

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

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**

2022 № 4



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.,
Мажиа А. (Итальянская Республика), Пушкарева Н. Л., Радойичич Д. (Республика Сербия),
Харламова Н. В., Халид А. (США)

ОТВЕТСТВЕННЫЕ СЕКРЕТАРИ

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Тишков В. А. (председатель, РФ), Балзер М. (США), Бутитта И. Э. (Итальянская Республика),
Васильев С. В. (РФ), Веселовская Е. В. (РФ), Головнев А. В. (РФ), Гонзалес Алкантуд Х. А.
(Испания), Дроздова Е. (Чешская Республика), 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),
Чаеван 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
odtantr@yandex.ru

По вопросам этнологии, социокультурной антропологии
Мартынова Марина Юрьевна
martynova@iea.ras.ru
journal_of_anthropology@mail.ru

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

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

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2022
© Журнал «Вестник антропологии», 2022

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

EXECUTIVE EDITORS

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

ADVISORY BOARD

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

Address:

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

Contacts:

Ethnology, Social/Cultural Anthropology
Marina Yurievna Martynova
martynova@iea.ras.ru
journal_of_anthropology@mail.ru

Physical Anthropology
Sergei Vladimirovich Vasiliev
odtantr@yandex.ru

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

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

© RAS Institute of Ethnology and Anthropology, 2022
© Journal “Herald of Anthropology”, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

Религия и идентичность

- Исаева В. Б. Современные тренды и перспективы развития социологии религиозной конверсии 7
- Севастянов И. В. «Крещеные татары» или кришены: советская национальная политика и проблема самоопределения тюркоязычных этнических групп Волго-Уральского региона в сравнительном освещении 26
- Овсейчик В. Е. Из истории этнографического изучения старообрядцев Беларуси 42
- Кцоева С. Г. Элементы зороастризма в родильной и лечебной обрядности осетин (по данным нарративных источников XIX — начала XX вв.) 59
- Рязанова Э. Ф. Конструирование новой практики «Адвент-календаря» немцами-мусульманами в современной Германии 72

О хиджабе, платке, покрывале

- Аброськина Е. В. Сельские и городские практики ношения женского головного покрывала в Магрибе 83
- Новик А. А. От платка к хиджабу: головные уборы албанок-мусульманок в XX — начале XXI в. 101
- Любарт М. К. Хиджаб в общественном пространстве и политическом дискурсе современной Франции 123
- Фаис-Леутская О. Д. «Вопрос о хиджабе» в Италии: реакции государства, отношение населения 146

Religion and Identity

- Isaeva, V. B. Current Trends and Prospects for the Sociology of Religious Conversion
- Sevastyanov, I. V. “Baptized Tatars” or Kryashens: Soviet Ethnic Policy and the Problem of Self-identification of Turkic-speaking Ethnic Groups in the Volga-Ural Region Compared with the Altai-Sayan Region
- Auseichyk, V. E. The History of Ethnological Study of Old Believers in Belarus
- Ktsoeva, S. G. Elements of Zoroastrism in Maternity and Healing Rituals of Ossetians (According to Narrative Sources of the 19th — Early 20th Centuries)
- Riazanova, E. F. A New Religious Practice of the Muslim “Advent Calendar” Among the German Muslims in Modern Germany

Hijab, Headscarf, Headdress

- Abroskina, E. V. Rural and Urban Practices of Wearing a Female Head Covering in the Maghreb
- Novik, A. A. From Headscarf to Hijab: Head-dresses of Muslim Albanian Women in the 20th — Early 21st century
- Lyubart, M. K. Hijab in Public Space and Political Discourse in Contemporary France
- Fais-Leutskaia, O. D. “The Hijab Issue” in Italy: The State’s Response and the Public Attitude
- Suloeva, M. A. Traditional Women’s Head-dresses of Catanzaro and Cosenza: Borrowings and Ethnic Identity

Традиции и современность

- Денисова И. М. Мифологемы русских сказок: ярусность мира 182

- Демченко М. Б. Камбодж Северо-Западной Индии: этническая история, этнокультурный профиль и современная идентичность 203

- Ситнянский Г. Ю. Степное право и степная демократия: исторический опыт, современность, перспективы 218

Магико-медицинские и магико-мистические практики современности

- Маничкин Н. А. Кубинский обряд cambio de vida: заместительная жертва и магические методы лечения в XXI веке 230

- Мазалова Н. Е. Болезни и способы избавления от них в традиционных и современных лечебно-магических практиках русских (Русский Север, Северо-Запад)

- Тюхтенева С. П. Как охотник из хищника превращается в жертву? Современные охотничьи представления алтайцев о взаимодействии человека и духа-хозяина Алтая 266

- Меккюсюрова И. А. Лечебная деятельность (нео)шаманов и практиков народной медицины Якутии: От традиций к современности 279

- Харитонова В. И. (Нео)шаманизм и шаманские практики современности: от «возрождения шаманизма» до экстатического транса 297

Физическая антропология

- Шулимова Е. А. Основные концепции биологического вида и их функциональный потенциал в палеоантропологии 314

Traditions and Modernity

- Denisova, I. M. Mythologemes of the Russian Fairy Tales: Layering of the World

- Demchenko, M. B. Kamboj of North-West India: Ethnic History, Ethno-Cultural Profile and Contemporary Identity

- Sitnyansky, G. Yu. Steppe Law and Steppe Democracy: Historical Experience, Modernity and Prospects

Magical/Medical and Magical/Mystical Practices of the Present

- Manichkin, N. A. The Cuban Rite “Cambio de Vida”: The Substitute Victims and Magical Treatment Methods in the 21st Century

- Mazalova, N. E. Diseases and Ways to Treat Them in Traditional and Modern Medical and Magical Practices of Russians (Russian North, North-West)

- Tyukhteneva, S. P. How Does a Hunter Turn From a Predator Into A Prey? The Interaction of a Man and the Guardian Spirit in the Contemporary Beliefs of the Altaian Hunters

- Mekkysyarova, I. A. Therapeutic Activity of (Neo)Shamans and Healers of Sakha: From Tradition to Modernity

- Kharitonova, V. I. (Neo)Shamanism and Shamanic Practices of the Present: From the “Revival of Shamanism” to Ecstatic Trance

Physical Anthropology

- Shulimova, E. A. The Main Biological Species Concepts and Their Functional Potential in Paleoanthropology

- Пачулия И. Г., Чаян В. Г., Мейшивили Н. В. Пространственные отношения между самками павианов гамадрилов разных односамцовых единиц 326 *Pachuliya, I. G., Chalyan, V. G. and Meishivili, N. V. Spatial Relationships Between Female Hamadryas Baboons of Different One-Male Units*
- Васильев С. В., Веселовская Е. В., Григорьева О. М. Древний человек из Дманиси 3444. Краниология, реконструкция облика 338 *Vasilyev, S. V., Veselovskaya, E. V. and Grigorieva, O. M.. Ancient Man from Dmanisi 3444. Cranial Study, Craniofacial Reconstruction*
- Герасимова М. М., Харламова Н. В. Старые палеоантропологические находки эпохи верхнего палеолита — новые проблемы 352 *Gerasimova, M. M. and Kharlamova, N. V. Common Upper Paleolithic Human Remains — New Challenges*

Рецензии

Воронцов А. В. Размышления о прошлом, настоящем, будущем корейцев в Центральной Азии и корейской нации в целом. Рецензия на монографию: В. С. Хан. Историография корейцев Центральной Азии: Основные направления и этапы развития. Ташкент: Baktia Press, 2021. 624 с.

Артемович С. А. Рецензия на книгу: Адаев В. Н., Мартынова Е. П., Новикова Н. И. Качество жизни в контексте этнологической экспертизы в Российской Арктике: Тазовский район ЯНАО. СПб: Нестор-История, 2019. 220 с.

Reviews

372 Vorontsov, A. V. Reflections on the Past, Present, and Future of Koreans in Central Asia and the Korean Nation as a Whole. Book Review: Valeriy S. Han "Historiography of the Koreans of Central Asia: Main Directions and Stages of Development" Tashkent: Baktia Press, 2021. 624 p.

382 Artsemovich, S. A. Book Review: Adaev V. N., Martynova E. P., Novikova N. I. Quality of Life in the Context of Ethnological Expertise in the Russian Arctic: Tazovsky District, YANAO. St. Petersburg: Nestor-History, 2019. 220 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/7-25
Научная статья

РЕЛИГИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

© В. Б. Исаева

**СОВРЕМЕННЫЕ ТРЕНДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ
СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ**

Обзорная статья посвящена проблеме теоретико-методологического изучения феномена религиозной конверсии в современной социологии. В фокусе внимания интегративные концептуальные модели религиозного изменения, сформировавшиеся в конце XX — начале XXI вв. и ориентированные на решение вопроса структуры и агентности на примере процесса религиозной конверсии. Автором проводится критический аналитический разбор и сравнительный анализ концепции символической трансформации М. Вольраб-Сар, теории рационального выбора религии Р. Старка и Р. Финке, структурно-субстанциальной модели конверсии И. Джиндер, концепции конверсионной карьеры Г. Гурена и объединенной теоретической модели религиозности И. Штольца. Теоретико-методологические подходы рассматриваются как с точки зрения онтологических оснований — функционального анализа, критического реализма, методологического и структурного индивидуализма — их возможности и ограничения как фундамента для формирования инструментария исследования, так и в теоретическом контексте их создания — текущих дискуссий о секуляризации, рыночной теории религии и культурного подхода в социологии религии. Делается вывод о том, что перспективным направлением развития социологии конверсии является использование методологии аналитической социологии, позволяющей выявить механизмы религиозной конверсии во взаимосвязи с релевантными им контекстуальными условиями, и применение стратегии «объяснительных смешанных методов», минимизирующей проблему валидности.

Ключевые слова: социология религиозной конверсии, интегративная модель, культурный подход, рыночная теория религии, аналитическая социология, объяснительные смешанные методы

Ссылка при цитировании: Исаева В. Б. Современные тренды и перспективы развития социологии религиозной конверсии // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 7–25.

Исаева Валентина Борисовна — к. социол. н., ассоциированный научный сотрудник, Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (190005 Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, 25/14). Эл. почта: vbisaeva@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6575-401X>

* Статья написана в рамках проекта РФФИ 20-111-50712 «Современные тренды и перспективы развития социологии религиозной конверсии».

UDC 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/7-25
 Original Article

© Valentina Isaeva

CURRENT TRENDS AND PROSPECTS FOR THE SOCIOLOGY OF RELIGIOUS CONVERSION

The review article is devoted to the theoretical and methodological study of the religious conversion in contemporary sociology. The focus is on the integrative conceptual models of religious change, formed at the end of the 20th and beginning of the 21st century, which try to solve the issue of structure and agency through the examination of the process of religious conversion. The paper provides a critical analytical evaluation and comparative analysis of the concept of symbolic transformation by M. Wohlrab-Sahr, the theory of rational choice of religion by R. Stark and R. Finke, the structural-substantial model of conversion by I. Jindra, the concept of conversion career by H. Gooren and the unified theoretical model of religiosity by J. Stoltz. The approaches are considered both from the point of view of their ontological foundations — functional analysis, critical realism, methodological and structural individualism — their possibilities and limitations defining the choice of the research tools, and in the theoretical context of their origin — current discussions about secularization, market theory of religion and a cultural approach in the sociology of religion. It is concluded that a prospective direction for the sociology of religious conversion is the methodology of analytical sociology, which is able to identify different mechanisms of religious conversion in relation to relevant contextual conditions, and the use of the strategy of “explanatory mixed methods”, which is able to minimize the problem of validity.

Keywords: sociology of religious conversion, integrative model, cultural approach, market theory of religion, analytical sociology, explanatory mixed methods

Author Info: Isaeva, Valentina B. — Ph.D. in Sociology, Associate Researcher, Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Russian Federation, Saint-Petersburg). E-mail: vbisaeva@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6575-401X>

For citation: Isaeva, V. B. 2022. Current Trends and Prospects for the Sociology of Religious Conversion. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 7–25.

Funding: The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research, project number № 20–111–50712.

Введение

Проблема изучения религиозной конверсии сегодня становится актуальной как никогда ранее в силу изменения роли и «удельного веса» религиозного фактора в современных обществах (Бахарев, Лебедев 2005: 85). Если прежде исследователи связывали религию с поддержанием стабильности социального порядка или, напротив,

с негативными факторами такими как социальные конфликты, то в настоящее время становится очевидна вариативность функций, выполняемых религией в зависимости от контекста, и ее значимая роль в социальном развитии обществ (Игнатьев 2017; Davie *et al.* 2019; см. также Международная группа экспертов). Появление новых религиозных движений и перемещение мировых религий в глобальном пространстве во второй половине XX в. привели к значительной диверсификации форм религиозности и повсеместной активизации процессов религиозной конверсии. В ракурсе социологического понимания религиозная конверсия трактуется как присоединение к религиям, которые являются неавтохтонными для определенных географических ареалов (Смирнов 2017: 138–139) и к которым относятся секты, новые религиозные движения, культы и инокультурные мировые религии (Stark, Bainbridge 1996).

Научные исследования религиозного обращения ведутся с начала XX в. и охватывают ряд смежных гуманитарных дисциплин: психологию, антропологию, феноменологию, теологию и историю. Первые социологические исследования религиозной конверсии начинаются в 1960-е гг. в США и Западной Европе и связаны с упадком традиционных форм религиозности и появлением нетрадиционных религиозных сообществ. В этот период формируется позитивистский подход к изучению конверсии, в рамках которого доминируют социально структурные и социально интеракционистские формы детерминизма в объяснении религиозного изменения, связывающие его с факторами социального влияния, депривации и деятельностью религиозной группы по рекрутингу неофитов (Glock 1964; Lofland, Stark 1965; и др. Об этом см. Bruce 2006: 5). В 1970-е гг. вслед за «интерпретативным поворотом» в теоретической социологии происходит «парадигмальный сдвиг» и в исследованиях религиозной конверсии в сторону «активистской» парадигмы: индивид рассматривается как «религиозный искатель», активно взаимодействующий с религиозными организациями и конструирующий свою новую религиозную идентичность с использованием ресурсов сообщества (Richardson 1985; и др.). В 1990-е годы в социологии наблюдается значительный спад интереса к теме конверсии в теоретическом аспекте, но публикуются многочисленные эмпирические исследования (Martin 1993; Yang 1998; и др.).

С конца 1990-х гг. начинается новая волна теоретического осмысливания происходящих процессов религиозной трансформации. В этом контексте, с одной стороны, появляются работы, в которых исследователи возвращаются к тезису о депривации как причине религиозного обращения и объясняют религиозность на уровне макросоциальных процессов с позиции взаимосвязи модернизации и секуляризации (Inglehart, Norris 2004; Stark 2015). С другой стороны, социология конверсии формируется как отдельное направление исследований в рамках социологии религии, обладающее своим предметом и специфической методологией и рассматривающее религиозное изменение как процесс религиозной трансформации разных аспектов мировоззрения и практик индивида, его причины и последствия. Сейчас социология конверсии переживает бурное развитие: происходит глобализация исследований религиозного обращения (Snook *et al.* 2019), выходят учебники (Rambo, Farhadian 2014), читаются курсы (Bautman, Rambo 2007), разрабатываются новые концептуальные модели (Gooren 2010; Jindra 2014; Исаева 2014; и др.).

В настоящее время в рамках данного направления кристаллизовались два больших дискуссионных поля: первое — дебаты о том, что религия тесно связана с преодолением депривации и выстраиванием повседневной жизненной стратегии. Эти

вопросы обстоятельно изучаются в эмпирических исследованиях религиозной конверсии в различных социокультурных контекстах: обращения в ислам в Германии, США, Польше, Скандинавии, России (*Roald* 2004; *Wohlrab-Sahr* 2006; *Чакон-Тральски* 2018; *Суюнова* 2021; и др.); конверсии в буддизм в США, Италии, России (*Yü* 2014; *Berzano, Martoglio* 2009; *Дивисенко, Исаева* 2020; и др.); распространения христианства в Китае, Африке (*Yang et al.* 2017; *Gifford* 2015 и др.). Отдельные работы посвящены конверсии в новые религиозные движения (*Любимова* 2009; *Сгубнева* 2017; и др.), также проводятся страновые исследования разных типов религиозной конверсии (*Бижанов* 2017; и др.). Второе поле дебатов, которому и посвящена настоящая статья, — теоретическая дискуссия о возможности создания универсальной методологии для изучения религиозного обращения на примере различных религиозных сообществ (*Stark, Finke* 2000; *Gooren* 2010; *Jindra* 2014; *Stolz* 2009, 2016; и др.). К нему относятся интегративные теоретико-методологические подходы, сформировавшиеся в социологии в конце XX — начале XXI вв., которые на примере процесса религиозной конверсии стремятся решить вопрос структуры и агентности и в то же время учесть влияние микро-, мезо и макросоциальных факторов.

Необходимо отметить, что исследователями написан ряд обзорных статей, которые представляют панораму исследований религиозного обращения (*Rambo* 1999; *Gooren* 2007; *Snook et al.* 2019; *Yang, Abel* 2014; *Bruce* 2006; *Исаева* 2019; *Уфимцева* 2020). Тем не менее, приходится констатировать отсутствие систематического сравнительного анализа интегративных моделей, задающих тенденции и перспективы исследований в социологии религиозной конверсии. На восполнение данного пробела ориентирована настоящая статья. В трех последующих параграфах осуществлен критический сравнительно-аналитический обзор пяти дифференцированных теоретико-методологических подходов в социологическом изучении религиозной конверсии — концепций М. Вольраб-Сар (*Wohlrab-Sahr* 1999), Р. Старка и Р. Финке (*Stark, Finke* 2000), И. Джиндры (*Jindra* 2014), Г. Гурена (*Gooren* 2010), Й. Штольца (*Stolz* 2009; 2016). В Заключении на основе сводной таблицы делаются выводы об ограничениях и преимуществах, а также перспективах социологических исследований религиозной конверсии в контексте парадигм рыночной теории религии, культурного подхода и аналитической социологии.

На рубеже веков: концепция символической трансформации и теория рационального выбора религии в изучении религиозной конверсии

Автор первой социологической интегративной модели религиозной конверсии — немецкий социолог Моника Вольраб-Сар (*Wohlrab-Sahr* 1999). Эмпирическим обоснованием ее теоретико-методологического подхода становится исследование обращения немцев и афроамериканцев в ислам в Германии и США. Главная проблема, вокруг которой формируется ее концепция, заключается в выявлении функций, выполняемых религиозной конверсией на трех уровнях — биографическом, групповом и культурном. Основополагающей методологической рамкой исследования выступает функциональный анализ, а именно идея о различии явных и латентных функций социальных явлений и процессов Р. Мертона и положение об эквивалентном функционализме Н. Лумана. Опираясь на работы классиков социологии, исследовательница отмечает, что для анализа религиозного изменения дифференциация явных

и латентных функций позволяет разделять субъективные установки индивида (мотивы, субъективные интерпретации и смыслы) и объективные функции конверсии в его биографии. Функциональность религиозного обращения в такой перспективе подразумевает выбор, так как функция понимается как «регулятивная смысловая схема, организующая сравниваемые эквивалентные возможности» (*Wohlrab-Sahr* 1999: 113–114). Чтобы понять действующего индивида необходимо выявить имеющиеся эквивалентные решения проблемной ситуации, т. е. альтернативы религиозной конверсии, и в контексте имеющихся эквивалентов объяснить рациональность сделанного выбора (*Wohlrab-Sahr* 1999: 116–117). В исследовании Вольраб-Сар применяется биографический метод и методику объективной герменевтики.

Исследовательница приходит к выводу, что причиной принятия новой религии становится переживание кризиса в биографии. В процессе религиозного изменения травмирующая биографическая ситуация осмысливается в контексте новой религиозно-символической системы — опыт интерпретируется через символ, приобретая новое значение, и сам символ начинает продуцировать новые смыслы (*Wohlrab-Sahr* 1999: 83–84). Религиозная конверсия представляет собой процесс символической трансформации значения кризиса в биографии и выполняет три основные функции: восстановление гендерной идентичности, регламентация повседневной жизни, символическая эмиграция. Первые две функции становятся решением проблемы социального обесценивания, обусловленного деинституционализацией приватной сферы, произошедшей в процессе секуляризации; третья функция соотносится с проблемой социальной интеграции, связанной с вопросами этничности (*Wohlrab-Sahr* 1999: 118–121).

В контексте поля научных исследований религиозной конверсии конца 1990-х гг. работа Вольраб-Сар является революционной, поскольку открывает новую перспективу понимания религиозного изменения. Проведенный аналитический разбор концепции символической трансформации показывает, что она выстроена в русле культурного подхода, который начинает складываться в исследованиях религии с 1990-х гг. Он формируется как направление исследований альтернативное рыночной теории религии и теории секуляризации и главное внимание уделяет проблемам производства смысла, идентификации и морального порядка (*Edgell* 2012: 248). Необходимо отметить, что культурный подход связан, с одной стороны, с истоками социологии религии и восходит в своих аспектах к классическим работам Э. Дюркгейма о значении сакральных символов для морального порядка групп и обществ (*Durkheim* 1912/2001) и М. Вебера о роли религиозных идей в истории (*Weber* 1905/1998); с другой — с культурным поворотом в социологии и тенденцией синтеза идей современной социологии, антропологии и семиотики (Об этом см.: *Edgell* 2012: 250). Исследователи, работающие в рамках культурного подхода в социологии религии, стремятся преодолеть ограничения, свойственные «старой» и «новой» парадигмам¹, среди которых отмечаются эмпирический фокус на американском протестантизме, игнорирование роли религии как источника конфликтов и некритическое утверждение о прямом влиянии религиозной идентификации на социальное действие (*Edgell* 2012: 249). Они рассматривают более широкий спектр проявлений религиозного в современном обществе и считают, что взаимосвязь религиозной идентификации

¹ Название «новой парадигмы» получила рыночная теория религии (или теория рационального выбора религии) в противовес теориям секуляризации — «старой парадигме» (*Руткевич* 2013).

и социального действия является предметом для интерпретации. С точки зрения культурного подхода исследование Вольраб-Сар сконцентрировано на том, как индивиды используют религиозные идеи, символы и метафоры в качестве культурных инструментов, что приводит к намеренным и непреднамеренным последствиям, включая выстраивание символических границ и их стирание (Edgell 2012: 255).

Тем не менее, на фоне более поздних концептуальных моделей конверсии теоретико-методологический подход немецкого социолога обладает некоторыми ограничениями. Во-первых, само эмпирическое исследование выстроено полностью на качественной методологии и какое-либо статистическое обоснование предлагаемой концептуальной модели отсутствует. Во-вторых, несмотря на то, что религиозный выбор рассматривается в соотношении с секулярными альтернативами, в концепции не уделено внимание контексту религиозной конкуренции, т. е. почему одни религии люди предпочитают другим (Bruce 2006: 10). На этот вопрос попытались ответить американские ученые Р. Старк и Р. Финке (Stark, Finke 2000).

В отличие от М. Вольраб-Сар, которая посвятила исследование исключительно религиозной конверсии, Р. Старк и Р. Финке разработали теорию религии, частью которой является концепция религиозной конверсии (Stark, Finke 2000). Исследователи анализируют, каким образом условия, которые ранее считались сущностными для секуляризации¹, а именно «приватизация» религии, рост религиозного плюрализма и конкуренции и формирование религиозной экономики (Gooren 2010: 6) становятся факторами религиозной конверсии и способствуют, таким образом, не упадку, а сохранению и даже росту религиозности (Stark, Finke 2000: 36, 62).

Концепция конверсии Р. Старка и Р. Финке построена на основе теории рационального выбора религии (далее ТРВР)², базирующейся на доктрине методологического индивидуализма и рассматривающей религиозное поведение индивида в контексте микроэкономического подхода. Религиозная конверсия концептуализируется как рациональный выбор, совершаемый индивидом на рынке религиозных товаров и услуг в соответствии с его предпочтениями. Индивид сравнивает прибыли и издержки, которые он может получить от религиозного обращения в ту или иную веру, и выбирает наиболее «выгодное» предложение (Stark, Finke 2000: 86). Свой теоретико-методологический подход Р. Старк и Р. Финке выстраивают как дедуктивную теорию, состоящую из 99 тезисов и 36 определений. В качестве эмпирического обоснования американские ученые проводят анализ статистики религиозных учреждений США, данных Всеобщих социологических опросов и переписи населения.

Несомненным преимуществом концепции Старка и Финке в сопоставлении с теоретико-методологическим подходом Вольраб-Сар является подробная перспектива институциональных и макросоциальных условий религиозной сферы и их влияния на религиозный выбор. Для характеристики макросоциальной среды Р. Старк и Р. Финке используют концепт «религиозной экономики», определяемой как «совокупность религиозной деятельности, происходящей в любом обществе и включающей «рынок» настоящих и потенциальных последователей, одну или несколько религиозных организаций, стремящихся привлечь новых верующих, и религиозную

¹ Под секуляризацией понимается уменьшение влияния религии на общественные институты и индивидуальное сознание (Stark, Finke 2000: 60).

² В настоящей статье термины ТРВР и «рыночная теория религии» используются как синонимы, подразумевая, что в первом делается акцент на волевом аспекте выбора, а во втором — на особенностях контекста этого выбора.

культуру, предлагаемую организациями» (Stark, Finke 2000: 283). На мезоуровне, учеными рассматриваются религиозные организации («фирмы»), чье положение в религиозной экономике страны зависит от соотношения их ценностей с ценностями и нормами общества, что с одной стороны образует определенный уровень напряжения с социокультурной средой, с другой — дифференцирует позиции религиозных организаций и делает ассортимент религиозных услуг разнообразным (Stark, Finke 2000: 194–197). На индивидуальном уровне с точки зрения Старка и Финке религиозная конверсия определяется факторами социального и религиозного капитала, а также индивидуальными предпочтениями. Люди склонны сохранять и увеличивать свой капитал, поэтому в нетрадиционные религии будут обращаться те, у кого нет религиозного капитала или он имеет формальный характер и есть значимые социальные связи с adeptами нового религиозного сообщества (Stark, Finke 2000: 118–121). По мнению американских ученых, религиозный спрос относительно стабилен, а динамика религиозной сферы обусловлена изменениями в предложении со стороны религиозных организаций (Stark, Finke 2000: 86, 195–196) — это одно из ключевых положений их теории, которое в дальнейшем более остальных подвергалось критике. В критическом дискурсе также отмечается, что социальный капитал может выступать не обуславливающим, а движущим фактором конверсии: социальные связи становятся целью сами по себе, и индивид рассматривает возможные издержки, связанные с конверсией как инвестиции (Hamilton 2011). Кроме того, рациональность может быть не инструментальной, как утверждают Старк и Финке, а глубоко личной, биографической, что связано со спецификой самой религии как символической и смысловой реальности (Gooren 2006), и что показала в своем исследовании М. Вольраб-Сар. Также следует отметить, что американские исследователи стремятся отграничить себя от депривационного подхода в объяснении религиозной конверсии, который в 90-е гг. ХХ в. переживал кризис, но дальнейшее возрождение дискуссии о взаимосвязи депривации и религиозности позволяет оппонентам упрекнуть ученых в недооценке этого фактора для объяснения конверсии (Hak 2006: 21). В целом, несмотря на обширную критику ТРВР стала платформой для дальнейшего развития понимания процессов религиозной конверсии в современном мире в условиях религиозного плюрализма и свободы выбора.

2010-е гг.: междисциплинарный тренд в социологии религиозной конверсии — структурно-субстанциальная модель и концепция конверсионной карьеры

В 2010 г. была предпринята попытка преодолеть ограничения, свойственные рыночной теории, и выйти на иной уровень теоретического осмысливания феномена религиозной конверсии. Автором новой концепции *конверсионной карьеры* (conversion career) стал американский антрополог Генри Гурен (Gooren 2010). В своем подходе он синтезирует разработки разных дисциплин — социологии, психологии, антропологии и теологии, однако в методологическом ракурсе он строит свою концепцию на социологическом инструментарии. В центре внимания ученого вопрос о том, как формируется индивидуальная траектория конверсии, какие ключевые факторы на нее влияют и как они взаимосвязаны в контексте религиозного плюрализма и свободы выбора, а также с учетом глобального измерения религии и ее политической значимости.

Теоретико-методологической базой концепции Гурена является рыночная теория религии — значительно расширенная и доработанная с учетом критики. Эмпирической основой монографии стал нарративный анализ биографий и историй конверсии в различные христианские новые религиозные движения в США, Западной Европе и Латинской Америке (Gooren 2010: 16–17, 116).

С точки зрения Гурена теоретический подход Старка и Финке целесообразно использовать для анализа взаимосвязи институционального и социального измерения религиозного обращения (Gooren 2010: 68). Для интеграции ТРВР в концепцию конверсионной карьеры он вносит в нее ряд доработок. Во-первых, в отличие от Старка и Финке, которые не дают дефиницию одного из ключевых понятий рыночной теории религии, «религиозной конкуренции», Г. Гурен проясняет содержание этого термина. Он указывает, что конкуренция определяется количеством религиозных организаций, которые могут выступать как субституты по отношению друг к другу в определенной социокультурной среде. Значимым вкладом американского антрополога в понимание принципов функционирования религиозной конкуренции является разработка понятия *культурной политики* религиозной организации как инструмента управления напряжением с социальной и культурной средой, в которой она находится, и его использование для соревнования с другими религиозными сообществами за последователей. Во-вторых, Г. Гурен вводит в объяснение религиозной конверсии теологическое понятие «веры», предлагая таким образом дополнить идею влияния религиозного капитала на конверсию. В-третьих, в отличие от рыночной теории религии Гурен считает, что религиозный спрос не является постоянным, а меняется в силу влияния многочисленных факторов, а также взаимосвязан с фазами жизненного цикла. В-четвертых, исследователь расширяет трактовку rationalности, считая, что религиозная конверсия является выбором не только и не столько rationalным в смысле близости к логике экономического поведения, сколько *rationалистическим*, руководствующимся разными типами rationalности — ценностной, инструментальной, социальной (Gooren 2010: 68).

Стержневая идея концепции Г. Гурена — пятиуровневая типология религиозной активности — конверсионная карьера, которую он определяет как движение индивида, находящегося в определенном социокультурном контексте, через уровни, типы и фазы религиозного участия. Конверсионная карьера включает пять уровней религиозной активности: преаффилиация (потенциальный последователь), аффилиация (вхождение в религиозную группу), конверсия (здесь в узком смысле, радикальное изменение мировоззрения и идентичности), вероисповедание (активное религиозное членство) и дисаффилиация (неактивный член, выход из религиозной группы). Автор отмечает, что выделенные уровни религиозного участия могут не иметь хронологического порядка, а чередоваться в течение жизни на протяжении всей траектории конверсии. Другой ключевой элемент теоретико-методологического подхода Гурена — ориентация на жизненный цикл при интерпретации религиозности (детство, молодость, вступление в брак, средний и пожилой возраст). Третим звеном концепции конверсионной карьеры является систематический анализ множества факторов, влияющих на изменения в индивидуальной религиозной активности. Исследователь выделяет пять групп факторов: случайные (кризис, религиозный выход из кризиса, встреча с представителем религиозного сообщества), индивидуальные (психологические черты личности и потребности), культурные и политические

(культурная политика религиозной организации), институциональные (стратегии рекрутования неофитов) и социальные (влияние социальных связей вне и внутри религиозного сообщества) (Gooren 2010: 48–50).

Несомненно, Г. Гурену удалось преодолеть ряд ограничений, присущих рыночной теории религии, выведя, с одной стороны, концептуализацию процесса конверсии в междисциплинарное поле и, таким образом, охватив его комплексность и разнообразие; с другой — сосредоточившись на определенной области исследований и теоретической критике «новой парадигмы» (Rambo, Farhadian 2014: 7). Возможно, что автора можно было бы упрекнуть в эклектичности, но, представляется, что обращение к теории rationalного выбора религии как онтологии и использование идеи конверсионной карьеры как ядра теоретизирования позволили ему непротиворечиво сочетать достижения разных дисциплин в одной концепции. Из ограничений следует отметить фокус исключительно на конверсии в христианские религиозные движения и отсутствие внимания к факторам религиозного конфликта.

В целом, подход Г. Гурена представляет собой дедуктивную интегративную исследовательскую схему, с помощью которой можно эксплицировать факторы, процесс и последствия религиозной конверсии. Американская исследовательница Инес Джиндра также предложила междисциплинарную модель для изучения конверсии на стыке социологии, психологии и антропологии, но строящуюся на индуктивной логике (Jindra 2014). Ее *структурно-субстанциальная модель религиозной конверсии* разработана в рамках культурного подхода в социологии религии. В центре внимания исследовательницы «проблематичная траектория» (в терминах Ф. Шютце) в биографии индивида и ее изменение в связи с религиозной конверсией.

Наряду с культурным подходом важным теоретическим основанием структурно-субстанциальной модели является *критический реализм*. В аспекте анализа эмпирики и выработки теории он сочетает процедуры *абдукции* и *ретродукции*. Абдукция работает с уровнем переживаемого в опыте и предполагает формулировку гипотез относительно наблюдаемых эмпирических явлений. Ретродукция представляет собой процедуру экспликации механизмов, производящих специфический феномен, и соответствующих условий их воспроизведения. Вместе абдукция и ретродукция дополняют друг друга как этапы теоретического объяснения (Jindra 2014: 199–201). В качестве методологии И. Джиндра использовала обоснованную теорию А. Страусса и Дж. Корбин и нарративный анализ Ф. Шютце. Эмпирической основой исследования стали биографические интервью, проведенные в США с конвертитами из разных христианских общин, веры Бахай и ислама.

Стержневой идеей концепции Джиндры является сопоставление структуры и агентности. Агентность включает активный религиозный поиск, рефлексивность и субъектность по отношению к жизненному пути. Под структурой подразумеваются факторы, над которыми у индивида нет контроля, и которые оказывают влияние на его биографию. Биографическая траектория становится «проблематичной», когда воздействия структурных факторов значительно сокращают возможность индивида влиять на события собственной жизни. Среди структурных факторов Джиндра выделила, *мотивы и причины*. Мотивы включают переживание опыта (как правило кризисного), связанного с отношениями в семье (в том числе родительской) или паре, одиночество, структурную доступность, а также специфический опыт, который может предрасполагать индивида к аффилиации в определенное религиозное

сообщество. Причины религиозной конверсии в модели И. Джиндры связаны с культурными ресурсами, которые предлагает религиозная группа (эмоции, идентичность, мировоззрение), и влиянием социальных сетей (*Jindra* 2014: 128). Главным выводом исследовательницы стала идея *контрастирующего опыта переживания психологической и социальной среды* до и после религиозной конверсии как дезорганизованной и напротив структурированной или наоборот, что и позволило вскрыть разные механизмы конверсии и сопутствующие им условия. Исследование И. Джиндры показало, что чем выше дезорганизация в некоторых областях жизни, тем вероятнее движение в сторону структурирования этих областей в процессе религиозного обращения. Чем более организованной и даже закрытой является среда до конверсии, тем сильнее стремление к свободе и дезорганизации. Если эти характеристики присутствуют в биографии в равной степени, то в процессе обращения сохраняется баланс структурированности и дезорганизации (*Jindra* 2014: 59).

Сильными сторонами теоретико-методологического подхода Инес Джиндры является междисциплинарность с акцентом на психологии и стремление объяснить религиозную конверсию в ее вариативности через выявление механизмов, работающих в каждом конкретном случае. Среди методологических ограничений можно назвать недооценку макросоциальных и институциональных факторов, связанных с религиозной экономикой общества и культурной политикой религиозной организации. В сопоставлении с концепцией символической трансформации Вольраб-Сар, так же построенной в рамках культурного подхода, И. Джиндра уделяет больше внимания роли субъектности в биографии, а также несомненным достоинством исследования является изучение конверсии в разные религиозные сообщества.

Синтетический тренд в изучении религиозной конверсии: аналитическая социология и объединенная теоретическая модель религиозности

Концепции религиозной конверсии, предложенные в рамках рыночной теории религии и культурного подхода, обладают рядом теоретико-методологических ограничений и часто репрезентируются их сторонниками как взаимоисключающие. Швейцарский социолог религии Йорг Штольц считает, что, несмотря на то, что они относятся к разным исследовательским парадигмам, их можно объединить в рамках теоретического подхода аналитической социологии (*Stolz* 2009)¹. Методологическая доктрина аналитической социологии, обозначаемая как структурный индивидуализм, в отличие от критического реализма и методологического индивидуализма акцентирует объяснительную значимость структур как контекста социального действия и ориентирована на обнаружение механизмов социальных процессов и явлений (*Hedström, Svedberg* 1998). Й. Штольц представил идею *социального механизма* в области социологии религии и предложил *объединенную теоретическую модель* для исследования традиционной и нетрадиционной религиозности (*Stolz* 2009). В своей модели он синтезировал пять наиболее значимых теорий, объясняющих религиозность и религиозную конверсию — депривации, модернизации, этничности,

социализации, а также рыночную теорию религии, представив их как микро- и макромеханизмы. В концепции Штольца они становятся не взаимоисключающими, а комплементарными и каузально взаимосвязанными разными способами в зависимости от контекста. В модели Й. Штольца учтена предшествующая критика используемых теорий, а представленные механизмы операционализируются и эмпирически проверяются (*Stolz* 2009: 351, 358).

Общей теоретической рамкой, организующей логику концептуальной модели, стала теория социального действия немецкого ученого Х. Эссера (*Esser* 1999). Социальное действие по Эссеру обладает ограниченной рациональностью в том смысле, что индивид выбирает из доступных альтернатив, ориентируясь на свои представления о целесообразности, находясь под влиянием институциональных и культурных факторов, а также предшествующей социализации. Контекстом социального действия становится ситуация с внешними условиями, в качестве которых выделены возможности, культурные фреймы и институциональные нормы, и внутренними условиями, которыми являются убеждения, предпочтения и идентичность. Внешние условия ситуации находятся под влиянием макрохарактеристик общества — социetalных структур, социальных процессов и событий; внутренние — под влиянием внешних условий и социализации (*Stolz* 2009: 348–349). В представленную объяснительную модель социального действия Штольц интегрирует выделенные им на основе анализа теорий механизмы религиозности и религиозной конверсии: депривации, регулирования религиозного спроса и предложения, механизм воспроизведения культуры, механизм отстаивания этнической и культурной идентичности, механизм социализации (*Stolz* 2009: 351–354).

Сопоставление теоретико-методологических подходов показывает, что механизмы воспроизведения культуры, отстаивания культурной идентичности и социализации преемственны концепциям религиозной конверсии Вольраб-Сар и Джиндры, построенным в рамках культурного подхода и охватывающим биографическое измерение религиозного обращения. Механизмы регулирования религиозного спроса и предложения — концепциям Гурена, Старка и Финке, построенным на базе ТРВР. Также необходимо добавить, что модель Й. Штольца подразумевает выбор индивида между религиозными и секулярными альтернативами (*Stolz* 2009: 358), что родственно идеи эквивалентного функционализма в концепции Вольраб-Сар. В аспекте методологии объединенная теоретическая модель религиозности сочетаема с разными исследовательскими стратегиями как качественными, так и количественными. Штольц применяет количественные методы для изучения религиозности в Швейцарии (*Stolz* 2009). Однако позже в статье 2016 г. (*Stolz* 2016) он предлагает исследовательскую стратегию, совместимую с разработками аналитической социологии — *объяснительные смешанные методы*, о которых пойдет речь в заключительном параграфе.

Сравнительный анализ интегративных моделей религиозной конверсии и методологические перспективы развития социологии религиозной конверсии

Итак, в рассмотренных интегративных теоретико-методологических подходах исследователи стремятся решить проблему поиска баланса между структурой и агентом в социологическом объяснении процесса религиозной конверсии.

¹ Аналитический подход выделяется как направление теоретической социологии в конце 1990-х гг. с выходом сборника по аналитической социологии под редакцией и со вступительной статьей шведских социологов П. Хедштрома и Р. Сведберга «Социальные механизмы: аналитический подход к социальной теории» (*Hedström, Svedberg* 1998).

Концепция/критерии	Концепция символической трансформации М. Вольраб-Сар (1999)	Структурно-субстанциальная модель конверсии И. Джиндра (2014)
Постановка проблемы	Функции конверсии на уровне индивида, социальной группы и социокультурной среды	Изменение «проблемной траектории» в биографии, связанное с конверсией
Онтополитические и теоретические основания	Функциональный анализ, культурный подход	Критический реализм, культурный подход
Методы исследования	Биографический метод	Биографический метод, обоснованная теория
Главные компоненты теории	Функции конверсии/ решаемая проблема: ремонт гендерной идентичности/ нарушение гендерных норм; регламентация повседневной жизни/ нисходящая социальная мобильность; символическая эмиграция/ этнический конфликт.	Контрастирующий опыт переживания социального и психологического окружения до и после конверсии. Движение от закрытой среды к открытой, от дезорганизованной — к структурированной, либо сохранение баланса открытости и закрытости.

