный рост численности латышей за счет вновь прибывавших мигрантов военного времени. Если зарегистрированные беженцы латыши в начале 1917 г. составляли в населении Москвы не менее 0,8% (таблица 4), то доля латышей, включающих всех мигрантов военного времени могла составлять уже около 1,5% (Москва 1927: 12; Шалда 2002: 64). Учитывая, что текущий учет в мирное время занижал долю протестантов города в два раза, можно предположить, что к началу 1917 г. соотношение латышей и немцев изменилось в пользу первых.

Таблица 4

**Этнический состав зарегистрированных беженцев
относительно всего населения Москвы на 1 февраля 1917 г. ¹**

Этнические группы	% ²
Поляки	3,0
Русские, белорусы, украинцы	1,9
Латыши	0,8
Литовцы	0,4
Евреи	0,2
Немцы	0,02
Эстонцы	0,01
Армяне	0,002
Татары	нет данных
Прочие	0,2

Совокупная доля остальных наиболее многочисленных групп этнических меньшинств Москвы к концу 1916 г. возросла более чем в два раза (таблица 3). В то же время динамика численности отдельных этнических групп имела значительные различия. Несмотря на мощный приток в Москву беженцев и переселенцев из Прибалтики, в составе которых преобладали латыши, эстонцы и немцы, их совокупный процент повысился только на треть в 1915 г. и оставался на том же уровне в следующем 1916 г. (таблица 3). Среди протестантов Москвы происходили разнонаправленные процессы, падала численность немцев и одновременно происходил существенный рост численности латышей за счет вновь прибывавших мигрантов военного времени. Если зарегистрированные беженцы латыши в начале 1917 г. составляли в населении Москвы не менее 0,8% (таблица 4), то доля латышей, включающих всех мигрантов военного времени могла составлять уже около 1,5% (Москва 1927: 12; Шалда 2002: 64). Учитывая, что текущий учет в мирное время занижал долю протестантов города в два раза, можно предположить, что к началу 1917 г. соотношение латышей и немцев изменилось в пользу первых.

К началу 1917 г. в населении Москвы наиболее крупной конфессиональной группой после православных являлись католики, большинство которых составляли поля-

¹ Известия №18 1917: 10–11; Известия №19 1917: 7; Москва 1927: 12

² Доля беженцев по этническим группам рассчитана для Москвы пропорционально их доле в Московской губернии на 1 февраля 1917 г. Из 152 498 беженцев Московской губернии, в Москве находилась их большая часть – 128 261 человек.

ки, литовцы и белорусы-католики. Их совокупная доля увеличилась по сравнению с мирным временем почти в три раза (таблица 3), а максимальный прирост пришелся на 1915 г., после оставления русской армией губерний Царства Польского (*Лихачева* 2007: 123–124). В следующем 1916 г. приток поляков, литовцев и белорусов был также значительным, но менее интенсивным. Что касается соотношения трех этнических групп, то в конце XIX – начале XX вв. доля литовцев и белорусов по языку в Москве была сопоставима, а поляки превосходили и тех и других на порядок¹. Та же тенденция имело место среди зарегистрированных беженцев Москвы уже во время войны, где поляки занимали первое место по численности, составляя не менее 3% в населении города, тогда как литовцы только 0,4% (*Известия №18 1917: 10–11; Известия №19 1917: 7; Москва 1927: 12*). Преобладание поляков над литовцами и белорусами также наглядно демонстрируют данные этнического состава населения Москвы по переписи 1920 г., где доля поляков составляла 1,42%, литовцев – 0,39%, белорусов – 0,32% (*Москва 1927: 16*). Таким образом, статистика мирного и военного времени указывает на значительное преобладание среди католиков Москвы польского населения в начале 1917 г. Численность литовцев и белорусов-католиков была в Москве сопоставима, но на порядок ниже, чем у поляков.

Конфессиональная принадлежность евреев, татар и армян точнее отражает их долю в населении Москвы, возросшую по-разному к началу 1917 г. Обозначенные три этнические группы имели разные регионы выхода. Незначительный приток армянских мигрантов из Закавказья почти не отразился в списках беженцев, где зарегистрировано только 45 армян и 44 человека с Кавказа, из Турции и Персии. Рост армянского населения Москвы на треть в 1915 г. происходил на фоне военных действий на Кавказском фронте и бегства армян из Турции и Персии на территорию Российской империи в 1914–1915 гг. (*Курцев* 1999: 136–137, 139). В 1916 г. доля армян Москвы снизилась, что совпало с успехами русских войск на Кавказском фронте (*Известия №18 1917: 10–11*). Совсем не отражены в составе беженцев Москвы татары, абсолютное большинство которых проживало в тыловых губерниях Поволжья, их доля возросла в населении города только в 1,25 раза. Большинство евреев прибывало в Москву из западных губерний России, что также подтверждается наличием не менее 0,2% беженцев в населении Москвы зарегистрированных на дату 1 февраля 1917 г. (таблица 4). И если за два военных года доля евреев в населении города выросла с 0,7% до 1,4%, то в связи с оставлением целого ряда западных территорий русской армией в 1917 г., поток евреев в Москву возрос и к лету того же года эта цифра выросла более чем в два раза, составив не менее 3,4% (*Газета: 18*).

Итак, после начала Первой мировой войны традиционное формирование этнического состава Москвы в конце XIX – начале XX вв. сменилось его резкой трансформацией под напором вынужденных миграций, когда темпы прироста наиболее многочисленных групп этнических меньшинств выросли на несколько порядков. Согласно общероссийской статистике, в сравнении с расселением у себя на родине нерусские беженцы после миграции во внутренние губернии империи в 2,4 раза чаще селились в городах (*Курцев* 2009: 331). В условиях неопределенности и кру-

¹ В 1897 г. поляков по языку 0,9%, литовцев – 0,042%, белорусов – 0,097%; в 1902 г. поляков – 0,9%, литовцев – 0,053%, белорусов – 0,011%; в 1912 г. поляков – 1,1%, литовцев – 0,082%, белорусов – нет данных. Рассчитано автором. (Всеобщая перепись 1904: 62–65; Москва Вып. 2 1906: 222–225; Москва Вып. 3 1906: 158–161).

шения привычного жизненного уклада, в отрыве от родных мест, второй столичный город страны Москва тем более представлялся беженцам центром порядка и государственной власти. Кроме того, крупный город способствовал реализации потребностей в этнокультурной сфере, а также материальной поддержке эвакуированного населения. Опасения потери национального единства в будущем, стимулировали мобилизацию этничности в беженской среде (Гатрелл 2001: 65–67; Лор 2012: 184, 191–194). Являясь местом временного пребывания, тыловой город позволял переселенцам совмещать земляческий и узкоэтнический принципы общения (Курцев 2009: 334–335; Дмитриенко 2016: 87–88).