Критический аналитический разбор и сравнительный анализ концепций показал (Табл. 1), что модели конверсии Вольраб-Сар и Джинды построены в рамках культурного подхода и используют индуктивную логику вывода теории. Эти теоретические модели характеризуются стремлением найти один объяснительный механизм религиозного изменения: в концепции символической трансформации им становится функция конверсии, в структурно-субстанциальной модели — идея контрастирующего переживания среды религиозного обращения. Подходы Р. Старка, Р. Финке и Г. Гурена представляют собой агентные модели религиозного изменения, построенные на принципе методологического индивидуализма, предполагающие дедуктивную логику и подробно характеризующие контекстуальные условия конверсии. Кроме ограничений, отмеченных ранее, необходимо подчеркнуть, что агентные модели критикуются за недостаток взаимосвязи между микро и макроуровнем, т. е. остается неясным, каким образом индивидуальные совокупные действия воспроизводят определенную религиозную экономику и ре-

Теория рационального выбора религии Р. Старк и Р. Финке (2000)	Концепция конверсионной карьеры Г. Гурен (2010)	Объединенная теоретическая модель религиозности и религиозной конверсии Й. Штольц (2009; 2016)
Причины обращения в новую веру	Индивидуальная траектория конверсии, ее факторы и их взаимосвязь	Интеграция механизмов религиозности и конверсии в одну объяснительную модель; решение проблемы валидности
Методологический индивидуализм, рыночная теория религии	Методологический индивидуализм, рыночная теория религии	Структурный индивидуализм, аналитическая социология
Дедуктивный метод, анализ статистики	Нarrативный анализ	Объяснительные смешанные методы
Условиями конверсии являются особенности религиозной экономики страны и положение в ней религиозных организаций. Факторы конверсии — социальный и религиозный капитал, индивидуальные религиозные предпочтения.	Пятиуровневая типология религиозного участия, ориентация на жизненный цикл, анализ пяти групп факторов: случайные, культурные/политические, индивидуальные, институциональные, социальные.	Выявление механизмов религиозности: депривации, регулирования религиозного спроса и предложения, отстаивания культурной и этнической идентичности, воспроизведения культуры, социализации, — в контексте модели социального действия, включающей рационального актора, ситуативные и макроуровни.

лигиозный рынок (Stolz 2016: 261). Объединенная концептуальная модель религиозности, предложенная Штольцем, обладает существенным преимуществом, так как позволяет выявить разные механизмы религиозной конверсии во взаимосвязи с релевантными им контекстуальными условиями. В ней используется дедуктивно-индуктивная стратегия выработки теории, которая, с одной стороны, предоставляет фундированную основу для проведения исследования, с другой — оставляет его открытым для новых гипотез и результатов.

Необходимо отметить, что во всех теоретико-методологических подходах были применены monoстратегии исследования — либо качественные, либо количественные методы. Исследования И. Джинды, М. Вольраб-Сар и Г. Гурена отличаются использованием качественной методологии, которая имеет свои ограничения в аспекте выявления статистической значимости причинных факторов религиозности, фиксации основных тенденций, их вариативности и распространенности выявленных типов. Й. Штольц, Р. Старк и Р. Финке применяют количественные методы, которые

Таблица 1.

Сравнительный анализ интегративных моделей религиозной конверсии в социологии

более точно описывают социальный феномен, но неспособны объяснить, каким образом возникает взаимосвязь между переменными (Stolz 2016: 262, 265).

Для решения проблемы валидности, понимаемой в широком смысле как достоверность исследовательских процедур и выводов, Й. Штольц (Stolz 2016) предлагает соединить идею социального механизма со смешанными методами исследования и обозначает эту стратегию как *объяснительные смешанные методы* (explanatory mixed methods). Он определяет их как «специальный тип смешанных методов исследования, предоставляющих инструменты, позволяющие глубже изучить как субъективные (верования, предпочтения, эмоции), так и объективные (возможности, ресурсы, внешние события) элементы механизмов и контекстуальные факторы» (Stolz 2016: 258). Сущность применения стратегии объяснительных смешанных методов швейцарский социолог сформулировал в пяти правилах: в качестве онтологической основы исследования используется философский реализм и единая логика построения выводов; формулируется главный вопрос относительно исследования механизмов; в фазе дизайна исследования поднимается проблема валидности; эмпирические данные должны характеризовать исследуемый механизм и контекст его функционирования; механизм и его среда реконструируются через *абдуктивную триангуляцию* (Stolz 2016: 258). Техника, отмеченная в пятом правиле, подразумевает многократное движение или итеративность между качественными и количественными данными: формулировка гипотез на одном типе данных, их проверка и формулировка новых гипотез на втором типе данных, затем переход к первому типу данных для верификации новых гипотез. Й. Штольц отмечает, что применение объяснительных смешанных методов не решает проблему валидности автоматически — исследователь должен идентифицировать риски каждого из используемых методов по отдельности и обозначить, как они преодолеваются за счет сочетания методов в рамках смешанной стратегии (Stolz 2016: 269–270).

В целом, исследовательская теоретико-методологическая программа, предлагаемая швейцарским социологом, подразумевает дедуктивное построение многоуровневой интегративной объяснительной модели религиозности, которая затем проверяется с помощью абдуктивно-индуктивных процедур с применением смешанных методов. Настоящая разработка задает как текущий тренд (Stolz 2017; Дивисенко, Исаева 2020), так и перспективу для развития социологии религиозной конверсии. Она преодолевает теоретические ограничения, свойственные «старой» и «новой» парадигмам, а также культурному подходу, и ориентируется на решение проблемы валидности исследовательских процедур через сочетание разных типов методов.

Источники и материалы

Международная группа экспертов — сайт Международной группы экспертов по вопросам социального прогресса [Электронный ресурс]. <https://www.ipsp.org/?s=religion+social+progress> (дата обращения: 5.05.2021)

Научная литература

Бахарев В. В., Лебедев С. Д. Социология религии в контекстах современности: стратегии отраслевого развития // Социология религии в обществе позднего модерна: сборник статей по материалам Пятой Юбилейной Международной конференции НИУ БелГУ 25–26 сентября 2015 г. / отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2015. С. 83–91.

- Бижсанов А. Х. (отв. ред.) Религиозные конверсии в постсекулярном обществе (опыт феноменологической реконструкции). Алма-Аты: Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (КН МОН РК), 2017. 431 с.
- Дивисенко К. С., Исаева В. Б. Типология обращения в западный буддизм в контексте концепции социального механизма религиозной конверсии // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 3. С. 117–135.
- Игнатьев А. А. Конверсия религиозная // Энциклопедический словарь социологии религии / отв. ред. М. Ю. Смирнов. СПб.: Платоновское общество, 2017. С. 138–139.
- Исаева В. Б. Социальный механизм конверсии в буддизм в условиях переходного российского общества // Научное обозрение. Серия 2. Гуманитарные науки. 2014. № 3. С. 35–46.
- Исаева В. Б. Теория депривации как инструмент изучения нетрадиционной религиозности // Социологические исследования. 2019. № 9. С. 39–50.
- Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. № 1. С. 70–74.
- Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro и Contra // Вестник института социологии. 2013. № 6. С. 207–233.
- Сгибнева О. И. Религиозные конверсии в современной России // Logos et Praxis. 2017. Т. 16. № 1. С. 80–85.
- Смирнов М. Ю. Религиозная конверсия // Энциклопедический словарь социологии религии / отв. ред. М. Ю. Смирнов, 2017. СПб.: Платоновское общество. С. 138–139.
- Суюнова Л. Д. Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством (на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области) // Minbar. Islamic Studies. 2021. Т. 14. № 1. С. 226–248.
- Уфимцева Е. И. Современные объяснительные модели религиозной конверсии: ограничения и эвристические возможности // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Социология. Политология. 2020. Т. 20. № 4. С. 426–437.
- Чакон-Тральски Д. Конверсия в ислам: постепенное преображение versus радикальное // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 165–172.
- Bauman S. Conversion: Models & Methods of Religious Change. Program of the course: [Электронный ресурс]. https://www.academia.edu/1924428/Conversion_Models_and_Methods_of_Religious_Change?email_work_card=title (дата обращения: 7.05.2021).
- Berzano L., Martoglio E. Conversion as a New Lifestyle: an Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy // Religion and the Social Order. 2009. Vol. 17. Pp. 213–241.
- Bruce S. Sociology of Conversion: The Last Twenty-Five Years // Paradigms, poetics, and politics of conversion / ed. by Jan N. Bremmer, W. J. Bekkum, A. L. Molendijk. Leuven: Peters, 2006. Pp. 1–11.
- Davie G., Ammerman N. A Lived, Situated and Constantly Changing Reality': Why Religion is Relevant to the Pursuit of Social Progress. 2019. [Электронный ресурс]. <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2019/01/a-lived-situated-and-constantly-changing-reality-why-religion-is-relevant-to-the-pursuit-of-social-progress/> (дата обращения: 7.05.2021).
- Durkheim E. Elementary Forms of the Religious Life. New York: Oxford Univ. Press, 1912/2001.
- Edgell P. A Cultural Sociology of Religion: New Directions // Annual Review of Sociology. 2012. Vol. 38. Pp. 247–265.
- Esser H. Soziologie. Spezielle Grundlagen, Band 1: Situationslogik und Handeln. Frankfurt: Campus, 2002.
- Gifford P. Christianity, Development and Modernity in Africa. London: C. Hurst & Company, 2015.
- Glock C. Y. The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups // Religion and Social Conflict. / ed. by R. Lee, M. E. Marty. New York: Oxford University Press, 1964. Pp. 24–36.

- Gooren H. Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2007. Vol. 46 (3). Pp. 337–353.
- Gooren H. Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices. New York: Palgrave McMillan, 2010.
- Gooren H. Religious Market Model and Conversion: towards a New Approach // *Exchange*. 2006. Vol. 35 (1). Pp. 39–60.
- Hak D. Conversion as a Rational Choice: an Evaluation of the Stark-Finke Model of Conversion and (Re-)Affiliation // *Paradigms, poetics, and politics of conversion* / ed. by J. N. Bremmer, W. J. Bekkum, A. L. Molendijk. Leuven: Peters, 2006. Pp. 13–24.
- Hamilton M. Rational Choice Theory: a Critique // *Oxford Handbook of Sociology of Religion* / ed. by P. Clarke. Oxford Univ. Press, 2011. Pp. 116–133.
- Hedström P., Swedberg R. (eds.) *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Inglehart R., Norris P. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004/2011.
- Jindra I. W. *A New Model of Religious Conversion: Beyond Network Theory and Social Constructivism*. Boston: Brill, 2014.
- Lofland J., Stark R. *Becoming a World Saver: a Theory of Conversion to a Deviant Perspective* // *American Sociological Review*. 1965. Vol. 30 (6). Pp. 862–875.
- Martin D. *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Nieuwkerk K. *Gender and Conversion to Islam in the West // Symbolizing distance. Conversion to Islam in Germany and United States*. Austin: University of Texas Press, 2006. Pp. 1–16.
- Rambo L., Farhadian C. (eds.) *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford, England: Oxford University Press, 2014.
- Rambo L. R. *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change* // *Social Compass*. Vol. 46 (3). 1999. Pp. 259–271.
- Richardson J. T. *The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion / Recruitment Research* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1985. Vol. 24 (2). Pp. 163–165.
- Roald A. S. *New Muslims in the European Context: the Experience of Scandinavian Converts // Muslim Minorities*. Boston: Brill, 2004. Vol. 4.
- Snook D. W., Michael J. W., Horgan J. G. *Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion // Pastoral Psychology*. 2019. Vol. 68 (2). Pp. 223–240.
- Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Stark R. *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious than Ever*. Wilmington: ISI Books, 2015.
- Stark R., Bainbridge W. S. *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press, 1987/1996.
- Stolz J. *Explaining religiosity: towards a unified theoretical model* // *The British Journal of Sociology*. 2009. Vol. 60 (2). Pp. 345–376.
- Stolz J. *Milieus and Mixed Methods. Describing and Explaining Religion and Secularity* // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 2017. № 69. Supplement 2. S. 361–386.
- 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. Vol. 1. Pp. 257–285.
- Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury, 1905/1998.
- Wohlrab-Sahr M. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. New York: Campus Verlag, 1999.
- Wohlrab-Sahr M. *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West // Symbolizing Distance. Conversion to Islam in Germany and United States* / ed. by K. Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press, 2006. Pp. 71–92.
- Yang F. *Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts* // *Sociology of Religion*. 1998. Vol. 59 (3). Pp. 237–257.

- Yang F., Abel A. S. *Sociology of Religious Conversion* // *The Oxford Handbook of Religious Conversion* / ed. by L. Rambo, C. Farhadian. Oxford, England: Oxford University Press, 2014. Pp. 141–161.
- Yang F., Tong J. K. C., Anderson A. H. *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity (Global Pentecostal and Charismatic Studies)*. Leiden, the Netherlands: Brill, 2017.
- Yü D. S. *Buddhist Conversion in Contemporary World* // *The Oxford Handbook of Religious Conversion* / ed. by L. Rambo, C. Farhadian. Oxford, England: Oxford University Press, 2014. Pp. 465–487.
- References**
- Bakharev, V. V. and S. D. Lebedev. 2015. Sotsiologiya religii v kontekstakh sovremennosti: strategii otraslevogo razvitiia [Sociology of religion in the present context: strategies for sectoral development]. In *Sotsiologiya religii v obshchestve pozdneego moderna: sbornik statei po materialam Piatoi Iubileinoi Mezhdunarodnoi konferentsii Nauchno-issledovatel'skogo universiteta Belgorodskogo Gosudarstvennogo Universiteta 25–26 sentiabria 2015 g.* [Sociology of religion in the late modern society: proceedings of the 5th Anniversary International Conference in Belgorod State University (September 25–26, 2015)], ed. by S. D. Lebedev. Belgorod: "Belgorod" NIU "BelGU". 83–91.
- Bauman, S. *Conversion: Models & Methods of Religious Change*. Program of the course. https://www.academia.edu/1924428/Conversion_Models_and_Methods_of_Religious_Change?email_work_card=title
- Berzano, L. and E. Martoglio. 2009. Conversion as a New Lifestyle: an Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy. *Religion and the Social Order* 17: 213–241. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004178038.i-334.71>
- Bizhanov, A. Kh. (ed.). 2017. *Religioznye konversii v postsekuliarnom obshchestve (opyt fenomenologicheskoi rekonstruktsii)* [Religious Conversions in a Post-secular Society (the experience of phenomenological reconstruction)]. Alma-Ata: Institut filosofii, politologii i religiovedeniia Komiteta Nauki Ministerstva Obrazovaniia i Nauki Respubliki Kazahstan.
- Bruce, S. 2006. Sociology of Conversion: The Last Twenty-Five Years. In *Paradigms, poetics, and politics of conversion*, ed. by J. N. Bremmer, W. J. Bekkum and A. L. Molendijk. Leuven: Peters. 1–11.
- Chakon-Tral'ski, D. 2018. Konversiia v islam: postepennoe preobrazhenie versus radikal'noe [Conversion to Islam: gradual transformation versus radical]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 2: 165–172.
- Davie, G. and N. Ammerman. 2019. A Lived, Situated and Constantly Changing Reality': Why Religion is Relevant to the Pursuit of Social Progress. <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2019/01/a-lived-situated-and-constantly-changing-reality-why-religion-is-relevant-to-the-pursuit-of-social-progress/> (accessed: 7.05.2021).
- Divisenko, K. S. and V. B. Isaeva. 2020. Tipologiya obrashcheniia v zapadnyi buddizm v kontekste kontseptsiis 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. Sotsiologiya i upravlenie* 6 (3): 117–135. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-8>
- Durkheim, E. (1912) 2001. *Elementary Forms of the Religious Life*. New-York: Oxford University Press.
- Edgell, P. 2012. A Cultural Sociology of Religion: New Directions. *Annual Review of Sociology* 38: 247–265. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145424>
- Esser, H. 2002. *Soziologie. Spezielle Grundlagen, Band 1: Situationslogik und Handeln*. Frankfurt: Campus.
- Gifford, P. 2015. *Christianity, Development and Modernity in Africa*. London: C. Hurst & Company.

- Glock, C. Y. 1964. The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups. In *Religion and Social Conflict*, ed. by R. Lee, M. E. Marty. New York: Oxford University Press. 24–36.
- Gooren, H. 2006. Religious Market Model and Conversion: towards a New Approach. *Exchange* 35 (1): 39–60. <https://doi.org/10.1163/157254306776066915>
- Gooren, H. 2007. Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (3): 337–353. <https://www.jstor.org/stable/4621984>
- Gooren, H. 2010. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New-York: Palgrave McMillan.
- Hak, D. 2006. Conversion as a Rational Choice: an Evaluation of the Stark-Finke Model of Conversion and (Re-)Affiliation. In *Paradigms, poetics, and politics of conversion*, ed. by J. N. Bremmer, W. J. Bekkum, and A. L. Molendijk. Leuven: Peters. 13–24.
- Hamilton, M. 2011. Rational Choice Theory: a Critique. In *Oxford Handbook of Sociology of Religion*, ed. by P. Clarke. Oxford: Oxford University Press. 116–133.
- Hedström, P. and R. Swedberg, eds. 1998. *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ignat'ev, A. A. 2017. Konversiia religioznaia [Religious Conversion]. In *Entsiklopedicheskii slovar' sotsiologii religii*, ed. by M. Yu. Smirnov. Saint-Petersburg: Platonovskoe obshchestvo. 138–139.
- Inglehart, R. and P. Norris (2004) 2011. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isaeva, V. B. 2014. Sotsial'nyi mekhanizm konversii v buddizm v usloviakh perekhodnogo rossiiskogo obshchestva [The Social Mechanism of Conversion to Buddhism in the Conditions of the Transitional Russian Society]. *Nauchnoe obozrenie. Seriia 2. Gumanitarnye nauki* 3: 35–46.
- Isaeva, V. B. 2019. Teoriia deprivatsii kak instrument izucheniiia netraditsionnoi religioznosti [Deprivation Theory as a Tool for Studying Non-traditional Religiosity]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 9: 39–50. <https://doi.org/10.31857/S013216250006656-4>
- Jindra, I. W. 2014. *A New Model of Religious Conversion: Beyond Network Theory and Social Constructivism*. Boston: Brill.
- Liubimova, A. I. 2009. Teorii religioznoi konversii i novye religioznye dvizheniiia v Rossii [Theories of Religious Conversion and New Religious Movements in Russia]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 10 (1): 70–74.
- Lofland, J. and R. Stark. 1965. Becoming a World Saver: a Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review* 34 (3): 862–875. <https://doi.org/10.2307/2090965>
- Martin, D. 1993. *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Nieuwkerk, K. 2006. Gender and Conversion to Islam in the West. In *Symbolizing distance. Conversion to Islam in Germany and United States*, ed. by K. Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press. 1–16.
- Rambo, L. and C. Farhadian, eds. 2014. *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Rambo, L. R. 1999. Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass* 46 (3): 259–271. <https://doi.org/10.1177/003776899046003003>
- Richardson, J. T. 1985. The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion / Recruitment Research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (2): 163–165. <https://doi.org/10.2307/1386340>
- Roald, A. S. 2004. Muslim Minorities. Vol. 4, *New Muslims in the European Context: the Experience of Scandinavian Converts*. Leiden; Boston: Brill.
- Rutkevich, E. D. 2013. “Novaia paradigma” v sotsiologii religii: Pro i Contra [“New paradigm” in the Sociology of Religion: Pro and Contra]. *Vestnik instituta sotsiologii* 6: 207–233.

- Sgibneva, O. I. 2017. Religioznye konversii v sovremennoi Rossii [Religious Conversions in Contemporary Russia]. *Logos et Praxis* 16 (1): 80–85. <https://doi.org/10.15688/jvolsu7.2017.1.9>
- Smirnov, M. Yu. 2017. Religioznaia konversiia [Religious Conversion]. In *Entsiklopedicheskii slovar' sotsiologii religii*, edited by M. Yu. Smirnov. Saint-Petersburg: Platonovskoe obshchestvo. 138–139.
- Snook, D. W., J. W. Michael and J. G. Horgan. 2019. Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion. *Pastoral Psychology* 68 (2): 223–240. <https://doi.org/10.1007/2Fs11089-018-0841-1>
- Stark, R., R. Finke 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Stark, R. 2015. *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious than Ever*. Wilmington: ISI Books.
- Stark, R. and W. S. Bainbridge (1987) 1996. *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Stolz, J. 2017. Milieus and Mixed Methods. Describing and Explaining Religion and Secularity. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69 (2): 361–386. <https://doi.org/10.1007/s11577-017-0463-0>
- Stolz, J. 2009. Explaining religiosity: towards a unified theoretical model. *The British Journal of Sociology* 60 (2): 345–376. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01234.x>
- Stolz, J. 2016. Opening the Black Box. How the Study of Social Mechanisms Can Benefit from the Use of Explanatory Mixed Methods. *Analyse und Kritik* 1: 257–285. <https://doi.org/10.1515/auk-2016-0112>
- Suiunova, L. D. 2021. Aktual'nye problemy neetnicheskikh musul'manok v regionakh s musul'manskim men'shinstvom (na primere Sankt-Peterburga i Leningradskoï oblasti) [Actual problems of non-ethnic Muslim women in regions with a Muslim minority (on the example of St. Petersburg and the Leningrad region)]. *Minbar: Islamic Studies* 14 (1): 226–248. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2021-14-1-226-248>
- Ufimtseva, E. I. 2020. Sovremennye ob"iasnitel'nye modeli religioznoi konversii: ograniceniiia i evristicheskie vozmozhnosti [Contemporary Explanatory Models of Religious Conversion]. *Izvestiia Saratovskogo universiteta. Novaia seria. Seriia Sotsiologii. Politologii* 20 (4): 426–437. <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2020-20-4-426-437>
- Weber, M. (1905) 1998. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury.
- Wohlrab-Sahr, M. 1999. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. New York: Campus Verlag.
- Wohlrab-Sahr, M. 2006. Women embracing Islam: Gender and conversion in the West. In *Symbolizing Distance. Conversion to Islam in Germany and United States*, edited by K. Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press. 71–92.
- Yang, F. 1998. Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts. *Sociology of Religion* 59 (3): 237–257. <https://doi.org/10.2307/3711910>
- Yang, F. and A. S. Abel. 2014. Sociology of Religious Conversion. In *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Rambo L., and C. Farhadian. Oxford, England: Oxford University Press. 141–161.
- Yang, F., J. K. C. Tong and A. H. Anderson. 2017. *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity (Global Pentecostal and Charismatic Studies)*. Boston: Brill.
- Yü, D. S. 2014. Buddhist Conversion in Contemporary World. In *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Rambo L., and C. Farhadian. Oxford, England: Oxford University Press. 465–487.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/26-41
Научная статья

© И. В. Севастьянов

**«КРЕЩЕНЫЕ ТАТАРЫ» ИЛИ КРЯШЕНЫ:
СОВЕТСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА
И ПРОБЛЕМА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ
ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА
В СРАВНИТЕЛЬНОМ ОСВЕЩЕНИИ**

Статья посвящена сравнительному рассмотрению особенностей трансформации этнической и этноконфессиональной идентичностей у тюркоязычных этно-локальных групп Урало-Поволжья (кряшены, нагайбаки) и Саяно-Алтайского региона (хакасы, телеуты, кумандинцы, тубалары, шорцы) на историческом временном отрезке от рубежа XIX–XX вв. до начала XXI в. Все перечисленные группы до недавнего прошлого так или иначе ассоциировались с категорией «креещеных татар» по причине их православного вероисповедания и преобладающего тюркоязычия. Советская национальная политика по отношению к названным этническим сообществам привела в разных ареалах традиционного проживания «креещеных татар» к несходным результатам. Наблюдаемые в постсоветский период процессы в их среде представляют собой примеры как устойчивого сохранения внутреннего единства, так и стремления к достижению статуса отдельного народа. Анализируется роль конфессионального фактора в указанных трансформациях и историческая специфика этнокультурного развития рассматриваемых в статье этнических сообществ.

Ключевые слова. «Креещеные татары», кряшены, нагайбаки, Урало-Поволжье, саяно-алтайский регион, тюрки, православие, ислам, национальная политика

Ссылка при цитировании: Севастьянов И. В. «Креещеные татары» или кряшены: советская национальная политика и проблема самоопределения тюркоязычных этнических групп Волго-Уральского региона в сравнительном освещении // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 26–41.

Севастьянов Иван Владимирович — к. и. н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: rushd-al@yandex.ru

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 19–09–00482А

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/26-41
Original Article

© Ivan Sevastyanov

**“BAPTISED TATARS” OR KRYASHENS: SOVIET ETHNIC POLICY
AND THE SELF-IDENTIFICATION OF TURKIC-SPEAKING ETHNIC
GROUPS IN THE VOLGA-URAL REGION COMPARED WITH THE
ALTAI-SAYAN REGION**

The article compares the different patterns of the transformation of ethnic and confessional identities among the Turkic-speaking local ethnic groups of the Volga-Ural (Kryashens, Nağaybäks) and the Altay-Sayan (the Khakas, Teleuts, Kumandins, Tubalars and Shors) regions between the 19th-20th and the beginning of 21st centuries. Until recently all the mentioned groups had been associated with “baptised Tatars” due to their Orthodox religion and Turkic languages. The Soviet ethnic policy towards these groups led to dissimilar results in different regions. In the post-Soviet period, they demonstrate both examples of sustainable preservation of internal unity and certain separatism. The article analyzes the role of confession in these transformations and the ethnic-specific development of the studied groups throughout history.

Keywords: “Baptized Tatars”, Kryashens, Nagaybaks, Volga-Ural region, Altai-Sayan region, Turks, Orthodoxy, Islam, national politics

Author Info: Sevastyanov, Ivan V. — Ph.D. in History, Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: rushd-al@yandex.ru

For citation: Sevastyanov, I. V. “Baptized Tatars” or Kryashens: Soviet Ethnic Policy and the Problem of Self-identification of Turkic-speaking Ethnic Groups in the Volga-Ural Region Compared with the Altai-Sayan Region. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 26–41.

Funding: The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, scientific project No. 19–09–00482A.

Проблематика представленной работы определяется прежде всего вопросом трансформаций идентичности, затронувших в XX столетии ряд этнических сообществ, известных, в целом, под именем «татар». Современные исследователи совершенно обоснованно отмечают, что на территории еще дореволюционной России «татарами» обозначали довольно большое количество мало связанных между собой и имеющих разную историю формирования этнических групп (Соколовский 2004: 51). На это обращалось внимание еще в дореволюционных научных изданиях и отдельных публикациях. Об этом говорится, например, в таком авторитетном на тот момент издании как многотомный Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (См. главу «Татары»). Согласно данной энциклопедии, само понятие «татары» является «чисто собирательным именем для целого ряда народов монгольского

и, главным образом, тюркского происхождения, говорящих на тюркском языке и исповедующих коран» (Брокгауз, Ефрон 1901: 671). Можно также в качестве примера привести работу Н. В. Никольского «Крещеные татары: статистические сведения за 1911 год» (Никольский 1914). Здесь под «крещенными татарами» подразумеваются не только «старокрещеные татары» Казанской губернии (т. е. *кряшены*), но и томские телеуты, а также различные тюркоязычные этнические группы южной Сибири известные ныне как хакасы и шорцы. Это, опять же, свидетельствует о чисто собирательной по своей сути трактовке термина «татары», господствовавшей в то время.

Как уже говорилось выше, практически все из указанных групп были тюркоязычны; большинство принадлежали к мусульманской религии, но были среди них (что следует из предыдущего абзаца) и исповедовавшие христианство православного толка. Площадь расселения последних спорадическими анклавами простиралась на огромное расстояние от Среднего Поволжья до Южной Сибири. Те, которые населяли регион Среднего Поволжья были известны как «старокрещеные татары» или *кряшены*. На Южном Урале, на востоке тогдашней Оренбургской губернии (сейчас территория Челябинской области), проживали т. н. «уфимские новокрещены» или *нагайбаки*. В православие были в значительной степени обращены тюркоязычные этнические группы юга Сибири («кузнецкие», «минусинские», «лебединские», «черневые» татары).

Несколько забегая вперед, следует сказать, что обрисованная выше в самых общих чертах этническая ситуация не отличалась статичностью и уже во второй половине XIX в. тут стали намечаться серьезные изменения. Анализ этих изменений и проблема выбора подходящего для этой цели теоретического подхода, будет занимать существенное место в настоящей статье. Сами исследовательские задачи этой работы будут основываться прежде всего на историко-сравнительным подходе, поскольку сама тематика в данном случае отличается довольно большим географическим и этнокультурным разбросом (хотя основной фокус нашего внимания будет сосредоточен на Урало-Поволжском регионе). В свою очередь на теоретическом уровне мой исследовательский подход будет в значительной степени определяться теми научными течениями в области гуманитарного знания, которые принято отождествлять с *конструктивизмом* и *инструментализмом*. В частности, особое внимание здесь будет обращено на проблему применимости инструменталистского подхода к интересующим нас вопросам этнического самоопределения, процессам конвергенции и дивергенции этнических общностей.

Между тем, само понимание этих теоретических подходов может сильно разниться в зависимости от интерпретаций указанных направлений научной мысли теми или иными специалистами, чье влияние можно считать основополагающим в своих областях. Так, версия конструктивизма, характерная для подхода постструктурала-иста Мишеля Фуко может быть отнесена скорее к радикальным интерпретациям этой теории, на что указывает современный американский философ Кен Уилбер (Уилбер 2009: 106–107). С ним в этом отношении согласен известный отечественный антрополог и культуролог Л. С. Клейн, указывающий на «языковой детерминизм» присущий философским взглядам М. Фуко. (Клейн 2004: 598–599). В то же время существуют умеренные версии названного теоретического подхода. Как указывает тот же Кен Уилбер, «умеренный конструктивизм» присущ в том числе и марксистской традиции научной мысли (Уилбер 2009: 107). Согласно данному теоретическому под-

ходу «конструирование» тех или иных социальных явлений происходит в конечном счете благодаря объективному историческому процессу. К этой традиции во многом примыкает как исследователь французский социальный антрополог Пьер Бурдье. В этом плане важна разработанная им теория «габитуса», призванная объяснить динамику социальных явлений в их историческом развитии и сгладить противоречия в вопросе взаимодействия факторов «отражения» и «творчества» в сфере гуманитарных явлений (Бурдье 2001).

При анализе таких явлений как формирование национальностей (если использовать специфическую отечественную терминологию) и «этносов» в эпоху «модерна» (рубеж XIX–XX и XX вв.) такого рода подходы, в частности те, что относятся к умеренно конструктивистским, представляются наиболее подходящими в данном случае. Это подтверждается, в частности, успешной апробацией указанного теоретического подхода при написании и защите мной диссертации на тему этнокультурной идентичности *кряшены* двух разных этнографических групп (молькеевской и заказанской) в сравнительном контексте. Тема названной диссертации непосредственно связана с проблематикой настоящей статьи поскольку посвящена формированию и развитию этнической идентичности групп татароязычного населения Урало-Поволжья, исторически ассоциировавшегося с «крещенными татарами».

Впрочем, если затрагивать тему апробации и проверки получаемых в ходе исследования выводов, то здесь мы сталкиваемся с проблемой практики как главного критерия верификации научных данных, получаемых в ходе исследовательской работы. О первостепенной значимости названного критерия для научных исследований пишут современные специалисты в области теоретической методологии (Стёpin 2015: 62–69). В то же время здесь нельзя забывать о разнице между гуманитарными и «естественно-научными» дисциплинами. В сфере гуманитарных дисциплин, как известно, возможность научного эксперимента крайне сужена, а зачастую (если речь касается исторических изысканий) вообще отсутствует. Т.о. всевозможные историко-этнографические исследования, в силу свойств своего предмета изучения, оказываются за скобками того, что называют экспериментальной наукой.

В нашем же случае остается лишь внимательно и насколько возможно объективно изучать опыт того, что называют «изобретением» наций и народов (или «этносов»). В этом отношении проблема самоопределения этнических сообществ, традиционно ассоциировавшихся с «татарами» как собирательным названием, и относящихся в настоящее время к разным народам преимущественно тюркской языковой принадлежности, является весьма показательным примером. Неоднородность вышеупомянутых сообществ в религиозном отношении (о которой говорилось выше) только увеличивало этнокультурную пестроту этого конгломерата.

В этой связи следует указать на то, что тематика настоящей статьи тесно связана с т. н. «*кряшеным вопросом*» под которым обычно понимают проблему этнического самоопределения *кряшены* в Республике Татарстан. Сущность этого вопроса во многом определяется стремлением сохранить свою этнокультурную самобытность со стороны наиболее активной части *кряшены*ского сообщества. Такого рода движение наталкивалось на весьма сложное и двойственное отношение со стороны местного политического руководства. Кроме того, следует пояснить, что эти противоречия сильно увязаны на том, что *кряшены*, являясь преимущественно православными по своей религиозной принадлежности, составляют единое языковое сообще-

ство с татарами-мусульманами. Именно по этой причине кряшены многим видятся как часть одного с ними этноязыкового массива. Эта ситуация и стала причиной споров по поводу «национальной принадлежности» представителей данной этно-конфессиональной группы, правомерности признания их «отдельным» тюркоязычным народом, имеющим «самостоятельный» этнический статус. Вопрос этот остается сильно политизированным и в наше время, порождая напряженные дискуссии по крайней мере на академическом уровне.

Основная часть кряшенского населения, как и их непосредственные предки, «старокрещеные татары», расселена в пределах Республики Татарстан (в дореволюционное время — территория Казанской губернии), хотя отдельные анклавы есть в соседних Башкортостане и Удмуртии. Т. о. основной ареал их проживания к настоящему времени остался в тех же пределах, что и в позапрошлом веке (Уразманова, Халиков 1993).

Следует отметить, что уже в постсоветское время заявлять о себе как об особом народе и требовать для себя самостоятельного «этнического статуса» стали не только кряшены. Сходные процессы с начала 1990-х гг. набирают силу в среде близких к кряшеным по своему происхождению и культуре нагайбаков, а также малочисленных тюркоязычных народов саяно-алтайского региона: телеутов, кумандинцев, тубаларов.

Если взять, например, нагайбаков, в советское время официально считавшихся частью «татарской нации», то сейчас они находятся несколько в иной ситуации, чем кряшены. В настоящее время нагайбаки входят в Перечень коренных малочисленных народов России. При этом определенная противоречивость в экспертно-академической трактовке их статуса все же дает о себе знать. Т. е. с одной стороны нагайбаки признаны в РФ отдельной «этнической единицей», с другой стороны — некоторые эксперты, в основном связанные с Республикой Татарстан, продолжают настаивать на принадлежности данного «малого коренного народа» к общности волго-уральских татар. Эту точку зрения отстаивает Д. Исхаков в своей статье «Нагайбаки», написанной для Большой российской энциклопедии (Исхаков и др. 2012: 654).

В то же время на самостоятельную, особую от татар этническую идентичность, в частности, кряшены указывают такие специалисты по современной этнорелигийной ситуации в России как, например, О. Е. Казьмина (Казьмина 2009: 153). О сходной позиции по «кряшенному вопросу» таких известных отечественных этнологов как П. И. Пучков и С. А. Арутюнов говорится в книге С. В. Соколовского «Кряшены во всероссийской переписи населения 2002 г.» (Соколовский 2004:107, 109, 113). О крайне важной роли православия, как основной религии кряшены, в процессах воспроизводства и поддержки их этнокультурной идентичности пишет в своей диссертации, посвященной «кряшенному вопросу» в Республике Татарстан, В. В. Илизарова (Илизарова 2013: 20).

В данной статье проблема этнического самоопределения кряшены рассматривается в сравнительном контексте аналогичного самоопределения относительно малочисленных этнических сообществ (преимущественно тюркоязычных), проживающих на территории от Среднего Поволжья до Южной Сибири, и еще в начале XX в. так или иначе отождествлявшихся с «крещеными татарами». Следует пояснить, что указанный термин исторически отличался значительной расплывчатостью и собирательностью, поскольку с «крещеными татарами» иногда ассоциировались некоторые этнические группы, не относящиеся к тюрокам (например, удмуртоязыч-

ные бесермяне) (Попова 1997: 3–4). При этом собственно кряшены можно считать одним из наиболее крупных и по-своему влиятельных (еще начиная с рубежа XIX–XX вв.) этнических (этноконфессиональных) сообществ, относившихся к категории «крещеных татар». Говоря о «влиятельности», здесь следует указать на тот факт, что первые священники-миссионеры из числа «крещеных татар» были выходцами из кряшенской среды; наиболее яркий пример — Василий Тимофеев, известный соратник Н. И. Ильминского в его миссионерской деятельности. Также есть примеры миссионерской деятельности кряшенских священников в среде нагайбаков и западносибирских татар, о чем еще будет сказано ниже.

Если попытаться взять данную проблему в исторической ретроспективе, то мы увидим, что наиболее заметно тенденции к «этническому» самоопределению в среде рассматриваемых сообществ стали проявляться примерно на рубеже XIX–XX вв. параллельно с общим процессом постепенной модернизации общественной и экономической жизни Российской Империи в то время. Причем, насколько можно судить, раньше всего названные тенденции начали прослеживаться именно у кряшены, чья интеллигенция, сформировавшаяся во второй половине XIX в. благодаря просветительской деятельности православной миссии в Поволжье, открыто заговорила о своей принадлежности к особому народу «крещенам» (т. е. кряшеным) в первые годы XX столетия (Григорьев 1906).

Помимо собственно кряшены с «крещеными татарами» в начале XX в., насколько мы можем судить из письменных источников, ассоциировались также «абаканские тюрки» (иначе «минусинские татары») — будущие хакасы (Никольский 1914), христианизированные группы западносибирских татар (омские, тарские), «кузнецкие татары» (шорцы). Среди обращенных в христианство татар Западной Сибири вел миссионерскую работу священник кряшенского происхождения о. Ефрем (Елисеев), возглавивший в 1900 г. Противомусульманскую миссию при Тобольской епархии (Елисеев 1902). Характерно, что при всех этих обстоятельствах православные западносибирские татары никогда не назывались кряшеными (при том, что это наименование явно происходит от слова «крещёный»), а христианизация лишь способствовала их довольно быстрому обрусению. Напротив, устойчивым сохранением своей этнокультурной самобытности отличались нагайбаки, изначально этнословная группа, входившая в состав уральского казачества, близкая к кряшеным по происхождению и языку. Специалисты указывают на то, что до XX в. во всех публикациях российских исследователей нагайбаки обозначаются как «крещеные татары» (Атнагулов 2015: 135). При этом их самоназвание на родном языке до сих звучит как «керэшэнэр», т. е. «кряшены» (Атнагулов 2015: 11). Характерно, что формированию у нагайбаков особого этнического самосознания, как и в случае с кряшеными, способствовала деятельность православных миссионеров (в т. ч. из числа кряшены) на рубеже XIX–XX вв. (Белоруссова 2019: 66). Стремление этой группы «старокрещеных татар-казаков» к своему самоопределению в качестве особой «народности» явным образом проявилось уже после 1917 г.

При этом известны некоторые примеры открытых выступлений за свое этническое самоопределение отдельных представителей рассматриваемых здесь тюркоязычных сообществ и в других регионах Российской Империи, за пределами Урало-Поволжья, еще до 1917 г. Определенные попытки борьбы за «национальные» права имели место среди предков современных хакасов во время первой русской револю-

ции 1905 г. (Функ, Томилов 2006: 542), что вполне можно считать началом консолидации данного этнического сообщества.

После 1917 г. и установления на территории бывшей Российской Империи советской власти пути развития упомянутых здесь народов (или этнических групп) начинают заметно расходиться. Впрочем, в первые годы советской власти их дальнейшие судьбы были еще не столь очевидны. Как известно, первая, проведенная в СССР всеобщая перепись населения 1926 г. выявила около 100 тыс. человек, назвавших себя кряшенами (Соколовский 2004: 61). Стали открываться особые кряшеные школы, техникумы, периодические издания. Проходили кряшеные «рабоче-крестьянские красноармейские съезды», на которых провозглашались такие лозунги как «да здравствует свободная самостоятельная нация Кряшены» (Всероссийский 1921: 40). В данном документе можно встретить и такие термины как «народность кряшены», «кряшеный язык» (Всероссийский 1921). Все это свидетельствовало о росте «национального» самосознания в среде наиболее активных и образованных представителей кряшеныского сообщества и все активнее проявлявшемся у них стремлении к этническому самоопределению как важной цели дальнейшего развития своего народа.

Во многом сравнимые с вышеприведенными процессы наблюдались в среде другого тюркского этнического сообщества, проживавшего на территории Южной Сибири, в Минусинском крае, и до революции также ассоциировавшегося с «кряшеными татарами», а после 1917 г. известного как хакасы. Это новое имя, объединившее прежних качинцев, кызыльцев, сагайцев, бельтиров, койбалов (основные этно-локальные группы хакасов), было довольно быстро воспринято местным тюркоязычным населением. Об этом опять же свидетельствует Всесоюзная перепись населения 1926 г., когда подавляющее большинство прежних «минусинских татар» была обозначена в переписных листах как «хакасы», а записавшихся качинцами, кызыльцами и т. п. оказалось менее 300 человек (Всесоюзная перепись 1928: 201–209). Все это свидетельствует об успешной этнической, произошедшей за весьма короткое время и, видимо, вступившей в завершающую фазу с образованием Хакасской автономной области (ХАО) в 1930 г.

Между тем, как раз в 30-е годы окончательно возобладала политика по объединению кряшены с «социалистической татарской нацией». Новый курс на «укрупнение» и «слияние» этнических категорий статистического учета не позволил кряшеным оформиться в самостоятельную «национальность» или «народность», в качестве которой они были зафиксированы в переписи 1926 г. Советская идеология и общественная наука не признавали религию в качестве этнообразующего фактора, традиционная религиозная специфика того или иного народа в стране, где атеизм был одной из составляющих главенствующей политической идеологии, не рассматривалась как что-то существенное. Позже, во время последующих Всесоюзных переписей населения 1939, 1959, 1970, 1979, 1989 гг. кряшеные население СССР учитывалось в числе татар и официально считалось исключительно татарами (Брук 1986: 145).

Сходным образом складывалась в то время и судьба нагайбаков. Так, если Всесоюзная перепись населения 1926 г. зафиксировала нагайбаков в качестве отдельной «народности», в 30-е годы в их отношении началось форсирование политики татаризации (Белоруссова 2019: 68). Соответственно, во всех последующих советских переписях населения нагайбаки учитывались как татары «по национальности».

Другим примером попытки конструирования новой «социалистического» народа через консолидацию близко проживающих в одном из регионов Южной Сибири тюркоязычных этнических групп можно считать попытку создания единой «алтайской народности» в рамках Ойратской автономной области (1922 г.), позже, в 1948 г., переименованной в Горно-Алтайскую АО. В рамках проводимой в этом регионе национальной политики с этническими сообществами Южного Алтая (алтай-кижи, теленгиты) должны были объединиться в единую «алтайскую народность» т. н. «северные алтайцы»: кумандинцы (самоназвание — «тадар»), челканцы и тубалары, известные до революции как «черневые татары» (Радлов 1989: 214–215). Последние этно-локальные группы, в отличие от алтай-кижи и теленгитов, благодаря деятельности Алтайской миссии и близкому соседству с численно преобладающим русским населением все больше оказывались в орбите влияния Православной церкви и земледельческой культуры сибирского крестьянства. То же самое можно сказать и о телеутах, живущих по большей части к северу от Горного Алтая и, опять же, нередко использующих этоним «тадар» (т. е. «татары») в качестве самоназвания (Функ 2005: 12).

Все вышеприведенное этническое разнообразие было отражено во Всесоюзной переписи 1926 г., однако позже властями СССР был взят курс на «слияние» многих малых народов в более крупные «национальные» единицы или их «объединение» с более многочисленными этносами. Так и рассматриваемые малочисленные «народности» Алтас-Саянского были объединены в единый народ — алтайцев (Брук 1986: 145). Т. о. и здесь можно говорить о попытке извне сформировать для указанных этнических сообществ (населяющих северную часть Алтая) новую «общеалтайскую» идентичность, призванную заменить прежнюю довольно собирательную и условную по своему характеру принадлежность к «татарам» с православным вероисповеданием. Условность эта может объясняться тем, что, вероятнее всего, применявшееся к данным этно-локальным группам название «татары» обязано своим появлением русским, по старой привычке применявшим это обобщенное название ко многим тюркоязычным народам, с которыми им приходилось непосредственно сталкиваться.

Так, например, самоназвание «татары» было характерно и для предков шорцев, малого коренного народа саяно-алтайского региона, который благодаря усилиям проповедников Алтайской миссии был приобщен к Православию в XIX столетии. До революции ни были известны также как «кузнецкие», «мрасские татары». При советской власти, на рубеже 40-х — 50-х годов, имели место попытки «интегрировать» шорцев в состав единого «алтайского народа», что нашло отражение в некоторых известных работах по этнографии народов Саяно-Алтая (Потапов 1953). Однако, позже за шорцами был признан статус отдельной «народности», о чем свидетельствует сводный том из антологии «Народы мира. Этнографические очерки», посвященный сибирским народам (Левин, Потапов 1956).

Кроме последнего варианта, когда прежде разрозненные локальные тюркоязычные группы, крещеные в православие и известные как «татары», объединялись в более крупные этнические объединения со своими территориальными автономиями (пример хакасов), или же официального присоединения к «титульным» народам (пример т. н. «северных алтайцев»), есть и примеры практически полной ассимиляции в численно преобладающем окружающем населении. Таковой была судьба

православных по вероисповеданию групп западносибирских татар, известных как туринские и обские татары (Валеев, Томилов 1996: 14). Христианизация способствовала практически полному обрушению этих локальных групп тюркоязычного населения Западной Сибири.

В постсоветское время этнические процессы, наблюдавшиеся в среде рассматриваемых здесь тюркоязычных народов (с «титульным» республиканским статусом) и этнических групп (многие из которых вообще не имели официального признания), отличались противоречивостью.

Так, если брать Волго-Уральский регион, то здесь общая картина отличается наибольшей неоднозначностью. Ситуация с кряшеными особенно сложна, поскольку явное стремление определенной их части к этническому самоопределению и самостоятельному культурному развитию сталкивается с противодействием со стороны политического истеблишмента Республики Татарстан. Особенно резко эти противоречия проявились во время подготовки к Всероссийской переписи населения 2002 г., когда в орбиту противоречий вокруг кряшнского вопроса оказались так или иначе втянуты ряд официальные лица от президента Республики Татарстан до Патриарха Московского и всея Руси и президента Российской Федерации (Соколовский 2004: 62–64). Подобная ситуация успела породить свои нарративы, касающиеся отстаивания двух основных противоположных позиций по «кряшенному вопросу». С одной стороны, есть приверженцы точки зрения, согласно которой кряшены следует считать в историческом плане лишь «крещеными татарами», а в настоящее время неотъемлемой частью татарского народа. Всех, кто выступает их за этническое самоопределение, согласно этой позиции, следует считать предателями народа и агентами неких «вражеских сил». Наиболее последовательно в своих публикациях отстаивал эту точку зрения Р. С. Хакимов, недавний директор республиканского Института истории им. Ш. Марджани, бывший советником по культуре при прежнем президенте РТ М. Ш. Шаймиеве (Хакимов 2002, Хаким 2005). Известный казанский этнограф-татаровед Д. М. Исхаков в своих работах опять же объединял кряшены с поволжско-татарским этнолингвистическим массивом и классифицировал их в качестве «субконфессиональной общности» в составе казанских татар (Исхаков 1993: 20).

В свою очередь апологеты кряшеннской самобытности и этнического самоопределения нередко ссылаются на публикации казанского журналиста и энтузиаста-историка М. Глухова (Ногайбека), пытавшегося доказать происхождение кряшены от средневековых тюрок-несториан, полумифических керайтов, мигрировавших на Среднюю Волгу еще в XIII в. (Глухов-Ногайбек 1993). Во многом оппонирующие официальной «хакимовской» линии в отношении проблемы самоопределения кряшены взгляды высказывает в своих публикациях активист Совета ветеранов кряшнского движения города Казани А. В. Фокин (Фокин 2013).

Впрочем, в самом кряшеннском сообществе и сейчас нет полного единства по поводу выбора своей этнической самоидентификации. Определенная часть данного сообщества, особенно это касается православного духовенства, имеющего соответствующие этнические корни, более склонна видеть в кряшенах совершенно отдельный от татар-мусульман народ. Так, настоятель Тихвинской церкви в городе Казани, о. Павел (Павлов), сыгравший огромную роль в деле возрождения в Татарстане кряшеннских православных приходов, утверждал, что предки кряшены познакомились с христианством «даже еще раньше, чем в Киевской Руси» (Соколовский 2004: 15).

О схожей позиции по «кряшенному вопросу» местного духовенства свидетельствуют и мои собственные полевые наблюдения, сделанные за время экспедиционных выездов в Республике Татарстан с 2001 г. по 2016 г.

В то же время среди наиболее активной части кряшнского сообщества представлена позиция, согласно которой кряшены, в принципе, могут представлять собой особую часть «татарского суперэтноса», но со своей конфессиональной спецификой, т. е. быть своего рода «народом в народе» (Дунаева 2008: 262–264). Характерно, что в обоих случаях большая роль придается принадлежности кряшены Православию, как основе их духовной традиции и главному маркеру этнокультурной специфики. Во многом это связано с тем что в регионе Урало-Поволжья исторически сложилось представление о прямой связи между принадлежностью к татарскому народу и мусульманским вероисповеданием. Об этом, в частности, свидетельствуют современные специалисты по кряшенному фольклору и языку, указывая на то, что и сейчас для старшего поколения кряшены слова «татарин» и «мусульманин» по сути являются синонимами (Соколовский 2004: 20).

Опять же нельзя забывать и о возвращении религии в общественную жизнь России в постсоветскую эпоху. Эта тенденция не могла обойти и Татарстан, где ислам, в свою очередь, стал занимать достаточно важное место в национальной идеологии татар (Амирханов 1994: 20–29). Очевидно, что сохранение кряшеными своей культурной самобытности плохо вписывается в данную идеологическую схему. То же можно сказать и о нагайбаках, для которых характерно восприятие Православия в качестве одной из основ своей этнокультурной идентичности (Белоруссова 2019: 122–123). Во многом поэтому Православие по-прежнему остается столь значимой составляющей этнического самосознания представителей этих двух близкородственных сообществ, ныне пытающихся отстаивать свое самостоятельное развитие.

При всем при этом, исходя из собственных полевых наблюдений и анализа ситуации, могу отметить тот момент, что несмотря на нежелание современными властями Татарстана официально признавать кряшены «отдельным народом», на деле их общественные организации сейчас имеют полную свободу заниматься развитием своего культурного наследия: широко отмечать кряшеннские праздники (например, *Питрау*), открывать дома культуры в столице Республики (это прежде всего Культурный центр им. Я. Емельянова). Строятся новые церковные приходы в кряшеннских селениях и отдельных городах Татарстана. От представителей духовенства приходилось слышать слова насчет того, что, мол, «при Минниханове вообще лучше стало отношение» (ПМА 2016).

Иначе складывалась в постсоветское время судьба нагайбаков, прежде официально считавшихся этнической (исторически этносословной) группой татар Волго-Уралья. Нагайбаки, проживающие на территории Челябинской области, добились для себя статуса коренного малочисленного народа еще в 1993 г. (Белоруссова 2019: 73), заявив т. о. как об особом, отдельном от татар, этническом сообществе. Успешность их самоопределения, судя по всему, объясняется именно территориальным фактором (проживание в Челябинской области), который предопределил их независимость от татарстанской этнократии, не располагавшей рычагами воздействия на нагайбакское население в силу известных административно-управленческих причин.

Статус отдельных коренных малочисленных народов РФ в постсоветское время получили кумандинцы, телеуты, тубалары (последние все же часто идентифициру-

ются как «алтайцы»), прежде считавшие лишь этническими группами «северных алтайцев» (Тюркские народы Сибири 2006: 9). Из этого можно сделать вывод, что проект создания единого алтайского народа состоялся не в полной мере. Причины названной ситуации не до конца ясны, их еще предстоит анализировать исследователям современных этнических процессов. По крайней мере тут можно констатировать тот факт, что общеалтайская этническая идентичность по тем или иным причинам оказалась неактуальной для вышеназванных малочисленных тюркоязычных народов.

Современный хакасский народ представляет собой пример успешной консолидации разрозненных этно-локальных групп в единый народ с «титульным» республиканским статусом — в 1991 г. Хакасия, бывшая до этого времени «национальной» автономной областью, получила статус республики в составе Российской Федерации (Функ, Томилов 2006: 621). Современные исследования подтверждают высокую степень устойчивости единой хакасской этнической идентичности у представителей данного сообщества (Функ, Томилов 2006: 534–535, 629). Причины успешности такого рода конструирования «новой», изобретенной уже в начале XX в., идентичности в среде «крещено-татарского» населения Минусинского края и, напротив, «возрождения» кумандинцев, телеутов, отчасти тубаларов еще только ждут специального исследования. В настоящей статье можно лишь поставить этот вопрос, который должен быть актуальным для этнологов.

При этом самоназвание «татары» продолжает применяться представителями данных этнических сообществ саяно-алтайского региона в быту. В качестве примера тут можно привести телеутов (Батыянова 2007: 187–195). То же самоназвание («тадар» на местном языке) используется современными шорцами (Функ 2005: 15). Точно так же называют себя на родном языке представители хакасского народа (Функ, Томилов 2006: 533).

В данном случае важно указать на то, что в местном контексте этноним «тадар» (татарин) свободен от какого-либо религиозного подтекста или привязки, в отличие от ситуации, исторически сложившейся в Урало-Поволжье, о чем уже говорилось выше. С последним моментом связано известное неприятие таких терминов как «крещеные татары» или «татары-кряшены» многими представителями кряшенского этнического сообщества (См. Севастьянов 2018а). В свою очередь для рассматриваемых здесь тюркских сообществ Саяно-Алтайского региона (в чьих религиозных представлениях Православие нередко соседствует с элементами шаманства, анимизма и т. п.), этноним «тадар» служит лишь специфическим обозначением самих себя как коренных жителей этих мест со своим языком и обычаями, не относящихся к числу русских. Последних некоторые народы саяно-алтайского региона (например, шорцы) на своем языке обозначают словом «казак» (Арбачакова, Рожнов 2010: 421). Т. о. можно сделать вывод что в случае народов Саяно-Алтая самоназвание «тадар» (татарин) и такие официальные по своему характеру этнонимы как «шорцы», «телеуты», «хакасы» не носят характера какой-либо взаимной противоречивости. Причиной тому является отсутствие в данном регионе (северная часть Алтая, Минусинский край) фактора соперничества христианства с какой-либо из других мировых религий, мирное и постепенное принятие православия местными тюркоязычными народами. Более того, крещение в православную веру скорее даже способствовало сохранению их этнической самобытности. Как пример можно привести телеутов, часть которых (т. н. «калмаки»), приняв мусульманство в XVIII в., утра-

тили к настоящему времени телеутскую идентичности и фактически стали частью сибирско-татарской этнолингвистической общности (Функ 2005: 11).

Несколько иная ситуация наблюдалась в Урало-Поволжском регионе где соперничество христианства с исламом отмечается по крайней мере с позднего Средневековья и вплоть до Нового времени. Все это отразилось на этноконфессиональной идентичности кряшен и нагайбаков, чьи предки, волею исторических судеб оказались на линии соперничества между двумя мировыми монотеистическими религиями. При этом отдельные отголоски этого противостояния иногда дают о себе знать и в настоящее время. Можно вспомнить о таком инциденте как признанная Генеральной прокуратурой РФ терактом серия поджогов православных храмов в кряшенских селах Татарстана в 2017 г. Виновными в этих преступлениях были признаны татарстанские исламисты-радикалы (См. Севастьянов 2018).

В заключении этого краткого обзора «кряшенского вопроса» в контексте его взаимосвязи с проблемами самоопределения других тюркоязычных (по преимуществу) народов, так или иначе ассоциировавшихся с «крещеными татарами», следует сказать несколько слов о влиянии государственной национальной политики на рассматриваемые здесь этнические процессы. Примечательно, что несмотря на централизованный характер советской национальной политики и единую идеологическую направленность, постсоветские изменения и трансформации показали, что в разных регионах страны она привела к несходным между собой результатам. Конструирование и институционализация новых «национальных» сообществ и объединение не столь многочисленных этнических (этноконфессиональных) групп в результате дала разные плоды в ряде автономий и автономных республик, расположенных на территориях от Южной Сибири до Среднего Поволжья. Как было показано выше на конкретных примерах, живое развитие этнических идентичностей в результате отнюдь не всегда желало двигаться в русле официально одобряемых и поддерживаемых направлений развития. Особо показателен в этом ряду пример кряшен, проблема самоопределения которых оказалась в центре внимания широких общественных и политических кругов во время подготовки Всероссийской переписи населения 2002 г. В то же время есть и обратные примеры, с успешным завершением консолидации прежде разрозненных этнических групп в единый народ.

Все эти вопросы требуют более углубленного и пристального исследования. В данной статье сделана попытка постановки самой проблемы и выдвижения самых общих гипотез. В качестве одного из объяснений можно привести конфессиональный фактор, по-разному действовавший в Урало-Поволжье и в саяно-алтайском регионе. Свою роль тут мог сыграть и собственно территориальный фактор, предопределивший отдаленность труднодоступность северного Алтая и Саян. Довольно темным остается вопрос об укорененности и степени влиятельности т. н. этнократий в различных национальных республиках Российской Федерации. Но все это пока остается лишь общими догадками и предположениями.

Кроме того, данный этнографический материал может помочь по-новому осмыслить такие теоретические направления в социальной антропологии (этногенез) как, например, инструментализм, отдающий приоритетную роль в формировании национальных (этнических) идентичностей политическим элитам. Насколько универсальны могут быть такого рода теоретические направления в своем применении? В этой связи немаловажным представляется новое прочтение историзма как фунда-

ментального научного метода, поиск подходов к встраиванию его в контекст современных концепций гуманитарного знания.

Источники и материалы

Всероссийский 1921 — Всероссийский рабоче-крестьянский и красноармейский съезд кряшени (1; 1920; Казань): Протоколы. Казань, Театр. кряшеник. изд-во, 1921. 59 с.
Всесоюзная перепись 1926 — Всесоюзная перепись населения 1926. Т. IX. РСФСР. М.: б. и., 1928. 332 с.
ПМА 2016 — Полевые материалы автора, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда, 2016.

Научная литература

Амирханов Р. Ислам и национальная идеология татарского народа // Исламо-христианское пограничье: Итоги перспективы изучения. Казань: Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1994. С. 20–29.
Арбачакова Л. Н., Рожнов С. П. (ред.) Фольклор шорцев. В записях 1911, 1925–1930, 1959–1960, 1974, 1990–2007 годов. Новосибирск: Наука, 2010. 599 с.
Атнагулов И. Р. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. Челябинск: б. и., 2105, 217 с.
Батьянова Е. П. Род и община у телеутов в XIX–начале XX века. М.: Наука, 2007. 395 с.
Белоруссова С. Ю. Нагайбаки: динамика этничности. СПб.: МАЭ РАН, 2019. 424 с.
Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь Том XXXII. СПб.: Типография акц. общ. Издательское дело, Брокгауз-Ефрон, 1901, 479 с.
Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М.: Наука, 1985. 828 с.
Бурдье П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
Валеев Ф. Т., Томилов Н. А. Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск: Наука, 1996. 224 с.
Глухов-Ногайбек М. Судьба гвардейцев Сеюмбеки. Казань: Ватан, 1993, 285 с.
Григорьев Д. Зовите нас крещенами // Известия по казанской епархии. 1906. VIII. С. 450–454.
Дунаева Т. Г. Кряшеноедение. Библиографический указатель. Казань: Издательство КГУ-КИ, 2008. 282 с.
Елисеев Е. Учреждение противомусульманской миссии в Тобольской епархии. Санкт-Петербург: Книговед. 1902. 20 с.
Илизарова В. В. Кряшены: факторы формирования этнокультурной идентичности: автореферат докторской диссертации исторических наук: 07.00.07. Москва: б. и., 2013, 22 с.
Исхаков Д. М., Мухаметшин Ю. Г., Суслова С. В., Уразманова Р. К., Халиков Н. А. Нагайбаки // Большая российская энциклопедия. Том 21. М.: Научное издательство БРЭ, 2012. С. 624. <https://bigenc.ru/ethnology/text/2800874?ysclid=19dwpehnot62610072> (дата обращения: 18.10.2022)
Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России. М.: Изд-во МГУ, 2009. 153 с.
Клейн Л. С. История антропологических учений. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета (СПбГУ), 2014. 743 с.
Левин М. Г., Потапов Л. П. (ред.) Народы Сибири. Москва — Ленинград, Изд-во АН СССР, 1956. 1083 с.
Никольский Н. В. Крещеные татары: статистические сведения за 1911 год. Казань, 1914. 58 с.
Попова Е. В. Бесермяне: Краткий историографический обзор. // О бесермянах. Ижевск, б. и., 1997. С. 3–18.
Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Москва — Ленинград, Изд-во Акад. Наук СССР, 1953. 444 с.

Радлов В. Из Сибири: страницы дневника. М.: Наука, 1989. 749 с.
Севастьянов И. В. Кряшеникский вопрос в Татарстане и проблема этнической толерантности // Ученые записки Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. 2018. № 3 (15). <http://www.novsu.ru/file/1450180> (дата обращения: 28.07.2022).
Севастьянов И. В. (а) Этнокультурная идентичность кряшени в сравнительном контексте: историко-этнографическое исследование молькеевской и заказанской этнографических групп. Автореферат диссертации на соискание ученой степени к. и. н. М.: б. и., 2018. 22 с.
Соколовский С. В. Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. М.: ИЭА РАН, 2004. 247 с.
Стёпин В. С. Философская антропология и философия культуры: избранное. М.: Академический проект. Альма Матер, 2015. 242 с.
Уилбер Кен. Краткая история всего. М.: ACT Астрель, 2009. 476 с.
Уразманова Р. К., Халиков Н. А. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (Принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань: ИЯЛИ, 1993. 172 с.
Фокин А. В. Кряшены — судьба моя. Эпизоды истории, теории и практики кряшеникского национального движения. Казань: Типография Interpress+, 2013. 203 с.
Функ Д. А. Миря шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. 398 с.
Функ Д. А., Томилов Н. А. (ред.) Тюркские народы Сибири. М.: Наука, 2006. 678 с.
Хаким Р. С. Метаморфозы духа: к вопросу о тюрко-татарской цивилизации. Казань: Идел-Пресс, 2005. 300 с.
Хакимов Р. С. Кто ты, татарин? Очерки. Казань: Мастер лайн, 2002. 47 с.

References

Amirkhanov R. 1994. Islam i natsional'naya ideologiya tatarskogo naroda. [Islam and the national ideology of the Tatar people]. In *Islamо-xristianskoe pogranich'e: Itogi perspektivy' izucheniya* [The Islamic-Christian Frontier: A Summary of a Study Perspective], ed. by Ya. G. Abdullin. Kazan: Institut iazyka, literatury i iskusstva imeni G. Ibragimova Akademiji Nauk Respubliki Tatarstan. 20–29.
Arbachakova, L. N. and S. P. Rozhnova. 2010. *Fol'klor shorcov. V zapisyakh 1911, 1925–1930, 1959–1960, 1974, 1990–2007 godov* [Folklore of the Shors. In the records of 1911, 1925–1930, 1959–1960, 1974, 1990–2007]. Novosibirsk: Nauka. 599 p.
Atnagulov I. R. 2015. *Identichnosti nagajbakov: genezis, struktura, dinamika*. Chelyab [Nagaybaks' identities: genesis, structure, dynamics]. Chelyabinsk. 217 p.
Bat'yanova, E. P. 2007. *Rod i obshchina u teleutov v XIX–nachale XX veka* [Clan and community among the Teleuts in the 19th — early 20th centuries]. Moscow: Nauka. 395 p.
Belorussova, S. Y. 2019. *Nagajbaki: dinamika e'tnichnosti*. [Nagaybaks: Dynamics of Ethnicity]. Saint-Petersburg: Muzej Antropologii i Etnografii RAN. 424 p.
Brokgauz, F. A. and I. A. Efron. (1901) 2001. *E'nciklopedicheskij slovar'*. Vol. XXXII. [Encyclopedic Dictionary. Volume XXXII]. Saint-Petersburg: Tipografiya akcz. obshhestva Izdatel'skoe delo, Brokgauz-Efron. 479 p.
Bruk, S. I. 1985. *Naselenie mira. E'tnodemograficheskij spravochnik*. [World population. Ethno-demographic guide]. Moscow: Nauka. 828 p.
Bourdieu, P. 2001. *Prakticheskij smy'sl*. [Practical Reason] Saint-Petersburg: Aleteya. 562 p.
Dunaeva, T. G. 2008. *Kryashenovedenie. Bibliograficheskij ukazatel'* [Kryashen studies. Bibliographic index] Kazan': Izdatel'stvo Kazanskij Gosudarstvennij Universitet Kul'turi i Iskusstva. 282 p.
Eliseev, E. 1902. *Uchrezhdenie protivomusul'manskoy missii v Tobol'skoj eparkhii*. [Establishment of an anti-Muslim mission in the Tobolsk diocese]. Saint-Peterburg: Knigoved. 20 p.

- Fokin, A. V. 2013. *Kryasheny` — sud`ba moya. E`pizody` istorii, teorii i prktiki kryashenskogo nacional`nogo dvizheniya*. [Kryashens are my destiny. Episodes of the history, theory and practice of the Kryashen national movement]. Kazan`: Tipografiya Interpress+. 293 p.
- Funk, D. A. 2005. *Miry` shamanov i skazitelej: kompleksnoe issledovanie teleutskix i shorskix materialov* [The worlds of shamans and storytellers: a comprehensive study of Teleut and Shor materials]. Moscow: Nauka. 398 p.
- Funk, D. A. and N. A. Tomilov (eds.). 2006. *Tyurkskie narody` Sibiri* [Turkic peoples of Siberia]. Moscow: Nauka. 678 p.
- Glukhov-Nogajbek, M. 1993. *Sud`ba gvardejcev Seyumbeki* [The fate of the Seyumbeki guards] Kazan`: Vatan. 285 p.
- Grigor`ev, D. 1906. Zovite nas kreshhenami. [Call us kryashens]. *Izvestiya po Kazanskoj eparxii* VIII: 450–454.
- Ilizarova, V. V. 2013. *Kryasheny` faktory` formirovaniya e`tnokul`turnoj identichnosti* [Kryashens: factors of formation of ethnocultural identity]. Moscow. Ph.D. diss. abstract, Moscow State University. 22 p.
- Iskhakov, D. M., Yu. G. Mukhametshin, S. V. Suslova, R. K. Urazmanova, and N. A. Khalikov, 2012. Nagajbaki [Nağaybäks]. In *Bol`shaya rossijskaya e`nciklopediya*. Vol. 21. Moscow: Nauchnoe izdatel`stvo Bol`shaja Rossijskaja Enciklopedija. P. 624. <https://bigenc.ru/ethnology/text/2800874?ysclid=l9dwpehnot62610072> (accessed: 18.10.2022).
- Kaz`mina O. E. 2009. *Russkaya Pravoslavnaya Cerkov` i novaya religioznaya situaciya v Rossii* [The Russian Orthodox Church and the New Religious Situation in Russia]. Moscow: Izdatel`stvo Moskovskogo universiteta. 153 p.
- Khakim, R. S. 2005. *Metamorfozy` duxa: k voprosu o tyurko-tatarskoj civilizaci* [Metamorphoses of the spirit: to the question of the Turko-Tatar civilization.] Kazan`: Idel-Press. 300 p.
- Khkimov, R. S. 2002. *Kto ty`, tatarin? Ocherki* [Who are you, Tatar? Essays] Kazan`: Master lajn. 47 p.
- Klejn, L. S. 2014. *Istoriya antropologicheskix uchenij*. [History of anthropological teachings] Sankt-Petersburg: Izdatel`stvo Saint-Peterburgskogo universiteta. 743 p.
- Levin M. G. and L. P. Potapov. 1956. *Narody` Sibiri* [Peoples of Siberia] Moscow — Leningrad: Izdatel`stvo Akademiji Nauk SSSR. 1088 p.
- Nikol`skij, N. V. 1914. *Kreshheny`e tatary` statisticheskie svedeniya za 1911 god* [Baptized Tatars: statistical information for 1911]. Kazan`. 58 p.
- Popova E. V. 1997. Besermyane: Kratkij istoriograficheskij obzor [Besermyans: A Brief Historiographical Review]. In *O besermyanax* [About Besermyans], ed. by G. K. Shkliaev. Izhevsk. 3–18.
- Potapov, L. P. 1953. *Ocherki po istorii altajcev* [Essays on the history of the Altaians]. Moscow — Leningrad: Izdatel`stvo Akademiji Nauk SSSR. 444 p.
- Radlov, V. 1989. *Iz Sibiri: stranicy dnevnika* [From Siberia: Diary Pages]. Moscow: Nauka. 749 p.
- Sevast`yanov, I. V. 2018a. *E`tnokul`turnaya identichnost` kryashen v sravnitel`nom kontekste: istoriko-e`tnograficheskoe issledovanie mol`keevskoj i zakazanskoj e`tnograficheskix grupp* [Ethnocultural Identity of the Kryashens in a Comparative Context: A Historical and Ethnographic Study of the Molkeev and Zakazan Ethnographic Groups]. Moscow. Ph.D. diss. abstract, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences. 22 p.
- Sevast`yanov, I. V. 2018. Kryashenskij vopros v Tatarstane i problema e`tnicheskoy tolerantnosti [The Kryashen issue in Tatarstan and the problem of ethnic tolerance]. *Ucheny`e zapiski Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta im. Yaroslava Mudrogo* 3 (15). <http://www.novsu.ru/file/1450180>
- Sokolovskij, S. V. 2004. *Kryasheny` vo Vserossijskoj perepisi naseleniya 2002 goda* [Kryashens in the 2002 All-Russian Population Census.] Moscow: Institut Etnologii i Antropologii RAN. 247 p.

- Styopin, V. S. 2015. *Filosofskaya antropologiya i filosofiya kul`tury` izbrannoe* [Philosophical Anthropology and Philosophy of Culture: Selected Works]. Moscow: Akademicheskij proekt. Al`ma Mater. 242 p.
- Uilber, Ken 2009. *Kratkaya istoriya vsego* [A Brief History of Everything]. Moscow: AST, Astrel`. 476 p.
- Urazmanova R. K. and N. A. Khalikov 1993. *E`tnograficheskie gruppy` tatar Volgo-Ural`skogo regiona (Principy` vy`deleniya, formirovanie, rasselenie i demografiya)* [Ethnographic groups of the Tatars of the Volga-Ural region (Principles of identification, formation, settlement and demography)]. Kazan`: Institut jazika i literaturi. 172 p.
- Valeev F. T. and N. A. Tomilov 1996. *Tatary` Zapadnoj Sibiri: istoriya i kul`tura* [Tatars of Western Siberia: history and culture]. Novosibirsk: Nauka. 224 p.

УДК 392:273.2(476.5)
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/42-58
 Научная статья

© B. E. Овсейчик

ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ БЕЛАРУСИ

В статье представлен историографический анализ работ, посвященных истории формирования и этнокультурным особенностям старообрядцев, проживающих на территории Беларуси. Выделены основные этапы этнолого-исторического изучения данной этноконфессиональной группы, дана характеристика методам исследований, раскрыто значение самих работ. В статье предпринята попытка обобщения публикаций по изучаемой теме с расположением их в хронологическом порядке. В научный оборот вводится ряд малоизвестных изданий. Автор приходит к выводу, что несмотря на довольно значительный объем проведенных исследований, к нашему времени не разработанными остались многие важные вопросы. В частности, довольно фрагментарно изучены процессы расселения старообрядцев на территории Беларуси, не прослежены связанные с этим демографические процессы. Лишь поверхностно проанализированы особенности традиционной культуры старообрядческого населения. Не исследованы этнические и этнокультурные процессы у староверов на белорусских землях в XX — начале XXI вв. В научных публикациях по данной проблематике заметен существенный перекос в сторону исследований староверов юго-восточной части страны. В то же время старообрядческое население северной Беларуси изучено гораздо хуже.

Ключевые слова: старообрядцы, русские, этнология, историография, Беларусь, этническая группа

Ссылка при цитировании: Овсейчик В. Е. Из истории этнолого-исторического изучения старообрядцев Беларуси // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 42–58.

УДК 392:273.2(476.5)
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/42-58
 Original Article

© Uladzimir Auseichyk

THE HISTORY OF ETHNOLOGICAL STUDY OF OLD BELIEVERS IN BELARUS

The article presents a historiographic analysis of the works, devoted to the formation and ethnocultural specificity of the Old Believers living in Belarus. The author identifies the main stages in the history of ethnological study of this ethno-confessional group, characterizes the research methods and reveals the significance of the works. The article attempts to generalize the published research on the topic, arranged in chronological order. A number of little-known publications are introduced into scientific use. It is concluded that despite the rather large body of research carried out to date, a number of important issues have not been covered yet. The history Old Believers' settlement in Belarus and the related demographic processes have been studied rather fragmentarily. The traditional culture of the Old Believers has been studied only superficially. The ethnic and ethnocultural processes of Old Believers in Belarus in the 20th — early 21st centuries have received little attention. There is a notable bias towards studies of Old Believers in the south-eastern part of the country, while in northern Belarus they are rather poorly studied.

Keywords: Old Believers, Russians, ethnology, historiography, Belarus, ethnic group

Author Info: Auseichyk, Uladzimir E. — Ph.D. in History, Associated Professor, Polotsk State University (Republic of Belarus, Novopolotsk). E-mail: u.auseichyk@psu.by ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6433-0039>

For citation: Auseichyk, V. E. 2022. The History of Ethnological Study of Old Believers in Belarus. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 42–58.

История старообрядчества началась в середине XVII в. В результате реформы патриарха Никона произошел раскол в Русской православной церкви. Сама реформа предусматривала изменения в литургических книгах и некоторых обрядах с целью их унификации с греческими. Значительная часть верующих не приняла этих нововведений и сохранила старые обряды (отсюда и название — «старообрядцы»), за что подверглась гонениям и репрессиям со стороны властей. Убегая от преследований, многие из них переселились в труднодоступные места и отдаленные территории, даже за границы России. Большое количество русских старообрядцев поселились на землях современной Беларуси, которые в тот период входили в состав Великого княжества Литовского.

На белорусские земли староверы начали переселяться еще во второй половине XVII в. Однако основная их масса осела здесь в XVIII в. На территории Беларуси старообрядческое население в основном сконцентрировалось в северной и юго-восточной части Беларуси. Русские старообрядцы занимают особое место среди всех

¹ Овсейчик Владимир Евгеньевич — к. и. н., доцент кафедры истории и туризма, Полоцкий государственный университет (Республика Беларусь, 211440 Новополоцк, ул. Блохина, 29). Эл. почта: u.auseichyk@psu.by ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6433-0039>.

этнических групп Беларуси. Из-за консерватизма в быту и изолированности от местного населения старообрядцам долгое время удавалось сохранять особенности своей этнокультуры. За более чем трехсотлетний период проживания в Беларуси они не только развили свою культуру, чем пополнили и разнообразили культурное наследие страны, но и оказали влияние на местных белорусских жителей. Это придает большую актуальность этнологическим исследованиям старообрядческого населения Беларуси.

В белорусской и зарубежной историографии накопился значительный объем работ, в которых рассматривается история и культура старообрядцев Беларуси. Цель данной статьи — охарактеризовать исследования этнологической проблематики, посвященные староверам Беларуси. В статье анализируются работы, опубликованные с середины XVIII в. до современного периода.

Этнографическое изучение старообрядцев Беларуси в дореволюционной историографии

Внимание ученых и писателей к истории и культуре старообрядцев на белорусских землях проявилась еще в середине XVIII в. Интерес в первую очередь вызывали старообрядческие поселения юго-восточной части Беларуси и, особенно, его важнейший центр — местечко Ветка. Одним из первых, кто обратился к этой проблематике, был старообрядческий историк и писатель Иван Алексеев. В своей работе «История о бегствующем священстве» (1755) он рассмотрел раннюю историю Ветки. В конце XVIII в. изучение старообрядчества инициировалось и со стороны православной церкви. К работам такого плана можно отнести книгу А. И. Журавлева (А. Ионнова) «Полное историческое известие о старообрядцах, их учении, делах и разгласиях, собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок и писем» (1794). В 1795 г. работа была переиздана в 4 частях под названием «Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, да называемых старообрядцах, о их учении, делах и разгласиях, собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок и писем». В третьей части книги содержится некоторые данные об истории староверов Ветки в XVIII в.

Несмотря на столь ранний интерес к старообрядцам Беларуси, следует отметить, что первые исследования были достаточно поверхностными и содержали много неточностей. К тому же эти работы содержали лишь краткие исторические сведения о староверах юго-восточной Беларуси. Иные регионы, как и этнокультурные особенности старообрядческого населения долгое время не являлись объектом изучения. Только начиная с середины XIX в. исследование старообрядцев, проживающих на белорусских землях, происходит более комплексно и интенсивно. В этот период изучение староверов, как правило, инициировалось православной церковью и Министерством внутренних дел. Это объясняется специфическим положением данной конфессиональной группы в Российской империи.

В середине XIX в. количество публикаций, посвященных старообрядцам, значительно увеличилось, но только некоторые из них имели отношение к белорусским землям. Одним из первых таких изданий стало «Военно-статистическое обозрение» Витебской губернии (Без-Корнилович 1852). Книга была написана на основе материалов, которые собрал генерал-майор М. О. Без-Корнилович. В ее третьем разделе

«Жители» дана краткая характеристика занятиям, быту и моральным чертам русских старообрядцев (Без-Корнилович 1852: 149). В 1855 г. опубликована другая работа М. О. Без-Корниловича «Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии...» (Без-Корнилович 1855). Под Белоруссией автор понимал Витебскую и Могилевскую губернии. В книге он привел краткую этнографическую характеристику региона. Староверам в ней была посвящена отдельная глава («Россияне»). В ней рассмотрена история старообрядцев на белорусских землях (в первую очередь, история юго-западного региона) и кратко охарактеризован их быт (Без-Корнилович 1855: 237–240). Что касается старообрядцев северной Беларуси, то автор привел абсолютно ту же информацию, что была опубликована в предыдущем издании.

Интерес к старообрядческой общности был обусловлен и их специфической культурой, которая существенно отличала их от местного населения. На Витебщине уже в первой половине 1860-х гг. развернула деятельность по изучению истории, этнографии и статистики А. М. Сементовский. Основной этнографической работой этого автора является «Этнографический обзор Витебской губернии» (Сементовский 1872). В ней, помимо местного белорусского населения, А. М. Сементовский рассмотрел и те этнические группы, которые компактно проживали на Витебщине. Раздел «Великоруссы» исследователь в основном посвятил описанию старообрядцев, составлявших большую часть русского населения региона. Ученый рассмотрел историю поселения староверов, привел статистические данные о их количестве, охарактеризовал хозяйствственные занятия, одежду и жилье, обратил внимание на антропологические особенности.

В 1880-е гг. было опубликовано несколько обобщающих работ, в которых описывались история и культура старообрядцев Беларуси. Так, сведения исторического и этнографического характера содержатся в III томе «Живописной России» (Семенов 1994). Материалы в издании о старообрядцах были подготовлены А. Г. Киркором и С. В. Максимовым. Так, А. Г. Киркор представил общую этнографическую характеристику староверов Беларуси, отдельно он остановился на истории старообрядчества в Ветке (Семенов 1994: 284, 428). А исследователь С. В. Максимов дал краткую информацию о количестве старообрядцев в Витебской губернии, охарактеризовал географию их расселения, хозяйственные занятия, а также взаимоотношение с местным белорусским населением (Семенов 1994: 457).

Большой объем данных о старообрядцах юго-восточной Беларуси был опубликован в обобщающем издании «Опыт описания Могилевской губернии...», изданном в трех книгах. В первой книге очень подробно рассмотрена история и культура староверов Могилевской губернии (Дембовецкий 1882: 653–678). Авторам описания является И. Рубановский. Кроме исторических сведений о переселении старообрядцев на эти земли, в работе содержится развернутая характеристика их хозяйственных занятий (земледелие, торговля, ремесла и промыслы) и особенностей материальной культуры (жилья, одежды, еды). В работе подробно описаны семейные обряды и религиозные традиции местных старообрядцев. Автор также кратко охарактеризовал специфику их взаимоотношений с местными белорусскими жителями. Этнографические материалы, представленные в издании, были собраны И. Рубановским в 1880–1881 гг. на территории Могилевской губернии.

Некоторые особенности культуры старообрядцев нашли отражение в обобщающих этнографических работах конца XIX — начала XX в. Так, ряд материалов

о традиционной культуре староверов Витебщины опубликовал этнограф Н. Я. Никифоровский. Он охарактеризовал некоторые особенности материальной культуры старообрядцев, их взаимоотношение с местным населением (Никифоровский 1895). Еще один белорусский этнограф Е. Р. Романов представил краткую этнографическую характеристику староверов Витебщины в статье «Общий очерк Витебской губернии» (Романов 1898).

В конце XIX — начале XX в. был опубликован ряд историко-этнографических работ по отдельным регионам Беларуси или губерниям. В некоторых из них рассмотрены этнокультурные особенности старообрядческого населения Беларуси. Так, материалы по традиционной культуре старообрядцев северобелорусских земель опубликованы в книге «Витебская губерния: историко-географический и статистический обзор» (Долгоруков 1890). Информация о староверах губернии была помещена в разделе «Население губернии». В основном, раздел представляет пересказ выше упомянутой работы А. М. Сементовского (Сементовский 1872). Определенную ценность представляет опубликованное в издании описание свадебного обряда староверов-беспоповцев Витебской губернии. А в книге «Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Т. 9: Верхнее Поднепровье и Белоруссия» (Семенов и др. 1905) рассмотрена история старообрядцев восточной Беларуси и приведена общая характеристика особенностей их культуры. В издании дана краткая характеристика расселению староверов на территории Витебской и Могилевской губерний, хозяйственных занятий, представлено описание быта староверов, жилья, традиционной кухни, одежды, охарактеризованы их семейные отношения и свадебные традиции, а также определен характер взаимодействия с местным населением. Необходимо отметить, что глава написана на основе уже ранее опубликованных работ и содержит мало новых сведений. В ней повторяются многие данные из данной под редакцией В. М. Долгорукова книги «Витебская губерния: историко-географический и статистический обзор» (Долгоруков 1890) и из монографии А. М. Сементовского «Этнографический обзор Витебской губернии» (Сементовский 1872).

Некоторые публикации конца XIX — начала XX в., посвященные конкретному населенному пункту или уезду, также содержат этнографические данные о старообрядческом населении Беларуси. Так, информация о свадебной обрядности, праздниках и хозяйственной деятельности староверов северо-западной Беларуси содержится в книге Г. Посаха «Видзы» (Посах 1895). Сведения об особенностях расселения, моральные черты, характере взаимоотношений с белорусским населением опубликованы в брошюре И. Д. Горбачевского «Лепельский уезд Витебской губернии» (Горбачевский 1895). Из других работ заслуживает внимания книга К. Т. Аникиевича «Сенненский уезд Могилевской губернии» (Аникиевич 1907). В ней приведены сведения о количестве староверов в уезде, описано их жилье, охарактеризованы хозяйствственные занятия.