Если в 1908–1911 гг. доля наиболее многочисленных групп этнических меньшинств составляла в населении Москвы примерно 6–7%, то за два военных года она возросла до 13,2%, то есть почти два раза. В то же время призыв в армию и ухудшение экономической ситуации влияли на снижение численности православного населения Москвы, даже несмотря на приток русских, белорусов и украинцев из западных губерний России. Только в 1916 г. снижение русского православного населения Москвы составило около 100 000 человек или 7%, а за два военных года не менее 11,2%. Это снижение частично восполнялось русскими старообрядцами, приток которых из западных губерний особенно возрос в 1916 г. С учетом значительной численности старообрядцев в составе русских беженцев, они преобладали в Москве над белорусами и украинцами.

Наряду с русским населением происходил отток немцев – второй по численности этнической группы Москвы до войны. Их численность особенно резко снизилась в 1915 г., в результате административных действий по удалению из столицы проживавших там многочисленных подданных Германии, а также вследствие напряженной общественной атмосферы после неудач на фронте (Деннингхауз 2004: 375–381). Спад численности немецкого населения Москвы также согласуется с их малой численностью среди зарегистрированных беженцев в начале 1917 года. В то же время миграции немцев в Москву во время Первой мировой войны имели место и происходили по большей части из прибалтийских губерний, что связано с возросшим давлением на них со стороны местного латышского и эстонского населения (Григорян 2019: 26).

Снижение численности протестантов в населении Москвы компенсировали выходцы из Остзейских губерний – эстонцы и особенно латыши, которые в начале 1917 г. по численности уже превосходили немцев, составляя в населении города около 1,5%. Самой многочисленной группой этнического меньшинства Москвы за два военных года стали поляки, доля которых к началу 1917 г. повысилась в населении города почти в три раза.

Наибольший прирост поляков пришелся на 1915 г., происходивший в период отступления русских войск из западных губерний с преобладанием польского населения. Кроме естественного желания не попасть под оккупацию, массовость миграций польского населения была вызвана в том числе политикой принудительного перемещения мирного населения вглубь страны отступавшими войсками на первом этапе войны (Лихачева 2007: 121). Судя по довоенным тенденциям, а также учитывая соотношение зарегистрированных польских и литовских беженцев в начале 1917 г., поляки в тот период абсолютно преобладали как среди католиков Москвы, так и над литовцами и белорусами в целом. Высокая доля поляков в Москве подтверждается и

общероссийскими данными, согласно которым они составляли вторую по численности этническую группу беженцев после русских (Известия №18 1917: 9).

Благодаря конфессиональной однородности, точнее прослеживается динамика численности татар, армян и евреев, доля которых за 1915–1916 гг. также возросла. Несмотря на отсутствие в данных о беженцах упоминания о татарах, территория расселения которых располагалась на востоке страны в глубоком тылу, их доля в населении Москвы за 1915–1916 гг. повысилась в 1,25 раза. Доля армянского населения Москвы к концу 1915 г. возросла по сравнению с мирным временем также примерно на четверть, что совпало с максимальным увеличением потока беженцев-армян из Турции и Персии вглубь России. В следующем году, с наступлением русских войск на Кавказском фронте, численность армян в Москве снизилась.

Беженцы-евреи прибывали в Москву из западных губерний России после фактической отмены «черты оседлости» в связи с началом войны, их доля в 1915–1916 гг. выросла в 2 раза. После февральской революции и демократизации законодательства, а также в связи с неудачами на фронте, вызвавшими последующие волны беженцев, численность евреев летом 1917 г. составила 3,4% от населения Москвы, то есть всего за полгода выросла почти в два с половиной раза. Оседанию евреев в городах способствовало распоряжение правительства от 19 августа 1915 г., согласно которому при переезде в тыл сельская местность оставалась для них закрытой (Курцев 2009: 331). Кроме того, дополнительным фактором для миграции евреев были юдофобские настроения в отступающих войсках и у части местного населения западных губерний, которые провоцировали погромы, тем самым оказывая давление на еврейское население в местах их проживания (Булдаков 2010: 98, 103; Гольдин 2018: 172, 186–187).

Таким образом, к началу 1917 г. этнический состав населения Москвы претерпел значительные изменения, когда после начала Первой мировой войны темпы роста миграций возросли на порядки. Основную массу беженцев составили выходцы из западных губерний, на прибытие которых в Москву оказывала влияние ситуация на фронтах. В период 1915–1916 гг. общая доля этнических меньшинств в населении Москвы возросла примерно в 2 раза, а значит половину в их числе составляли новые мигранты. Рост миграций этнических меньшинств в Москву после начала войны не всегда зависел от их численности в мирное время и в некоторых случаях происходил непропорционально, порождая частичное замещение, так как наряду с притоком одних, наблюдался отток других. К началу 1917 г. преобладающими этническими группами после русских в Москве стали поляки, латыши, а также евреи, приток которых продолжался и в 1917 году. Приток вынужденных переселенцев происходил и в начале 1917 г., когда сокращение численности населения Москвы приняло явные формы.

После февраля 1917 г. ослабление государственной власти наряду с ухудшением продовольственной ситуации в городе, негативно отразилось на положении мигрантов военного времени (Белова 2014: 121; Бахурин 2014: 173). Это вызвало стихийный отъезд беженцев из Москвы в западные районы страны, происходивший по крайней мере уже с лета 1917 г. и продолжившийся после заключения Брестского мира весной 1918 г. (Бахурин 2014: 190; Курцев 1999: 144). При этом общая численность населения города росла до начала 1917 г., но последовавшие революция и продовольственный кризис вызвали его спад: с февраля 1917 по август 1920 г. половина жителей покинула Москву (Ежегодник 1922: 332). Вместе с тем происходило

вовлечение части мигрантов в общественно-политические процессы в Центральной России. В частности, существенную роль в октябрьских событиях 1917 г. в Петрограде и Москве играли латышские рабочие эвакуированных предприятий (*Шалда* 2002: 68, 71). В этом смысле в перспективе представляется актуальным изучение вопроса о степени влияния трансформированного этнического состава населения Москвы во время Первой мировой войны на события 1917 г.