Среди собственно этнографических работ начала XX в. особого внимания заслуживает исследование И. С. Абрамова «Старообрядцы на Ветке: (Этнографический очерк)» (Абрамов 1907). Как отмечал сам исследователь, летом 1907 г. ему довелось некоторое время прожить среди старообрядцев в городке Ветка. На основе материалов, зафиксированных в то время, и построена работа. Она включает в себя две части. В первой рассмотрена история старообрядцев в регионе и приведено описание

их быта, обрядности и хозяйства. Начал свой очерк И. С. Абрамов с рассмотрения исторических событий от момента поселения староверов в Ветке. Автор также приводит описание самого населенного пункта, останавливаясь на характеристике старообрядческих дворов и интерьере домов, рассматривает их хозяйственную деятельность староверов, их одежду. В работе описываются календарные традиции, свадебная обрядность, характеризуется местный говор старообрядческого населения и их религиозная жизнь. Вторую часть очерка составляют тексты песен и духовных стихов старообрядцев Ветки.

Серьезным исследованием старообрядчества Ковенской губернии является работа А. А. Станкевича «Очерк возникновения русских поселений на Литве» (Станкевич 1909). Кроме обстоятельной характеристики социально-экономического положения старообрядцев региона во второй половине XIX — начале XX в., в работе рассмотрена история их появления на этих землях, охарактеризованы особенности расселения, хозяйственные занятия, взаимоотношение с властью и местными жителями. В работе также была опубликована «Карта русских поселений Ковенской губернии» (большую часть которых населяли староверы). Значительное место в работе отведено характеристике старообрядцев Новоалександровского уезда Ковенской губернии, восточную часть которого занимали территории современного Браславского района Витебской области. В современный период эти земли являются одним из важнейших центров старообрядчества на белорусских землях.

Исследования 1920–1980-х гг.

Новый этап в изучении истории и культуры старообрядцев на белорусских землях приходится на межвоенный период. В это время территория Беларуси была разделена на две части и находилась в составе разных государств — Польши и БССР. Поэтому исследования старообрядчества на белорусских землях осуществлялись со стороны как советских, так и польскоязычных ученых.

Хотя в польской науке в 1920-е гг. исследований, посвященных староверам региона, было опубликовано совсем мало. Лишь в 1930-е гг. их количество несколько увеличилось. В периодических изданиях того времени было издано несколько статей краеведческого характера, посвященных староверам северо-западной части Беларуси (Braslański 1933; Staroobrzędowcy 1933). В 1938 г. белорусский исследователь М. Петюкевич в Виленском университете защитил магистерскую диссертацию «Примитивные черты в народной культуре старообрядцев Браславского повета» (Pieciukiewicz 1938). Исследование не было опубликовано и хранится в архиве Этнографического музея в Торуне (Польша). Основой для работы стали полевые этнографические материалы, собранные исследователем в 1930-е гг. в восточной части Браславского повета. В рукописи рассмотрена материальная культура старообрядческого населения этих территорий. М. Петюкевич, ориентируясь на труд известного польского этнографа межвоенного периода К. Машиńskiego «Народная культура славян», стремился определить в материальной культуре старообрядцев наиболее примитивные черты. В диссертации представлена краткая характеристика расселения староверов на Браславщине, описаны хозяйственные занятия, традиции питания, одежда, интерьер старообрядческих домов, транспортные средства и т. п. Значительную часть работы занимает описание хозяйственных занятий, ремесел

и промыслов староверов. В диссертации охарактеризованы традиции земледелия, собирательства, охоты, рыболовства, ткачества и плетения, обработки дерева, камня, глины, кожи, приготовления смазки и клея, окраски тканей. Таким образом, М. Петюкович постарался охарактеризовать весь комплекс материальной культуры староверов. Не рассмотренными в работе остались традиции животноводства и народного зодчества (сам автор указывал на это обстоятельство). К настоящему времени в этнографической науке данная работа пока не вошла в широкий оборот.

В белорусской советской науке 1920–1930-х гг. серьезных этнографических трудов о старообрядческом населении не было опубликовано. В этот период данная проблематика нашла лишь некоторое отражение в ряде краеведческих статей. Так, в журнале «Наша край», в 1929 г. была напечатана статья М. И. Саламыкина «Дарожныя нататкі. Веткаўскі раен, Гомельшчына» (Саламыкін 1929). Во время путешествия в Ветку и окресты автор оставил описание местной старообрядческой архитектуры (домов, храмов, хозяйственных построек), охарактеризовал традиции иконописи (в том числе и технологические аспекты работы). Статья содержит также краткий экскурс в раннюю историю старообрядцев в Ветке. В следующем 1930 г. в этом журнале была опубликована статья Ю. Кормянского «30 дзен на дынамічным перапісу. (Чачэрскі раен)» (Кармянскі 1930), где приводится краткая характеристика староверов д. Покать Чачерского района Гомельской области. Описан их быт, хозяйство, особенности языка, специфика взаимоотношений с местным белорусским населением.

В послевоенный период в белорусской этнографии не издавались книги о староверах, проживающих на территории страны. Только редкие работы содержали информацию об этой этноконфессиональной группе. Несмотря на это в 1950–1980-е гг. осуществляется ряд полевых этнографических исследований, в ходе которых были зафиксированы материалы о старообрядцах. Так, некоторые данные о старообрядческом населении северо-западной части Беларуси были собраны М. Я. Гринблатом в 1954 г. во время Гродненско-Полоцкой этнографической экспедиции. Сведения были зафиксированы на территории современных Гродненской и западной части Витебской областей. Исследователь собрал данные о географии расселения староверов на этой территории, особенностях их языка. Материалы экспедиции хранятся в Архиве Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси.

В белорусской советской этнографической науке, как и в общем в гуманитаристике, до начала 1990-х гг. почти отсутствовали специальные работы по истории и культуре староверов Беларуси. Фактически единственной этнографической работой, которая опубликована в конце 1980-х гг. была статья П. В. Терешкович «Староверы» (Церашковіч 1989) в энциклопедии «Этнография Беларуси». В ней очень кратко рассмотрена история староверов на белорусских землях, описана материальная и духовная культура, представлена характеристика межэтнического взаимодействия с белорусским населением. При этом П. В. Терешкович точно подметил, что «с этнографической точки зрения староверы в Беларуси изучены недостаточно» (Церашковіч 1989: 475). Ряд материалов, относящихся к староверам, находим и в других статьях энциклопедии. В частности, характеристика традиций резьбы по дереву мастеров из Ветки представлена в статье Е. М. Сахуты «Ветковская резьба» (Сахута 1989). А в статье «Ветковский государственный музей народного творчества»

(автор — Г. Г. Нечаева) дается описание коллекций музея, которые содержат много экспонатов материальной культуры местных старообрядцев (Нечаева 1989).

Исследования старообрядцев Беларуси в этнографической науке конца XX — начала XXI в.

Начиная с 1990-х гг. исследование истории и культуры старообрядчества на белорусских землях существенно активизировалось. Уже в 1992 г. была опубликована первая монография по этой проблематике. Ей стала коллективная работа Т. П. Короткой, Е. С. Прокошиной, А. А. Чудниковой «Старообрядчество в Беларуси» (Короткая и др. 1992). Монография стала результатом полевых исследований авторов, проведенных еще в 1984–1987 гг. Она не претендует на полноту и многоплановость. Авторы не ставили целью комплексное исследование истории и культуры староверов на белорусских землях, а сосредоточили основное внимание на религиозно-философских основах их учения и положении старообрядчества в конце 1980-х гг. Поэтому в работе преимущественно рассмотрено старообрядчество как религиозная система, что отмечали сами авторы (Короткая и др. 1992: 4). В работе рассматриваются изменения, произошедшие в религиозной жизни староверов Беларуси в 1950–1980-х гг., а также характеризуется состояние старообрядческих общин на конец 1980-х гг.

Важное место среди публикаций о старообрядчестве на белорусских землях занимают работы А. А. Горбацкого. Первым комплексным исследованием истории старообрядчества в Беларуси стала его монография «Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII — пачатку XX ст.ст.» (Горбацкі 1999). Основой для работы послужил широкий комплекс опубликованных и архивных источников. Вместе с исследованием истории старообрядцев, А. А. Горбацкий рассмотрел и многие этнографические аспекты. Так, он выделил периоды заселения белорусских земель русскими старообрядцами, определил зоны их компактного проживания. Однако выделенные им зоны расселения старообрядцев указаны схематично и не конкретно. Возникают также вопросы относительно датировки первоначального этапа заселения старообрядцами белорусской территории, поскольку ранняя история (XVII–XVIII вв.) в работе почти не рассматривается. На основе материалов конца XIX — начала XX в. исследователь также охарактеризовал хозяйственную деятельность староверов, описал некоторые особенности народного зодчества (жилья, культовых и хозяйственных построек), одежду, свадебной обрядности. При описании свадебных традиций староверов А. А. Горбацкий использовал собранные им полевые фольклорно-этнографические материалы, зафиксированные на Гомельщине и севере Беларуси. Вторая монография исследователя «Старообрядчество на белорусских землях» (Горбацкій 2004) почти не отличается от предыдущей и фактически является ее переводом на русский язык.

Важной вехой в изучении староверов Беларуси стало проведение конференции «Старообрядчество как историко-культурный феномен» (г. Гомель, 2003 г.). Значительный объем исследований, представленных на конференции, был посвящен этнографической проблематике. Так, Г. А. Алексеиченко рассмотрел историографию о староверах в научном наследии этнографа Е. Р. Романова (Старообрядчество 2003: 13–17). Исследовательница А. И. Зеленкова на основе собственных полевых материалов представила характеристику старообрядческой общности д. Крупец Добрушского района Гомельской области (Старообрядчество 2003: 85–87). По данным

этнографических материалов последней четверти XIX в. В. С. Филиппенко проанализировал свадебную обрядность староверов-беспоповцев северной Беларуси (Старообрядчество 2003: 283–288).

В 2000-е гг. ряд этнографических исследований опубликовала Т. В. Трофимова (Добжинская). Ее работы в основном посвящены староверам западного Подвина¹. Так, на основе полевых этнографических исследований Т. В. Трофимова охарактеризовала особенности традиционной одежды старообрядцев западной части Витебской области в статье «Особенности одежды старообрядцев Витебщины в конце XIX — начале XX века» (Трофимова 2006). Ряд ее работ посвящен семейной обрядности старообрядцев северной Беларуси (Горбацкий, Добжинская 2005; Трофимова 2008; Трофимова 2015). Надо отметить, что значительная часть статей Т. В. Трофимовой в своем названии указывает на всю Витебщину в конце XIX — начале XX в. Но в работах представлена характеристика только западной части региона по данным воспоминаний респондентов, самые старые из которых родились не ранее 1920-е гг. При этом выводы автор пытается «расширить» уже на весь регион и на период с конца XIX до начала XX в.

Изучением старообрядцев восточной Витебщины занимается этнолог В. Иванов. Его исследования посвящены традиционной культуре староверов региона, особенностям их взаимодействия с местным населением, влиянию белорусов на культуру староверов, эволюции идентичности староверов, изменениям в их культовой сфере на протяжении XX — начала XXI в. В работах широко использованы материалы собственных полевых исследований автора, проведенных преимущественно в восточной части Подвина. В статье «Пра беларускі ўплыў на віцебскіх старавераў» (Іваноў 2008) проанализировано влияние местного белорусского населения на характер этнокультурных процессов в среде старообрядцев в XX в. Некоторые изменения в религиозной жизни и социальных отношениях у староверов во второй половине XX в. раскрываются в работе «Аб кабетах, якія «папуюць»: аб ролі і месцы жанчынаў у рэлігійным жыцці стараверства Віцебшчыны» (Іваноў 2013). Вопросы идентичности староверов и ее изменений с конца XIX до начала XXI в. автор рассматривает также в статье «Эвалюцыя тоеснасці і культуры старавераў паўночнай Беларусі, канец XIX — пачатак XXI стагоддзя» (Іваноў 2010).

Стратегии культурной адаптации этнических меньшинств Беларуси в XIV—XVIII вв. проанализировал в диссертационном исследовании белорусский этнолог С. А. Захаркевич (Захаркевич 2010). В работе наряду с другими этническими группами были рассмотрены и старообрядцы. История заселения старообрядцами белорусских земель хотя и началась в середине XVII в., но основная их масса переселяется сюда в XVIII в. Поэтому из-за верхней хронологической границы (XVIII в.), принятой в диссертации, старообрядцам было посвящено не так много места.

Этнографическим изучением староверов юго-восточной Беларуси в этот период занимается Т. И. Хурсан. Несколько ее работ было посвящено характеристике традиционной культуры староверов региона. Так, описание свадебной, родинной и похоронной обрядности на основе данных полевых исследований представлено в статьях «Асаблівасці сямейных традыцый стараабраднікаў Усходняй Беларусі» (Хурсан 2008а) и «Вясельны абраад стараабраднікаў Беларускага Падняпроў»

¹ Подвінье (Белорусское Подвінье) — историко-этнографический регион Беларуси, занимающий северную часть страны и расположенный в бассейне Западной Двины и ее притоков.

(Хурсан 2016). Несколько работ посвятила исследовательница характеристике религиозных традиций староверов юго-восточной Беларуси и особенностям их хозяйственной деятельности (Хурсан 2008б; Хурсан 2008в; Хурсан 2013). Следует отметить, что этнографические работы Т. И. Хурсан носят преимущественно описательный характер.

Исследовательницей Т. И. Хурсан в 2020 г. была опубликована научно-популярная книга «Старообрядцы Беларуси: прошлое и современность» (Хурсан 2020). Издание своим названием хотя и касается всех староверов Беларуси, но в нем описываются преимущественно староверы юго-восточной ее части (и, прежде всего, Бабруйского района Могилевской области). Первая глава работы посвящена рассмотрению особенностей расселения староверов на Беларуси. Но в ней в основном приводятся уже ранее опубликованные другими авторами данные об этапах заселения белорусских земель староверами. Глава также содержит демографические сведения об их количестве во второй половине XIX — начале XX в. Предоставленные данные довольно отрывочные и несистемные. Только демографическая характеристика староверов юго-восточной Беларуси дана более системно. Во второй главе приводятся отдельные события из истории старообрядческой церкви в Беларуси в XX — начале XXI в. Однако полной картины о ее истории в этот период издание не содержит. Следующая глава посвящена рассмотрению культурных традиций староверов. Основное содержание ее наполняют материалы из уже упомянутых выше статей исследовательницы и касаются почти исключительно староверов юго-восточной Беларуси. При этом географическое указание в представленных материалах практически отсутствует, что фактически нивелирует их ценность.

Некоторые аспекты истории и культуры староверов Беларуси рассмотрены в работах сотрудников Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси. Так, исследовательница Г. И. Касперович в статье «Хозяйственные занятия русских в Беларуси» охарактеризовала хозяйственное занятия русских (в т. ч. и староверов) на белорусских землях в конце XIX—XX вв. Однако материалы о староверах северной Беларуси в статье почти не использованы (Касперович 2007). Отдельные вопросы о староверах Подвина рассмотрены в научно-популярном издании «Кто живет в Беларуси» (Касперович 2012), которое было подготовлено сотрудниками Центра. В разделе «Русские», автором которого также является Г. И. Касперович, рассматривается история и традиционная культура староверов Беларуси. Описаны особенности их расселения, некоторые черты материальной культуры (хозяйственные занятия, планировка поселений, народная кулинария, традиционная одежда) и семейной обрядности. При этом надо отметить, что в издании староверы часто не выделяются из общей русской этнической группы в Беларуси. А поэтому из общей характеристики русских не всегда выделяются и материалы о старообрядцах. К тому же, в издании преимущественно речь ведется про староверов юго-восточной Беларуси, в то время как северобелорусским староверам вниманияделено мало. В другом научно-популярном издании Центра «Этнические традиции национальной кухни Беларуси» (Гурко 2019) содержатся материалы о традициях питания староверов Беларуси. Однако необходимо отметить, что традиционная кухня староверов северной Беларуси охарактеризована очень поверхностно. Основным источником для такой характеристики стала краеведческая работа школьников о традициях двух старообрядческих деревень Браславского района Витебской области.

сти. В то же время в издании не использован основной комплекс опубликованных источников по данной проблематике.

Изучением старообрядчества на белорусских землях занимались и зарубежные исследователи. Некоторые вопросы истории и культуры старообрядчества в Беларуси рассматривали польские ученые. Так, С. Пастушевски в работе «*Staroobrzędowcy na ziemiach białoruskich*» (Pastuszewski 2015) выделил основные направления миграции староверов на белорусские земли, выявил регионы их компактного проживания. В работе кратко рассмотрены этнокультурные процессы у староверов Беларуси в советский и современный периоды. Статья носит преимущественно обобщающий характер и содержит мало новых материалов, поскольку автор использовал ранее опубликованные источники и исследования. Еще один исследователь С. Аношко в работе «*Staroobrzędowcy na białoruskich ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVII–XVIII stuleciu*» (Anoszko 2020) рассмотрел историю заселения староверами белорусских земель во второй половине XVII–XVIII в., охарактеризовал их положение в это время. Работа также не выделяется новизной, поскольку в ней использованы преимущественно опубликованные источники и результаты ранее проведенных исследований. В 2001 г. была опубликована работа З. Гребецкой «*Świat staroobrzędowców północy Białorusi: ciągłość i zmiana tradycyjnej kultury i obyczajowości*» (Grebcka 2001). В ней прослежена эволюция отдельных аспектов духовной культуры и религиозности старообрядцев северной Беларуси, выделены специфические черты их этнического образа в народной культуре местного белорусского населения.

Интерес к истории и культуре старообрядцев северо-западной Беларуси проявляли и российские ученые. В 2019 г. на кафедре этнографии и антропологии Санкт-Петербургского государственного университета А. А. Кудриным была защищена магистерская диссертация на тему «Старообрядческий приход в поликонфессиональном регионе современной Беларуси», посвященная староверам Браславского района. Для подготовки работы автор провел полевые исследования в регионе (2017–2018 гг.). Исследователь также сделал несколько публикаций по данной теме (Кудрин 2019; Кудрин 2020).

Таким образом, проанализировав исследования, посвященные старообрядцам Беларуси, приходим к следующим выводам. С середины XVIII в. до нашего времени был опубликован значительный объем работ. В историографии по данной проблематике выделяются три этапа. Первый из них охватывает период с середины XVIII в. до начала XX в. Он характеризуется публикацией ряда трудов, которые содержали фрагментарные данные о старообрядческом населении Беларуси. Их авторами были в основном представители официальной власти и православной церкви, что предопределило характер данных публикаций. Однако в конце XIX — начале XX в. было издано несколько исследований, которые содержали важные этнографические материалы. Второй этап занимает промежуток 1920–1980-х гг. Межвоенный период не выделяется большим объемом публикаций. За это время было напечатана всего несколько краеведческих статей. Этнографическое изучение староверов Беларуси в послевоенный период было еще менее продуктивным. Современный этап (1990–2000-е гг.) характеризуется возрастанием интереса к староверам на белорусских землях. В результате это воплотилось в публикации значительного объема исследований этнологического профиля. Однако при этом необходимо констатировать, что несмотря на довольно значительный объем проведенных исследований, к нашему

времени не разработанным остался ряд важных вопросов. Так, довольно фрагментарно изучены процессы расселения староверов на белорусских землях, не прослежены демографические процессы в XVIII — начале XXI в. Поверхностно изучены особенности традиционной культуры старообрядческого населения. В этнологической науке не существует и комплексного исследования этнических и этнокультурных процессов у староверов Беларуси в XX — начале XXI в. Не выявлены многие факторы этнокультурных процессов, не прослежена динамика и не выделены этапы этнического развития староверов на белорусских землях. Не нашел отражения в научных публикациях анализ этнокультурных процессов в их традиционной культуре. Не прослежены изменения в этническом самосознании староверов Беларуси и не рассмотрена динамика их взаимодействия с коренным населением. Кроме того, необходимо также констатировать и диспропорцию в исследовании этнокультурной специфики старообрядцев разных регионов Беларуси. Большинство исследований посвящено староверам юго-восточной части страны. В то же время старообрядческое население северобелорусских земель изучено значительно хуже.

Научная литература

- Абрамов И. С. Старообрядцы на Ветке (Этнографический очерк). СПб.: Тип. М.П.С. 1907. 34 с.
- Аникиевич К. Т. Сенненский уезд Могилевской губернии. Могилев: Могилевский губ. стат. ком., 1907. 148 с.
- Без-Корнилович М. О. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Том VIII. Часть 1. Витебская губерния. СПб.: Тип. Деп. Ген. штаба, 1852. 276 с.
- Без-Корнилович М. О. Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением и других сведений к ней же относящихся. СПб.: Тип. III Отд. собст. Е. И. В. Канцелярии, 1855. 355 с.
- Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII — пачатку XX ст.ст. Брест: БрДУ, 1999. 202 с.
- Горбацкі А. А. Старообрядчество на белорусских землях. Брест: БрГУ, 2004. 305 с.
- Горбацкі А. А., Добжинская Т. В. Семейные похоронные обряды старообрядцев Витебщины в конце XIX — первой половине XX вв. (по материалам историко-этнографических экспедиций) // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. 2005. № 1. С. 52–54.
- Горбачевский И. Д. Лепельский уезд Витебской губернии. Витебск: Губернская типография, 1895. 38 с.
- Гурко А. Викт. (ред.) Этнические традиции национальной кухни Беларуси / А. Викт. Гурко, Л. В. Бохан, Н. С. Бункевич; Нац. акад. наук Беларуси, Центр исслед. белорус. культуры, языка и лит. Минск: Бел. наука, 2019. 254 с.
- Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях: в 3 кн. Кн.1. Могилев: Тип. Губ. правления, 1882. 807 с.
- Долгоруков В. М. (ред.) Витебская губерния: историко-географический и статистический обзор. Вып. 1. История. Природа. Население. Просвещение. Витебск: Губ. тип., 1890. 387 с.
- Захаркевич С. А. Этнические меньшинства на территории Беларуси в XIV–XVIII веках: стратегии культурной адаптации: автореф. дис... канд. истор. наук: 07.00.07; ГНУ «Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы, НАН Беларуси». Минск, 2010. 17 с.

- Іваноў У. Аб кабетах, якія «папуюць»: аб ролі і месцы жанчынаў у рэлігійным жыцці стараўства Віцебшчыны // Женщины в политике: новые подходы к политическому. Феминистский образовательный альманах. Вып. 2. Личное как политическое. 2013. С. 31–37.
- Іваноў У. Пра беларускі ўплыў на віцебскіх старавераў // Палітычна сфера. Часопіс палітычных даследаванняў. 2008. № 10. С. 102–107.
- Іваноў У. Эвалюцыя тоеснасці і культуры старавераў падночай Беларусі, канец XIX — пачатак XXI стагоддзя // Палітычна сфера. Часопіс палітычных даследаванняў. 2010. № 14. С. 195–210.
- Кармянскі Ю. 30 дзен на дынамічным перапісу. (Чачэрскі раен) // Наш край. 1930. № 3. С. 43–50.
- Касперович Г. И. Русские // Кто живет в Беларуси / А. Вл. Гурко [и др.]; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы. Минск: Беларусь навука, 2012. С. 204–269.
- Касперович Г. И. Хозяйственные занятия русских в Беларуси // Пытанні мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фалькларыстыкі. 2007. Вып. 3. Ч. 2. С. 116–121.
- Короткая Т. П., Прокошина Е. С., Чудникова А. А. Старообрядчество в Беларуси. Минск: Навука і тэхніка, 1992. 115 с.
- Кудрин А. А. Духовные наставники Браславщины в контексте институциональных трансформаций староверия Прибалтики и Белоруссии в XX — начале XXI века // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения: (к 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума). Москва: Институт российской истории РАН, 2020. С. 377–400.
- Кудрин А. А. Конфессиональная книжность староверов-поморцев Браславского поозерья // Язык, книга и традиционная культура позднего русского Средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: труды IV Международной научной конференции / сост. Ю. С. Белянкин, Е. В. Воронцова, Н. В. Литвина. Москва: Изд-во Московского университета. 2019. С. 174–184.
- Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного житъя-бытъя в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности (Этнографические данные). Витебск, 1895. VIII+548+CLIV с.
- Нячаева Г. Р. Веткаўскі дзяржаўны музей народнай творчасці // Этнографія Беларусі: Энцыклапедія. Мінск: БелСЭ, 1989. 108 с.
- Посох Г. Відзы. Ковно: Тип. губ. правл., 1895. 13 с.
- Романов Е. Р. Общий очерк Витебской губернии // Памятная книжка Витебской губернии на 1898 год. Витебск: Губернская типография, 1898. С. 40–308.
- Саламыкін М. І. Дарожныя нататкі. Веткаўскі раен, Гомельшчына // Наш край. 1929. № 6–7. С. 58–65.
- Сахута Я. М. Веткаўская разьба // Этнографія Беларусі: Энцыклапедія. Мінск: БелСЭ, 1989. С. 108.
- Семенов В. П., Довнар-Запольский М. В., Шендрік Д. З. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Т. 9: Верхнее Поднепровье и Белоруссия. СПб.: Изд. А. Ф. Девриена, 1905. VIII, 620 с.
- Семенов П. П. (ред) Живописная Россия. Отечество наше в его зем., ист., плем., экон. и быт. значении: Литовское и Белорусское Полесье: Репринт. воспроизведение изд. 1882 г. Минск: БелЭн., 1994. 550 с.
- Семенцовский А. Этнографический обзор Витебской губернии. СПб.: Тип. М. Хана, 1872. 69 с.
- Станкевич А. Очерк возникновения русских поселений на Литве. Вильна: Губернская типография, 1909. 140 с.
- Старообрядчество как историко-культурный феномен: материалы междунар. науч.-практ. конф. (Гомель, 27–28 февр. 2003 г.). Гомель: ГГУ, 2003. 312 с.
- Трофимова Т. В. Особенности одежды старообрядцев Витебщины в конце XIX — начале XX века // Брестская царкоўная унія (1596–2006): гісторыя і сутнасць: зб. навук. артыкулаў. Брест: БрДУ, 2006. С. 133–137.

- Трофимова Т. В. Духовная культура старообрядцев Витебщины в конце XIX — начале XX века // Православие в духовной жизни Беларуси: сборник трудов III Международной научно-практической конференции, посвященной 1025-летию Крещения Руси, Брест, 24–25 октября 2013 года / под общей редакцией А. А. Горбацкого. Брест, 2015. С. 155–164.
- Трофимова Т. В. Семейные обряды старообрядцев Витебщины в конце XIX — первой половине XX века // Рэлігія на памежжы: ёўрапейскі «Буг»: зборнік навуковых прац. Брест, 2008. С. 81–89.
- Хурсан Т. І. Асаблівасці сямейных традыцый стараабраднікаў Усходняй Беларусі // Пытанні мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фалькларыстыкі. 2008а. Вып. 4. С. 429–435.
- Хурсан Т. І. Вясельны абраад стараабраднікаў Беларускага Падняпроўя // Пытанні мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фалькларыстыкі. 2016. Вып. 21. С. 276–282.
- Хурсан Т. І. Расселение і заняткі стараабраднікаў на тэрыторыі Усходняй Беларусі // Беларускі гістарычны часопіс. 2008б. № 9. С. 18–25.
- Хурсан Т. І. Рэлігійная дзейнасць стараабраднікаў Усходняй Беларусі ў XX стагоддзі // Беларусь у XIX–XXI стагоддзях: праблемы этнакультурнага і нацыянальна-дзяржаўнага развіцця: зб. навук. артыкулаў / УА «ГДУ імя Ф. Скарыны». Гомель: ГДУ, 2013. С. 221–229.
- Хурсан Т. І. Рэлігійная культура стараабраднікаў Усходняй Беларусі // Пытанні мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фалькларыстыкі. 2008в. Вып. 4. С. 435–441.
- Хурсан Т. І. Стараабраднікі Беларусі: мінулае і сучаснасць. Мінск: Бел. навука, 2020. 175 с.
- Церашковіч П. У. Стараверы // Этнографія Беларусі: Энцыклапедія. Мінск: БелСЭ, 1989. 475 с.
- Anoszko S. Staroobrzedowcy na bialoruskich ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVII–XVIII stuleciu // NURT SVD: półrocznik misjologiczno-religioznawczy. 2020. Z. 1. S. 93–111.
- Braslaŭski J. Uzdoūž — popierak Biełarusi. Braslaŭščyna. Nasielniki i ich byt // Шлях моладзі. 1933. № 3 (50). С. 5–7.
- Grębecka Z. Świat staroobrzedowców północnej Białorusi: ciągłość i zmiana tradycyjnej kultury i obyczajowości // Etnografia Polska, 2001. T. 45 (1–2). S. 195–214.
- Pastuszewski S. Staroobrzedowcy na ziemiach białoruskich // Roczniki Bialskopodlaski. 2015. T. XXIII. S. 159–207.
- Pieciukiewicz M. Cechy prymitywne w kulturze ludowej staroobrzedowcow w pow. Brasławskim: teza magisterska. Wilno, 1938. 76 s.
- Staroobrzedowcy na terytorium powiatu Dziśnieńskiego i okolic // Nasz Glos: miesięcznik naukowo-literacki. Dzisna. 1933. № 5–6. S.15.
- References**
- Abramov, I. S. 1907. *Staroobriadtsy na Vete (Etnograficheskii ocherk)* [Old Believers on the Vete river (Ethnographic sketch)]. Saint Petersburg: Tipografija M. P. S. 34 p.
- Anikievich, K. T. 1907. *Sennenskii uezd Mogilevskoi gubernii* [Senno county, Mogilev province], Mogilev: Mogilevskii gubernskii statisticheskij komitet. 148 p.
- Anoszko, S. 2020. Staroobrzedowcy na bialoruskich ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVII–XVIII stuleciu [Old Believers in the Belorussian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17th-18th centuries]. *NURT SVD: półrocznik misjologiczno-religioznawczy* 1: 93–111.
- Bez-Kornilovich, M. O. 1852. *Voenno-statisticheskoe obozrenie Rossiiskoi imperii. Tom VIII. Chast' 1. Vitebskaia gubernia* [Military Statistical Review of the Russian Empire. Volume VIII. Part 1. Vitebsk province], Saint Petersburg: Tipografija Departamenta General'nogo shtaba. 276 p.
- Bez-Kornilovich, M. O. 1855. *Istoricheskie svedeniiia o primechatel'neishikh mestakh v Belorusii s prisovokupleniem i drugikh svedenii k nei zhe otnosiashchikhsia* [Historical information about the most remarkable places in Belorussia with the addition of other information related to it.]. Saint Petersburg: Tipografija III Otdelenije Sobstvennosti Ego Imperatorskogo Velichestva Kantseliarii. 355 p.

- Braslaŭski, J. 1933. Uzdoūž — popierak Bielarusi. Braslaŭščyna. Nasielniki i ich byt [Udoūž — supporter of Belarus. Braslaŭščyna. Seedlings and their apartment]. *Шлях моладзі* 3 (50): 5–7.
- Dembovetskii, A. S. 1882. *Opty opisaniiia Mogilevskoi gubernii v istoricheskem, fiziko-geograficheskem, etnograficheskem, promyshlennom, sel'skokhoziaistvennom, lesnom, uchebnom, meditsinskem i statisticheskem otnosheniakh* [Experience in describing the Mogilev Province in historical, physical-geographical, ethnographic, industrial, agricultural, forestry, educational, medical and statistical terms]. Vol. 1. Mogilev: Tipografija Gubernskogo pravlenija. 807 p.
- Dolgorukov V. M. (ed.). 1890. *Vitebskaia guberniia: istoriko-geograficheskii i statisticheskii obzor*. Vol. 1. *Istoriia. Priroda. Naselenie. Prosveshchenie* [Vitebsk province: historical, geographical and statistical overview. Vol. 1. History. Nature. Population. Enlightenment]. Vitebsk: Gubernskaja tipografija. 387 p.
- Gorbachevskii, I. D. 1895. *Lepel'skii uezd Vitebskoi gubernii* [Lepel county, Vitebsk province]. Vitebsk: Gubernskaia tipografija. 38 p.
- Garbatski, A. A. 1999. *Staraabradnitsva na Belarusi u kantsy XVII — pachatku XX st.st.* [Old Believers in Belarus in the late XVII — early XX centuries]. Brest: Brest Derzhavnij Universitet. 202 p.
- Gorbatskii A. A., Dobzhinskaia T. V. 2005. Semeinye pokhoronnye obriady staroobriadcev Vitebschiny v kontse XIX — pervoi polovine XX vv. (po materialam istoriko-etnograficheskikh ekspeditsii) [Family funeral ceremonies of the Old Believers in Vitebsk at the end of the 19th — first half of the 20th centuries. (based on the materials of historical and ethnographic expeditions)]. *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia A. Gumanitarnye nauki* 1: 52–54.
- Gorbatskii, A. A. 2004. *Staroobriadchestvo na belorusskikh zemliakh* [Old Believers in the Belarusian lands]. Brest: Brest Derzhavnij Universitet. 305 p.
- Grębecka, Z. 2001. Świat staroobrzędowców północnej Białorusi: ciągłość i zmiana tradycyjnej kultury i obyczajowości. *Etnografia Polska* 45 (1–2): 195–214.
- Gurko, A. Vikt. (ed.). 2019. *Etnicheskie traditsii natsional'noi kuchni Belarusi* [Ethnic traditions of the national cuisine of Belarus], Minsk: Belaruska navuka. 254 p.
- Ivanou, U. 2008. Pra belaruski uplyu na vitsebskikh staraverau [On the Belarusian influence on Vitebsk Old Believers]. *Palitychnaia sfera. Chasopis palitychnykh dasledavanniau* 10: 102–107.
- Ivanou, U. 2010. Evaliutsiya toesnasti i kul'tury staraverau paunochnai Belarusi, kanets XIX — pachatak XXI stagoddzia [The evolution of the identity and culture of the Old Believers of northern Belarus, the end of the XIX — beginning of the XXI century]. *Palitychnaia sfera. Chasopis palitychnykh dasledavanniau* 14: 195–210.
- Ivanou, U. 2013. *Ab kabetakh, iakiia "papuiuts": ab roli i mestsy zhanchynau u religiinym zhyts'zi staraverstva Vitsebshchyny* [About cabs that “pop”: about the role and place of women in the religious life of the Old Believers of Vitebsk region]. In *Zhenshchiny v politike: novye podkhody k politicheskemu. Feministskii obrazovatel'nyi al'manakh. Issue 2. Lichnoe kak politicheskoe*: 31–37.
- Karmianski, Yu. 1930. 30 dzen na dynamichnym perapisu. (Chacherski raen) [30 days on a dynamic census. (Chechersk district)]. *Nash krai* 3: 43–50.
- Kasperovich, G. I. 2007. Khoziaistvennye zaniatiia russkikh v Belarusi [Household activities of Russians in Belarus]. *Pytanni mastatstvaznaustva, etnalogii i fal'klarystyki* 3 (2): 116–121.
- Kasperovich, G. I. 2012. Russkie [Russians]. In *Kto zhivet v Belarusi* [Who lives in Belarus], ed. by A. Vlad. Gurko et al. Minsk: Belarus Navuka. 204–269.
- Khursan, T. I. 2008a. Asablivastsyi siameinykh tradytsyi staraabradnikau Uskhodniai Belarusi [Features of family traditions of Old Believers of Eastern Belarus]. *Pytanni mastatstvaznaustva, etnalogii i fal'klarystyki* 4: 429–435.

- Khursan, T. I. 2008b. Rassialenne i zaniatki staraabradnikau na terytoryi Uskhodniai Belarusi [Settlement and occupations of Old Believers in the territory of Eastern Belarus]. *Belaruski gistsarychny chasopis* 9: 18–25.
- Khursan, T. I. 2008c. Religijna kul'tura staroobr'adcev Ushodn'aj Belarusi [Religious culture of the Old Believers of Eastern Belarus]. *Pytanni mastatstvaznaustva, etnalogii i fal'klarystyki* 4: 435–441.
- Khursan, T. I. 2013. Religiinaia dzeinasts' staraabradnikau Uskhodniai Belarusi u XX stagoddzi [Religious activity of the Old Believers of Eastern Belarus in the XX century]. In *Belarus' u XIX–XXI stagoddziakh: problemy etnakul'turnaga i natsyianal'na-dziarzhaunaga razvitsia: zbornik navuk. artykulau* [Belarus in the XIX–XXI Centuries: Problems of Ethno-cultural and National-Political Development: Collection of Scientific Articles], ed. by A. G. Kakhanojski. Gomel': Gomel'skij Derzhavnij Universitet. 221–229.
- Khursan, T. I. 2016. Viasel'ny abrad staraabradnikau Belaruskaga Padniaprouia [Wedding ceremony of the Old Believers of the Belarusian Dnieper]. *Pytanni mastatstvaznaustva, etnalogii i fal'klarystyki* 21: 276–282.
- Khursan, T. I. 2020. *Staraabradniki Belarusi: minulae i suchasnasts'* [Old Believers of Belarus: Past and Present], Minsk: Belaruskaja navuka. 175 p.
- Korotkaia T. P., E. S. Prokoshina and A. A. Chudnikova. 1992. *Staroobriadchestvo v Belarusi* [Old Believers in Belarus], Minsk: Navuka i tekhnika. 115 p.
- Kudrin A. A. 2019. Konfessional'naia knizhnost' staroverov-pomortsev Braslavskogo poozer'ia [Old Believers' confessional books of the Pomeranian Old Believers of Braslav Lakeland]. In *Yazyk, kniga i traditsionnaia kul'tura pozdnenego russkogo Srednevekov'ia v nauke, muzeinoi i bibliotechnoi rabote: trudy IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Language, Book and Traditional Culture of the Late Russian Middle Ages in Science, Museum and Library Work: Proceedings of the IV International Scientific Conference], ed. by Yu. S. Beliankin, E. V. Vrontsova and N. V. Litvina. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 174–184.
- Kudrin, A. A. 2020. Dukhovnye nastavniki Braslavshchiny v kontekste institutsiional'nykh transformatsii staroveriiia Pribaltiki i Belorussii v XX — nachale XXI veka [Spiritual mentors of Braslav region in the context of institutional transformations of Old Believers in the Baltic States and Belarus in the twentieth and early twenty-first centuries]. In *Staroobriadchestvo v istorii i kul'ture Rossii: problemy izuchenia: (k 400-letiiu so dnia rozhdeniya protopopa Avvakuma)* [Old Believers in Russian History and Culture: Problems of Research: (on the 400th anniversary of the birth of Protopop Avvakum)], ed. by V. N. Zakharov. Moscow: Institut rossiskoi istorii RAN. 377–400.
- Niachaeva, G. R. 1989. Vetkauski dziarzhauny muzei narodnai tvorchastsii [Vetka State Museum of Folk Art]. In *Etnografia Belarusi: Entsyklapedia* [Ethnography of Belarus: Encyclopedia], ed. by I. P. Shamiakin. Minsk: BelSE. 108.
- Nikiforovskii, N. Ya. 1895. *Ocherki prostonarodnogo zhit'ia-byt'ia v Vitebskoi Belorussii i opisanie predmetov obikhodnosti (Etnograficheskie dannye)* [Sketches of everyday life in Vitebsk Belarus and description of household items (ethnographic data)]. Vitebsk: Gubernskaia tipografija. 548 p.
- Pastuszewski, S. 2015. Staroobrzędowcy na ziemiach białoruskich [Old Believers on Belarusian lands]. *Roczniki Bialskopodlaski* XXIII: 159–207.
- Pieciukiewicz, M. 1938. *Cechy prymitywne w kulturze ludowej staroobrzędowcow w pow. Brasławskim* [Primitive features in the folk culture of the Old Believers of the Braslav region]. Master diss. Wilno. 76 p.
- Posokh, G. 1895. *Vidzy. Kovno: Tipografija gubernskogo pravlenija.* 13 p.
- Romanov, E. R. 1898. *Obshchii ocherk Vitebskoi gubernii* [General outline of Vitebsk province]. In *Pamiatnaia knizhka Vitebskoi gubernii na 1898 god* [Commemorative book of Vitebsk province for 1898]. Vitebsk: Gubernskaia tipografija. 40–308.

- Sakhuta, Ya. M. 1989. *Vetkauskaia raz'ba* [Vetka carving]. In *Etnografiia Belarusi: Entsiklopedia* [Ethnography of Belarus: Encyclopedia], ed. by I. P. Shamiakin. Minsk: Belse. 108.
- Salamykin, M. I. 1929. *Darozhnyia natatki. Vetkauski raen, Gomel'shchyna* [Travel notes. Vetka district, Homiel region]. *Nash krai* 6–7: 58–65.
- Semenov P. P. (ed.). 1994. *Zhivopisnaia Rossiiia. Otechestvo nashe v ego zem., ist., plem., ekon. i byt. znachenii: Litovskoe i Belorusskoe Poles'e: Reprint. vosproizvedenie izd. 1882 g.* [Pictur-esque Russia. Our Homeland in its land, history, tribal, economic and everyday life meanings: Lithuanian and Belarusian Polesie: Reprint reproduction of the edition year 1882]. Minsk: Bel-En. 550 p.
- Semenov, V. P., M. V. Dovnar-Zapol'skii and D. Z. Shendrik. 1905. *Rossiiia. Polnoe geograficheskoe opisanie nashego Otechestva* [Russia. A complete geographic description of our homeland]. Vol. 9. *Verkhnee Podneprov'e i Belorussia* [The Upper Podneprovie and Belorussia]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo A. F. Devriena. 620 p.
- Sementovskii, A. 1872. *Etnograficheskii obzor Vitebskoi gubernii* [Ethnographic overview of Vitebsk province]. Saint Petersburg: Tipografija M. Khana. 69 p.
- Stankevich, A. 1909. *Ocherk vozniknovenii russkikh poselenii na Litve* [Sketch of the emergence of Russian settlements in Lithuania]. Vil'na: Gubernskaia tipografija. 140 p.
- Staroobriadcheskii kak istoriko-kul'turnyi fenomen: materialy mezhdunar. nauch.-prakt. konf. (Gomel', 27–28 fevr. 2003 g.)* [Old Believers as Historical and Cultural Phenomenon: Proceedings of the International Scientific-Practical Conference. (Gomel, February 27–28, 2003)], Gomel': Gomel'skij Gosudarstvennyj Universitet, 2003. 312 p.
- Staroobrzędowcy na terytorium powiatu Dziśnieńskiego i okolic [Old Believers on the territory of the Dzhisna district and its surroundings]. 1933. *Nasz Glos: miesięcznik naukowo-literacki. Dzisna.* 5–6: 15.
- Trofimova, T. V. 2006. Osobennosti odezhdy staroobriadcsei Vitebskiny v kontse XIX — nachale XX veka [Costume of clothing of Old Believers in Vitebsk at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries]. In *Brestskaia tsarkounaia unia (1596–2006): gistoriya i sutnasti': zb. navuk. artykulau* [The Brest Royal Union (1596–2006): history and substance: collection of scientific articles]. Brest: Brest Derzhavnij Universitet. 133–137.
- Trofimova, T. V. 2008. Semeinye obriady staroobriadcsei Vitebskiny v kontse XIX — pervoi polovine XX veka [Family rituals of Old Believers in Vitebsk at the end of the nineteenth century and the first half of the twentieth century]. In *Religiiia na pamezhzhyy: euraregion «Bug»: zbornik navukovykh prats* [Religion on the Ground: The Bug Foreign Ministry: A Collection of Scientific Works]. Brest: 81–89.
- Trofimova, T. V. 2015. Dukhovnaia kul'tura staroobriadcsei Vitebskiny v kontse XIX — nachale XX veka [Spiritual culture of Old Believers in Vitebsk at the end of the 19th and beginning of the 20th century]. In *Pravoslavie v duchovnoi zhizni Belarusi: sbornik trudov III Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 1025-letiiu Kreshcheniiia Rusi, Brest, 24–25 oktiabria 2013 goda* [Orthodoxy in the Spiritual Life of Belarus: Proceedings of the III International Scientific-Practical Conference on the 1025th Anniversary of Christening of Rus', Brest, 24–25 October 2013]. Brest. 155–164.
- Tserashkovich, P. U. 1989. Staravery [Old Believers]. *Etnografiia Belarusi: Entsiklopedia* [Ethnography of Belarus: Encyclopedia], ed. by I. P. Shamiakin. Minsk: Belse. 475 p.
- Zakharkovich, S. A. 2010. *Etnicheskie men'shinstva na territorii Belarusi v XIV–XVIII vekakh: strategii kul'turnoi adaptatsii*: avtoref. dis... kand. istor. Nauk [Ethnic Minorities on the Territory of Belarus in the XIV–XVIII Centuries: Strategies of Cultural Adaptation: Dissertation of Candidate of Historical Sciences]. Ph.D. diss. Abstract. Minsk. Institut iskusstvovedeniia, etnografi i fol'klora imeni K. Krapivy NAN Belarusi. 17 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/59-71
Научная статья

© С. Г. Кюоева

ЭЛЕМЕНТЫ ЗОРОАСТРИЗМА В РОДИЛЬНОЙ И ЛЕЧЕБНОЙ ОБРАДНОСТИ ОСЕТИН (ПО ДАННЫМ НАРРАТИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.)

Статья посвящена одному из самых спорных, а потому наиболее перспективных направлений современного осетиноведения, к коим относится проблема поиска и объяснения следов зороастризма в этнической религии осетин. В. И. Абаев категорически отрицал возможность зороастрийского влияния на религиозную скифо-сармато-аланскую традицию, в силу чего, поиски зороастрийских элементов в культуре осетин считал бесперспективными. Черты явного сходства осетинской обрядовой традиции с зороастризмом В. И. Абаев объяснял древнеиранской или даже древнеиндоевропейской общностью Ирана и Турана, сформировавшейся еще до зороастризма. К чертам подобного сходства относят обычно кульп огня, воды и земли. Тем не менее, результаты археологических изысканий более позднего периода дают основание для поиска именно зороастрийских параллелей в осетинской религиозной практике. Почитание перечисленных стихий, восходящее к дозороастрийской древнеиранской общности, также присутствует и в зороастризме, но здесь оно отмечено двумя собственно уникальными особенностями: кульп чистоты и сверхбережным отношением к домашнему скоту. Целью статьи является анализ некоторых элементов зороастризма в религиозном кульп осетин, отраженных в нарративных письменных (неархеологических) источниках XIX — начала XX вв. Особенно четко искомые черты проявлены в осетинской обрядности родильного цикла, а также в лечебной магии. Работа основана на принципе синхронического исследования в рамках структурализма К. Леви-Страсса, с точки зрения которого все культурные системы (язык, мифология, религия, искусство, обычаи, традиции) могут изучаться как знаковые системы.

Ключевые слова: этническая религия осетин, зороастризм, родильная обрядность, лечебная магия

Ссылка при цитировании: Кюоева С. Г. Элементы зороастризма в родильной и лечебной обрядности осетин (по данным нарративных источников XIX — начала XX вв.) // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 59–71.

Кюоева Султана Гильмидиновна — д. и. н., старший научный сотрудник, отдел этнологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева, филиала Владикавказского научного центра РАН (362040 Владикавказ, пр. Мира, 10). Эл. почта: sultana_t@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

© Sultana Ktsoeva

ELEMENTS OF ZOROASTRISM IN MATERNITY AND HEALING RITUALS OF OSSETIANS (ACCORDING TO NARRATIVE SOURCES OF THE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES)

The article is devoted to one of the most controversial, and therefore the most promising areas of modern Ossetian studies, which include the problem of finding and explaining the traces of Zoroastrianism in the ethnic religion of the Ossetians. V. I. Abaev categorically denied the possibility of Zoroastrian influence on the Scythian-Sarmatian-Alanian religious tradition, which is why the search for Zoroastrian elements in the culture of the Ossetians was considered unpromising. V. I. Abaev explained the obvious similarities between the Ossetian ritual tradition and Zoroastrianism by the ancient Iranian or even the ancient Indo-European community of Iran and Turan, which had been formed even before Zoroastrianism. This similarity is usually seen in the cults of fire, water and earth. Nevertheless, the results of archaeological research of a later period give grounds for the search for Zoroastrian parallels in the Ossetian religious practice. The veneration of these elements, which goes back to the pre-Zoroastrian ancient Iranian community, is also present in Zoroastrianism, but two proper Zoroastrian features mark the Ossetian ritual tradition: the cult of cleanliness and an extra careful attitude to livestock. The purpose of this article is to analyze some elements of Zoroastrianism in the religious cult of the Ossetians, reflected in the narrative written (non-archaeological) sources of the 19th — early 20th centuries. The studied features are especially clearly manifested in the Ossetian rituals of the maternity cycle and in healing magic. The work is based on the principle of synchronic research within the K. Levi-Strauss' structuralism, which postulates that all cultural systems (language, mythology, religion, art, customs, traditions) can be studied as sign systems.

Keywords: Ossetian ethnic religion, Zoroastrianism, childbirth rituals, healing magic

Author Info: Ktsoeva, Sultana G. — Doctor of History, Senior Researcher, V. I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Russian Federation, Vladikavkaz). E-mail: sultana_t@mail.ru. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

For citation: Ktsoeva, S. G. 2022. Elements of Zoroastrianism in Maternity and Healing Rituals of Ossetians (According to Narrative Sources of the 19th — Early 20th Centuries). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 59–71.

Навряд ли во всей Нарской котловине найдется кто-либо, кто до меня, да и много позднее меня, родился не в хлеву.
Коста Хетагуров

В последние годы интерес к поиску и исследованию зороастрийских реминисценций в этнической религии осетин неуклонно растет. На протяжении длительного времени этой проблемы почти не касались ученые-осетиноведы. Одной из причин ее относительно слабой изученности можно считать категорическое отрицание В. И. Абаевым влияния зороастризма на скифо-алано-осетинскую традицию: «В религиозных понятиях осетин сохранилось кое-что древнеиранское и даже древнеиндоевропейское и ничего зороастрийского» (Абаев 1960: 104). Свою точку зрения он объяснял идеологической антагонистичностью двух иранских культур (скифской и зороастрийской) и соперничеством между ними: «Борьба между двумя различными укладами жизни; между мирным трудовым хозяйством оседлых скотоводов (зороастрийцев — С. К.) и хищничеством полуразбойнических кочевых племен (скифов — С. К.) ... Объектом, ради которого ведется борьба, является скот» (Абаев 1956: 11). Он был убежден, что именно противостояние Ирана (зороастрийцев) и Турана (скифов) отразилось в Авесте, как известное противоборство добра и зла, света и тьмы (Абаев 1956: 26–27). В другой своей работе он отрицает влияние зороастризма уже не только на культуру скифов, но также и на культуру алан, а вслед за ними — осетин. Авторитет «...гениального ученого на сравнительно долгое время оказался неоспорим, его точка зрения возобладала, была некритически принята в качестве аксиомы, отправного пункта, а говорить о зороастризме в контексте осетинской религии стало моветоном» (Кцоева 2021: 92). Тем не менее, в Гатах — в самой древнейшей части Авесты, связанной с самим Заратуштой, туры (турский род Фриана) упоминаются как приверженцы религиозного учения Заратуштры (Nyberg 1938).

Важно отметить, что В. И. Абаев, будучи выдающимся лингвистом, в своих выводах опирался в основном на данные языка, на метод сравнительного языкознания, и получается, что он не нашел в языке свидетельств, достаточно убедительно указывавших на наличие зороастрийского влияния на осетинскую традицию. Тем не менее, эти свидетельства были вскоре обнаружены, правда, уже в совершенно иной области, непосредственно не связанной с лингвистикой — в археологии. «Наиболее весомый аргумент в пользу присутствия зороастрийских параллелей в осетинской религиозной традиции был выдвинут археологами, обнаружившими сходство аланских погребальных сооружений с зороастрийскими» (Кцоева 2021: 92), отмеченное целым рядом археологов (Т. М. Минаева (Минаева 1971), В. Г. Луконин (Луконин 1979), С. А. Токарев (Токарев 1986), Р. Р. Рудницкий (Рудницкий 2001), А. Ю. Погребной (Погребной 2009) и др.). В частности, результаты раскопок раннесредневекового аланского могильника VI–VII вв. у с. Едыс в Южной Осетии, опубликованные Р. Г. Дзаттиаты (Дзаттиаты 2006), позволяют констатировать проникновение элементов зороастрийского культа на территорию Западной Алании. Это важное открытие способствовало осуществлению поисков в областях, напрямую не связанных с археологией. Так, Э. Т. Гутиева предположила этимологическую связь эллинизированного варианта имени Заратустры — Зороастр с именем Барастыра — покровителя загробного мира в осетинской мифологии. Э. Т. Гутиева считает, что родство имен объясняется прямым, не имеющим аналогов, сходством осетинских погребальных обрядов склеповых захоронений с зороастрийскими: «Склепы следу-

ет считать весомым материальным аргументом такого проникновения. Для нашего обсуждения важно допущение археологов, и, в частности, Р. Г. Дзаттиаты, о том, что аланы восприняли какие-то черты и элементы зороастризма, о чем свидетельствуют склепы и склеповый обряд захоронения. Соответственно, об этом же свидетельствует упоминание склепов в нартовском эпосе осетин-алан» (Гутиева 2019).

К особенностям погребального обряда, имеющего аналогии с зороастрийской традицией, следует отнести также и посыпание дна могилы мелом или реальгаром (Мошкова 1989), а также обряд освящения горящими ветками кустарника захоронения умершего. Так, при раскопке кургана 2 Мечетсайского могильника были обнаружены остатки хвороста и угольков с золой (Смирнов 1975). Этот обряд обнаруживает себя в зороастризме, где освящение могил производилось горящими ветками эфедры, из которой древние иранцы изготавливали священный напиток хаому (Авеста 2008. Видевдат). Отмечу, что часть исследователей, подобно В. И. Абаеву, считают эти особенности дозороастрийскими верованиями и связывают их с культом обожествления сил природы: огня, воды, земли и верховного владыки Ахуры Мазды, независимо от позднего зороастрийского на них влияния (Bailey 1967).

Таким образом, проблема, постановка которой с позиций лингвистики представлялась В. И. Абаеву неоправданной, отчетливо возникла и оформилась благодаря данным археологии. И если зороастризм оставил следы своего присутствия в столь консервативном элементе культуры предков осетин, каким является погребальный обряд, то логично искать подобные следы и в иных компонентах этнической религиозной традиции, которые не могли не отразиться в нарративных письменных источниках второй половины XIX — начала XX в. (Кюоева 2021).

Очевидность множественных сходств, выявляющихся при сопоставлении осетинской культурно-религиозной (неархеологической) традиции с зороастрийской, трактовалась и часто трактуется до сих пор как общее индоиранское наследие, оформленное еще до появления зороастризма. Поклонение природным стихиям (огню и воде), сакральное значение числа «три», виды растений, используемых в обрядовой практике (например, хвойные породы и солома), действительно, восходят кprotoиндоиранской древности. С другой стороны, присутствие и в зороастризме, и у скифов общих элементов, относящихся еще к эпохе индоиранской древности, не может опровергать того факта, что в аланско-осетинской этнорелигиозной традиции они чаще фигурируют в зороастрийской модификации — их сопровождает культ чистоты, признанный сугубо зороастрийским: «Перемены коснулись, прежде всего, ... законов ритуального очищения. Эти законы являются характерной особенностью зороастризма» (Бойс 1987: 55).

Иными словами, нарративные источники второй половины XIX—начала XX вв. фиксируют в осетинской этнорелигиозной традиции черты собственно зороастрийского происхождения, то есть появившиеся уже в результате пророческой деятельности. Одним из проявлений этой традиции можно считать наличие культа чистоты человеческого жилища и стойла для домашнего скота в системе новогодней обрядности. Здесь, на мой взгляд, прослеживается двойное свидетельство зороастрийского влияния, где вторым (после чистоты человеческого дома) является то важное значение, которое имеет в обрядовой практике как зороастрийцев, так и осетин оберегание скота от злых духов. Как было упомянуто, В. И. Абаев считал этот признак маркером зороастрийской общины, которой, в свою очередь, противостояла скиф-

ская, не оберегающая, а отбирающая скот. Сохранилась масса свидетельств о том, при помощи каких средств осетинские горцы старались уберечь скот от сил зла: «Как оберег от нечистой силы осетины привязывали цепочки или кусочки железа (кованое или расплавленное железо в обрядовой практике может выступать в качестве эквивалента огня — С. К.) лошадям, рабочим быкам...» (Чибиров 1984: 181). Или же: «На Новый год у входа в жилище, хлев, зернохранилище расставляли колья (эквивалент хвои — С. К.), преимущественно, ветки шиповника» (Чибиров 1984: 181). Подобные примеры можно множить, но важным для настоящего исследования является не только факт оберегания скота, но и средства, при помощи которых это осуществлялось. Их набор и любопытные комбинации применения дают веские основания предположить в них сохранившиеся следы зороастрийского влияния. В анализе сходства обнаруженных элементов ряда осетинских религиозных обрядов с зороастрийской традицией состоит цель настоящей статьи.

Еще раз подчеркну: упомянутые объекты объединены необходимостью соблюдения ритуальной чистоты в общей, как для зороастризма, так и для осетинской традиции практике.

Наиболее отчетливо упомянутое сходство проявлено в комплексе родильных обрядов, в отношении к беременной женщине и роженице, а также в отношении людей, страдающих недугами, и, соответственно, в способах избавления от них. Обряды эти сохранялись в качестве обязательных норм в осетинской традиционной культуре, по крайней мере, до начала советского периода.

В зороастризме физиология репродуктивной функции женщины определяла отношение к ней семьи и общины. От текущего состояния женского организма зависело, сможет ли она нормально жить в доме и общаться с домочадцами (пребывая в состоянии ритуальной чистоты), либо она будет лишена такой возможности (находясь в статусе «нечистой»). Состояние ритуальной чистоты в зороастризме нарушалось болезнью или любыми кровотечениями: «Роды, болезни и даже рождение ребенка рассматривались зороастрийской догматикой как «осквернение» чистоты организма, нарушение «идеального» физического состояния человека... Женщина во время родов и болезней подвергалась определенному «табу», сидела на каменной скамейке или же спала на полу в темной половине дома, не смела приблизиться к священному огню, надевала самую плохую одежду, ела в отдельной посуде. Никто из семьи, в том числе дети, не подходили к ней» (Дорошенко 1982: 60–61). Подобные ограничения соблюдались во избежание осквернения священного огня, нарушения чистоты жилища и общей пищи. Существуют и другие свидетельства существования этой практики: «Христианские авторы сообщали, что в „религии магов“ (в зороастризме — С. К.) наибольшее значение придавалось тому, чтобы женщины во время месячных содержались отдельно и не смотрели на огонь или свечу» (Бойс 1987: 169).

Подобную практику можно обнаружить и у осетин. Женщина в период регулярных или послеродовых кровотечений считалась нечистой. Поэтому ей запрещалось, например, прикасаться к зерну, муке, и даже входить на территорию мельницы и до-трагиваться до частей мельничного постава (Пчелина 1966: 165). Вода — священная стихия — также оберегалась от осквернения. Как и в зороастризме, у осетин не допускалось прикосновение женщин в подобном состоянии к питьевой воде общего пользования: «Во время менструации девушка и женщина считались нечистыми. Они не имели права носить воду... В Южной Осетии, в селении Хвце и Эдиси

в 1931 г. мне говорили старухи, что при их бабках женщина на время менструации всегда изолировалась в хлев и выходить оттуда до конца менструации не имела права» (Пчелина 1937: 128).

Тем не менее, беременные женщины в зороастриской традиции пользовались некоторыми привилегиями, поскольку беременность рассматривалась как особое состояние чистоты: «В период беременности женщина получала некоторые льготы, особенно перед родами. В доме, где она находилась, круглосуточно горел огонь, символизирующий добро» (Дорошенко 1982: 60). В осетинской традиции мы находим то же самое: «Беременная считалась чистой... и имела право прикосновения к питьевой воде, приготовления хлеба и пищи, посещения мельницы» (Пчелина 1937: 109). Беременная женщина находилась под чуткой защитой домашних, ее оберегали от потрясений, испуга, не позволяли носить тяжестей.

Но наиболее отчетливо анализируемое сходство проявлено в отношении к родам и роженице, и в представлениях о «нечистоте» последней. Так же как и в зороастризме, согласно родильному обычаю осетин, роженица изолировалась, причем обязательно в хлев. Л. А. Чибиров в книге «Древнейшие пласти духовной культуры осетин» приводит подробное описание норм и правил, касавшихся родов и рожениц: «... Более ярко представление о «нечистой» женщине выражалось при родах в хлеву. В яслях, где женщина рожала, она оставалась в течение шести недель. Этот период был наиболее опасным для нее и ребенка, как время наибольшей сакральной уязвимости ее со стороны нечистой силы. В это время ей можно было находиться лишь во дворе, не имея права входить в хадзар (в дом — С. К.), ей строго запрещалось дотрагиваться до очага, надочажной цепи и т. д.» (Чибиров 1984: 173). Так соблюдалась изоляция «нечистой» женщины от всего «чистого» и священного.

Коста Хетагуров, говоря о том, что сам он, подобно остальным обитателям Нарской котловины, родился в хлеву, объяснял это обстоятельство тем, что «... в Нарской котловине тех времен (в 80-х годах XIX в. — С. К.) совершенно не было другого, более изолированного помещения для этого величайшего акта природы» (Хетагуров 1961: 338). Тем не менее, осмелилось утверждать, что дело было не только в этом, и использование для родов помещения, в котором содержался скот, объяснялось сакральным его значением. Скот и его оберегание как один из основных признаков зороастризма определяло особое отношение и к его жилищу, которое, кстати, также принято было содержать в образцовой чистоте. Вполне вероятно, что роды в хлеву принимались не только в целях сохранения ритуальной чистоты домашнего очага, но и из-за убеждения в том, что жилище скота легче оберегать от злых сил. Ни в зороастризме, ни у осетин хлев никогда не считался грязным местом: «Повсеместно в Осетии считалось, что ребенок, родившийся в хлеву, выносливее и здоровее, и что если у женщины умирают дети, то рожать ей надо идти в хлев (курсив мой — С. К.). Поэтому даже в наиболее передовых семьях бывали роды в хлеву со строгим исполнением всех обрядов и суеверий» (Пчелина 1937: 129).

Напрашивается вывод о двух важнейших сходствах осетинской обрядности с зороастриской: во-первых, жизнь человека неотделима от сохранности домашнего скота; во-вторых, хлев — это не только утилитарное, но и сакральное пространство, которое необходимо содержать в чистоте и оберегать от злых духов.

Интересно в контексте анализируемой проблемы описание обряда, зафиксированное Е. Г. Пчелиной: «В сопровождении снохи роженица шла в хлев, брала кусок

белой материи, опоясывала себя три раза, затем шла к корове, которая должна была отелиться, и этим же куском материи опоясывала корову так, чтобы кусок этой белой материи не сошелся на корове концами. Затем этим отрезом она ударяла корову, приговаривая: „Чтобы девочки мои были твоими, а мальчики твои были моими“» (Пчелина 1937: 129–130). Помимо участия в обряде крупного рогатого скота, на зороастрискую семантику указывает факт опоясывания беременной куском белой материи. Как известно, опоясывание белой тканью — зороастриский обряд, символизирующий достижение состояния чистоты. Все члены зороастриской общины подвязывались белым поясом «кушти». Беременная женщина, как уже говорилось, считалась чистой, поэтому имела право носить кушти. По всей видимости, в осетинской традиции эта практика сохранилась в описанном обряде.

И в зороастризме, и у осетин существовало стойкое поверье, что необходимо защищать новорожденного во время родов от злых духов:

Зороастрисм: «Когда рождался ребенок, пламя должно было гореть плавно и ровно, и за этим следили со всей строгостью. Этот обряд был связан с древним зороастриским преданием о том, что когда рождается ребенок, к нему является дьявол, и уберечь ребенка от него может только плавно горящее пламя огня» (Дорошенко 1982: 61).

Осетинская традиция: «Все окружающие беременную и она сама всячески остерегались чем-либо вызвать неудовольствие чертей... Роженицу во время родов одну не оставляли, так как в этот момент около роженицы якобы толпятся черти, которые, оставшись одни, постараются позвать смерть, а смерть уведет в страну мертвых рожающую или новорожденного. В начале родов первая же прибежавшая на стоны роженицы женщина ставила в изголовье... чесалку для шерсти, железные иглы которой пугают чертей» (Пчелина 1937: 112).

Мы видим только одно внешнее отличие: в зороастриской практике в качестве средства защиты выступает плавный огонь (по-видимому, свечи). У осетин — острые зубья железной чесалки. Однако отличие это не носит существенного характера: как уже упоминалось, кованое железо (то есть прошедшее через огонь = очищенное) выступает в обеих традициях эквивалентом огня. По-видимому, острые зубцы должны были напоминать язык ровного свечного пламени в зороастриском варианте.

Вообще важность железа в зороастриской доктрине и ритуальной практике не слишком очевидна. Материальная культура Авесты очень архаична, в силу чего железо и бронза называются общим термином (Geiger 1882: 147–148). Тем не менее, роль железа в Авесте не стоит недооценивать. Согласно зороастриским эсхатологическим представлениям, в конце времен бог огня Атар расплавит железо и направит на землю реку из потоков огненного металла. Тот, кто перейдет через огненную реку, — праведники — останутся жить. Грешникам будет суждено сгореть. Сила потока из огненного железа будет столь велика, что он, провалившись сквозь землю, уничтожит ад, и настанет царство добра и справедливости, где не будет больше ни смерти, не болезней (Авеста 2008. Видевдат). Железо, таким образом, выступает в качестве самого мощного средства очищения и окончательного уничтожения зла.

У осетин кованое, чаще острой формы железо (ножик, шило, игла, ножницы и т. п.) часто носили при себе в качестве оберега беременные женщины. При родовспоможении эти же предметы фигурируют в различных обрядах родильной магии (Бесаева 1976). Со ссылкой на Б. Гатиева, Б. А. Битиев сообщает, что для защиты роженицы от злых духов, около нее вешали огнестрельное оружие (Битиев 2019).

Считалось, что с момента появления на свет новорожденный нуждается в защите от сил зла. Согласно данным собранного им полевого материала Б. А. Битиев пишет: «Ребенка сразу же после рождения купали в теплой воде, налитой в таз (деревянный или медный). Сюда же клали ножницы, как оберег...» (Битиев 2019: 22) Среди обрядовых подношений «преобладали железные предметы, чаще всего — пуля» (Битиев 2019: 22). Огонь и железо, таким образом, постоянно фигурируют в обрядах родильного цикла.

После рождения ребенка зороастрыйский ритуал очищения матери и новорожденного был долгим, тяжелым и продолжался 40 дней. В первые дни после родов мать не могла пить чистую воду, погреться у огня, даже если роды происходили зимой и были тяжелыми, и существовала угроза жизни ее ребенка (Дорошенко 1982: 62). Почти то же самое обнаруживается в источниках относительно осетинской практики послеродового очищения. Период очищения длился шесть недель с сохранением всех названных ограничений: «Однако и после введения в дом роженица последующие пять-шесть недель продолжала считаться «нечистой» и отстранялась от основных домашних работ. Ей запрещалось дотрагиваться до вещей общего пользования...» (Чибиров 1984: 173).

Стойкое убеждение в нечистоте родов и послеродового состояния проявлялось, в частности, в недопущении кормления новорожденного материнским молоком в течение трех-четырех дней после появления на свет: «...Полагали, что молоко матери негодно три-четыре дня, в продолжение которых ребенка кормили по очереди женщины, имеющие грудных детей» (Пчелина 1937: 112). Вероятно, это было следствием убеждения, что сразу после родов (грязного и опасного процесса) в материнском молоке высока концентрация злых сил. Тесная связь новорожденного с матерью в первые дни после родов могла осквернить младенца. То же мы находим и в зороастризме, где имела место подобная практика ограничения контактов новорожденного с матерью в период послеродового очищения: «Если у женщины был грудной ребенок, ей приносили его кормить, а после кормления тут же уносили» (Дорошенко 1982: 63).

Железо выступает в качестве самого популярного средства-оберега детей от злых духов: «Так как черти всегда норовят повредить ребенку, то „для предупреждения“ этого в лульку перед обрядом положения в нее ребенка клали железный нож (Пчелина 1937: 114). Когда малыши становились старше, железные обереги им вешали, как правило, на шею: «... Водился у осетин такой обычай — заставлять кузнеца раскаливать самые мелкие прутики железа, от которых отламывались самые мелкие кусочки и отдавались для детей, которые носили эти кусочки на шее вместе с лоскутками тонкого фабричного сукна... Этот кусочек железа и лоскутки сукна и материи в треугольнике служили для детей-осетин амулетом, дававшим здоровье и охранявшим от злых духов и сглаза» (Шанаев 1876: 41–42). Данная практика обычно связывается у осетин с культом Сафы (кузнецного божества) — покровителя домашнего очага и надочажной цепи (Кюеева 2020: 364) (снова выявляется сакральная связь огонь = железо). Описание того же обычая обнаруживается и у Вс. Миллера: «Для предохранения здоровья детей осетины изготавливали амулеты в честь божества Сафы» (Миллер 1992: 152). Или: «В первые же дни жизни на ребенка надевали амулет (фәрдый). В праздник Тутыр (покровитель волков) матери новорожденных приносили сельскому кузнецу гвозди или кусочки железа, расплавленные в пластинки, ... вкладывали в сафьяновые или бархатные мешочки и после освящения старшими

надевали малышу на шею или же вешали на колыбель» (Миллер 1926: 92–93). Еще раз подчеркну: кусочки железа непременно подвергались раскаливанию на огне. Очистительная сила огня должна была отгонять от ребенка злых духов. Очевидно, если это не помогало, действие огня пытались усилить: «...Если ребенок оказывался болезненным, в руки выносимого во двор ребенка клали уголек от очага или выбрасывали за ним горячее полено...» (Чибиров 1984: 173–174). Огненная символика в борьбе с силами зла в осетинской традиции сосредоточена в очаге — наиболее священном объекте дома. Его содержали в ритуальной чистоте, детей к нему не подпускали во избежание осквернения его и надочажной цепи, прикосновения к которой строго регламентировались. Очевидно поэтому уголек (наверняка, погасший), подобно куску кованого железа вышедший из очистительного огня, мог служить дополнительным оберегом. Горячее полено, вынутое из очага, и ожидали выброшенное во двор, также рассматривалось как огненное средство против нечистой силы.

Разумеется, использование анализируемых объектов встречалось не только в родильной магии и в целях сохранения потомства. Кованое железо, имитирующее очистительный огонь, могло по-разному применяться в магических обрядах, в том числе, с целью избавления от различных болезней: «Осетины приносили в Джеры дзуар (святилище — С. К.) маленькие железные ножки (для исцеления болезней ног), железные руки (для избавления от болезней рук)» (Чурсин 1925: 202). Лечение огнем психических болезней, которые считались свидетельством того, что в человека вселился бес, могло принимать крайне жестокие формы: «... чтобы вывести засевшего в человеке беса, больного подвергали тяжелому телесному наказанию, вплоть до обжигания тела, после чего требовали от него назвать имена вселившихся в него чертей. Расстроенное воображение и возбужденные нервы заставляли больного нести самый невероятный вздор, бессмыслицу. Знахарь же записывал на клочке бумаги какое-нибудь из этих слов, будто бы имя изгоняемого беса, и тут же сжигал на огне. Этим актом чёрт не только изгонялся из человека, но и сжигался на костре» (Кокиев 1885: 111).

Вообще в лечебной магии осетин часто присутствовал огонь или его имитация, что еще более любопытно. Есть предположение, что в качестве таковой могли выступать предметы красного цвета, куски красной материи или красные нитки: «В праздник Тутыр осетинки нашивали красными нитками на правом плече рубахи имена всех членов семьи, чтобы предохранить их от дурного глаза и заразных болезней» (Чибиров 1984: 112). Красный — цвет огня и, очевидно, как одно из свойств священной стихии, способен защищать и избавлять от скверны = болезни. Например, повязки, налагаемые на раны больного, как правило, были из красной ткани. На запястья слабых, выздоравливающих, беременных женщин, маленьких или болезненных детей непременно повязывались красные нитки (эта практика сохранилась по сей день).

Не менее часто, чем огонь или кованое железо во врачебной магии осетин присутствует сочетание огня и воды — второй по значению священной стихии зороастризма. Он нередко фигурирует в качестве метода изгнания злых духов и породил целый ряд вариантов магических средств излечения:

- 1) «...фильтрованный раствор золы давали пить надорвавшимся» (Чибиров 64: 239);
- 2) «при заболевании рожей давали выпить воду, куда клали уголь» (Чибиров 64: 239);

- 3) «... против рези в желудке давали истолченный порох, растворенный в воде» (Кокиев 1885: 112);
- 4) «...если головная боль — результат сглаза, то над больным произносили заклинания, сопровождая это бросанием в миску (с водой? — С. К.) раскаленных углей» (Чибиров 1984: 178);
- 5) «осетины клали горячие угли в кувшин с водой, доставленной ночью (курсив мой — С. К.), чтобы с ней в хадзар (дом) не проникли черти» (Чибиров 1984: 178).

На сочетание огня и воды в магической обрядности осетин уже указывали исследователи: «Большое место в магических процедурах знахарей занимали огонь и вода (общиранская черта — С. К.), и при этом не всякий огонь, и не всякая вода. Огонь, зажженный спичками или свечой, не имел магической силы, чего нельзя сказать об очажном огне (собственно зороастранизм — С. К.). Целебной считалась вода, набранная из трех источников» (Чибиров 1984: 177). Это напоминает зороастрийскую практику возжигания священного огня, когда для этих целей брался огонь из разных очагов. Здесь, вероятно, произошла смысловая контаминация (возникновение новой формы путем слияния элементов других форм). Вода из разных источников сопоставима по сути с огнем из разных очагов. Во всяком случае, описания подобного обычая у дозороастрийских иранцев обнаружить не удалось, зато присутствует подобная практика, связанная с огнем в зороастранизме, где «...существует шестнадцать видов огня, взятых из домашних очагов» (Битиев 2020: 116–125).

Еще одной повторяющейся в обеих традициях особенностью является тот сакральный характер, который придавался хвойным или колючим растениям. Крупнейший исследователь зороастранизма М. Бойс писала о применении в обрядовой практике зороастранизма колючих растений, в частности, эфедры (хвойник), которым, по ее утверждению, зороастрийцы придавали ценные свойства (Бойс 1987: 12). В осетинской традиции прослеживается четкая аналогия применения хвойных или просто колючих растений в обрядовой практике. Так, С. Каргинов сообщает о применении можжевельника при разжигании новогодних костров: «Каждый дом в отдельности и весь аул вместе, разводя во дворе или где-либо на площади в селе большой костер из соломы или можжевельника, специально для этого собираемого в продолжение недели до наступления Нового года» (Каргинов 1885). Очевидно, что шипы и колючки в религиозном мировоззрении как зороастрийцев, так и осетин, наделялись способностью отгонять силы зла. Поэтому иглы, ножи и другие острые предметы в бытовой магии выполняли те же функции. В. С. Уарзиати сообщает о практике обрядовых подношений новорожденным, среди которых, в том числе, были ветви «святого дерева», предположительно, хвойных пород, или за неимением — колючих ветвей шиповника, заменявшего хвою и также выполнявшего функцию оберега (Уарзиати 1983: 146–147).

Подведем некоторые итоги.

- 1) В этнической религии осетин обнаруживаются черты собственно зороастрийского (а не только древнеиранского) культа.
- 2) На родство осетинской традиции с зороастранизмом указывает их смысловая связь с культом чистоты и сакральным значением домашнего скота и хлева как жилища для скота.

- 3) В отношении к женской физиологии и в родильной обрядности осетин выявлен целый ряд совпадений с идеологией и практикой зороастранизма, выводящихся из почитания чистоты, а также стихий огня и воды.
- 4) В качестве эквивалента/заменителя огня в ритуальных действиях у осетин часто выступало кованое железо, как правило, острой формы, а также материя или нитки красного цвета.
- 5) В обеих культурных традициях болезнь понимается как нарушение состояния ритуальной чистоты. Очищение воспринималось как единственное условие избавления от недугов. Сочетание двух священных стихий в зороастранизме — огонь+вода — в осетинской лечебной магии применялось в надежде на усиление очистительной силы последних.
- 6) Идентичны для обеих традиций свойства хвойных или колючих растений: их также использовали с целью защититься от злых духов.

Источники и материалы

- Авеста — Авеста. Закон против дэвов (Видевдат) / Адапт. пер., исследование и комментарии Э. В. Ртвеладзе, А. Х. Саидова, К. В. Абдуллаева. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2008. 300 с.
- Бесаева 1976 — Бесаева Т. З. Обычаи и обряды осетин, связанные с рождением ребенка (конца XIX–начала XX вв.) // Сборник трудов института истории, экономики, языка и литературы. Орджоникидзе, 1976. Т. XXXI. С. 204–215.
- Каргинов 1915 — Каргинов С. Встреча Нового года у осетин // Кавказское слово. 1915. № 1.
- Кокиев 1885 — Кокиев С. В. Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее (СМЭДЭМ). 1885. Вып. I. С. 67–112.
- Миллер 1926 — Миллер А. А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Государственный русский музей. Материалы по этнографии. Т. III. Вып. I. Л., 1926. С. 92–93.
- Миллер 1992 — Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992. 716 с.
- Пчелина 1966 — Пчелина Е. Г. Осетинская мельница «Къада куырой» // Известия Северо-Осетинского НИИ, Т. XXV (история), 1966. Переиздание: Ossetica. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа / отв. ред. В. А. Кузнецов. Владикавказ, 2013. С. 161–206.
- Пчелина 1937 — Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин // Советская этнография, № 4, 1937. Переиздание: Ossetica. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа / отв. ред. В. А. Кузнецов. Владикавказ, 2013. С. 106–135.
- Хетагуров 1960 — Хетагуров К. Л. Особа. Этнографический очерк // Хетагуров К. Л. Собр. соч. в 5-ти тт. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959–1961. Т. 4. 1960. С. 311–474.
- Чурсин 1925 — Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк. Тифлис, 1925. Сер. I. Вып. I. 257 с.
- Шанаев 1876 — Шанаев Г. О сыне знаменитого богатыря-борца Аслана-Каурбека. Из осетинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Кавказское горское управление. 1876. Вып. IX. Отдел II. 64 с.

Научная литература

- Абаев В. И. Дохристианская религия алан. Тезисы доклада на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960 // Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ: Ир., 1990. С. 102–114.
- Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра // Archiv orientální. V. 24. Praha: Orientál institute. 1956. Рр. 23–56 (Переиздание: Абаев В. И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ: Ир. 1990. С. 9–51).

- Битиев Б. А. Культ огня в погребальных обрядах иранских народов. // KAVKAZ-FORUM. 2020. № 1 (8). С. 116–125.
- Битиев Б. А. Родильные обряды осетин в зарисовках М. С. Туганова // Известия СОИГСИ. 2019. № 33 (72). С. 18–25.
- Бойс М. Зороастрцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1987. 302 с.
- Гумиева Э. Т. Алания от А до Я: Мир Барастыра и Зороастр // Северная Осетия. 2019. 8 ноября.
- Дзаттиаты Р. Г. Царциатские памятники: Едысское городище и могильники. Владикавказ: Ир, 2006. 175 с.
- Дорошенко Е. А. Зороастрцы в Иране: (Историко-этнографический очерк). М.: Наука, 1982. 133 с.
- Кюоева С. Г. Культ огня, воды и чистоты, или Элементы зороастризма в этнорелигиозной традиции осетин. // KAVKAZ-FORUM. 2021. № 7 (14). С. 91–104.
- Кюоева С. Г. PRO ET CONTRA: об исследовании Б. А. Алборова «Осетинское Сафа и еврейский Саваоф» // Научный диалог. 2020. № 3. С. 357–369.
- Луконин В. Г. Иран III в. Новые материалы и опыт исторической реконструкции. М.: Наука, 1979. 174 с.
- Минаева Т. М. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1971. 248 с.
- Мошкова М. Г. Среднесарматская культура // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М.: Наука, 1989. С. 177–191.
- Погребной А. Ю. Особенности христианизации Западной Алании во второй половине VII–XIV вв.: Автографат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ростов-на-Дону, 2009. 34 с. <https://www.disscat.com/content/osobennosti-khristianizatsii-zapadnoi-alanii-vo-vtoroi-polovine-vii-xiv-vv>
- Рудницкий Р. Р. О зороастризме у алан в VII–IX вв. // Историко-археологический альманах. 2001. Вып. 7. С. 75–86.
- Смирнов К. Ф. Сарматы на Илеке. М.: Наука, 1975. 176 с.
- Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986. 576 с.
- Чибиров Л. А. Древнейшие пласти духовной культуры осетин. Цхинвали: Ирыстон, 1984. 218 с.
- Чибиров Л. А. Из истории религиозных верований осетин. Культ огня. Известия Юго-Осетинского НИИ. Вып. XIII. Цхинвали, 1964. С. 225–239.
- Bailey H. W. Saka Šsandrāmata // Festschrift für Wilhelm Eilers. Wiesbaden, 1967.
- Geiger W. Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen, 1882. 351 p.
- Nyberg H. S. Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938. 452 p.