Источники и материалы

- Ведомости 1908–1912 – Ведомости о числе жителей по вероисповеданиям в г. Москве и Московской губернии за 1908–1912 гг. ЦГАМ. Ф. 199. Оп. 2. Д. 698.
- Ведомости 1915–1916 – Ведомости о числе жителей г. Москвы по вероисповеданиям за 1915–1916 гг. ЦГАМ. Ф. 199. Оп. 2. Д. 977.
- Всеобщая перепись 1904 – Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 24. Тетр. 2. СПб., 1904. XXXVIII, 275 с.
- Газета – Еврейская неделя. 1917. № 30.
- Ежегодник 1922 – Статистический ежегодник 1918–1920 гг. Труды Центрального статистического управления. Т. VIII. Вып. 2. XXXL. Население и хозяйство г. Москвы. М., 1922. XXVIII, 377 с.
- Известия № 1 1916 – Известия Комитета ее императорского высочества великой княжны Таианы Николаевны. 1916. № 1.
- Известия № 17 1917 – Известия Комитета ее императорского высочества великой княжны Таианы Николаевны. 1917. № 17.
- Известия № 18 1917 – Известия Комитета ее императорского высочества великой княжны Таианы Николаевны. 1917. № 18.
- Известия № 19 1917 – Известия Комитета ее императорского высочества великой княжны Таианы Николаевны. 1917. № 19.
- Известия № 4 1916 – Известия Комитета ее императорского высочества великой княжны Таианы Николаевны. 1916. № 4.
- Москва 1916 – Статистический ежегодник города Москвы. Вып. 4. 1911–1913. М., 1916. 316 с.
- Москва 1927 – Статистический ежегодник г. Москвы и Московской губернии. Вып. 2. Статистические данные по г. Москве за 1914–1925 гг. М., 1927. XIV, 279 с.
- Москва Вып. 2 1906 – Перепись Москвы 1902 года. Ч. 1. Вып. 2. М., 1906. VII, 227 с.
- Москва Вып. 3 1906 – Перепись Москвы 1902 года. Ч. 1. Вып. 3. М., 1906. 247 с.

Научная литература

- Бартеле Т.М., Шалда В.А.* Латыши в Москве. Вторая половина XIX века – 1917 год // Отечественная история, 2002. № 4. С. 50–63.
- Бахурин Ю. А.* Вынужденные переселенцы из западных окраин Российской империи в Москве и Московской губернии (1914–1917 гг.) // Великая война: сто лет / под. ред. М.Ю. Мягкова, К.А. Пахалюка. СПб.: Нестор-История, 2014. С. 170–190.
- Бахурин Ю.А.* Принудительные миграции еврейского населения России в годы Первой мировой войны: причины и последствия // Журнал российских и восточноевропейских исторических исследований, 2011. № 1 (3). С. 50–55.
- Белова И.Б.* Вынужденные мигранты: беженцы и военнопленные Первой мировой войны в России. 1914–1925 гг. М.: АИРО-XXI, 2014. 461 с.
- Булдаков В.П.* Хаос и этнос. Этнические конфликты в России, 1917–1918 гг.: условия возникновения, хроника, комментарий, анализ. М.: Новый хронограф, 2010. 1096 с.
- Волков Е.З.* Динамика народонаселения СССР за восемьдесят лет. М.; Л.: Государственное издательство, 1930. 272 с.

- Выдрo М.Я.* Население Москвы: (По материалам переписей населения 1871–1970 гг.). М.: Статистика, 1976. С. 54 с.
- Гаврилова И.Н.* Население Москвы: исторический ракурс. М.: Издательство объединения «Мосгорархив», 2001. 478 с.
- Гатрелл П.* Беженцы в России в годы Первой мировой войны // Исторические записки / отв. ред. Б.В. Ананьич. Т. 4 (122). М.: Наука, 2001. С. 46–72.
- Гольдин С.* Русская армия и евреи. 1914–1917. М.: Мосты культуры, 2018. 448 с.
- Гран М.М.* Опыт изучения санитарных последствий войны 1914–1917 гг. в России // Труды Комиссии по обследованию санитарных последствий войны 1914–1920 гг. / под ред. М.М. Гран, П.И. Куркин, П.А. Кувшинникова. Вып. 1. М.; Пг.: Государственное издательство, 1923. С. 7–46.
- Григорян Г.Ш.* Влияние этнических процессов на региональный состав мигрантов Москвы после начала Первой мировой войны // История: факты и символы. 2019. № 1 (18). С. 19–32. DOI: 10.24888/2410-4205-2019-18-1-19-32.
- Деннингхауз В.* Немцы в общественной жизни Москвы: симбиоз и конфликт (1494–1941). М.: РОССПЭН, 2004. 504 с.
- Дзарасова И.В.* История воспроизводства населения столицы // О населении Москвы / гл. ред. Д.И. Валентей. Вып. 30. М.: Статистика, 1980. С. 23–38.
- Дмитриенко А.А.* Почему прибалтийские беженцы предпочитали жить в Петербурге и близлежащих городах в период Первой мировой войны? // Преподавание истории в школе, 2016. № 5. С. 87–88.
- Кабузан В.М.* О достоверности учета населения России (1858–1917 гг.) // Источниковедение отечественной истории / отв. ред. В.И. Буганов. Вып. 1981 г. М.: Наука, 1982. С. 110–117.
- Козлов С.Я.* Московские евреи: реалии этнокультурного возрождения (конец XX – начало XXI века). №194. Сер. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2007. 32 с.
- Курицев А.Н.* Беженство // Россия и Первая мировая война. Материалы международного научного коллоквиума / отв. ред. Н.Н. Смирнов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 129–146.
- Курицев А.Н.* Военные беженцы в городах России (1914–1917 гг.) // Культуры городов Российской империи на рубеже XIX–XX веков. Материалы международного коллоквиума, Санкт-Петербург, 14–17 июня 2004 года / отв. ред. Т.А. Абросимова, Б.И. Колоницкий. СПб.: Издательство «Европейский дом», 2009. С. 323–335.
- Курицев А.Н.* Количество беженцев в российских регионах на 1916–1917 гг. // Юг России в прошлом и настоящем: история, экономика, культура. Сборник научных трудов IV Международной научной конференции, г. Белгород, 8 декабря 2006 г. / отв. ред. И.Т. Шатохин. Т. 2. Белгород: Издательство БелГУ, 2007. С. 127–135.
- Лихачева Т.Н.* Беженцы-поляки из Царства Польского на территории Российской империи в годы Первой мировой войны: причины появления // Юг России в прошлом и настоящем: история, экономика, культура. Сборник научных трудов IV Международной научной конференции, г. Белгород, 8 декабря 2006 г. / отв. ред. И.Т. Шатохин. Т. 2. Белгород: Издательство БелГУ, 2007. С. 119–127.
- Лор Э.* Русский национализм и Российская империя: Кампания против «вражеских подданных» в годы Первой мировой войны. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 304 с.
- Морозов С.Д.* Миграции населения России в годы Первой мировой войны // Проблемы демографии, медицины и здоровья населения России: история и современность. Сборник статей XII Международной научно-практической конференции, октябрь 2014 г. Пенза / под ред. С.Д. Морозова, В.Б. Жиромской. Пенза: РИО ПГСХА, 2014. С. 11–19.
- Писарькова Л.Ф.* Московская городская Дума в годы Первой мировой войны // От Московской городской Думы к Моссовету. 1917–1993 гг. Материалы научно-практической конференции. Москва, 25 апреля 2019 года / под ред. С.В. Орлова. М.: Московская городская Дума, 2019. С. 56–69.