References

- Abaev, V. I. 1960. Dokhristianskaia religiia alan. Tezisy doklada na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov [Pre-Christian religion of the Alans. Theses of the report at the XXVth International Congress of Oriental Studies. Moscow, 1960]. *Izbrannye trudy. Religiya. Fol'klor. Literatura* [Selected Works: Religion, Folklore, Literature]. Vladikavkaz: Ir. 102–114.
- Abaev, V. I. 1956. Skifskiy byt i reforma Zoroastra [Scythian way of life and the reform of Zoroaster] Archiv orientální. V. 24. Praha: Orientál institut. 1956. 23–56. (Abaev, V. I. *Izbrannye trudy. Religiya. Fol'klor. Literatura* [Selected Works: Religion, Folklore, Literature]. Vladikavkaz: Ir: 9–51).
- Bailey, H. W. 1967. Saka Šsandrāmata [Saka Šsandrāmata]. In *Festschrift für Wilhelm Eilers* [Commemorative publication for Wilhelm Eilers], ed. by G. Wiessner. Wiesbaden. 136–143.
- Bitiev, B. A. 2020. *Kul't ognia v pogrebal'nykh obriadakh iranskikh narodov* [The cult of fire in the funeral rites of the Iranian peoples]. KAVKAZ-FORUM 1 (8): 116–125.
- Кюоева С. Г. Элементы зороастризма в родильной и лечебной обрядности осетин
- Bitiev, B. A. 2019. Rodil'nye obriady osetin v zarisovkakh M. S. Tuganova [Maternity rites of Ossetians in sketches by M. S. Tuganov]. *Proceedings of the South Ossetian Research Institute (Izvestiia SOIGSI)* 33 (72): 18–25.
- Boyce, M. 1987. *Zoroastriyci. Verovaniya i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and customs]. Moscow: Nauka.
- Chibirov, L. A. 1964. Iz istoriyi religioznyh verovaniy osetin. Kul't ognya [From the history of religious beliefs of the Ossetians. The cult of fire]. *Bulletin of the South Ossetian Research Institute* XIII: 225–239.
- Chibirov, L. A. 1984. *Drevneyshkiye plasty duchovnoy kul'tury osetin* [The oldest layers of the spiritual culture of the Ossetians]. Tskhinval: Iryston. 218 p.
- Dzattiaty, R. G. 2006. *Tsartsatskiye pamiatniki: Edysskoye gorodishche i mogil'niki* [Tsarsiat monuments: Edys settlement and cemeteries]. Vladikavkaz: Ir.
- Doroshenko, E. A. 1982. *Zoroastriytsy v Iran: (Istoriko-etnograficheskiy ocherk)* [Zoroastrians in Iran: (Historical and ethnographic essay)]. Moscow: Nauka.
- Geiger, W. 1882. *Ostiranische Kultur im Altertum* [Ancient East Iranian Culture]. Erlangen: Verlag von Andreas Deichert. 351 p.
- Gutieva, E. T. 2019. Alaniya ot A do Ya: Mir Barastyra i Zoroastr [Alanya from A to Z: World of Barastyr and Zoroaster]. *Severnaia Osetia*. 8 noyabrya.
- Ktsoeva, S. G. 2021. Kul't ognya, vody i chistoty, ili Elementy zoroastrizma v etnoreligioznoy traditsiyi osetin [The Cult of Fire, Water and Purity, or Elements of Zoroastrianism in the Ethno-Religious Tradition of the Ossetians]. KAVKAZ-FORUM 7 (14): 91–104. <https://doi.org/10.46698/VNC.2021.14.7.006>
- Ktsoeva, S. G. 2020. PRO ET CONTRA: ob issledovaniy i B. A. Alborova “Osetinskoe Safa i evreiskiy Savaof” [PRO ET CONTRA: about B. A. Alborov’s research “Ossetian Safa and Jewish Hosts”]. *Nauchniy dialog* 3: 357–369. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-3-357-369>
- Lukonin, V. G. 1979. *Iran III veke Novye materialy i opyt istoricheskoi rekonstruktsii* [Iran 3rd century New materials and experience of historical reconstruction]. Moscow: Nauka. 174 p.
- Minaeva, T. M. 1971. *K istoriyi alan Verkhnego Prikuban'ia po arkheologicheskim dannym* [To the history of the Alans of the Upper Kuban region according to archaeological data]. Stavropol': Stavropol'skoye knizhnoe izdatel'stvo.
- Moshkova, M. G. 1989. Srednesarmatskaia kul'tura [Middle Sarmatian culture]. In *Stepi evropeiskoi chasti SSSR v skifo-sarmatskoe vremia* [Steppes of the European part of the USSR in the Scythian-Sarmatian time], ed. by A. I. Meliukova. Moscow: Nauka. 177–191.
- Nyberg, H. S. 1938. *Die Religionen des Alten Iran*. Leipzig: J. C. Hinrichs. 452 p.
- Pogrebnoi, A. Yu. 2009. *Osobennosti khristianizatsii Zapadnoi Alaniyi vo vtoroy polovine VII–XIV vv.* [Features of the Christianization of Western Alania in the second half of the 7th-14th centuries]: Ph.D. diss. abstract. South Federal University, Rostov-na-Donu. <https://www.disscat.com/content/osobennosti-khristianizatsii-zapadnoi-alanii-vo-vtoroi-polovine-vii-xiv-vv>
- Rudnitskiy, R. R. 2001. O zoroastrizme u alan v VII–IX vv. [About Zoroastrianism among the Alans in the 7th-9th centuries.] *Istoriko-arkheologicheskiy al'manakh* 7: 75–86.
- Smirnov, K. F. 1975. *Sarmaty na Ileke* [Sarmatians at Ilek]. Moscow: Nauka. 176 p.
- Tokarev, S. A. 1986. *Religiya v istoriyi narodov mira* [Religion in the history of the peoples of the world]. Moscow: Politizdat. 576 p.

УДК 39+2-3
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/72-82
 Научная статья

© Э. Ф. Рязанова

КОНСТРУИРОВАНИЕ НОВОЙ ПРАКТИКИ «АДВЕНТ-КАЛЕНДАРЯ» НЕМЦАМИ-МУСУЛЬМАНАМИ В СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНИИ

Данное исследование посвящено так называемым «новым» мусульманам, немцам, принявшим ислам. Предметом рассмотрения в статье является конструирование новой религиозной практики мусульманского «Адвент-календаря» немцами-конвертитами после религиозной конверсии. Автором использовались такие методы как полевое этнографическое наблюдение и неформализованное интервью с информантами. Их совокупность формировалась методом снежного кома. Научная новизна исследования заключается в том, что вопрос о новообращённых немцах впервые в отечественной историографии рассматривается на полевом материале, собранном автором на территории Германии. Автор приходит к следующим выводам: при религиозной альтернатии конвертиты могут изменять религиозные практики, то есть они могут их трансформировать или конструировать в совершенно новые. В нашем исследовании — это мусульманский «Адвент-календарь». На создание новой религиозной практики могут влиять личностные переживания, мода на какие-то события в мире и собственная фантазия конвертита. Использование мусульманского «Адвент-календаря» не только конвертитами, но и этническими мусульманами формирует новую современную умму Германии.

Ключевые слова: религиозная конверсия, религиозная альтернатия, религиозные практики, немцы-мусульмане, мусульманский «Адвент-календарь», Германия

Ссылка при цитировании: Рязанова Э. Ф. Конструирование новой практики «Адвент-календаря» немцами-мусульманами в современной Германии // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 72–82.

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

* Работа выполнена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН.

УДК 39+2-3
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/72-82
 Original Article

© Elvina Riazanova

A NEW RELIGIOUS PRACTICE OF THE MUSLIM “ADVENT CALENDAR” AMONG THE GERMAN MUSLIMS IN MODERN GERMANY

This study describes the so-called “new” Muslims, Germans who have converted to Islam. The subject of the article is the new religious practice of the Muslim “Advent calendar” created by Germans who have undergone religious conversion. The author applied field ethnographic observation and unformalized interviews with informants. The “snowball” sampling method was used to select respondents. The present study is the first attempt in Russian historiography to address the issue of newly converted Germans based on field materials. The author comes to the following conclusions: in case of religious alternation, converts can change religious practices, that is, they can transform them or construct completely new ones. In our study, this is the Muslim “Advent calendar”. The construction of a new religious practice can be influenced by personal experiences, fashion or the personal creativity of the convert. The use of the Muslim “Advent calendar” not only by converts, but also by other German Muslims forms a new ummah in Germany.

Keywords: Germans-converters, religious conversion, religious practice, religious alternation, German Muslims, Muslim «advent calendar», Germany

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

For citation: Riazanova, E. F. 2022. A New Religious Practice of the Muslim “Advent Calendar” Among the German Muslims in Modern Germany. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 72–82.

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

Введение

Последние десятилетия Германия входит в круг стран, где динамично растет численность мусульман. Если ранее мусульманское сообщество Германии увеличивалось за счет иммиграции из других государств, то в настоящее время оно пополняется и за счет так называемых «новых мусульман». «Новые мусульмане» или конвертиты — это немцы, принявшие ислам и поддерживающие образ жизни истинного мусульманина. По недавним данным, мусульманами становятся около 10 тыс. немцев в год (Wandt 2013).

Актуальность данной статьи заключается в том, что тема религиозной конверсии касается не только Германии. Во всем мире, в том числе в таких странах как США, Канада и Австралия увеличивается число людей, принимающих ислам. После религиозной конверсии, если это происходит в стране, где ислам является не государственной религией, конвертит оказывается в привычной родной среде с новыми религиозными взглядами, идентичностью и практиками. Поэтому жизнь конвертита после религиозного обращения требует тщательного изучения.

Цель данной статьи — проанализировать религиозные практики немцев-мусульман после религиозной конверсии, а именно рассмотреть конструирование конвертитами новой практики «Адвент-календаря», не характерной для мусульман.

Основным источником для написания статьи стал полевой материал автора, собранный в период с октября 2014 по декабрь 2021 г. Использовались методы этнографического наблюдения, включенного и невключенного, и неформализованных интервью. Совокупность информантов формировалась методом снежного кома. Исследование проводилась в городах Гамбург, Берлин, Росток, Штутгарт, Шверин, Тюбинген, Хорб и в интернете.

Религиозная конверсия/альтернация

На сегодняшний день существуют различные подходы в изучении религиозной конверсии. Американский психолог Уильям Джеймс различал два типа конверсии: постепенную и мгновенную, в независимости от которой происходит перерождение человека, его собственного «я» (James 1958: 112). Американские социологи религии Джон Лоффлэнд и Родни Старк выделили основные предварительные условия для конверсии. В частности, человек должен испытывать сильное напряжение, связанное с решением жизненных проблем и человек должен осознать себя в качестве религиозного искателя, то есть видеть возможность разрешения своих проблем путем конверсии (Lofland, Stark 1965: 863). Социологи Дэвид Сноу и Ричард Мэчелик выявляли эмпирические индикаторы, которые помогают определить конвертита как некий социальный тип личности, которому присущи изменения (Snow, Machalek 1984: 167–190).

Исследователи Д. Гартрелл и З. Шаннон концептуализировали индивида как рационального актора, который способен производить эксперимент над собственным обращением, чтобы увидеть, какие выгоды может дать смена религиозной принадлежности. По их мнению, если такой выгоды не обнаруживается, значит и не происходит религиозной конверсии (Gartrell, Shannon 1985: 33). Американский психолог религии Льюис Рамбо сформулировал междисциплинарную модель конверсии, сочетающую в себе идеи и подходы различных наук — психологии, социологии, антропологии и теологии (Rambo 1993: 4).

В моем исследовании наиболее полно подтвердилась модель, предложенная американским социальным психологом Ричардом Трависано. Ученый трактует модель конверсии как нарушение идентичности. Конверсия, по Р. Трависано, включает в себя «полное разрушение» старой идентичности (Travisano 1970: 598). Автор различает два вида личной трансформации: альтерацию и конверсию. Альтерацию он определяет, как «относительно легко осуществимые изменения жизни» (Travisano 1970: 601). То есть, как считает исследователь, альтерацию можно приравнять к про-

стому членству, или принадлежности, которые не влекут за собой существенного изменения картины мира. Конверсия же «предполагает повсеместное использование новой идентичности», что означает, что обращенные стремятся «сделать свою новую идентичность центральной почти во всех взаимодействиях» (Travisano 1970: 605). Конверсия происходит под влиянием, прежде всего, индивидуального выбора. Влияние социальных связей для Р. Трависано вторично. Таким образом, согласно его концепции, новообращенные сами формируют собственную идентичность. При этом сопутствующее конверсии «эмоциональное расстройство» не рассматривается как причина изменения идентичности.

Немцы-мусульмане.

Мотивы обращения в ислам и религиозная идентичность

Мотивы принятия немцами ислама могут быть разнообразны. В контексте исследования было выявлено два основных. Личностный мотив, когда обращение происходит по причинам разного рода, связанным как правило с внутренними переживаниями конвертита. Семейный мотив, в этом случае причиной обращения становится заключение брака конвертита с мусульманкой/мусульманином. Личностный и семейный мотивы обращения нередко накладываются: внутренние искания конвертита находят ответ при встрече с мусульманином или мусульманкой (Рязанова 2019а: 21–28).

Ислам принимают немцы различных социальных слоев населения от маргиналов до университетских профессоров; жители как деревни, так и больших городов-мегаполисов; как на западе Германии, так и на востоке страны. Если ранее новообращенные немцы принимали мусульманские имена, то сейчас они оставляют свои прежние имена. Немцы-мусульмане стараются вступать в брак с новообращенными немками/немцами и воспитывать своих детей в немецкой мусульманской семье.

После религиозной конверсии, старая религиозная идентичность у новообращенных немцев-мусульман вытесняется новой. Религиозная идентичность немцев конструируется без принадлежности к этническому сообществу мусульман. Как правило немцы-мусульмане придерживаются «чистого» ислама без привязки к этническим традициям и обычаям. Религиозная идентичность у новообращенных немцев начинает формироваться в момент зарождения мысли о смене религии и закрепляется в момент полного присутствия индивида в среде, в которой выполняются религиозные ритуалы. В некоторых случаях, трансформация религиозных ценностей начинается, когда индивид попадает в мусульманскую среду (Рязанова 2019б: 40–43).

По поводу произошедшей с ними альтернации: моими информантами были немки, принявшие ислам еще во времена ГДР в результате браков с мусульманами. Их случаи показывают, что религиозная идентичность может формально измениться, но никак не подкрепляться религиозными практиками, либо религиозные практики после конверсии видоизменяются по желанию конвертита (Рязанова 2019б: 40–43). Это характерно и для тех немок, которые приняли ислам в настоящее время по причине вступления в брак. Как показали мои интервью, не всегда мужья (этнические мусульмане) настаивали на том, чтобы их будущая жена (немка) приняла ислам. Как правило, в таких семьях один из супругов номинальный мусульманин, который слабо придерживается догм ислама. Тогда после обращения/религиозной альтернации второго супруга в ислам семья начинает жить по мусульманским тра-

дициям, но они могут в какой-то мере со временем видоизменяться, либо совершенно не соблюдаются.

В ходе моих наблюдений за новообращенными немцами-мусульманами (данная статья является частью исследования) я ввела такое понятие как «посконверсионный синдром». Под данным определением я подразумеваю следующее: некоторые конвертиты после смены религии могут какое-то время «скучать» по доконверсионному периоду жизни. Это могут быть привычки отмечать традиционные христианские праздники, пищевые предпочтения и т. д. Как правило, информанты отвечали, что грусти по жизни до ислама у них нет. При более глубоком общении, однако, выяснилось, что они переживают определенный дискомфорт. «Посконверсионный синдром» значим с точки зрения того, что он определяет в какой-то степени полноту выполнения религиозных практик. При религиозной альтернации при выраженном «постконверсионном синдроме» религиозные практики могут варьироваться в пользу доконверсионной жизни конвертита.

Религиозные практики новообращенных немцев-мусульман

Изучение повседневных религиозных практик дает возможность рассмотреть проявление религиозных ценностей верующих людей в обыденной жизни, где нормы поведения непосредственно не диктуются религиозными институтами и авторитетами. Немцы, сознательно, из личных убеждений, принявшие ислам, обычно подробно изучают Коран, поэтому вполне ожидаемо, что после смены религии они будут более тщательно выполнять религиозные практики. После религиозного обращения у конвертита происходит освоение новых религиозных практик, предписываемых канонами ислама, строится новая религиозная повседневность. Если при религиозной конверсии основные изменения происходят по таким критериям как: отношение к еде, одежде, к пятикратной молитве, подаяниям и посту во время священного месяца Рамадан, то религиозная альтернация может предполагать только некоторые пункты. Как показали мои интервью с информантами, некоторые конвертиты могут употреблять свинину и редко алкоголь, не держать пост (Рязанова 2020: 94–103). Религиозные практики динамичны, они образуют постоянный процесс переосмысливания. Более того религиозные практики могут предоставить нам информацию о степени религиозности новообращенных мусульман.

Таким образом, религиозная конверсия и религиозная альтернация, в обобщенном смысле определения, — это процесс перехода индивида из одной религии в другую. Процесс такого перехода у каждого немца-конвертита индивидуален. Кроме того, со временем практики немцев-конвертитов изменяются, наполняются новыми смыслами. Причиной таких трансформаций могут быть новые тренды и изменения в обществе, мировые процессы, либо личные побуждения и фантазии.

Мое этнографическое поле состояло не только из личных встреч с конвертитами, но и включало в себя анализ информации в интернете. Визуальное онлайн наблюдение проходило в социальных сетях, где легко можно проследить динамику изменений религиозных практик. Как правило, конвертиты (в большей степени это женщины в возрасте от 24 до 45 лет) — пользователи социальных сетей с открытыми профилями (это профили, которые могут просматривать все люди), они выкладывают в свои аккаунты личные фотографии, рассказывают о своих буднях, о пережи-

ваниях и чувствах. Некоторые конвертиты описывают в социальной сети свой путь к исламу и религиозной конверсии.

В течение шести лет я просматривала профили в социальных сетях конвертитов, что позволило мне заметить определенную тенденцию и сделать некоторые выводы о религиозных практиках немцев-мусульман. В 2017 г. в социальных сетях не наблюдалось такого явления как «Адвент-календарь» на главные мусульманские праздники. В 2019–2020 гг. появляются публикации (фотографии) с использованием так называемых мусульманских «Адвент-календарей».

Адвент-календарь в традиционном виде

Рождественский календарь или так называемый Адвент-календарь — это традиционный европейский календарь для отслеживания времени от Адвента до наступления Рождества. Каждый день в таком календаре содержит маленький подарок.

История создания Адвент-календаря восходит к 1834 году. Глава протестантского центра для мальчиков под Гамбургом Иоганн Генрих Вихерн для того, чтобы не отвечать каждый день на вопросы детей, когда наступит Рождество, создал специальную конструкцию. На старом колесе от телеги, украшенном венком, он поставил 20 маленьких красных свечей и большие белые. Во время ежедневных богослужений, когда пелись адвентинские гимны, детям разрешалось зажигать одну красную свечу, а во время воскресных богослужений одну белую. Так дети могли видеть сколько дней осталось до Рождества (Der Adventskalender).

Первый печатный Адвент-календарь выпустил книжный магазин Фридриха Трюмпера в Гамбурге в 1902 г. Он был в форме рождественских часов с числами от 13 до 24. Год спустя в Мюнхене Герхард Ланг (1881–1974) издал свой вариант Адвент-календаря и назвал его «В стране младенца Христа». Дизайн календаря предполагал, что в каждый день Адвента ребенок вырезал картинку и приклеивал ее в окошко на отдельном листе. К кануну Рождества была приурочена финальная картинка с изображением младенца Христа, одетого в белую одежду. Далее произошла настоящая революция в печати Адвент-календарей. Литографический институт «Reinhold & Lang» вплоть до 1930 г. публиковал разные вариации календаря, которые придумывал Герхард Ланг. Сам Герхард Ланг объяснял идею создания адвент-календаря тем, что в детстве его мама разрешала съедать в адвент по одному швабскому беze в день. Эта семейная традиция и привела к тому, что со временем Ланг создал календарь в виде домика с окошками, где спрятан шоколад. К 1940 г. Ланг прекратил производство своих Адвент-календарей из-за большой конкуренции на рынке. Многие фирмы и фабрики начали печатать различные вариации календаря по задумке Ланга (Die Geschichte des Adventskalenders).

На сегодняшний день Адвент-календарь стал популярен во всем мире. Его можно приобрести не только в странах, где празднуют Рождество. Во многих странах производят Адвент-календари по мотивам календаря Ланга, но с различным наполнением. Например, есть косметические Адвент-календари, где в окошках спрятаны мини-тюбики косметики, канцелярские, с детскими игрушками и т. д. Многие мировые компании создают свои фирменные Адвент-календари к Рождеству, так как они пользуются спросом у населения. В России также печатаются детские и взрослые Адвент-календари, только вместо 24 окошек в них, как правило, делают 31, по числу

дней в декабре. Предполагается, что первое окошко открывается 1 декабря, а последнее — 31 декабря, на Новый год.

Нarrативы о мусульманском «Адвент-календаре»

Среди религиозных мусульман «Адвент-календарь» не пользуется популярностью, так как он не несет никакого смыслового подтекста для ислама. Но так как мной было замечено, что немки-мусульманки начали практиковать «Адвент-календарь» на месяц Рамадан, я приняла решение провести интервью с конвертитами, которые пользовались мусульманским аналогом «Адвент-календаря». Данные нарративы весьма интересны, так как они иллюстрируют, каким образом выполняются религиозные практики при сохранении некоторых элементов предыдущей религиозной идентичности. В данном случае можно говорить о том, что произошла религиозная альтернатива. Конвертит принял ислам, но при этом он конструирует религиозные практики, исходя из своих предпочтений и христианства, а не правил из Корана.

Первое интервью было с немкой, принявшей ислам после знакомства с мусульманином. В настоящее время она замужем, воспитывает двоих сыновей, домохозяйка. Моя информантка приняла ислам после того, как вышла замуж за мусульманина. Далее А — автор, И — информант.

А: *Как вам пришла в голову идея оформлять мусульманские праздники, украшать дом шарами в честь праздников?*

И: *Знаете, это очень интересная история, сейчас расскажу. Мы росли в очень дружной семье, мама всегда делала нам сюрпризы на дни рождения, украшала дом к торжествам. Мы росли в атмосфере любви и вечного праздника. У меня две сестры и младший брат. И вот представьте. Начинается все с Рождества, затем Пасха, а потом дни рождения наши, родителей, еще бабушки и дедушки. Целый год протекает в режиме упаковывания и развертывания подарков. Мы выросли, но традиции сохранились. Теперь только мы-взрослые начали придумывать, как отметить и какой сюрприз сделать родителям и родственникам. Затем я познакомилась с мужем. Он у меня мусульманин. Через некоторое время я приняла ислам, покрыла голову, мы поженились. У нас родились дети. В первое время, где-то 3–4 года, мы ничего не праздновали. Конечно, муж поздравлял меня с днем рождения, дарил какие-то подарки, но не более того. А в моей немецкой семье ведь все продолжалось, они как отмечали праздники, так и не переставали. И мне как-то этого не хватало, я начала грустить. При этом в семье только у меня были дети, и мои родители хотели делать им праздники. Однажды, мы пришли в гости, и моя мама предложила мужу организовывать праздники в мусульманском стиле. Мой муж согласился. Так и родилась идея делать «Адвент-календарь» на Рамадан, устраивать праздники на дни рождения.*

А: *Другие мусульмане, допустим, родственники мужа как смотрят на это?*

И: *Родственники, которые живут в Германии, поддержали эту идею. Более того, это даже как-то объединило нас.*

А: *Расскажете об этом подробнее?*

И: *Мы собираемся вместе, придумываем, какие подарки будем запаковывать детям в «Адвент-календарь», даже есть специальный семейный чат в мессенджере, где мы переписываемся, обмениваемся идеями. Допустим, сестра моего мужа увидела интересные игрушки по акции, она скидывает в чат для того, чтобы мы закупились вместе по более выгодной цене и так далее...*

А: *А был какой-либо негатив со стороны других мусульман в связи с тем, что Вы придумали новую семейную традицию? Ведь это несвойственно исламу?*

И: *Нет, что Вы, я никогда не чувствовала негатив. Более того, все больше мусульман, которые не конвертиты, начинают также делать подарки к концу Рамадана, некоторые даже «Адвент-календари» делают. Понимаете, мы ведь не живем в вакууме. У меня открытый профиль в социальных сетях, я люблю публиковать семейные снимки, делясь своими эмоциями. Все это не может обходить стороной других мусульман. Тем более, они живут в Германии, поэтому, я думаю, это нормально, что их традиции постепенно забываются и появляются новые (ПМА 1).*

Следующий отрывок из интервью с немкой-мусульманкой, 34 лет, домохозяйка. Сейчас в семье воспитывается два ребенка. Информантка строго выполняет все предписания ислама, однако в месяц поста информантка делает «Адвент-календарь» месяца Рамадан. Вот как объясняет информантка эту традицию «Адвент-календаря» Рамадан в ее семье.

А: *Как у Вас появилась идея «Адвент-календаря»?*

И: *Мы живем в Германии, мои дети наполовину немцы. Они ходят в школу, где другие дети празднуют Рождество. Дети рассказывают друг другу о том, какие «Адвент-календари» приготовили им в семье. Поэтому я решила, что у моих детей тоже будет такой календарь, но только Рамадан-календарь. Моему мужу безумно нравится эта идея. А дети как радуются, они не празднуют Рождество, но они ждут Рамадан и свои законные подарочки, которые я для них готовлю (ПМА 2).*

Как мы видим, на появление новой религиозной практики повлияли немецкие традиции и личная идея о том, что можно использовать привычные практики в новой религии. В данных случаях у информанток отсутствует постконверсионный «синдром» или он просто нашел выход. Информантки заимствовали знакомые им религиозные традиции из христианства, нашли им применение в исламе. Тем самым, они сделали использование мусульманского «Адвент-календаря» новой религиозной практикой, которую начали соблюдать и мусульмане, родившиеся в Германии.

Далее приведу в пример отрывок из интервью с мусульманкой-иммигранткой второго поколения, которая также приняла практику мусульманского «Адвент-календаря», более того — информантка оформляет мусульманские праздники в европейском стиле.

А: *Как возникла идея оформлять мусульманские праздники под европейский стиль?*

И: Мне хотелось разнообразия, я турчанка, родилась в Германии. Я не помню в детстве, чтобы родители как-то праздновали детские праздники, и мне всегда хотелось, что, когда будут свои дети, я обязательно буду делать праздник. Однажды, я пролистывала социальные сети и увидела профиль одной мусульманки, где она делает «Адвент-календарь» и дает инструкцию к нему. Мне понравилась идея и я стала также делать.

А: Как отнеслись Ваши родственники к такой идее?

И: Нормально, не помню их реакции (ПМА 3).

Приведенные выше нарративы — это лишь небольшая часть рассказов тех информантов, которые приняли участие в интервью. С каждым годом в социальных сетях увеличивается число людей, использующих мусульманские «Адвент-календари». Такая тенденция говорит о том, что мусульманский «Адвент-календарь» становится традицией в месяц Рамадан, а не разовой акцией.

Выводы

Таким образом, мы видим, что при религиозной конверсии, как правило, немцы-мусульмане соблюдают ислам в чистом виде, они строго придерживаются всех предписаний Корана. При религиозной альтернации (когда религиозная идентичность не прошла полную трансформацию и сочетаются элементы старой и новой идентичности) конвертиты определяют себя как мусульмане, но не видят необходимости придерживаться строгих религиозных предписаний. Здесь мы можем говорить о приобретении ими новых элементов, дополнении религиозной идентичности. Для окружающих людей смена религии индивида может оставаться незамеченной, если до смены религии он вел спокойный и тихий образ жизни. При религиозной альтернации религиозные практики могут игнорироваться, либо видоизменяться по желанию конвертита.

Конструирование мусульманского календаря началось с появления личной идеи конвертита о создании привычного для немецкой среды календаря на Рамадан, которая в дальнейшем была реализована. После того как новообращенная мусульманка опубликовала свой календарь в социальных сетях, он начал распространяться и в других семьях немцев-мусульман. Это произошло в частности из-за того, что немцы-мусульмане остались в своей привычной среде, способствующей тому, что старая религиозная идентичность иногда не может быстро вытесниться новой. Относительно этнических мусульман — популярность календаря во всем мире, постепенно утрачивая свой первоначальный смысл, распространилась и на них. Также влияет то, что со временем этнические мусульмане, проживающие в Германии, интегрируются в немецкое общество. Этнические мусульмане второго, третьего поколения, рожденные в Германии, посещающие в немецкие сады и школы, со временем перенимают немецкие культурные традиции, одной из которых стало использование мусульманского «Адвент-календаря». Следовательно, напрашивается вывод о возможности конструирования конвертитами каких-нибудь других новых религиозных практик, которые также смогут быть принятыми и применяться этническими мусульманами.

Можно предположить, что со временем практика мусульманского «Адвент-календаря» станет популярна и в других странах, так как социальные сети способствуют быстрому распространению информации. Не исключено появление каких-то еще религиозных практик в результате религиозной альтернации, когда конвертит будет внедрять старые религиозные традиции в новую для него религию. Использование «Адвент-календаря» немцами-мусульманками говорит о том, что в Германии создается умма с новыми религиозными практиками, которые находят отклик и у этнических мусульман.

Источники и материалы

- Der Adventskalender — Der Adventskalender — Die Geschichte und Entstehung // *Advents Kalender.de* [Электронный ресурс]. <https://www.adventskalender.de/der-adventskalender-die-geschichte-und-entstehung.html> (дата обращения: 15.05.2022).
- Die Geschichte des Adventskalenders — Die Geschichte des Adventskalenders // *Sellmer Adventskalender* [Электронный ресурс]. <https://sellmer-adventskalender.com/pages/history-of-the-advent-calendar/> (дата обращения: 15.05.2022).
- ПМА 1 — Полевые материалы автора. 2020. Информант, Жен., 27 лет.
- ПМА 2 — Полевые материалы автора. 2020. Информант, Жен., 34 года.
- ПМА 3 — Полевые материалы автора. 2020. Информант, Жен., 33 года.

Научная литература

- Рязанова Э. Ф. Факторы принятия немцами ислама. Опыт этноконфессионального исследования // Исторический журнал: научные исследования. 2019а. № 2. С. 21–28.
- Рязанова Э. Ф. Особенности религиозных практик немок-мусульманок в современной Германии (на примере земли Мекленбург-Передняя Померания и города Гамбург) // Вестник ЯрГУ им. П. Г. Демидова. Серия: Гуманитарные науки. 2019б. № 4. С. 40–43.
- Рязанова Э. Ф. Изменение культуры питания и пищевых традиций после религиозной конверсии у немцев-мусульман // Человек и культура. 2020. № 3. С. 94–103.
- Gartrell D., Shannon Z. Contacts, cognitions, and conversion: A rational choice approach // *Review of Religious Research*. 1985. 27 (1). Pp. 32–48.
- James W. The varieties of religious experience: A study in human nature. New York: New American Library. 1958. 415 p.
- Lofland J., Stark R. Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective // *American Sociological Review*. 1965. 30 (6). Pp. 862–875.
- Snow D., Machalek R. The sociology of conversion // *Annual Review of Sociology*. 1984. 10. Pp. 167–190.
- Rambo L. Understanding religious conversion. New Haven, CT and London: Yale University Press, 1993. 240 p.
- Travisano R. Alteration and conversion as qualitatively different transformations // Social psychology through symbolic interaction / ed. by G. P. Stone and H. A. Faberman. MA: Ginn-Blaisdell, 1970. Pp. 594–606.
- Wandt L. Konvertiten in Deutschland. Die übersehene Vielfalt // *Medien Dienst Integration* [Электронный ресурс]. 2013. <https://mediendienst-integration.de/artikel/die-unsichtbare-vielfalt.html> (дата обращения: 15.09.2018).

References

- Gartrell, D. and Z. Shannon. 1985. Contacts, cognitions, and conversion: A rational choice approach. *Review of Religious Research*. 27 (1): 32–48. <https://doi.org/10.2307/3511936>

- James, W. 1958. *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: New American Library. 415 p.
- Lofland, J. and R. Stark. 1965. Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review*. 30 (6): 862–875. <http://links.jstor.org/sici?doi=0003-1224%28196512%2930%3A6%3C862%3BAWATO%3E2.0.CO%3B2-Z>
- Rambo, L. 1993. *Understanding religious conversion*. New Haven, CT and London: Yale University Press. 240 p.
- Riazanova, E. F. 2019. Faktory prinyatiya nemcami islama. Opyt etnokonfessional'nogo issledovaniya [The factors behind the adoption of Islam by Germans: The experience of an ethno-confessional research]. *Istoricheskij zhurnal: nauchnye issledovaniya* 2: 21–28. http://www.nbpublish.com/library_read_article.php?id=29045
- Riazanova, E. F. 2019. Osobennosti religioznyh praktik nemok-musul'manok v sovremennoj Germanii (na primere zemli Meklenburg-Perednyaya Pomeraniya i goroda Gamburg) [Features of the religious practices of the German-Muslim women in modern Germany (on the Example of the land of Mecklenburg-Vorpommern and of the Hamburg)]. *Vestnik Yaroslavskogo Gumanitarnogo Universiteta imeni P. G. Demidova. Seriya: Gumanitarnye nauki* 4: 40–43.
- Riazanova, E. F. 2020. Izmenenie kul'tury pitaniya i pishchevyh tradicij posle religioznoj konversii u nemcev-musul'man [Change of food culture and traditions of Muslim Germans after religious conversion]. *Chelovek i kul'tura* 3: 94–103. https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=32181
- Snow, D. and R. Machalek. 1984. The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology* 10: 167–190. https://www.researchgate.net/publication/234838262_The_Sociology_of_Conversion
- Travisano, R. 1970. Alteration and conversion as qualitatively different transformations. In *Social psychology through symbolic interaction* / ed. G. P. Stone and H. A. Faberman. MA: Ginn-Blaisdell. P. 594–606.
- Wandt, L. 2013. Konvertiten in Deutschland. Die übersehene Vielfalt [Converts in Germany. The overlooked diversity]. In Medien Dienst Integration [Digital resource]. <https://mediendienst-integration.de/artikel/die-unsichtbare-vielfalt.html> (accessed: 15.09.2018).

О ХИДЖАБЕ, ПЛАТКЕ, ПОКРЫВАЛЕ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/83-100

Научная статья

© Е. В. Аброськина

СЕЛЬСКИЕ И ГОРОДСКИЕ ПРАКТИКИ НОШЕНИЯ ЖЕНСКОГО ГОЛОВНОГО ПОКРЫВАЛА В МАГРИБЕ

Статья посвящена женским практикам покрывания головы в странах Магриба (Тунисе, Алжире, Марокко). Головные покрывала являются неотъемлемой частью женского костюма в Северной Африке. В зависимости от региона и населенного пункта варьируют их название, материал изготовления, а также цвет, дизайн и способ производства, что в свою очередь делает этот предмет своеобразной визитной карточкой его обладательницы. Автор анализирует две сложившиеся к концу XIX в. вестиментарные традиции — городскую (арабскую) и сельскую (берберскую). Используя в своем костюме схожий по форме предмет, женщины из города и из сельской местности наделяют его разными символическими значениями. В XX в. в условиях процессов модернизации и деколонизации сельские и городские покрывала стали означаемыми для разных контекстов: так, городские покрывала пользовались большим престижем, нежели сельские, что в свою очередь повлияло на то, что именно они стали восприниматься как национальные символы новых североафриканских государств, а сельские покрывала сохранились на уровне персональных повседневных практик в той местности, в которой они изначально использовались. Автор ставит задачей прояснить причину формирования столь различных жизненных траекторий одного типа предметов.

Ключевые слова: этнография Магриба, социальные практики, головное покрывало, арабская культура, берберская культура

Ссылка при цитировании: Аброськина Е. В. Сельские и городские практики ношения женского головного покрывала в Магрибе // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 83–100.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/83-100

Original Article

© Evgeniia Abroskina

RURAL AND URBAN PRACTICES OF WEARING A FEMALE HEAD COVERING IN THE MAGHREB

The article is devoted to women's head covering practices in the Maghreb countries (Tunisia, Algeria, Morocco). Head coverings are an essential part of women's costume in North Africa. Their name, material of manufacture, color, design and method of production vary depending on the region and locality, which in turn makes this item a kind of visiting card of its owner. The author analyzes two vestimentary traditions that had developed by the end of the 19th century — urban (Arab) and rural (Berber). Despite the similar shape of veils used by women in the city and in the village, these were endowed with different symbolic meanings. In the 20th century, under the conditions of modernization and decolonization, rural and urban veils became meaningful in different contexts: for example, urban veils enjoyed greater prestige than rural ones, which resulted in them being perceived as national symbols of the new North African states, and rural veils' use continued at the level of personal daily practices in the regions where they were originally used. The author aims to clarify the reason for such different life trajectories of the objects of one type.

Keywords: Maghreb ethnography, social practices, head covering, Arab culture, Berber culture

Author Info: Abroskina, Evgeniia V. — Junior Researcher of the Oriental Department, State Hermitage (Russian Federation, Saint-Petersburg). E-mail: ugenia92@yandex.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2960-5658>

For citation: Abroskina, E. V. 2022. Rural and Urban Practices of Wearing a Female Head Covering in the Maghreb. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 83–100.

Введение

В романе Фариды Бельгуль «Жоржетт!» об алжирских эмигрантах в Париже описывается день девочки-подростка. Родители отправляют ее в школу, чтобы она выучила французский язык и получила образование. Пережив школьный день, полный тревог, она ждет мать, которая должна забрать ее после школы. Та врывается на школьный двор, запыхавшись и раскрасневшись. Передавая эмоции девочки, Ф. Бельгуль отмечает, что мать выделялась своей «яркой, „берберской“ косынкой» (Прожогина 2001: 388), смущая и дочь, и находившихся поблизости учеников, и учителей, «как всегда в сером», которое «у них называется элегантным». В этой небольшой литературной зарисовке содержится важный ключ для исследовательского понимания магрибинской культуры, которая осмысляет и присваивает (или, наоборот, отторгает) берберское прошлое.

Наравне с тем, что подобное отношение к некоторым элементам традиционного костюма встречается повсеместно и в Алжире, и в Тунисе, и в Марокко, существуют такие предметы, которые напротив являются символами Магриба: например, женское белое головное покрывало хаик (или сэфсэри) или мужской головной убор шишийя. Для того, чтобы разобраться, каким образом, одни предметы становятся национальными символами и носителями культурной памяти, а другие наоборот вызывают чувство смущения и отторжения, необходимо провести сравнительный анализ предметов, разных по своей роли в истории культуры.

В качестве сравнения мы выбрали женские головные покрывала, которые на протяжении столетий были неотъемлемой частью североафриканского женского костюма. На наш взгляд, эти покрывала, распространенные по территории всего Магриба, имеют много общего: по форме они представляют собой прямоугольные отрезы ткани, по назначению призваны играть роль верхней одежды, когда женщина покидает свой дом. В то же время в зависимости от региона разнятся название, материал, способ изготовления, орнамент и проч. Выбор того или иного варианта покрывала определялся происхождением, местом проживания и сферой хозяйственной деятельности семьи женщины. Можно выделить две большие вестиментарные группы — городских и сельских костюмов. Такое разделение на протяжении длительного времени (вплоть до процессов модернизации в конце XIX–XX вв.) имело также этническую окраску: в сельской местности проживали бербероязычные народы, которые занимались земледелием и отгонным скотоводством, а городское население составляли этнически смешанные группы: арабы, берberы, евреи, позднее — мавры и турки.

В нашем исследовании мы бы хотели подробнее остановиться на истории формирования двух различных биографий городских и сельских головных покрывал. Хронологически интересующий нас отрывок времени ограничен XIX–XXI вв., однако, корни истории такого предмета как покрывало могут увести нас в более ранние исторические периоды. Согласимся со словами Р. Барта, что «как культурный объект одежда принадлежит большой временной протяженности» (Барт 2003: 331). Нам предстоит рассмотреть, каким образом, формировалась культурная дилемма между городским и сельским женскими костюмами, что повлияло на этот процесс, как в середине XX в. в новых независимых государствах Магриба осмыслилась традиционная культура, в частности — женский костюм. Мы проследим, что стало причиной формирования различных социальных статусов у близких по форме и по назначению вещей, проанализируем роль политического дискурса и его трансформаций в жизни вещи.

Стоит отметить, что повседневные и ритуальные практики, связанные с ношением головных покрывал в Магрибе, слабо изучены. Традиционно головные покрывала рассматриваются как часть костюмного комплекса: так, стоит упомянуть монографию востоковеда Жоржа Марсэ «Костюм мусульман Алжира» (Marçais 1930), в котором он дает подробный анализ алжирского костюма, останавливаясь и на описании городских головных покрывал — хаиков: «Если не все алжирки, то по крайней мере часть из них, носили небольшую вуаль (ижар), которая закрывает нижнюю часть лица, и большой отрез ткани (хаик)» (Marçais 1930: 103). Ж. Марсэ делает предположение, что такое покрывало имеет не берберское происхождение, а ближневосточное: подобная драпировка могла быть распространена под влиянием сирийской моды (Marçais 1930: 103). Важно отметить, что Ж. Марсэ не проводит разли-

чия между берберской и арабской традицией ношения покрывал, а концентрируется по большей части на описании городских практик. Марокканский костюм описан в книге Рашиды Алауи «Костюмы и украшения Марокко» (Alaoui 2003). Опираясь на изобразительные источники, тексты путешественников, Р. Алауи выстраивает примерную генеалогию марокканского костюма, отмечая влияние Алжира, Османской империи и других культурных традиций (в том числе берберской). Она описывает марокканский хаик, который могли носить и мужчины, и женщины, и который имеет целый ряд наименований в зависимости от его материала, цвета и предназначения. Также Р. Алауи приводит описания и изображения марокканских головных платков, шалей, вуалей для лица. В работе Йедиды Калфон Стиллман «Арабское платье: от рассвета ислама до современности» костюму Магриба отведена четвертая глава: «Мусульманский запад: Северная Африка и средневековая Испания», где автор отмечает доисламские элементы костюма (займствованные во времена берберских царств, Карфагена, Рима и Византии): в частности, свободная непоясная туника и покрывала (Stillman 2003). В контексте нашего исследования работа Й. Стиллман важна для понимания генезиса магрибинского покрывала, в частности, для выяснения истории появления предмета и его «родства» с ближневосточными покрывалами. Книга Лейлы Белькаид «Algéroises: история средиземноморского костюма» показывает гибридность происхождения разных элементов алжирского женского костюма (Belkaïd 1998). Автора, как и многих других историков костюма, волнует вопрос происхождения и возраста того или иного элемента: так, останавливаясь на белом покрывале хаик, Л. Белькаид утверждает, что оно бытует на территории Магриба, начиная с периода античности. Несмотря на глубокий анализ костюмных комплексов, в указанных сочинениях отсутствует анализ различий между городскими и сельскими практиками ношения покрывала, также никто из исследователей не останавливается на символическом значении покрывал, сделанных в городской среде мужчиной-ткачом или сотканных в сельской местности женщинами. В таком случае, нашей задачей является восполнить эту лакуну.