- Солопова О.В. Белорусы Москвы: Очерки этносоциальной истории XVII – начала XXI веков. Дисс. канд. ист. наук. М., 2005. 209 с.
- Старовойтов М.И. Белорусские беженцы в российских городах и губерниях в 1915–1918 гг. // Экстремальное в повседневной жизни населения России: региональный аспект (к 100-летию Русской революции 1917 г.). Сборник материалов международной научной конференции. Санкт-Петербург, 16–18 марта 2017 года / ред. В.А. Веремченко, С.В. Степанов. СПб: Культурно-просветительское товарищество, 2017. С. 232–238.
- Утгоф В.С. Белорусские беженцы Первой мировой войны в 1914–1922 гг. Дисс. канд. ист. наук. СПб, 2003. 183 с.
- Шалда В. Латышские беженцы в России и революция. 1915–1921 гг. // Россия и Балтия: эпоха перемен (1914–1924) / отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2002. С. 60–87.

Grigoryan, Genrih SH.

Changes in the Ethnic Structure of the Moscow Population During the First World War

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/304-319

During the First World War, there were massive migrations of refugees from the front-line areas deep into Russia, which significantly affected the ethnic structure of the Moscow population. In the city, the share of ethnic groups that predominated in the empire's western provinces increased sharply compared with the pre-war period. However, the lack of information in the published statistics makes it difficult for researchers to analyze how wartime migrants influenced the share of numerous ethnic groups in Moscow as Russians, Jews, Germans, Poles, Lithuanians, Latvians, Estonians, Belarusians, Ukrainians, Tatars, and Armenians. The author analyzed statements of the Moscow residents by religion for 1908–1916, which allowed him to partially fill this knowledge gap and assess the dynamics of the ethnic structure of the city. The proposed method of equating confession with ethnicity does not give an exact match. However, along with additional sources, it allows us to identify trends in the ethnic structure of the city and analyze the factors that influenced the size of certain ethnic minorities.

Keywords: *ethnic structure; Moscow; First World War; refugees; migrations*

For citation: Grigoryan, G.Sh. 2021. Changes in the Ethnic Structure of the Moscow Population During the First World War. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 304–319.

Author Info: Grigoryan, Genrih SH. – PhD student, St Petersburg State University (7/9 Universitetskaya Emb., St Petersburg 199034). E-mail: genrih.1@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7287-3244>

References

- Bakhrin, Yu. A. 2014. Vynuzhdennyye pereselentsy iz zapadnykh okrain Rossiiskoi imperii v Moskve i Moskovskoi gubernii (1914–1917 gg.) [Forced migrants from the western outskirts of the Russian Empire in Moscow and the Moscow province (1914–1917)]. *Velikaia voina: sto let*, edited by M.Yu. Miagkova and K.A. Pakhaliuka, 170–190. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Bakhrin, Yu.A. 2011. Prinuditel'nye migratsii evreiskogo naseleniia Rossii v gody Pervoi mirovoi voiny: prichiny i posledstviia [Forced migrations of the Jewish population of Russia during the First World War: causes and consequences]. *Zhurnal rossiiskikh i vostochnoevropeiskikh istoricheskikh issledovaniĭ* 1 (3): 50–55.
- Bartele, T.M. and V.A. Shalda 2002. Lатыши в Москве. Вторая половина XIX века – 1917 год [Latvians in Moscow. Second half of the 19th century – 1917]. *Otechestvennaia istoriia* 4: 50–63.

- Belova, I.B. 2014. *Vynuzhdennye migranty: bezhentsy i voennoplennye Pervoi mirovoi voiny v Rossii 1914–1925 gg.* [Forced migrants: refugees and prisoners of war of the First World War in Russia. 1914–1925]. Moscow: AIRO-XXI.
- Buldakov, V.P. 2010. *Khaos i etnos. Etnicheskie konflikty v Rossii, 1917–1918 gg.: usloviia vozniknoveniia, khronika, kommentarii, analiz* [Chaos and ethnos. Ethnic conflicts in Russia, 1917–1918: conditions of origin, chronicle, commentary, analysis]. Moscow: Novyi khronograf.
- Denningkhauz, V. 2004. *Nemtsy v obshchestvennoi zhizni Moskvy: simbioz i konflikt (1494–1941)* [Germans in Moscow's public life: symbiosis and conflict]. Moscow: ROSSPEN.
- Dmitrienko, A.A. 2016. Pochemu pribaltiiskie bezhentsy predpochitali zhit' v Peterburge i blizlezhashchikh gorodakh v period Pervoi mirovoi voiny? [Why did the Baltic refugees prefer to live in St. Petersburg and nearby cities during the First World War?]. *Prepodavanie istorii v shkole* 5: 87–88.
- Dzarasova, I.V. 1980. Istoriiia vosproizvodstva naseleniia stolitsy [The history of population reproduction in the capital]. *O naselenii Moskvy*, edited by D.I. Valentei 30, 23–38. Moscow: Statistika.
- Gatrell, P. 2001. Bezhentsy v Rossii v gody Pervoi mirovoi voiny [Refugees in Russia during the First World War]. *Istoricheskie zapiski*, edited by B.V. Anan'ich 4 (122): 46–72. Moscow: Nauka.
- Gavrilova, I.N. 2001. *Naselenie Moskvy: istoricheskii rakurs* [The population of Moscow: a historical perspective]. Moscow: Izdatel'stvo ob"edineniia "Mosgorarkhiv".
- Gol'din, S. 2018. *Russkaia armiiia i evrei* [Russian army and Jews] 1914–1917. Moscow: Mosty kul'tury.
- Gran, M.M. 1923. Opyt izucheniia sanitarnykh posledstviiv voiny 1914–1917 gg. v Rossii [The experience of studying the sanitary consequences of the war of 1914–1917 in Russia]. *Trudy Komissii po obsledovaniiu sanitarnykh posledstviiv voiny 1914–1920 gg.*, edited by M.M. Gran, P.I. Kurkin and P.A. Kuvshinnikova 1, 7–46. Moscow–Petrograd: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Grigorian, G.Sh. 2019. Vliianie etnicheskikh protsessov na regional'nyi sostav migrantov Moskvy posle nachala Pervoi mirovoi voiny [The influence of ethnic processes on the regional structure of migrants in Moscow after the outbreak of the First World War]. *Istoriiia: fakty i simvoly* 1 (18): 19–32. DOI: 10.24888/2410-4205-2019-18-1-19-32.
- Kabuzan, V.M. 1982. O dostovernosti ucheta naseleniia Rossii (1858–1917 gg.) [On the reliability of accounting for the population of Russia (1858–1917)]. *Istochnikovedenie otechestvennoi istorii*, edited by V.I. Buganov, 110–117. Moscow: Nauka.
- Kozlov, S.Ya. 2007. *Moskovskie evrei: realii etnokul'turnogo vozrozhdeniia (konets XX – nachalo XXI veka)* [Moscow Jews: the realities of ethnocultural revival (late XX – early XXI centuries)]. Moscow: IEA RAN.
- Kurtsev, A.N. 1999. Bezhenstvo [Refugeeism]. *Rossiiia i Pervaia mirovaia voina. Materialy mezhdunarodnogo nauchnogo kollokviuma*, edited by N.N. Smirnov, 129–146. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Kurtsev, A.N. 2007. Kolichestvo bezhentsev v rossiiskikh regionakh na 1916–1917 gg. [The number of refugees in Russian regions in 1916–1917]. *Yug Rossii v proshlom i nastoiashchem: istoriia, ekonomika, kul'tura. Sbornik nauchnykh trudov IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, gorod Belgorod, 8 dekabria 2006 goda*, edited by I.T. Shatokhin 2, 127–135. Belgorod: Izdatel'stvo BelGU.
- Kurtsev, A.N. 2009. Voennye bezhentsy v gorodakh Rossii (1914 – 1917 gg.) [Wartime refugees in Russian cities (1914 – 1917)]. *Kul'tury gorodov Rossiiskoi imperii na rubezhe XIX–XX vekov. Materialy mezhdunarodnogo kollokviuma, Sankt-Peterburg, 14–17 iunია 2004 goda*, edited by T.A. Abrosimova and B.I. Kolonitskii, 323–335. St. Petersburg: Izdatel'stvo "Evropeiskii dom".

- Likhacheva, T.N. 2007. Bezhtentsy-poliaki iz Tsarstva Pol'skogo na territorii Rossiiskoi imperii v gody Pervoi mirovoi voiny: prichiny poiavleniia [Polish refugees from the Kingdom of Poland on the territory of the Russian Empire during the First World War: reasons for their appearance]. *Yug Rossii v proshlom i nastoiashchem: istoriia, ekonomika, kul'tura. Sbornik nauchnykh trudov IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, gorod Belgorod, 8 dekabria 2006 goda*, edited by I.T. Shatokhin 2: 119–127. Belgorod: Izdatel'stvo BelGU.
- Lor, E. 2012. *Russkii natsionalizm i Rossiiskaia imperiia: Kampaniia protiv "vrazheskikh poddannnykh" v gody Pervoi mirovoi voiny* [Russian Nationalism and the Russian Empire: The Campaign Against "Enemy Subjects" during the First World War]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Morozov, S.D. 2014. Migratsii naseleniia Rossii v gody Pervoi mirovoi voiny [Migration of the population of Russia during the First World War]. *Problemy demografii, meditsiny i zdorov'ia naseleniia Rossii: istoriia i sovremennost'. Sbornik statei XII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, oktiabr' 2014 goda Penza*, edited by S.D. Morozova and V.B. Zhiromskoi, 11–19. Penza: RIO PGSKhA.
- Pisar'kova, L.F. 2019. Moskovskaia gorodskaia Duma v gody Pervoi mirovoi voiny [Moscow City Duma during the First World War]. *Ot Moskovskoi gorodskoi Dumy k Mossovetu. 1917–1993 gody. Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii. Moskva, 25 apreliia 2019 goda*, edited by S.V. Orlova, 56–69. Moscow: Moskovskaia gorodskaia Duma.
- Shalda, V. 2002. Latyshskie bezhtentsy v Rossii revoliutsiia. 1915–1921 gg. [Latvian refugees in Russia and the revolution. 1915–1921]. *Rossiia i Baltiia: epokha peremen (1914–1924)*, edited by A.O. Chubar'ian, 60–87. Moscow: Institut vseobshchei istorii RAN.
- Solopova, O.V. 2005. *Belorusy Moskvu: Ocherki etnosotsial'noi istorii XVII – nachala XXI vekov* [Belarusians of Moscow: Essays on the Ethnosocial History of the 17th - early 21st centuries]. PhD diss., Moscow State University.
- Starovoitov, M.I. 2017. Belorusskie bezhtentsy v rossiiskikh gorodakh i guberniakh v 1915–1918 gg. [Belarusian refugees in Russian cities and provinces in 1915–1918]. *Ekstremal'noe v povsednevnoi zhizni naseleniia Rossii: regional'nyi aspekt (k 100-letiiu Russkoi revoliutsii 1917 goda). Sbornik materialov mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Sankt-Peterburg, 16–18 marta 2017 goda*, edited by V.A. Veremenko and S.V. Stepanov, 232–238. SPb: Kul'turno-prosvetitel'skoe tovarishchestvo.
- Utgof, V.S. 2003. *Belorusskie bezhtentsy Pervoi mirovoi voiny v 1914–1922 gg.* [Belarusian refugees of the First World War in 1914–1922]. PhD diss., St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences.
- Volkov, E.Z. 1930. *Dinamika narodonaseleniia SSSR za vosem'desiat let* [Population dynamics of the USSR for eighty years]. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Vydro, M.Ya. 1976. *Naselenie Moskvu: (Po materialam perepisei naseleniia 1871–1970 gg.)* [Population of Moscow: (Based on the population censuses of 1871–1970)]. Moscow: Statistika.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 39+930.23

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/320-326

© Г.Л. Тульчинский

**ИДЕНТИЧНОСТЬ И САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ ЛИЧНОСТИ
В ЦИФРОВЫХ МЕДИА. О КН.: ЛИСЕНКОВА А.А.
ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В ЦИФРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ: МОНОГРАФИЯ. ПЕРМЬ:
ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ,
2021. 286 с.**

Рецензия посвящена монографии, в которой осмысливается социально-культурные эффекты развития цифровых технологий в современном обществе, в частности степень их влияния на процессы идентификации и социализации. Автор рецензии отмечает, что особое внимание в данном издании уделено формированию социокультурной идентичности российской молодежи в пространстве новых медиа (в том числе социальных сетей), стратегиям и практикам репрезентации, формам публичной нарративизации и визуализации повседневного опыта. Виртуальная цифровая среда представлена в виде комплексного феномена, пронизывающего все сферы жизни человека, формирующего новые требования к его компетенциям, знаниям, умениям и навыкам, создающего не только интерактивное пространство взаимодействия, но и порождающего риски и угрозы нового порядка. Рецензируемая монография адресована широкому кругу читателей, включая культурологов, философов, специалистов по социальной и культурной антропологии, преподавателей и студентов гуманитарных вузов, всех кому интересны современные культурные процессы и различные аспекты развития цифрового общества.