Сельский костюм берберского происхождения

Поскольку бербероязычные народы широко расселены по всей территории Северной Африки, то невозможно описать единый для всех костюмный комплекс. Однако, ряд элементов являются стабильными для одежды большинства берберских групп. Женский костюм чаще всего был многослойным и состоял из нижнего платья или рубашки, поверх которых драпировалось несшитое платье, крепящееся двумя фибулами в районе плеч или на груди. Голову покрывал платок, поверх которого накидывалось покрывало. Костюм также сопровождался большим количеством нашейных украшений, браслетов, височных подвесок и головных повязок. Важно также подчеркнуть, что в берберском костюме отсутствовали лицевые вуали и массивные головные покрывала. Возможно, что это связано не столько с этнической спецификой, сколько с хозяйствственно-культурным типом бербероязычных народов. По большей части они были заняты земледелием и отгонным скотоводством, что требовало участия женщин в ежедневном совместном труде. Вероятно, это предопределило форму женского костюма, который должен был быть удобен для работы. Подобная практика отмечена среди арабов Палестины: Дж. Алленби пишет, что «в отличие

от бедуинок, сельские женщины не закрывали своих лиц вуалью, за исключением дня свадьбы» (Allenby 2002: 102). В целом, положение женщины в берберском обществе отличалось от ее места в арабской культуре. Как пишет Н. Н. Дьяков, «именно здесь, на пороге Большого Магриба, мусульмане впервые столкнулись с той особой ролью, которую женщины играли в социальной и политической жизни коренного населения <...>. Дошедшие до наших дней древние предания амазигов¹ содержали немало описаний правления и подвигов берберских цариц и воительниц» (Дьяков 2021: 164). Женский костюм в свою очередь должен был отобразить социальное положение женщины, достаток ее семьи. По тому, как женщина одета, можно было определить к какому региону и даже роду она принадлежит: костюм был носителем «социоэкономического статуса» (Micklewright, Stillman 1992: 13) его владелицы.

Одним из наиболее распространенных предметов в повседневной вестиментарной практике сельских жительниц являлся платок. Традиционно женщины использовали два платка: один складывался как треугольник, а второй закреплял его как повязка. Такие платки изготавливались из хлопчатобумажной нити в небольших мастерских. Название, цвет и размер мог варьировать в зависимости от местности: так, например, в регионе Сфакс в Тунисе такой платок носил название тайярийя и изготавливается из нитей различных теплых оттенков; он мог быть коричневым, красным или цвета охры. Со временем тайярийя стала изготавливаться не только в Сфаксе и утратила свою региональную привязку с появлением механических ткацких станов (Sethom, Skik 2000: 12).

Наравне с платками существовала также традиция ношения покрывала, которую соблюдали как мужчины, так и женщины. Существует предположение, что традиция ношения покрывала была заимствована берберским населением у римлян, проживающих в Карфагене (Stillman 2003: 88). В период проникновения на территорию Северной Африки арабских завоевателей происходило смешение традиций, которое находило свое отражение в языке: «в исламские времена древнеберберское покрывало стало ассоциироваться с его арабскими аналогами — изар, мильхафа и т. д. Поскольку они использовались как покрывала для женщин, это становилось восточной модой, иногда и имена арабских аналогов были переняты и берберизированы. Таким образом, мельхафа стала тамельхафт и изар стали тезирам» (Stillman 2003: 89). Мы не будем подробно останавливаться на мужских покрывалах и перейдем сразу к описанию женской практики покрывания.

Как уже было сказано выше, основной формой повседневной практики покрытия головы у женщин являлся платок. Однако, в ситуации, когда женщине нужно было отправиться в соседнее поселение или поехать в город, т. е. покинуть территорию, на которой проживает ее семья, она, согласно обычному праву (адату), должна была надеть головное покрывало. Отдельно необходимо упомянуть и свадебный обряд, который также предусматривал использование покрывала и закрывание лица. Таким образом, головное покрывало было неотъемлемой частью обеспечения женской мобильности: как физической (путешествие), так и символической (переход в новую социальную группу).

Производством головных покрывал, как и всего необходимого текстиля, занимались исключительно сами женщины, используя для ткачества вертикальный ткацкий станок. П. Бурдье, осуществляя включенное наблюдение в кабильской деревне,

¹ Самоназвание бербероязычных народов.

зафиксировал ряд ритуалов, которые сопровождали женское ткачество: «наладка станка производится, пока на осеннем небе остается молодой месяц („созрели финики и ежевика, а у нас нет покрывала“); <...> ткут же внутри этого пространства снизу вверх, т. е. на восток. Женщина, которая собирается ткать, воздерживается от сухой пищи, ее ужин состоит исключительно из влажной пищи — кускуса, оладьев (*thighrifin*) и т. д.» (Бурдье 2001: 480). В своих наблюдениях П. Бурдье подчеркивает схожесть ткацкого с сельскохозяйственным циклом, который «практически отождествляется с процессом рождения, т. е. воскрешения: *thanslith*, узор в форме треугольника, с которого начинают ткать и который <...> является символом изобилия» (Бурдье 2001: 480). Соотношение создания вещи и рождения нового существа приводит к тому, что в берберской традиции существует ряд запретов и предписаний, связанных с пребыванием в доме ткацкого станка: «Согласно одному информатору, вход в дом, где установлен ткацкий станок (т. е. рождение нового человека), должен быть оплачен жизнью. Чтобы отвести эту угрозу, на пороге дома закалывают курицу, кровью обрызгивают один из стояков ткацкого станка, а саму курицу вечером съедают (можно также прополоскать в воде кусок шерстяной ткани, „которая не видела воды“, и этой водой смочить станок)» (Бурдье 2001: 480). Таким образом, можно сделать вывод, что создание нового предмета, в частности — покрывала, сопровождается рядом символических действий. Важно отметить, что значение имеет не только то, как женщины ткут, но и из чего: традиционно женщины выбирают либо шерстяную, либо льняную пряжу. Считается, что шерсть обладает баракой (благословением), и часть этой бараки передается ткачихе (Becker 2006: 42).

Головное покрывало являлось своего рода визитной карточкой того региона и семьи, к которым принадлежала женщина. Для формирования этого высказывания о себе, женщины декорировали покрывала, что занимало большое количество времени. В тунисской народной песне о покрывале *бахнуг* поется, что «Аише, дочери Мухаммеда, двух лет не хватило, чтобы закончить украшать свой *бахнуг*» (*M'halla* 2002: 35). Тунисский *бахнуг* ткался из черных, синих или красных нитей, а затем украшался геометрической вышивкой. Такая вышивка шла по краям покрывала и по той части, которая закрывала спину. Изображенные на покрывале символы были отличительной особенностью для каждой общинны (деревни или рода). Что касается орнамента, то он традиционно имел стилизованный характер: голубь, звезда, крест, плоды (фасоль или олива), ладонь (хамса). Как отмечает С. Бекер, «форма треугольника служит строительным блоком для большинства текстильных мотивов» (Becker 2006: 42). Используя ограниченный набор элементов, женщины по-своему трактуют каждый из них. Так, зигзаг может выступать в качестве серпа, ножниц, пилы или брови, а ромб и треугольник — зеркалом или глазами. Главное задачей таких символов являлась защита обладательницы покрывала от сглаза: «Сюжеты, мотивы и изображения [на вышивке] могут быть объяснены как препятствие для злого глаза» (Becker 2006: 44).

Отличительной особенностью берберского костюма являлась его полихромность: для изготовления покрывала или несшитого платья выбирались нити красного, охристого, синего и других цветов. В сочетании с обилием украшений и традиционной татуировкой (как на теле, так и на лице) такой костюм весьма четко маркировал женщину как жительницу сельской местности.

Городской костюм

С появлением в VII в. на территории Магриба арабов существующий ландшафт начал меняться: на побережье Средиземного моря, а также в отдаленных районах, начинают строить фортификационные сооружения (рибаты), а в дальнейшем — медини, города, обнесенные стенами, которые служили защитой для их жителей. С развитием городов возникает культурная оппозиция между сельской местностью, которая рассматривается пришедшими арабами, как дикая и загадочная, и городом, который становится центром просвещения и торговли для местного населения. В дальнейшем происходит и появление пригородов, которые постепенно начинают перемещаться за городскую черту или напротив принимать к себе избыточное население города. Зарождение городской культуры формирует новый социальный класс — бельди, «его представители — это так называемые коренные городские жители, чьи предки не одно поколение проживали в медине и занимались престижными ремеслами, которые сделали их состоятельными людьми. Кроме того, положение бельди зачастую подразумевало близость к правительенным кругам, что придавало им еще больший социальный вес. Принадлежность к этой группе свидетельствовала о высокой культуре развития, религиозности, высшей степени „цивилизованности“, отсюда — их утонченность, рафинированность, стремление к красоте» (Коровкина 2009: 22). Представительницы нового социального класса вели затворнический образ жизни, проводя большую часть времени в стенах дома. В Тунисе до сих пор существует поговорка, что женщина в этой жизни совершаает лишь два маршрута: из дома родителей в дом мужа и из дома мужа — на кладбище (ПМА). Стоит подчеркнуть, что декларируемая норма и повседневная практика часто различаются между собой: женщины имели возможность посещать хаммам, участвовать в праздниках жизненного цикла (рождение ребенка, обрезание, хаммам невесты, ночь хны, похороны и др.). Однако, эти перемещения по городу были ограничены и не шли ни в какое сравнение с мужской мобильностью.

Женский городской костюм мог состоять из разных элементов, сочетание которых зависело от региона, семьи женщины, а также от моды. Городская традиция была тесно связана с модными веяниями. Костюм обязательно содержал в себе удлиненную рубашку с широкими рукавами, юбку или платье. В Алжире были широко распространены широкие белые шаровары, небольшие жилеты и пояса. Для перемещения за пределами дома женщины в городах надевали массивные покрывала, которые полностью скрывали ее фигуру, а также использовали лицевые вуали для сокрытия лица.

Появление массивных головных покрывал, длина которых достигала семи метров, и лицевых вуалей характерно именно для городской среды. Возможно, что это связано с тем, что город являлся местом, в котором постоянно шла торговля, пребывали новые люди, что создавало атмосферу присутствия чужих на своей территории. Похожие процессы происходили в Средней Азии: «Паранджа и чачвон были на удивление недавними новшествами, которые широко распространились только после, а может быть, в ответ на русские колониальные завоевания середины XIX в. <...> „Традиция“ облачения в паранджу и чачвон была далеко не вневременной универсальной практикой, уходящей корнями в среднеазиатское прошлое; не была она и самоочевидным выражением какой-то смутной сущности восточной культуры. На-

оборот, эта так называемая традиция была узко ограничена на практике и современна» (Northrop 2004: 44).

В отличие от покрывал, изготовленных в сельской местности, городские покрывала отличались своим единобразием и монохромностью. Они изготавливались преимущественно из шерстяной или льняной нити, которые не окрашивались, дизайн таких покрывал был достаточно минималистичным и практически незаметным. В зависимости от региона название покрывала могло меняться: хаик (в Алжире, Марокко, некоторых вилайетах Туниса, Ливии), сэфсэри (в Тунисе), хрэм (в Тунисе), кса (в Алжире), фаррашийя (в Ливии) и др.

Важным отличием городских покрывал от сельских являлся и процесс их создания. В городской среде ткачество становилось работой, а не женским занятием, поэтому эту нишу заняли мужчины-ткачи. По свидетельству М. А. Родионова, в средневековой арабской культуре (в частности, в йеменской) слово «ткач» было общим термином для людей низкого положения в социальной иерархии (Rodionov 2007: 106). Возможно, что данное отношение было характерно и для средневекового Магриба, поскольку в основном ткачеством занимались евреи. Подобная традиция сохранялась вплоть до первой четверти ХХ в., Ж. Марсэ пишет, что «в эволюции костюма большую роль играет портной. Однако портной <...> в девяти случаях из десяти человек, удовлетворяющий потребности мусульманской клиентуры и навязывающий ей моду, оказывается евреем. В Алжире почти не осталось мавританских портных; еврейские портные фактически сохранили монополию на пошив местных костюмов» (Marçais 1930: 2). Создание текстиля в урбанистических условиях уже не подразумевало наличия сложной ритуальной системы, сопровождающей создание ткани в сельской местности, а дизайн или выбор цвета для предметов, предназначенных для широкого спроса отличались лаконичностью. Конечно, это не касалось изделий, которые заказывались специально у ткача, и имели высокую ценность, например, предметы из шелка.

Еще в середине ХХ в. ношение хаика было повсеместно распространено в городах Алжира, Туниса, Марокко. Так, писательница Гания Хаммаду в своих воспоминаниях о детстве в Алжире регулярно обращается к образу женщин в белом хаике: «Мое детство было ярким. С первой половины моей жизни в памяти остается отчетливое сияние, несомненно, благодаря незамутненности света в моей стране, слепящим стенам ее побеленных домов, белым покрывалам ее женщин. Женщины всегда были в белом или в цветах: белые покрывала на улицах; платья в цветочек в помещении» (Hammadou 1999: 60). Ношение хаика сочеталось с обязательным использованием лицевой вуали — ажара, которая в алжирской традиции представляла треугольник из белой ткани или кружева, закрывающий нижнюю часть лица. В Тунисе ажаром называли длинный отрез темной ткани, закрывающий полностью лицо или нижнюю часть лица, концы ажара могли украшаться вышивкой. Отличительной особенностью ношения фаррашийи в Ливии являлась непременная практика сокрытия лица либо полностью, либо закрывая лицо краем покрывала так, что оставался виден только один глаз (таких женщин называли «буаувина», т. е. «одноглазая») (Alharathy 2018).

Завершая описание городских покрывал, необходимо добавить, что ношение такого головного покрывала было также своего рода маркером определенного социального положения женщины и высокого происхождения, не каждая женщина могла себе его позволить.

Влияние колонизации и модернизации на вестиментарные практики

События конца XIX в. внесли значительные трансформации в магрибинские культуры. В 1830 г. Алжир был захвачен Францией и превращен в колонию, спустя пятьдесят лет, в 1881 г. был провозглашен французский протекторат над Тунисом, а в 1912 г. — над Марокко. В 1911 г. Ливия стала колонией Италии. Европейское культурное влияние распространилось на все области жизни горожан Магриба, в том числе и на их внешний вид. В Тунисе использование европейской одежды среди мужчин и призывы к отказу от покрывал приводили к конфликту внутри тунисского общества. С одной стороны, были те, кто считал необходимым отбросить старые тунисские практики, в том числе и в вопросах одежды. Так, например, редактор журнала «Лейла» М. Змерли писал по этому поводу: «Вся молодежь мира познает свежесть и чистоту любви в двадцать лет, за исключением мусульманской молодежи, потому что в нынешнем времени любви нет, замороженные [молодые люди], сморщеные, стерильные, <...> вредоносное покрывало уменьшило их» (Krichen 2016). С другой стороны, консервативно настроенные тунисцы рассматривали женщин как хранительниц традиции и считали недопустимым появление облегченных вариантов покрывал, а уж тем более — платков или шалей на европейский манер.

В начале ХХ в. в обиход горожанок Туниса (прежде всего, в столице и близлежащих к ней вилайетах) вошло несколько видоизмененное покрывало — шелковое сэфсэри. Оно было значительно короче старых семиметровых шерстяных покрывал: в середине ХХ в. его размер составлял 4,40 м в длину и 1,45 м в ширину, а сегодня его размер — около 180 см в ширину и 220 см в длину. Такой сэфсэри изготавливался вручную на ткацком стане в специальных шелкоткаческих мастерских. Появление этого предмета впервые именно в Тунисе неслучайно: только здесь существовало собственное шелковое производство. Постепенно этот модный и, несомненно, статусный предмет, который был доступен далеко не каждой горожанке, стал распространяться и в другие города Магриба. Писательница Г. Хаммаду упоминает историю о том, как женщины ее семьи в Алжире выбирали в качестве приданого хаик для одной из девушек. Она отмечает, что при обсуждении идеального хаика было решено, что он должен быть сделан из шелка «высочайшего качества, предпочтительно из Туниса или Суса, сделанный из ткани, намного более тонкой, чем обычный китайский шелк» (Hammadou 1999: 68).

Местное общество восприняло новую моду по-разному. Кто-то считал, что облегченный вариант хаика свидетельствует о развитии общества, а кто-то напротив рассматривал эту вещь как опасную для их идентичности. Молодые женщины из сельской местности, желающие носить шелковый хаик, сталкивались с насмешками и осуждением окружающих. Лишь те, кто переезжал в город, могли себе позволить безболезненный переход к новому покрывалу. Ключевым объектом дискуссии стал материал, из которого изготавливается предмет. Пользуясь термином Р. Барта, нить, из которой изготавливались покрывала, играла роль суппорта, т. е. субстанции, которая «в матричной цепи представляет собой первую материю, которая получает альтернативность смысла и должна передать ее объекту значения; сам же по себе это инертный элемент, который не производит и не получает смысла, а только передает его» (Барт 2003: 98). Именно материал, который был выбран для производства покрывала, должен был заложить определенный смысл в объект. Шерстяная нить могла

формировать плотное полотно с объемной фактурой, которое позволяет создать своеобразные «стены», надстроенные на теле женщины. Шерстяное покрывало не обладало ярко выраженным блеском, оно не возбуждало тело, а скорее дисциплинировало его за счет своей тяжести, что делало этот предмет безопасным, надежным, призванным защищать, но не провоцировать. Существовала и практическая сторона вопроса: «Шерсть плотно прилегала к макушке головы, в отличие от скользкого шелка городских женщин; тем лучше для активных крестьянок, которые перемещались между деревнями, отягощенные тяжелыми грузами» (Hammoud 1999: 66). В то же время существовало представление и о том, что шерстяное покрывало может быть «благороднее», нежели новые, модные покрывала, если они сделаны не из шелковой, а синтетической нити. С другой стороны, появление синтетической нити в разы увеличило популярность нового покрывала. Желая приобщиться к новому образу жизни, а также присвоить себе тот символический капитал, который стоял за сэфсэри, девушки из сельской местности покупали себе синтетические покрывала, тем самым порывая с вестиментарной традицией их региона.

Таким образом, в городской среде происходит постепенная трансформация вестиментарной практики: покрывало практически полностью изменяется, символически пересобирается, сохраняя за собой прежние название, форму и, главное — высокий статус, добавляя к нему новое, современное значение.

Секулярная политика и ее влияние на практики покрывания головы

В начале XX в. в странах Магриба начинают набирать обороты дискуссии вокруг практики ношения головного покрывала. Посредством критики ношения покрывала колониальные власти стремились ослабить значимость ислама на подчиненных им территориях. Как пишет Л. Ахмед, «в глазах запада покрывало стало самым однозначным маркером различия, который говорил о неполноценности исламских обществ, оно стало символом притеснения женщин (или, говоря современным языком, их деградации) и отсталости ислама, что привело к тому, что покрывало превратилось в открытую цель для колониальных атак. Викторианский колониальный патерналистский истеблишмент присвоил язык феминизма для нападок на религию и культуру других людей, и в частности на ислам с той целью, чтобы создать ауру морального оправдания этому нападению в то же самое время, когда оно боролось с феминизмом в своем собственном обществе» (Ahmed 1992: 152). Н. Мак-Мастер отмечает, что в Алжире «в период между 1900 и 1944 гг. дискуссии по проблемам, с которыми сталкиваются алжирские женщины, монополизировали француженки. Французские феминистки, такие как Юбертин Оклер, с 1900 г. участвовали в кампании по эмансипации мусульманских женщин, которые в ориенталистских и расистских стереотипах воспринимались как униженные жертвы ранних браков, покрывания, уединения, полигамии, отречения и „феодального“ патриархата» (MacMaster 2009: 30). В Тунисе в 1929 г. на собрании движения левых сил по вопросу покрывания выступила Хабиба Меншари, член Французской секции Исполнительного комитета трудящихся. Ее позиция по заявленному вопросу была однозначной: после выступления она публично сняла с себя покрывало. О Меншари в «Annales africaines» писали, что она имела мало связей с местным женским обществом (во многом из-за того, что большую часть времени она жила в Париже) и что «она не скрывает своего лица

за шелковой вуалью, она подстригла и завила волосы, носит платья с улицы де ла Пэ и туфли в стиле Людовика XV» (Ruscio 2019). Несмотря на то, что большая часть жизни Меншари проходила во Франции, она участвовала в тунисской секции Французского исполнительного комитета в компании против покрывания, желая, по словам, цитирующего ее Х. Бургибы, «рассказать о злополучной судьбе своих сестер, скованных покрывалами» (Ruscio 2019). Инициатива Х. Меншари была более чем революционной (и во многом возможной потому, что она была членом французской партии): большинство тунисских женщин¹ не имели возможности участвовать в дебатах по вопросам собственной судьбы, а мужчины-политики использовали «женский вопрос» для своих политических целей.

Ответом на антивейлистские заявления было неприятие этих идей националистически настроенными лидерами. Так, будущий президент Туниса Хабиб Бургиба открыто критиковал подобные действия, объясняя это тем, что они могут привести к утрате национальной идентичности² (Bourguiba 1929). Что касается Алжира, то поскольку насильственную эмансипацию производили французские колониальные власти, то к ней относились неодобрительно и настороженно, она «создавала глубокие разногласия между прозападными модернизаторами и консервативными религиозными силами. <...> Борьба за радикально противоположные взгляды неизменно формулировались со ссылкой на „женский вопрос“, дресс-код и покрывало. Центральное место покрывала было обусловлено тем фактом, что оно служило легко узнаваемым символом, публичным и видимым маркером поддержки или оппозиции исламских ценностей, гендерной сегрегации, семейной чести и социально-политического доминирования рода» (MacMaster 2009: 6). Алжирские феминистки, поддержавшие французскую эмансипационную политику, в 1962 г. были вынуждены покинуть страну вместе с теми алжирцами, которые воевали на стороне Франции или были задействованы в колониальной администрации.

Описанные выше процессы так или иначе касались в основном городского населения стран Магриба, в то время как население сельской местности продолжало существовать в рамках предписаний обычного права. В то же время и на берберском населении сказался колониальный передел Африки. Французские власти стремились артикулировать различия между арабским и берберским населением, чтобы не произошло нежелательного единения населения. По словам чиновника генеральной резиденции Роже Годфруа-Демомбина в Марокко: «Опасно позволить образование единого фронта марокканцев, говорящих на одном языке... Присутствие берберской расы есть полезный инструмент противостояния арабской расе; мы можем его использовать против махзена [правящей элиты]» (Володина 2011: 23). Необходимо отметить, что подобные разногласия вносились не только в отношения арабов и берберов, но и в отношения с еврейским населением Магриба.

Важным ударом, нанесенным по взаимоотношениям арабов и берберов в Марокко, было принятие в 1914 г. «Берберского дахира», или указа «О сохранении обычных прав берберов», который давал берберским семьям определенную автономию,

¹ Справедливо будет заметить, что в Тунисе существовали феминистские женские организации, например, «Секция женской ассоциации арабской молодежи», «Клуб тунисских девушек», «Союз женщин Туниса» (он был создан совместно с француженками и выступал за равноправие тех и других).

² Подчеркнем, что позиция Х. Бургибы резко изменится спустя четверть века, он станет президентом и будет одним из самых активных сторонников борьбы с головными покрывалами.

в отличие от арабского населения. Эти действия повлияли на последующее становление марокканского национализма: «арабский национализм в странах Магриба зародился в условиях борьбы против турецкого господства; в Марокко же он появился в ходе исторического процесса, получившего название „берберская политика протектората в Марокко“» (Володина 2011: 36). Таким образом, политика французской администрации была направлена на разобщение марокканского населения, способствуя усилению арабо-берберских противоречий. Большим проектом колониальных властей было и введение учебных заведений (т. н. «франко-мусульманских школ»), которые были распространены в Алжире и Марокко: «через эти учебные заведения внедрялась идея европейско-берберской идентичности, широко распространялась французская культура и ценности, в том числе религиозные» (Фурсова 2018: 258).

Пришедший на смену колониальному периоду и националистическим разногласиям панарабизм 1960–1970-х гг. сильно повлиял на ход истории и на объект нашего изучения — костюм.

Городское покрывало как национальный символ

В 1966 г., спустя четыре года после окончания войны за независимость в Алжире, на экраны выходит историческая кинодрама Джилло Понтекорво «Битва за Алжир». Этот фильм снят по мотивам книги С. Ясэфа, лидера Фронта национального освобождения. Герой фильма, Али, стремится примкнуть к ФНО, а для этого ему необходимо выполнить задание: «Ты должен убить полицейского. Не ошибись. Рядом с кафе ты увидишь девушку. И рядом полицейского. В нужную минуту она подаст тебе пистолет, и ты пристрелишь его» (Битва за Алжир 1966). Девушка, полностью сокрытая хаиком, передает герою пистолет. Хаик в данном случае играл роль предмета для отведения глаз колониальной власти, это была весьма распространенная форма сокрытия оружия повстанцев в Магрибе. Похожие сцены пронизывают весь фильм, но одна особо привлекает внимание: герой подходит к женщине, дважды целуется с ней как с родственницей, в это время она передает ему револьвер. Он обнимает ее и, как бы прикрываясь ею, стреляет из-за ее спины. Трудно переоценить значимость женского участия в борьбе, но женская «невидимость» на улицах была бы невозможна без белого покрывала и без того символического значения, которое оно несет. Покрывало было инструментом и его отсутствие также могло быть инструментальным: участницы ФОН в фильме переодеваются по французской моде, дабы слиться с толпой в кафе и устроить теракт. Этот фильм впервые ярко продемонстрировал городской алжирский костюм и сделал белое покрывало неотъемлемым символом алжирской национальной идентичности. На место акций сжигания хаиков¹ пришла легитимизация и прославление этого элемента одежды.

В Тунисе ситуация сложилась иначе: поскольку Франция не проводила на этой территории эмансипационной политики, то эту актуальную повестку перехватил лидер Туниса Х. Бургиба. Отличительной особенностью политики первого президента стал его секулярный подход к религии: он отменил религиозные суды (суд шариата в 1956 г., раввинский в 1957 г.), а 13 августа 1956 г. обнародовал Кодекс личного статуса (CSP), который формально нарушил традиционную мусульманскую юриспруденцию, в частности, запрещая многоженство. Х. Бургиба выступал за освобождение женщин

¹ В 1958 г. в Алжире прошло несколько акций, во время которых женщины сжигали свои хаики в знак поддержки эмансипационной политики (MacMaster 2009: 115–116).

и самостоятельно проводил акции снятия покрывал. По мнению некоторых наших информанток, эти акции несли в себе метафору женского освобождения, а не прямое требование отказаться от покрывал.

В то же время, ношение сэфсэри, как облегченной формы старого покрывала, постепенно закреплялось в тунисской массовой культуре. Образ женщины в сэфсэри можно увидеть, как на туристических брошюрах, так и в местном кинематографе. Во время наших полевых исследований в Тунисе, многие информантки подчеркивали, что сэфсэри — это именно тунисская вещь. Наша информантка из г. Туниса рассказала про то, как она однажды надела его: «Была встреча преподавателей из арабского Магриба — Алжир, Ливия, Тунис, Марокко, Мавритания. Они сказали нам приехать в традиционной одежде. Только в этот день я надела сэфсэри. Надела, а мне говорят, что это не тунисское, а алжирское... Но это не так. Это тунисское покрывало» (ПМА). Использование сэфсэри для демонстрации своей этнической идентичности широко распространено в медиа пространстве. Так, в 2017 г. тунисские актрисы надели сэфсэри на фестивале «Дни кино в Карфагене». На следующий же день вышел комментарий в СМИ: «Вчера сэфсэри был в центре внимания! Этот уникальный образец традиционной тунисской одежды прошел через века и поколения, чтобы стать флагманом и символом национального наследия. Этот предмет одежды эволюционировал из года в год, адаптируясь к каждому поколению, становясь одновременно традиционным и современным, оставаясь при этом символом скромности, которую он передает» (JCC 2017). Корреспондент новостного сайта очень верно подметил, что сэфсэри — весьма адаптивный предмет, которому удалось вобрать в себя и традиционное, и современное, что позволяет ему участвовать в конструировании идентичности разных групп, не принадлежа ни к одной из них полностью в силу своей биографии.

Параллельно с формированием определенного отношения к белым покрывалам, чье происхождение однозначно нельзя трактовать как берберское, происходил процесс выстраивания шутливого, даже высмеивающего, нарратива о сельских жителях Магриба, к которым относилось либо берберское, либо смешанное население. Для формирования негативного образа использовались насмешки над «неправильным» произношением¹, над верой в магию. Актеры, которые изображали выходцев из сельских районов, помимо имитации акцента, старались нарядиться в берберское платье и нарисовать себе лицевые татуировки. Ярким примером могут стать герои популярного в Тунисе сериала «Дорогая теща» — Жем’я и Хмиса, мать и дочь, приехавшие издалека в столицу. Жем’я одета в традиционное платье, она носит берберскую прическу с двумя косичками и платок. Внося в свой костюм европейские элементы (кофту или юбку), она продолжает придерживаться полихромности в своей одежде, а в сочетании с манерой говорить и походкой, ее образ является одним из наиболее комичных в сериале (Nsibti Laaziza). Другим потешным персонажем на тунисском телевидении является Мабрука, которая также имеет на лице татуировки (отличительный берберский знак) и одета весьма аляповато.

Отторжение по отношению к жителям сельской местности находит свое отражение и в том, что в городах Сахеля (восточное побережье) и в столице, которые

¹ Например, жители южных районов Туниса произносят вместе звука «к» — «г», а также растягивают окончания слов, что становится причиной насмешек над ними в городской среде Сахеля или столице Туниса.

считаются наиболее либеральными и светскими, существует расхожее понятие «тексас», которым местные жители называют всех тех, кто приехал из сельской местности. При этом не имеет большого значения, насколько далеко находится место, откуда приехал человек: так, например, в г. Монастир называют «тексас» выходцев из пригородов — Мукнина, Сайды, Ксар-Халль и др. Поскольку в таких крупных городах, как Монастир, часто расположена больница, институты, магазины и т. д., то внутренняя миграция становится достаточно интенсивной. Мы часто наблюдали процесс женского переодевания, целью которого было минимизировать предвзятое отношение: при подъезде к Монастырю женщины доставали из сумок сэфсэри и надевали его.

Таким образом, в силу того, что оппозиция «город — село» тесно связана с этнической коннотацией, где город является носителем арабской и мусульманской культуры, а село — берберской и полирелигиозной, в качестве национального символа вышло на передний план именно городское белое покрывало, благодаря своему цвету, материалу и отсутствию четкой связи с определенными событиями. Во многом этот предмет стал инструментом формирования национальной идентичности. В 2010-х гг. на дальнейшее развитие биографии предмета оказала влияние диджитализация. Необходимость сфотографироваться и выложить снимки в социальные сети является сегодня неотъемлемой частью свадебного ритуала наравне с прямыми эфирами со свадьбы в Facebook или Instagram. Во многом, такая традиция связана с желанием продемонстрировать праздник тем, кто не смог его посетить. Это весьма актуально в условиях повышенной миграции, когда большое количество родственников живет и работает в Европе и не может присутствовать. С другой стороны, такая демонстрация фотографий с соответствующими хештегами связана с транслированием во вне своей национальной идентичности. Фотографии в традиционных костюмах могут быть не связаны с событиями из жизни, их предназначение — ситуативное отражение идентичности. Например, фитнес-модель из Туниса Сондес Млайя, проживающая в Катаре, регулярно публикует снимки в традиционной одежде, в том числе и в сэфсэри, с подписью: «Горжусь нашей традиционной тунисской одеждой... горжусь быть тунисской девушкой» (*Mayah* 2021).

Подобные интернет-практики, связанные с популяризацией традиционного покрывала, характерны не только для Туниса. Так, в Марокко в Instagram был запущен флешмоб с хештегом «#Moroccan_Hayek»: на одном снимке запечатлена женщина в хаике, в кроссовках и с сумкой McDonalds, на другом — женщина, закутанная в белое покрывало, делает селфи. «Подобная инициатива должна была затронуть национальную идентичность марокканцев, напомнить им о том, что в глобализованном мире осталось место чему-то своему», пишет журналист о флешмобе (Moroccan ‘Hayek’ 2019). В Алжире в 2009 г. активистка Исмахан Уаре создала группу в Facebook, направленную на сохранение и возрождение хаика. Ее главной целью было защитить хаик от исчезновения и забвения. С 2011 г. по ее же инициативе был организован конкурс «Мисс Хаик», при помощи которого Уаре стремилась «вывести хаик из заточения» (Le voile 2013). В своем интервью она объясняет свое желание сохранить этот предмет: «Хаик — это, прежде всего, наследие арабов-амазигов-мусульман, это защитная и надежная одежда для алжирских женщин, символ элегантности и женственности, сохраняющая для них все свободы» (Le voile 2013). Объясняя, почему был выбран именно хаик, Уаре говорит, что тот с течением

времени потерял свое истинное место, стал символом регресса «до такой степени, что его заменяют его другим предметом одежды [хиджабом], который кажется более аутентичным» (Le voile 2013). Инициатива Уаре началась 8 марта 2009 г., когда по случаю Женского дня она решила организовать «День хаика», а уже в 2011 г. провела первый конкурс «Мисс Хаик». Для того чтобы принять участие, на момент интервью в 2013 г., необходимо было заполнить специальную форму на сайте, куда загружалась фотография модели в хаике. Призом для модели был хаик с вышитым именем победительницы и чек на 10 000 динаров для победителя-фотографа.

Что касается берберских покрывал, то их использование постепенно сокращается и трансформируется: так, весьма популярны практики использования старых шерстяных покрывал для создания аутентичного дизайна в кафе или у себя дома. В то же время покрывала вроде упомянутого нами бахнуга нередко выступают в качестве лотов на европейских аукционах, их цена достаточно велика, что обусловлено тем, что эти предметы хранятся в семьях и редко попадают в руки коллекционеров.

Заключение

Жизнь предмета иногда мало отличается от человеческой жизни и также зависит от происхождения и событий, которые будут его окружать. Предметы одежды нередко становились символом идентичности, сопротивления или поддержки. Благодаря костюму можно установить, кто находится перед нами, откуда он и чем занимается. Головные покрывала в Магрибе обладают разным символическим капиталом и являются означаемыми для разных контекстов. Сельские головные покрывала, с одной стороны, воспринимаются как более «свободные», они не подразумевают ношения лицевой вуали, а их повседневное использование необязательно и может быть заменено платком. В то же время эта традиция оказалась более консервативной: цвета и орнамент сохраняются на протяжении длительного времени, вне зависимости от модернизационных процессов. Все это позволяет современной политической власти подавать их в СМИ как архаичные предметы, которые якобы свидетельствуют об ограниченности их владелиц. Городские покрывала, в отличие от сельских, прошли определенные трансформации для того, чтобы сохраниться в повседневной практике: из тяжелых, массивных шерстяных покрывал они были преобразованы в легкие шелковые покрывала, которые имеют скорее декоративную функцию. Благодаря тому, что эти покрывала изначально могли себе позволить лишь зажиточные горожанки, социальный престиж этого предмета намного выше, нежели у сельских покрывал. Шелковые сэфсэри и хаики начали ассоциироваться не только с богатством, но и с тем образом жизни, который вели горожанки. В частности, этот предмет отсылал к тому, что женщина могла себе позволить не работать. Этот факт делал шелковое покрывало куда более статусным и желанным, нежели сельские покрывала, что в свою очередь привело к расширению его регионального использования. Сегодня белые шелковые или синтетические покрывала можно увидеть далеко за пределами городского пространства.

В данном противопоставлении двух вестиментарных групп важно подчеркнуть, что эти отношения представляли собой не оппозицию, а триаду, где третьей силой становились те, кто решал, какое из покрывал станет более значимым. Такой силой становились национальные политические активисты и лидеры, представители фран-

цузских колониальных властей, феминистские активистки. Именно благодаря их высказываниям в прессе, актам срываания или сжигания покрывал, использованию образа женщины в покрывале на телевидении или в кинематографе формировалось определенное отношение к головному покрывалу. Городская культура, как более элитарная и инфраструктурно развитая, стала средой для формирования национального символа. Важно отметить, что подобный процесс не является повсеместным, не всегда городской костюм становится национальным символом, часто — именно сельские элементы костюма ассоциируются с «настоящей» культурой¹. Однако, в Магрибе такая ситуация сложилась в силу этнической неоднородности сельской и городской местности, когда признание берберского покрывала в качестве национального символа могло привести к политическим конфликтам внутри арабского большинства населения.

Сегодняшняя судьба головного покрывала в Магрибе представляется нам развивающейся по заданному в середине XX в. сценарию, когда городские покрывала сохраняются в качестве национального символа и медиа-образа. Что касается сельских покрывал, то их использование постепенно сходит на нет, не имея должной символической поддержки со стороны государства или активистов. Важно отметить, что, начиная с 1980-х гг. в странах Магриба получает распространение практика ношения хиджаба, которая на сегодняшний день постепенно вытесняет повседневное использование традиционных головных покрывал.

Источники и материалы

- Битва за Алжир — Битва за Алжир: [Электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/watch?v=pn4ES6fkwFU> (дата обращения: 29.04.2022).
- ПМА — Полевые материалы автора, Тунис, 2019.
- Alharathy S. Libyan women's Farrashia // The Libya Observer [Электронный ресурс]. <https://www.libyaobserver.ly/culture/libyan-women%E2%80%99s-farrashia> (дата обращения: 29.04.2022).
- Bourguiba H. Le voile: [Электронный ресурс]. <http://indigenous-civilisation.over-blog.com/2018/03/le-voile-l-etendard-tunisien-vendredi-11-janvier-1929-decidement-il-tient-bon-discours-enflammes-raisonnements-impeccables-conferenc> (дата обращения: 29.04.2022).
- JCC 2017 — JCC 2017: Le Sefsari mis à l'honneur: Revenons sur l'histoire d'une pièce typiquement tunisienne! // WPOST [Электронный ресурс]. <http://www.wepostmag.com/jcc-2017-le-sefsari-mis-a-lhonneur-revenons-sur-lhistoire-dun-mode-vestimentaire-traditionnel-tunisien/> (дата обращения: 29.04.2022).
- Krichen H. Le voile traditionnel tunisien entre civilisation et déculturation. // Annales Univ. Mosta Dz. Numéro 16. 2016. [Электронный ресурс]. <https://annales.univ-mosta.dz/index.php/294.html> (дата обращения: 29.04.2022).
- Le voile — Le voile traditionnel algerien // Bnat Dzayer [Электронный ресурс]. <http://www.bnatzayer.com/societe/lelection-miss-hayek-2013-le-voile-traditionnel-algerien-a-lhonneur/> (дата обращения: 29.04.2022).
- Mayah Sondes — Mayah Sondes. [Электронный ресурс]. <https://www.instagram.com/p/CFJhaFlgSW0/> (дата обращения: 29.04.2022).
- Moroccan 'Hayek' — Moroccan 'Hayek' Movement on Instagram Sparks Debate on Women's Clothing: [Электронный ресурс]. <https://www.moroccoworldnews.com/2019/04/271560/>

¹ Ярким примером может стать норвежский костюм бюнад (Eriksen 2004) или палестинское женское платье (Allenby 2002).

moran-hayek-movementin-gram-debate-women-clothing (дата обращения: 29.04.2022).

Nsibti Laaziza — Nsibti Laaziza. [Электронный ресурс]. https://www.youtube.com/watch?v=z_fU1hN0mKs&t=616s (дата обращения: 29.04.2022).

Ruscio A — Ruscio A. Le voile islamique habib Bourguiba et les socialistes français // OrientXXI [Электронный ресурс]. <https://orientxxi.info/magazine/le-voile-islamique-habib-bourguiba-et-les-socialistes-francais,3482> (дата обращения: 29.04.2022).

Научная литература

Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. 512 с.

Бурдье П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.

Володина М. А. Берberы Северной Африки: культурная и политическая эволюция (на примере Марокко). М.: ИМЭМО РАН, 2011. 112 с.

Дьяков Н. Н. Ал-Хаддад, Ат-Тахрир. О положении женщины в шариате и обществе. Рецензия на книгу // Ислам в современном мире. 2021. Том 17. № 2. С. 163–174.

Коровкина А. Ю. Народная культура в современном Тунисе. М: ИД «Медина», 2019. 288 с.

Прожогина С. В. От Сахары до Сены (Литературное пространство франкоязычных магрибинцев в XX веке). М.: Восточная литература, 2001. 486 с.

Фурсова Е. Н. Берберский вопрос и проблема самоидентификации коренного населения Северной Африки на примере современного алжирского общества // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2018. Т. 10. Вып. 2. С. 254–265.

Ahmed L. Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate. New Haven and London: Yale University Press, 1992. 296 p.

Alaoui R. Costumes et parures du Maroc. Courbevoie: A.C.R. Edition, 2003. 336 p.

Allenby J. Re-inventing cultural heritage: Palestinian traditional costume and embroidery since 1948. // Textile Society of America Symposium Proceedings (September 26–28, 2002). Northampton: Smith College. 2002. Pp. 101–110.

Becker C. Amazigh Textiles and Dress in Morocco Metaphors of Motherhood // African Arts. 2006. Vol. 39. No. 3 (Autumn, 2006). Pp. 42–55, 96.

Belkaïd L. Algéroise. Histoire d'un costume méditerranéen. Édisud: Aix-en-Provence, 1998. 188 p.

Eriksen T. H. Keeping the recipe: Norwegian folk costumes and cultural capital // FOCAAL. 2004. No. 44. Pp. 20–34.