Ключевые слова: *идентичность, виртуализация, самопрезентация, молодежь, цифровизация, новые медиа, репрезентация, социализация, социальные сети, нарратив*

Ссылка при цитировании: *Тульчинский Г.Л. Идентичность и самопрезентация личности в цифровых медиа. О кн.: Лисенкова А.А. Трансформация социокультурной идентичности в цифровом пространстве: Монография. Пермь: Пермский государственный институт культуры, 2021. // Вестник антропологии, 2021. № 3. С. 320–326.*

Если еще не так давно медиа транслировали некие социальные значения осмысленной информации, выступающие гарантиями взаимопонимания и консолидации, то современные медийные технологии, резко увеличившие доступность, масштаб и скорость коммуникации, сместили акцент на личностные смыслы – оценки, эмоции и переживания, зачастую без всякой рефлексии, непосредственно представляемые в коммуникативном пространстве. Интернет, социальные сети переполнены этим личностным контентом, а его со все большей скоростью нарастающий объем ставит серьезные проблемы (социальные и каждого из нас) выбора, ограничения, выработки критериев фильтрации этого потока.

Личностное измерение бытия – одна из ключевых характеристик современной картины действительности. Если философия еще начала XX в. преимущественно задавалась вопросами о природе сущего, истины как гарантии познания сущего, то в последующие десятилетия на первый план последовательно выходили вопросы о зависимости познания от способов (методов) познания, от культуральных (ценностно-нормативных) факторов и контекстов, определяющих методологию и – к личности как к источнику, средству и результату динамики осмысления и смыслообразования. Этот персонологический сдвиг гуманитарной парадигмы закрепился в когнитивных исследованиях, нейропсихологии, нейрофизиологии мозга. Так что характер современной коммуникации – одно из выражений этой глубокой тенденции.

Интерес к проблеме идентичности как формирования, презентации и позиционирования самосознания (самости, «яйности») – не дань моде, а следование векторам осмысления современной реальности, сходящимся на этой проблеме.

Под социально-культурной идентичностью автор рецензируемой книги понимает самоотождествление индивида с какими-либо культурами, что позволяет личности в наиболее полной мере осознать и принять свою социально-ценностную и эмоционально-психологическую принадлежность и значимость как члена определенной общности. Такой подход, с одной стороны, позволяет конкретизировать социально-культурную идентичность как комплекс гражданской, этнической, гендерной, возрастной, политической, профессиональной, досуговой и ряда других идентичностей. С другой стороны, он ставит ряд вопросов концептуального характера, прежде всего – относительно факторов формирования такой идентичности. Например, в какой степени оно зависит от признания сообществом – его, так сказать, внешней идентификации другими. Или – как соотносятся осознание принадлежности сообществу и позиционирование личностью себя в данном сообществе и вне его, в публичной и не публичной коммуникации. Наконец, какую роль в этих процессах играют способы и каналы коммуникации.

Сетевые коммуникации, размывая культурные границы и нормы ведут к вытеснению значимости таких традиционных характеристик личности как возраст, раса, пол и т.п.), выводя на первый план новые категории социального персонального опыта, формируемые цифровой средой. В стремлении к самоопределению человек стал соотносить себя не только с аналогичными, близкими взглядами и оценками, но и противопоставлять собственные оценки, взгляды и интересы другим, включая себя в виртуальный социум не только на основе сопричастности, но и противопоставления.

Поэтому в анализе социально-культурной идентичности, особенно в современных условиях, очень многое зависит от фокусировки исследователя в этом обширном проблемном поле. С этой задачей А.А. Лисенкова справляется довольно успешно, реализовав, фактически три приближения такой фокусировки. Во-первых, в качестве предмета

рассмотрения была выбрана динамика социально-культурной идентичности в электронных социальных сетях, открывших новые возможности не только позиционированию личности в современном социуме, но и придавших самому социуму дополнительную пластичность. Можно признать, что социальные сети в современном мире предстают одним из существенных факторов культурогенеза, расширяя поле социально-культурных практик, социализации и индивидуализации. Во-вторых, в качестве основного актора в таких практиках автором небезосновательно выбрана молодежь – наиболее открытая изменениям часть общества, нередко выступающая проводником и бенефициаром этих изменений, определяя, тем самым, тренды и перспективы развития. При этом показательно, что эту наиболее активную часть пользователей социальных сетей фактически никто не обучает сетевой грамотности и критическому цифровому анализу – молодые люди всему этому обучаются на собственном опыте и опыте своих сверстников. В этом плане молодежь всегда была и остается самым благодатным материалом для выявления и осмысления тенденций развития. И, в-третьих, А.А. Лисенкова делает особый акцент на специфике и роли визуальных практик сетевых коммуникаций – эти практики во все большей степени выходят на первый план как в цифровых технологиях, так в интересе пользователей этими технологиями. Визуализация серьезно теснит вербально-текстовую презентацию и трансляцию информации.

Первая глава книги посвящена осмыслению самого феномена социально-культурной (социокультурной, как предпочитает выражаться автор) идентичности в новой цифровой реальности. Со времен З. Фрейда идентичность – как форма адаптации индивида к социальной среде – имеет богатейшую литературу. В настоящее время идентичность все более и более обретает характер формирования и продвижения некоего проекта личности, в котором активную роль играет как сама личность, так и ее социальная среда, а этничность, статус, социальные роли становятся не целью, конечным результатом позиционирования, а средством реализации проекта. По мнению автора книги, в этом процессе решающую роль играют нарративы и визуализация как ключевые средства осмысления места и значения индивида в социуме. При этом важно, что дело не ограничивается когнитивными и эмоциональными характеристиками процесса – принципиально важно проявление идентичности в поведении и поступках.

Начав с анализа теоретических подходов к изучению самого феномена идентичности и отдав дань особенностям формирования непростой современной российской социокультурной идентичности, автор переходит к рассмотрению цифровизации, как фактора трансформации идентификационных процессов. В этом контексте идентичность, по мнению автора предстает как «накопленный индивидуальный опыт, присвоенный воображением и «переведенный» им в образный контекст конкретной культуры», а глобальная цифровая коммуникативная среда – «практически чистым полем эксперимента, ... поскольку, с одной стороны, является пространством возможностей преодоления анонимности, а с другой – социально сформированным полем, в котором сложилась и действует своя мифология, позволяющая идентифицировать себя различными способами» (с. 34-35). Выявленный автором круг мотивации молодых людей к активной онлайн-коммуникации широк: поиск чувства защищенности, сопричастности; конструирование идеального образа себя; тестирование ролей взрослых; трансляция социально-одобряемого поведения; привлечение; желание публично поделиться тайной, часто анонимно; поиск поддержки; обучение; создание «личной истории», визуализации успеха. (с.66-67). Обобщение

представленного материала позволяет завершить главу формулировкой основания реализации цифровой идентификации. Такое основание – «модульный принцип» – автор связывает с виртуализацией и интерактивностью презентации, восприятия и продвижения информации в современной коммуникации. Имеются ввиду возможности различных сетевых платформ для позиционирования личности и перехода таких самопрезентаций из виртуального пространства в «реальное» и наоборот. Реальное я сознательно беру в кавычки, потому что виртуальное пространство не менее реально, чем привычное – и в том, и в другом случаях задействованы естественные процессы их формирования и восприятия. В этом плане «виртуальное» выступает просто расширением, еще одним измерением реального. Именно это и обеспечивает «самопроектной» идентичности онлайн невиданные ранее возможности, когда человек может добиться самореализации, социального признания, публичного капитала, финансового благополучия – не выходя офлайн. И это – с одной стороны. А с другой – и автор потом разделяет эту точку зрения (с 120-121), культурные практики, как и культура в целом, могут рассматриваться как «виртуальная реальность», возникающая и транслируемая в социальной коммуникации.

Во второй главе детально рассматриваются новые медиа – как средство реализации интерпретаций и новых практик идентификации личности, включая развитие новых медиа от Web 1.0 к Web 4.0, особенности проектной идентификации в этих форматах, визуализации желаемого. Завершается глава типологией медийной презентации идентичности. Так, в рамках реализации определенных стратегий сетевого присутствия автор различает «модульную идентичность», предъявляемую в качестве фрагмента в зависимости от обстоятельств, а также «проектную идентичность», формируемую и продвигаемую в сетях, стихийно или сознательно – по всем правилам маркетинга и брендинга. Как реакция на поток сетевой информации в комментариях, троллинге может проявляться «спонтанно-рефлексивный» тип идентичности. Это могут быть проявления, претензии или подтверждения «статусно-ролевой идентичности» – в рамках производственной или также досуговой деятельности – как офлайн, так и сугубо онлайн. В последнем случае это может быть результатом развития «релевантной идентичности», обусловленной постоянной включенностью в сетевое общение, как это происходит в блогосфере с накоплением фолловеров и подписчиков. Неустойчивость, трансформации внешнего мира и представлений о самом себе порождают «диффузную идентичность». В погоне за признанием, востребованностью и утверждением собственной значимости иногда реализуется практика «мнимых идентичностей», чреватая ловушкой психологических девиаций, а то и конфликтов с законом.

Все эти возможности конструирования и обретения идентичности – вне зависимости от степени их осознанности – влияют не только на формирование личности, но и на развитие общества в целом, провоцируют новые формы неравенства, сегрегации, конфликтов. При этом, в отличие от доинформационного общества, эти типы сетевой идентичности по своей сути перформативны, они постоянно подтверждаются и верифицируются в сетевой коммуникации.

Проведенный анализ и предварительная систематизация позволили перейти в третьей главе к рассмотрению нарративных практик публичной виртуализации персонального опыта в медийной среде. При этом автор обращается к презентации в этой среде опыта основных акторов виртуального пространства – молодежи и детей, большую часть времени проводящих в сети и не делающих различия между жизнью в сети

и вне ее. Для них именно Интернет – главный источник информации и опыта, а постоянные, даже непрерывные рассказы о своих впечатлениях, событиях, отношениях, успехах становятся нарративной практикой не только самопозиционирования, но и в процессе такого позиционирования – конструированием собственной идентичности.

Специальное внимание автором уделяется влиянию медиа-среды на формирование ценностных установок современной городской молодежи, особенностям социализации «детей цифрового мира», включая сетевой поиск «своих» («самокатегоризацию» и «народную таксономию»). Автору удалось выявить наиболее популярные молодежные группы и паблики в основных социальных сетях (ВКонтакте, Одноклассники, Instagram, TikTok). Анализ их контента показывает, что количество «друзей», лайков и репостов в сети превращает аккаунты в «проекции желаемого Я», демонстрации «себя успешного». Такой анализ видится особенно важным – коммуникация в цифровых форматах, несмотря на все ее достоинства, лишает многогранности и сложности человеческих взаимоотношений, во многом обезличивает общение, но одновременно создает условия для саморазвития, развлечения, приобретения различного опыта – вплоть до манипулирования. Как отмечает автор, сегодня более 70% школьников сталкиваются с предложениями «дружить» от совершенно незнакомых людей и 23% сталкивались с проявлением кибербуллинга.

В четвертой главе горизонты рассмотрения расширяются – рассматриваются последствия сетевого позиционирования личности, вплоть до формирования ценностно-нормативного содержания нового культурогенеза: мифология и героизация в виртуальном сетевом мире, доверие и манипулирование, агрессия онлайн, их продолжение в реальном мире офлайн. Автор подчеркивает, что отличительной характерной особенностью новых мифов в условиях развития цифровых технологий стали «сенсация и гипертрофированность с повышенной истерией» (с.169), что сказывается на общей смысловой картине реальности, проявляясь в феноменах фейков и пост-правды. Современность породила массы отчужденных людей, транслирующих в сеть бесконечные персональные наррации, и для того, чтобы выделиться в этом потоке, стать известным и узнаваемым персонажем не всегда нужны добродетель и доблесть. В погоне за лайками, репостами, быстрой славой (хайпом) человек стал выставлять на публичное обозрение и обсуждение приватно-интимное, а повышенный до скандальности эмоциональный фон обеспечивают привлечение внимания. И отрицательный хайп, ажиотаж вокруг девиаций становятся источником не меньшей популярности и дохода, чем позитивно-конструктивный успех. Героям современных медиа свойственны: размытость ценностных ориентаций, границ публичного и приватного; гипертрофированная эмоциональность, перформативность персонального опыта; желание быть признанным и популярным «любой ценой», капитализировать популярность.

Обилие информации и интенсивность коммуникации создают не только предпосылки открытости, общественного контроля, гражданского участия. Неоднократно отмечалось и данное исследование это подтверждает, что социальные сети не способствуют росту доверия и консолидации. Вроде бы сформировались самодостаточные сетевые сообщества, члены которого лайкают друг друга и достаточно недоверчиво и агрессивно настроены по отношению к другим. Однако из проведенного автором опроса следует, что друзьям и информации от друзей (даже несмотря на то, что со многими из них пользователи знакомы лично) респонденты доверяют в меньшей степени, чем сообщениям от посторонних мало знакомых людей. Мнению специа-

листов в какой-либо отрасли доверяют значительно больше (83,93%), чем мнению друзей (7,14%). Пользователи сетей имеют обычно большое количество «друзей» (до 100 человек – 20,37%, 100-200 человек – 29,63%, 200-300 человек – 22,22%, 300-400 – 11,1%), но лично знакомы и общаются в реальной жизни из них 52,7% менее, чем с 50 «друзьями», 23,1% 50-100 – «друзьями» и лишь 17,5% знакомо лично более, чем со 100 «друзьями» из социальных сетей. Другими словами, социальные сети мало способствуют даже росту «спланивающего доверия, не говоря уже о доверии «наводящем мосты». Имеет место некое гипертрофированное возбуждение онлайн, не часто ведущее к сотрудничеству и партнерству офлайн. Более того, социальные сети выступили средой эмоциональных выбросов, рессентимента, реализации возможных девиаций, питательной средой агрессивных настроений и проявлений агрессии. Сетевая агрессия в формах троллинга, пранкерства, кибербуллинга, флуда, хейтерства, астротурфинга, флейминга — создают деструктивный фон не только для сетевого взаимодействия. Истериичность и агрессивность в социальных сетях и традиционных медиа дополняют и усиливает друг друга, сказываясь на социализации и самоопределении личности.

Пятая глава завершает исследование выявлением и систематизацией возможностей, вызовов и рисков, возникающих в контексте цифровых медийных коммуникаций для социализации личности и для общества, требований к цифровой коммуникативной компетентности, предъявляемых к современному человеку, а также формированию экологии виртуального коммуникативного пространства. Намечены векторы необходимого дальнейшего анализа.

Завершают монографию приложения, включающие словарь терминов по теме работы (62 специальных термина), библиографию (251 источник), также ссылки на электронные ресурсы с авторскими анкетами и их аналитикой.

К сожалению, за рамками концептуального анализа осталось различие идентичности как выражения рефлексивного самосознания, самоопределения личности по отношению к социально-культурной среде, и идентификации – как формы позиционирования личности в социуме на основе внешних оценок ее характеристик. Такое различие представляется главным нервом проблемы. И оно открывало бы больше возможностей для систематизации способов позиционирования личности в социуме как самой личностью, так и внешними акторами, интерактивного взаимодействия с ними самого индивида. Не случайно автор, характеризуя контент личных профилей в социальных сетях, говорит о нем то как об идентичности, то как о идентификационной стратегии. Без отмеченных важных уточнений несколько «провисают» некоторые рассуждения и утверждения относительно «репрезентации подлинной идентичности», «латентной идентичности», «репрезентации идеального желаемого» и «виртуальных игр с идентичностью» (с.45). А это важно – тем более, что и сама автор подчеркивает, что в условиях цифровизации «виртуальные форматы бытования собственного «Я»... становятся все более явными и публичными» и даже «принудительно публичными за счет включенности в цифровой мир» (там же), в котором речь идет не о возможности «спрятаться», а именно об отнесении личности к конкретным категориям и алгоритмизации обработки этих данных в целях контроля. Да и результаты проведенного автором масштабного опроса подтверждают сращивание реальной жизни и виртуальных профилей. 78,4% опрошенных полагают, что по их профилю в социальной сети можно судить об их взглядах и увлечениях, а 84% согласны с тем, что эта информация адекватно представляет их интересы и мировоззрение (с.116).

Означает ли это, что идентичность, как самосознание «от первого лица» переходит в идентификацию, как характеристику самости «от третьего лица»? Последняя моделируется в искусственных системах, моделируема и воспроизводима. Однако похоже, что главное, что выделяет человека среди других живых и искусственных существ – не просто феномен сознания, а именно наличие самосознания – субъективности «в первом лице», уникального телесного опыта и эмоционально окрашенных переживаний, их рефлексии. Но это уже другая тема.

Подводя итог даже столь беглого знакомства с содержанием книги А.А. Лисенковой необходимо признать, что представленное в ней исследование выгодно отличается от нередких текстов, в которых авторы-гуманитарии делятся радостью узнавания новых технологий социальной коммуникации или предаются алармическим рефлексиям (иногда преходящим в хорроризацию читателей и самих себя) относительно последствий их развития. Рецензируемая книга являет собой успешный пример реализации масштабной социально-культурной экспертизы важного кластера современной социальной жизни – позиционирования личности, находящейся в активной стадии социальной индивидуализации с помощью цифровых медиа: выявлены факторы, рассмотрены технологии, прослежены механизмы и процессы, выявлены неоднозначные последствия и сформулированы требования, необходимые для оптимизации вхождения молодого поколения в социально-культурную жизнь современного социума.

Tulchinsky, G.L.

Identity And Self-Presentation In Digital Media. Book Review: Lisenkova A. Transformation Of Socio-Cultural Identity In The Digital Space. Perm, 2021

DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/320-326

The review is devoted to the monograph, which comprehends the socio-cultural effects of the development of digital technologies in modern society, in particular, the degree of their influence on the processes of identification and socialization. The author of the review notes that special attention in this publication is paid to the formation of the socio-cultural identity of Russian youth in the space of new media (including social networks), strategies and practices of representation, forms of public narrativization and visualization of everyday experience. The virtual digital environment is presented as a complex phenomenon that permeates all spheres of human life, forming new requirements for his competencies, knowledge, skills and abilities, creating not only an interactive interaction space, but also generating risks and threats of a new order. The reviewed monograph is addressed to a wide range of readers, including cultural scientists, philosophers, specialists in social and cultural anthropology, teachers and students of humanities universities, all who are interested in modern cultural processes and various aspects of the development of a digital society.

Keywords: *Identity, Virtualization, Self-presentation, Youth, Digitalization, New media, Representation, Socialization, Social networks, Narrative*

For Citation: Tulchinsky, G.L. 2021. Identity and Self-presentation of the Individual in Digital Media. About the book by A. Lisenkova “Transformation of socio-cultural identity in the digital space”, Perm, 2021. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 320–326.

Author Info: **Tulchinsky, Grigory L.** – Dr. (Philosophy), Professor, Higher School of Economics University (190121 St. Petersburg, RF). E-mail: gtul@mail.ru

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2021. № 3

HERALD OF ANTHROPOLOGY

2021. № 3

Редакторы – М.Ю. Мартынова, О.М. Григорьева, М.Ф. Кучерова

Редактор английских текстов – Т.А. Сюткина

Технический редактор – Н.А. Белова, М.Ю. Мартынова

Компьютерная верстка – Н.А. Белова

Художественное оформление обложки – Е.В. Орлова

Поддержка сайта – Н.А. Белова

Подписано к печати 1.10.2021

Формат 70 x 108/16. Уч.-изд. л. 25

Тираж 500 экз. Заказ № 208

Участок множительной техники

Института этнологии и антропологии

им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А