Hammadou G. Veils of My Youth // Transition. 1999. No. 80. Pp. 60–71.

M'halla M. Musée du Sahara à Douz. Tunisie: APPC, 2002. 47 p.

MacMaster N. Burning the veil: The Algerian war and the 'emancipation' of Muslim women, 1954–1962. New York: Manchester University Press, 2009. 432 p.

Marçais G. Le Costume Musulman D'Alger. 1830–1930. Collection du Centenaire de L'Algérie. Archeologie et Histoire. Paris: Librairie Plon, 1930. 134 p.

Micklewright N., Stillman Y. K. Costume in the Middle East // Review of Middle East Studies. 1992. Vol. 26. Iss. 1. (July 1992). Pp. 13–38.

Northrop D. T. Veiled Empire. Gender and Power in Stalinist Central Asia. Cornell University Press, 2004. 392 p.

Rodionov M. A. The Western Ḥaḍramawt: Ethnographic Field Research, 1983–1991. OWZ Halle (Saale), 2007. 307 p.

Sethom S. G., Skik Kh. Cheveux, foulards, coiffes: L'art de la coiffure traditionnelle. Tunisie: Institut National du Patrimoine, 2000. 24 p.

Stillman Y. K. Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times. Ed. by N. A. Stillman. Revised second edition. Leiden, Boston: Brill, 2003. 320 p.

References

- Ahmed, L. 1992. Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate. New Haven and London. Yale University Press. 296 p.
- Alaoui, R. 2003. *Costumes et parures du Maroc* [Moroccan costumes and ornaments]. Courbevoie: A. C. R. Edition. 336 p.
- Allenby, J. 2002. Re-inventing cultural heritage: Palestinian traditional costume and embroidery since 1948. In *Textile Society of America Symposium Proceedings* (September 26–28, 2002). Northampton: Smith College. 101–110.
- Barthes, R. *Sistema mody. Stat'i po semiotike kul'tury* [The Fashion system. Articles on the semiotics of culture]. Moscow: Izdatel'stvo imeni Sabashnikovykh, 2003. 512 p.
- Becker, C. 2006. Amazigh Textiles and Dress in Morocco Metaphors of Motherhood. *African Arts* 39 (3): 42–55, 96. <https://www.jstor.org/stable/20447780>
- Belkaïd, L. 1998. *Algéroise. Histoire d'un costume mediterraneen* [Algiers. History of a Mediterranean costume]. Édisud: Aix-en-Provence. 188 p.
- Bourdieu, P. 2001. *Prakticheskii smysl.* [Practical Reason] Saint-Petersburg.: Aleteia. 562 p.
- D'iakov, N. N. 2021. Al-Khaddad, At-Tahrir. O polozhenii zhenshchiny v shariate i obshchestve. Retsenziia na knigu. [Al-Haddad, At-Tahrir. On the position of women in Sharia and society. Book review]. *Islam v sovremenном мире* 17 (2): 163–174.
- Eriksen, T. H. 2004. Keeping the recipe: Norwegian folk costumes and cultural capital. *FOCAAL*. 44: 20–34. <https://doi.org/10.3167/092012904782311308>
- Fursova, E. N. 2018. Berberskii vopros i problema samoidentifikatsii korennoi naseleniiia Severnoi Afriki na primere sovremennoi alzhirskogo obshchestva [The Berber question and the problem of self-identification of the indigenous population of North Africa on the example of modern Algerian society]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika* 2: 254–265. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu13.2018.209>
- Hammadou, G. 1999. Veils of My Youth. *Transition* 80: 60–71. <https://doi.org/10.2307/2903168>
- Korovkina, A. Y. 2019. *Narodnaia kul'tura v sovremennom Tunise* [Folk culture in modern Tunisia]. Moscow: Izdatel'skii dom "Medina". 288 p.
- MacMaster, N. 2009. *Burning the veil: The Algerian war and the 'emancipation' of Muslim women, 1954–1962*. New York: Manchester University Press. 432 p.
- Marçais, G. 1930. *Le Costume Musulman D'Alger. 1830–1930. Collection du Centenaire de L'Algérie. Archeologie et Histoire* [The Muslim Costume of Algiers. 1830–1930. Collection of the Centenary of Algeria. Archeology and History]. Paris: Librairie Plon. 134 p.
- Micklewright, N. and Y. K. Stillman. 1992. Costume in the Middle East. *Review of Middle East Studies* 26 (1): 13–38.
- M'halla, M. 2002. *Musée du Sahara à Douz* [Sahara Museum in Douz]. Tunisie: APPC. 47 p.
- Northrop, D. T. 2004. *Veiled Empire. Gender and Power in Stalinist Central Asia*. Cornell University Press. 392 p.
- Prozhogina, S. V. 2001. *Ot Sakhary do Seny (Literaturnoe prostranstvo frankoizachnykh magribintsev v XX veke)*. [From the Sahara to the Seine (Literary space of French-speaking Maghrebians in the 20th century).] Moscow: Vostochnaia literatura. 486 p.
- Rodionov, M. A. 2007. *The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–1991*. Halle (Saale): OWZ. 307 p.
- Sethom, S. G. and Kh. Skik. 2000. *Cheveux, foulards, coiffes: L'art de la coiffure traditionnelle* [Hair, scarves, headdresses: The art of traditional hairdressing]. Tunisie: Institut National du Patrimoine. 24 p.
- Stillman, Y. K. 2003. *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Ed. by N. A. Stillman. Revised second edition. Leiden, Boston: Brill. 320 p.
- Volodina, M. A. 2011. *Berberry Severnoi Afriki: kul'turnaia i politicheskaiia evoliutsiia (na primere Marokko)* [Berbers of North Africa: cultural and political evolution (on the example of Morocco)]. Moscow: Institut mirovoi ekonomiki i mezhdunarodnykh otnoshenii Rossiiskoi akademii nauk. 112 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/101-122

Научная статья

© А. А. Новик

ОТ ПЛАТКА К ХИДЖАБУ: ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ АЛБАНОК-МУСУЛЬМАНОК В XX — НАЧАЛЕ XXI В.

В работе анализируется трансформация бытования головных платков у балканских мусульманок на примере Албании, Косово, Северной Македонии и юга Черногории. На протяжении многих столетий головной убор был неизменным элементом традиционного костюма всех без исключения народов Юго-Восточной Европы. Распространение ислама, вызванное османским завоеванием значительных территорий региона, способствовало расширению влияния ориентальной моды, включая женские покрывала: фередже, чарчаги и др. Бурные события XX в. внесли существенные изменения в отношение балканцев к религии, традициям, стереотипам, моральным и прочим устоям общества: в Албании, строившей социализм «с опорой на собственные силы», данные трансформации были особенно очевидными. В последние годы, после демократических преобразований в Албании и дезинтеграции бывшей Югославии в начале 1990-х, наблюдается «возрождение» многих религиозных практик, а также отмечается ревитализация правил ношения комплекса условно «традиционного» костюма последовательницами ислама. На улицах балканских городов и сел все чаще стали появляться женщины в хиджабе, что вызывает неоднозначную оценку в обществе. Многие в таком явлении склонны видеть симптом религиозной радикализации стран Западных Балкан. Другие считают распространение мусульманской моды проявлением толерантности и мультикультурности балканского общества. Предлагаемый автором анализ является попыткой расшифровки сложного культурного кода, берущего начало в местной архаике и воспринявшего традиции и установки разных этнических и религиозных общин.

Ключевые слова: головной убор, албанцы, Западные Балканы, традиция, религиозный активизм, комплекс костюма

Ссылка при цитировании: Новик А. А. От платка к хиджабу: головные уборы албанок-мусульманок в XX — начале XXI в. // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 101–122.

¹ Новик Александр Александрович — к. и. н., заведующий отделом европеистики, ведущий научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН) (199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3); доцент кафедры общего языкознания им. Л. А. Вербицкой, филологический факультет, Санкт-Петербургский государственный университет (199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9–11 В). Эл. почта: njual@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1123-1109>

© Alexander Novik

FROM HEADSCARF TO HIJAB: HEADDRESSES OF MUSLIM ALBANIAN WOMEN IN THE 20TH — EARLY 21ST CENTURY

The paper analyzes the transformation of headscarves among Balkan Muslim women on the example of Albania, Kosovo, North Macedonia and the south of Montenegro. For many centuries, the headdress has been an indispensable element of the traditional costume of all the peoples in South-Eastern Europe without exception. The spread of Islam, caused by the Ottoman conquest of large areas in the region, contributed to the expansion of oriental fashion, including women's head- and bodydresses: ferekhe, çarçaf, etc. The stormy twentieth century brought significant changes to the attitude of the Balkans to religion, traditions, stereotypes, moral and other foundations of society: in Albania, which built socialism "relying on its own strength", these transformations were especially obvious. In recent years, after the democratic transformations in Albania and the disintegration of the former Yugoslavia in the early 1990s, there has been a "revival" of many religious practices and a revitalization of the rules for wearing a complex of conditionally "traditional" costume by followers of Islam. In the streets of the Balkan cities and villages, women in hijab are becoming more and more common, which causes ambiguous social reaction. Many tend to see this as a threat of religious radicalization in the countries of the Western Balkans. Others consider the spread of Muslim fashion as a manifestation of tolerance and multiculturalism in the Balkan society. The analysis proposed by the author is an attempt to decipher the complex cultural code that originated in the local archaic and adopted the traditions and attitudes of various ethnic and religious communities.

Keywords: headdress, Albanians, Western Balkans, tradition, religious activism, costume complex

Author Info: Novik, Alexander A. — Ph.D. in History, Head of the Department of European Studies, Leading Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Russian Federation, Saint-Petersburg); Saint Petersburg State University, Faculty of Philology, L. A. Verbitskaya Department of General Linguistics (Russian Federation, Saint-Petersburg). E-mail: njual@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1123-1109>

For citation: Novik, A. A. 2022. From Headscarf to Hijab: Headdresses of Muslim Albanian Women in the 20th — Early 21st century. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 101–122.

К истории вопроса

Головной убор являлся обязательным элементом женского костюма народов Юго-Восточной Европы на протяжении многих веков. Практически ни одна женщина, независимо от вероисповедания и социального статуса, не могла появиться в общественном месте, а зачастую и в пространстве собственного дома в присутствии других, главным образом мужчин, без платка, головного покрывала или другого элемента одежды, покрывающего волосы от посторонних взглядов (Gjergji 1988: 209–216; Tirta 2006; Halimi-Statovci 2009; Mesarić 2013: 12–34). Вхождение обширных территорий Балканского полуострова в состав Османской империи в XIV — начале XX в. способствовало распространению среди местных народов ислама, ориентальной моды, а также суждений, предпочтений и образа жизни, характерных для мусульманского населения Востока и бывших прежде неведомыми в этой части Юго-Восточной Европы (Pulaha 1984; Gjergji 1988: 26–30).

Головное покрывало (в большинстве языков региона получившее название *фредже*, *чарчаф/шаршаф*, *чадра*, фиксируются и другие номинации — но все они были заимствованы из или посредством турецкого) стало обязательным элементом костюма мусульманки. Более того, представительницы других религиозных общин в городах империи не могли появляться в людных местах без обязательного платка либо покрывала вплоть до начала XX в. (здесь можно вспомнить свидетельства И. Г. Хана, австрийского консула в середине XIX в. в г. Шкодре, Албания, а также других дипломатов, чьи дочери не могли выйти на улицу, не покрыв себя с головы до ног покрывалом по ориентальной моде) (Новик 2022: 59).

Вместе с тем, на Балканах, в отличие от многих других частей Османской империи, отмечалась определенная толерантность в вопросах кодекса одежды для мусульманок (к примеру, о черногорцах-мусульманах племени мрковичи см.: Novik, Sobolev 2016: 15–36). Так, здесь никогда не получали распространения полный комплекс женского костюма с хиджабом, характерный для арабов, либо *паранджа*, другое название — *бурка* (фиксируемая исключительно в Центральной Азии). Местные женщины ориентировались на то, что предпочитали носить жительницы столицы метрополии — Стамбула, которые в свою очередь подчинялись предписаниям и законодательным актам, менявшимся время от времени, но в любом случае бывшими более либеральными, чем в других частях исламского мира (Gjergji 1988: 30–31).

Конец XIX — начало XX в. принесли кардинальные изменения в политическую, социальную и культурную жизнь Балканского полуострова: в силу активных действий Великих держав большинство народов региона смогли создать собственные государства. На длительный период исключительно снизилось влияние религиозных институтов — на это повлияли революционные события XX в., две мировые войны, попытки построения нового социалистического общества (с помощью бывшего СССР) в большинстве балканских стран (Смирнова 2003; Иванова 2006: 99; Мартынова 2014: 9–62). Эмансиляция, пришедшая на смену закрытому образу жизни большинства женщин на территории Албании, Косово, Боснии и Герцеговины, Македонии и других стран, а также поддерживаемый на государственном уровне воинствующий атеизм не способствовали сохранению традиционного костюма, а тем более одежды по религиозным канонам (ср.: Gjergji 1988: 94–96). Головной платок на многие десятилетия исчез из гардероба большинства женщин в странах и отдельных районах с преобладающим мусульманским населением. Продолжали носить

такой «символ веры» лишь пожилые или активно практикующие ислам женщины в Боснии, Косово, некоторых областях Сербии и Македонии.

Социализм, женщина и платок

Результаты Второй мировой войны привели к созданию нового «красного пояса» в Юго-Восточной Европе: в Албании, Болгарии, Румынии, Югославии к власти пришли коммунисты, возглавлявшие партизанские отряды, оказывавшие ожесточенное сопротивление фашистской оккупации 1939–1945 годов. В Албании эти отряды под командованием Энвера Ходжи в ноябре 1944 г. смогли самостоятельно освободить страну — к слову, это единственное государство, избавившееся от итальянских и германских войск без ввода советской армии (Смирнова 2003). Не просто складывалась и судьба Греции, в которой власть балансировала между призраком коммунистического правления и реальностью диктатуры капитала — сохранение страны в коалиции Запада стала возможной лишь благодаря скрытым договоренностям о разделе сфер влияния между Москвой, с одной стороны, и Вашингтоном и Лондоном, с другой (Glenny 2001). Греция стала платой Москвы за полный контроль коммунистов над Югославией.

В этих условиях стремительно изменялся многовековой уклад жизни поликонфессионального населения Балкан. Трансформации затронули и такой, казалось бы, устойчивый к вызовам времени маркер и символ идентичности, как традиционный костюм (Novik, Sobolev 2016: 15–36)¹. Все исследователи, изучавшие народную одежду, отмечали ее «надежное» бытование практически во всех странах региона до середины XX в. (Gjergji 1988; Иванова 2006: 65). Однако с приходом новой идеологии, перестройкой экономики и кардинально другим вектором общественного развития традиционный костюм стал уступать свои позиции — на смену ему пришла так называемая европейская одежда, прототипом которой послужили комплексы городских нарядов XIX в., получивших распространение в Великобритании, Франции, Германии и других странах (см.: Андреева 1997; Gjergji 1988: 65–67). Инновации в первую очередь коснулись мужского костюма — это произошло еще в первые десятилетия XX в., что объяснялось большей включенностью мужчин в общественную жизнь (трудовая миграция, служба в армии, участие в торговых и промышленных сделках и проч.). Затем преобразования затронули женский костюм, который упорно сохранял свои позиции со всеми своими локальными, конфессиональными и социальными особенностями до 1950–1960-х годов (в некоторых удаленных областях он фиксируется, естественно, в несколько редуцированном и трансформированном виде, до наших дней — например, в албанских краинах Задрима, Дукальин и др., на территории Косово и т. д.) (Halimi-Statovci 2009; Новик 2013: 118–129; АМАЭ 2016; 2019). В разных странах западной части Балканского полуострова слом парадигмы традиционной одежды происходил по-разному.

В Албании партийное руководство стремилось нивелировать гендерные различия: женщины в обязательном порядке должны были служить в армии наравне с мужчинами, они участвовали в коллективных стройках, осушении болот на юго-восто-

ке страны и т. п. «добровольных» акциях. В таких условиях не могло идти и речи о сохранении традиционного комплекса одежды: ему на смену приходили военная форма, спецодежда и «европейские» наряды: платья, блузки, юбки, куртки по «городскому» крою (Новик 2022). Эта же одежда становилась и повседневной, вытесняющей прежние комплексы костюма для похода в гости, для работы в поле (теперь ее надевали, отправляясь на предприятие) и т. д. Единственным элементом, который «выживал» в ежедневной практике, оставался головной платок (самое распространенное в албанском слово для его номинации *shamia* — из тур.) — его ношение было позволено роскошью в стране побеждавшего социализма (АМАЭ 2021А). Естественно, он окончательно «забывался» на военных сборах, на гражданской службе, в городском пространстве — с 1970-х годов албанки в городах, а многие и в селах выглядели «на новый лад», соответствуя рекомендуемому образу строителя новой жизни (сельские учительницы, врачи, инженеры по определению платков не носили) (ПМА 1992; 1994; 1996; 2019; 2021). Однако в сельской местности большинство женщин сохраняло в своем ежедневном гардеробе головные платки, особенно это касалось албанок среднего и старшего возраста (Иванова 2006: 63, 149). Пожилые женщины не отказывались от платка и в городах (АМАЭ 2021А).

Мусульманок такая приверженность традиции характеризовала в большей степени, так как в их сообществе покрытие головы диктовалось религиозными предписаниями (см.: Gjergji 1988: 94–96). Понятно, что в годы монизма¹ декларирование своей конфессиональной принадлежности не только было под запретом, но и грозило реальным уголовным преследованием. Поэтому именно в эти годы произошла трансформация самого типа головного убора — традиционный платок мусульманки был заменен на «любой» платок, часто промышленного производства, разного цвета и нередко с пестрой расцветкой: с цветочным или геометрическим орнаментом, с бахромой, вышивкой, блестками и т. п. (ср.: Новик 2013: 118–129). «Конфессиональным» остался способ повязывания платка: им необходимо либо желательно было покрыть не только голову, но и шею (здесь отмечались и локальные особенности). В любом случае, «классического» хиджаба албанки до смены политического режима в начале 1990-х в стране не носили (ПМА 1992; 1994). Стоит, наверное, напомнить, что с 1967 г. в Албании не функционировала ни одна мечеть, а многие служители культа были репрессированы либо казнены. Соответственно, в стране не было даже прослойки общества, которая могла бы восприниматься как открытый и декларирующий свою религиозность носитель мусульманской культуры.

Преобразования и реформы: «битва за платок»

Коренным образом ситуация изменилась в начале 1990-х гг. — с дезинтеграцией бывшей Югославии, демократическими преобразованиями в Албании и возвращением религиозной составляющей в общественный дискурс большинства стран региона (Glenny 2001; Мартынова 1998; Смирнова 2003: 355–397). Авторитет церкви и мечети, религиозных институтов и служителей культа стал снова важным фактором, оказывающим влияние на разные стороны жизни балканских народов, включая

¹ О сохранении традиционного костюма, в том числе головных уборов у представителей албанской исторической диаспоры в Италии, к примеру, см.: (Elmo 1995; Новик 2011: 133–154; Сулоева 2020: 45–64).

¹ Монизм (алб. *monizët, -mi*) — авторитарное правление, диктатура, в Албании этим термином обозначают эпоху строительства социализма.

сферу костюма (*Rис. 1*). Ревитализация религиозных практик, полноправное восстановление института мечети (прежде всего в Албании), обращение к мусульманской моде — все это стало определять жизнь большого числа балканцев, исповедующих ислам (*Duijzings 2001; Merdjanova 2013; Mesarić 2013: 12–34; Elbasani, Roy 2015; Kolstø 2016; Mehmeti 2017*). Наряду с этим в мусульманских общинах стали фиксироваться многочисленные инновационные процессы и явления, которые диктовались влиянием из-за рубежа, так как спонсорами «возрождения» ислама и религиозной жизни зачастую выступали мусульманские общины и государственные и частные фонды Саудовской Аравии, Турции, Ирана, Кувейта, Катара, Объединенных Арабских Эмиратов и других стран (см., к примеру: *Mesarić 2013: 12–34*).



Рис. 1. Строящаяся мечеть в г. Тиране, Албания. Август 2021 г. Фото А. А. Новика.

участием в религиозной жизни, привлекательными образовательными и культурными проектами. Турецкое влияние стало весьма ощутимым, как и много веков назад, в сфере моды: из бывшей метрополии стали прибывать многочисленные ткани, готовая одежда, обувь, аксессуары и др. (АМАЭ 2006; 2007; 2010; 2012). Необходимо указать на тот факт, что бывшая Югославия — как открытая страна почти с рыноч-

Знаешь, у нас не принято было носить такую мусульманскую одежду. И эти женщины, которых сейчас можно увидеть на улице закутанными в платки, это они не по своей воле. Просто в мечети предлагают финансовую помощь — я слышал, что 200 евро в месяц или сколько там. Для многих семей это хороший доход. Глава семейства эти деньги получает. Но условие ставят, чтобы их женщины на улицу выходили только в таком наряде — покрытые. Если увидят, что правила нарушают, то перестанут выплачивать. А дома они ходят так, как и ходили раньше. Это у нас в Албании так, и в Косово — я знаю. Это вопрос денег, поэтому никакой экстремизм нам не угрожает.

[Информант албанец из Люми-и-Влерес, 65 лет, бывший военный, беседа записана в сентябре 2017 г.] (ПМА 2017).

С начала 1990-х гг. значительное влияние в странах Западных Балкан стала вновь оказывать бывшая метрополия — Турция: этот факт объясняется солидными инвестициями в экономику,

ной экономикой (во всяком случае в последние годы своего существования) — всегда имела крепкие экономические связи с Турцией. Однако именно в 1990-е здесь, как и в Албании, стали массово открываться магазины, торговые центры и проч., предлагающие товары из Турции — прежде всего готовую одежду (ПМА 1994; 1996; 2002; 2003; 2004; 2005; 2006). Для Албании, учитывая долгий период строительства социализма (с 1944 г.), так и не сумевшего справиться с тотальным дефицитом товаров и услуг (Смирнова 2003: 356), это было совершенно новым явлением. «Турецкая одежда» стала на определенное время образцом «западных стандартов», качества и престижа.

В многообразии ввозимой продукции особое место заняли элементы так называемого комплекса «одежды мусульманской женщины» — условного и свободно трактуемого костюма, состоящего из длинного жакета/плаща/пальто, брюк/штанов и обязательного платка, который, накидывая на голову, оборачивают вокруг шеи (Новик 2022: 61).

В районах с мусульманским населением бывшей Югославии (Босния и Герцеговина, Косово, Санджак, Прешево, Буяновац и др.) подобный комплекс одежды горожанки (понятно, с определенными инновациями в крое, выборе тканей и аксессуаров, а также цветовой гаммы) не выходил из бытования на протяжении всего XX в. — ни в годы правления короля, ни в период руководства маршала Тито и Союза коммунистов (ПМА 1990; 1992). Долгое время он был, правда, достаточно однообразным — светло-бежевый плащ (некоторая отсылка к *абая* — длинному арабскому традиционному платью с рукавами, которое не подпоясывают) и сдержанной расцветки платок. В Албании подобную одежду практически не носили — страна с 1967 г., как мы уже отмечали, была объявлена лидером Энвером Ходжей «первым атеистическим государством мира». Для женщин была предусмотрена обязательная служба в армии, но никак не хиджаб либо *фреджэ*.

С начала 1990-х на Западных Балканах, включая уже и Албанию, включившуюся в процесс распространения мусульманской моды, описываемый комплекс одежды стал претерпевать существенные изменения в плане выбора тканей, цветовой гаммы и орнаментики. «Одежда мусульманской женщины» (плащ, брюки) может быть бордового,



Рис. 2. Разговор на улице. Г. Приштина, Косово. Сентябрь 2021 г. Фото А. А. Новика.

зеленого, синего и — в общем — любого цвета (АМАЭ 2021А; 2021Б). Платок предпочтительно должен гармонировать с комплексом, который дополняют обувь и аксессуары: сумка, ремень/пояс и др. Наряду с описанным комплексом постепенно — и под внешним влиянием — стал получать распространение и костюм с хиджабом, реже — с *никабом* (последний — женский головной убор, закрывающий лицо, с узкой прорезью для глаз, который, как правило, шьют из ткани черного цвета), принятый у мусульманок в арабских и других странах Востока (Рис. 2).

Хиджабом на Балканах, равно как и в некоторых других регионах мира (включая Россию), люди, далекие от тонкостей и премудростей «мусульманской одежды по правилам», считают исключительно головной платок, который в действительности называется *химар* (из араб. *khimār*) и который является лишь одним из элементов женского комплекса одежды, условно имеющего номинацию «хиджаб»¹. В разных традициях хиджаб — это накидка, скрывающая: а) все тело, голову и лицо, б) только голову и лицо, в) только голову. Эту накидку мусульманки надевают при выходе из дома. В разных странах фиксируются различные практики ношения хиджаба, что является, согласно мнению религиозных активистов, одним из важнейших элементов мусульманской этики.

Сами представительницы мусульманских общин в балканских странах теперь все чаще отдают предпочтение «мусульманской одежде». Во многих семьях девочки, взрослея, не только не стесняются, но стремятся маркировать свое приобщение к кругу взрослых ношением головного платка. И этот их шаг встречает понимание как в сельской местности, так и в городской среде (Mesarić 2013: 12–34).

Представители радикальных течений ислама в последние десятилетия получили благодатную почву для своих учений в лице значительного числа жителей всех без исключения стран Западных Балкан. Несмотря на противодействие также всех без исключения правительств этих государств, радикализм медленно, но уверенно проникает в умы, сознание и душу пусть и не большой, но активной части последователей учения пророка Мухаммада (Merdjanova 2013; Elbasani, Roy 2015). Нередко они принимают один из самых консервативных комплексов одежды для женщин, включающий никаб.

Для Балкан прежде никогда не было характерным фанатичное следование законам шариата в сфере моды. «Мы — не арабы!» — часто звучит из уст балканцев, когда речь заходит о следовании правилам ношения одежды мусульманами (ПМА 1992; 2002; 2012; 2022). Для Албании этот нарратив особенно типичен, так как почти полувековой опыт строительства социализма с опорой на собственные силы фактически нивелировал религиозные отличия между ее жителями и свел практически на нет всю церковную жизнь.

Появление в общественном пространстве албанских городов и сел женщин, на-глухо «запнутых» (т. е. закутанных) в черные никабы и в полной «амуниции», представляющей комплекс одежды, включая длинное одеяние, перчатки, скрывающие кисти рук и проч., вызывает у среднестатистических граждан не религиозный трепет и уважение, а чаще всего отторжение: «это не наши женщины, не албанки, это

¹ Современное представление о такой одежде связано с сурой 33:53. Однако это упоминание относится не ко всем женщинам, а только к женам Пророка Мухаммада. В самом Коране термин «хиджаб» не используется для названия элемента костюма. Строки Корана просто призывают к скромности и предписывают прикрывать гениталии и закрывать платком вырез на груди в присутствии незнакомых мужчин (Encyclopaedia 2001–2006).

жены мигрантов», «наши так не ходят», «они же не говорят по-албански?» (АМАЭ 2021Б; ПМА 2021). Т. е. само общество еще не готово принять столь кардинальные изменения во внешнем виде части компатриоток.

Вместе с тем, даже в среде мусульман, разделяющих очень консервативные взгляды на роль женщины в семье и обществе и то, как она должна одеваться, происходит постепенная эволюция оценок и подходов. Стремление облачить женщину во все черное — с верха до низа — наталкивается на противодействие. Самый консервативный комплекс одежды перестает быть «тотал блэк» (полностью черным): подкладка черного верхнего одеяния может быть фиолетовой, зеленой и других цветов (но обязательно темных и сдержаных), костюм могут дополнять аксессуары, которые не были упомянуты религиозными авторитетами (а, соответственно, на их счет нет запретов) — фиолетовая, зеленая или иная сумка и проч.



Рис. 3. Граффити на стене дома.
Г. Тирана, Албания. Сентябрь 2021 г.
Фото А. А. Новика.

Платок и традиция

У нас, в Средней Албании, только пожилые женщины носят белый платок. Хотя, сколько я себя помню, моя мама его носила. Я ее не помню без платка. Ей 58 лет. Она в нем и дома, и когда выходит из дома. Так принято. Моя сестра никогда платок не носила — это уже другое поколение. У моей мамы платок — это не религиозное. Религиозные женщины — это другое. Моя мама, она мусульманка, но не очень верующая, она не отмечает особо праздников, не соблюдает пост, в мечеть не ходит. Платок — это традиция такая. А почему такая традиция? Надо, чтобы социологии изучали. У нас просто принято носить платок. Возможно, от ислама. От турок, значит. А потом стало традицией. Или как? Но платок у нас — это мораль, сдержанное поведение, уважение к другим.

[Информант албанец мусульманин-суннит, 31 год, из Мальсии-и-Тиранес, агент по недвижимости в Тиране, интервью записано по-албански в мае 2022 г. в WhatsApp] (ПМА 2022).

В сельской местности (а до 1980-х годов около 83% населения Албании проживало в деревнях) (INSTAT 2022), а также многие пожилые женщины в городах сохранили и сохраняют приверженность головному платку как традиционному элементу

костюма без декларируемых коннотаций религиозной принадлежности — элементу, который маркирует прежде всего гендерный, социальный статус и локальную отнесенность (Рис. 3). Здесь следует отметить еще и такой факт, что женщины, овдовевшие или потерявшие собственных детей, как правило, принимают для себя решение носить пожизненный траур — в этом случае его маркером в ряде локальных традиций будут черные одеяния и белый головной платок (Gjergji 1988: 89–91). Это относится к мусульманкам и части христианок¹ в разных частях Западных Балкан (ПМА 2008; 2019). Мусульманки Средней Албании — в районах Каваи, Эльбасана, Дурреса, Тираны и др. — в качестве траурного могут носить черные платки, равно как и остальные элементы одежды и аксессуары: юбки, блузки, кофты, чулки и обувь. На юге Албании среди православных албанцев и греков траурный наряд — всегда кардинально черный, включая платок (АМАЭ 2018; 2019). У славянок мусульманок в краине Голуборда — на востоке Албании и западе Северной Македонии — женщины даже весьма преклонного возраста, а также вдовы могут носить цветастые платки (Новик 2013: 125–126). В любом случае помимо конфессиональных предписаний действуют локальные правила, которые в большинстве случаев оказываются более действенными и живучими.

Я знаю, что у нас женщины белый платок носят. Это во всей Средней Албании. У других — иная традиция. На севере черный платок носят, а может — нет? А как на юге — там православные, греки и прочие? У них что? Об этом не берусь судить. Ты сам, наверное, лучше знаешь.

[Информант албанец мусульманин-суннит, 31 год, из Мальсии-и-Тиранес, агент по недвижимости в Тиране, интервью записано по-албански в мае 2022 г. в WhatsApp] (ПМА 2022).

Женщины, не носящие траур (т. е. не вдовы и не потерявшие детей либо кого-нибудь из близких родственников), решившие открыто позиционировать свою религиозность, выходят «в свет» покрывая голову, однако очень часто их одежда не соответствует желательному в таких случаях комплексу: вместо «приличествующих» одеяний, а именно скрывающих руки, ноги, шею и другие части тела нарядов, на них можно увидеть облегающие джинсы, блузки с короткими или недостаточно длинными рукавами и прочий «светский дурман» (АМАЭ 2021А; 2021Б). Самое важное при этом, что такое смешение стилей не противоречит взглядам самих последовательниц исламского учения, убежденно верящих в то, что достаточно покрыть голову платком особым способом, чтобы соответствовать канонам мусульманской моды (ср.: Мусульманка 2022). Также такое вольное обращение с имиджем не вызывает критики у большинства окружающих, более того, в Албании, к примеру, подобное ревностное следование правилам ношения женского «мусульманского» костюма воспринимается многими (если не большинством!) как симптом опасной радикализации — либо предпосылки к ней — общества прежде атеистической страны.

¹ Костюм для траура исключительно трансформировался с конца XIX столетия. Так, христианки почти на всех Балканах преимущественно стали носить платки из черной фабричной ткани. В разных районах полуострова фиксируются варианты одежды, которую надевают для визита, чтобы выразить соболезнования, для членов семьи усопшего, для самого покойного и т. д. (Gjergji 1988: 89–91).

«Мусульманский шик» как тренд

В балканских странах в последнее десятилетие работает большое число небольших и средних ателье и производств по изготовлению одежды на заказ и готового платья для женщин, стремящихся выглядеть «правильно» с религиозной точки зрения. На создание имиджа современной мусульманки стала работать целая индустрия моды: многочисленные дизайнерские студии и дома, ткацкие предприятия, фабрики готовой одежды, ателье, торговые центры и др., что способствует, безусловно, росту экономики и благосостояния (National 2022). Вне сомнения, такая ревитализация комплекса костюма «по мусульманским правилам» была бы невозможна без успехов религиозной пропаганды и авторитета института мечети (Новик 2022). Мусульманские служители культа смогли добиться привлечения значительного числа верующих: во многих семьях женщины стали соблюдать правила ношения одежды, которых придерживались их прабабушки — но никак не матери и даже не бабушки.

В Северной Македонии, Косово, Албании, на юге Черногории «метрополией» мусульманской моды остается Стамбул (International 2021). В самой Турции за последние 30 лет также исключительно изменилась ситуация с ношением одежды «по мусульманским правилам», в том числе головного платка: если раньше, до начала 2010-х, в Стамбуле увидеть женщину в длинном плаще и головном уборе было редкостью (и то — лишь пожилую, в исключительных случаях среднего возраста), то теперь, оказываясь в общественном пространстве будь то в центре города либо на его окраине, можно увидеть большее число женщин в платке, чем без него — включая совсем молодых: студенток, школьниц и др. (ПМА 2005; АМАЭ 2007; ПМА 2018; 2019; 2021).

Ношение «одежды по правилам» стало трендом — не только религиозным, но и общественным и политическим. Популярность среди значительной части населения супруги президента Реджепа Тайипа Эрдогана, Эмине Эрдоган, первой леди Турции с 2014 г., придерживающейся «традиций в одежде», способствовало популярности головного платка и прочих элементов комплекса одежды для мусульманской женщины (АМАЭ 2021А; 2021Б). Так, многочисленные магазины «Армине», предлагающие мусульманские наряды (Armine 2022), открыты почти во всех городах Турции, Албании, Косово, Северной Македонии и других балканских стран (Рис. 4). Большинство крупнейших торговых центров отводит



Рис. 4. Реклама магазина. Старая Чаршия, г. Скопье, Северная Македония. Октябрь 2021 г. Фото А. А. Новика.

значительные площади для данного бизнеса, а также других фирм, специализирующихся на пошиве и продаже одежды для мусульманок.

Как мы уже отметили, в балканских странах в последнее десятилетие работает большое число небольших и средних ателье и производств по изготовлению одежды на заказ и магазинов готового платья для женщин, стремящихся выглядеть «правильно» с религиозной точки зрения, и их деятельность не могла бы быть успешной и рентабельной, если бы в обществе не существовало спроса на их продукцию (ср.: *Mesarić 2013: 12–34*).

Платок и «моральный облик»

Ношение головного убора, который условно частью населения называется хиджабом, не приводит автоматически к соблюдению правил поведения, предписанных мусульманской женщине, а тем более к следованию законам шариата (о которых, следует отметить, многие современные албанки, исповедующие ислам, имеют лишь приблизительные представления) (*Novik 2010–2014: 410–423*). Так, все чаще появляющиеся на улицах албанских городов женщины, «закутанные» в платки, используют их только выходя «в свет». Согласно мусульманской традиции, головной убор женщина должна носить и дома, в присутствии мужских представителей семьи — в этом случае платок может быть «облегченным», представляя собой упрощенный вариант из легкой ткани (очень часто белого цвета и из хлопчатобумажной ткани (алб. *par/ë, -a*), во многих *краинах* — из марли). Покидая свой дом, она меняет его на выходной вариант, который часто бывает из шелка, шерсти, синтетических и смесовых тканей и отличается цветовой гаммой широкого диапазона — от сдержанной до весьма пестрой. При этом убор, как правило, многоярусный: на голову вначале повязывается легкий платок из тонкой ткани, выполняющий в первую очередь гигиеническую функцию, а поверх него — «серезное» сооружение из дорогой и красивой ткани. При этом для окружающих сохраняется возможность оценить старания хозяйки — в области лба оставляется зазор, через который виден нижний платок (АМАЭ 2021А; 2021Б).

В действительности многие современные албанки, особенно молодого и среднего возраста — до 50 лет — в пределах своего дома вовсе не носят никаких уборов, так как «это мешает». При этом мужчины совершенно не противятся такой практике — даже в том случае, если они активно позиционируют в глазах своего сообщества приверженность мусульманской вере и регламентируемым ею бытовым установкам. Лишь в немногих семьях женщины остаются в платках в домашней обстановке — в присутствии взрослых сыновей, внуков и прочих представителей мужского пола. Повторю, что такой подход («упрощенный вариант») касается молодых и среднего возраста, женщины старшей возрастной группы все чаще в Албании, Косово, западных областях Северной Македонии и на юге Черногории головной убор носят постоянно, включая пространство собственного дома (см., например: *Novik, Sobolev 2016: 17, 31–32*).

Лишь немногие в Албании приветствуют возвращение (либо искусственную ревитализацию — оценка зависит от того, как подходит!) комплекса костюма по «мусульманским правилам»: в число сторонников этого «возрождения» входят прежде всего служители культа, их наиболее активные прихожане, люди, увлеченные религией и идеологией ислама и особенно те, кто сумел получить образование в мусульманских странах (Турция, Иран, Египет и др.), как правило богословское (ПМА 2019; 2021).

Положение в Северной Македонии, Косово, Черногории видится более гармоничным, причиной чего является постепенное развитие религиозных практик, не прерывавшихся оголтелой атеистической пропагандой либо открытыми преследованиями и уголовным наказанием верующих, как это было на протяжении длительного периода в Албании (АМАЭ 2018).

Вместе с тем, для всех стран региона характерно очевидное несоответствие имиджа и поведения в общественных местах «женщины в хиджабе». Так, все годы существования бывшей Югославии местные мусульманки были относительно свободны в передвижении, волеизъявлении чувств и поведенческих стратегиях (*Novik 2022*). К примеру, приехавшая на рынок в г. Сараево боснийская мусульманка, одетая в шаровары, скромную кофту и обязательный платок, могла свободно зайти в *посластичарницу/сладкарницу* (кондитерскую), заказать себе кофе по-турецки, шербет и закурить сигарету. Противоречивость такой фигуры, внешне соответствующей образу патриархальной мусульманской «бабушки из деревни», но сидящей среди мужчин и дымящей табаком, не вызывала не только вопросов, но даже интереса окружающих. И в то же самое время поход в кафе одной, без сопровождения мужчины или подруг, женщины-горожанки, не придерживавшейся правил ношения одежды по мусульманской моде, эмансирированной и «полностью свободной», вызвал бы не только любопытство, но и осуждение местных, — и женщины, заботящиеся о своей репутации, себе такого никогда бы не позволили. Это положение сохраняется на Балканах и в наши дни, причем не только в районах с преобладающим мусульманским населением, но и с христианским — преимущественно православным. Даже в курортных зонах, кажущихся туристам «рамп свободы», допустим, в г. Будве, в Черногории, или в г. Охриде, в Северной Македонии, местная горожанка почти никогда не отправится в кафе или ресторан одна — стереотипы поведения диктуются и контролируются коллективом очень строго (ПМА 2006; 2008; 2019). Соответственно, мы можем говорить скорее о возрастных, гендерных и локальных установках и стратегиях поведения, чем о религиозных предписаниях и регулировании норм приличного ~ неприличного.

Ношение хиджаба в Албании обычно не приводит, как мы уже отметили, к следованию определенным правилам поведения — эта инновация совершенно очевидно бросается в глаза в городской среде. Девочки-школьницы, которые по воле своих родителей или согласно внутреннему «зову» принимают решение выходить из дома в головном уборе, участвуют так же в общественной жизни, как и их сверстницы, принадлежащие к другой религии — христианству с его конфессиональным разнообразием — либо позиционирующие себя как атеистки. Школьницы с покрытыми головами встречаются со своими сверстниками для неформального общения — в частных домах, кафе или ресторанах, выезжают за город, в горы или на пляж (АМАЭ 2021А; 2021Б). Что отличает мусульманскую молодежь от остальных, это относительное табу оставаться девушке и парню в закрытом помещении уединенно, дабы избежать кривотолков и осуждения окружающих. Относителен такой запрет потому, что в сельской местности он исполняется почти неукоснительно, а вот в городских условиях все правила очень редуцированы, так как за их исполнением сложно уследить.

К слову, во многих мусульманских странах подростки и молодежь, даже одного пола, находясь в помещении, оставляют дверь открытой, чтобы окружающие могли удосто-

вериться в «благородстве» их намерений, т. е. в том, что в комнате не происходит ничего предосудительного. Так, к примеру, турецкие студенты, обучающиеся в Тиранском университете и живущие в общежитии в столичном студенческом городке (алб. *Qyteti Studenti*), в течение дня не закрывают входную дверь в свои комнаты, что вызывает скорее недоумение местных — в Албании, почти полвека активно боровшейся с религиозными предрассудками и проводящей политику тотального атеизма на государственном уровне, такое поведение воспринимается как «чрезмерное» и «кархаичное». «Они совсем отстали от нас. У них свои нравы. И нам удивительно. Интересно, мы были бы тоже такими, если бы не освободились от турецкого господства?» (АМАЭ 2008).

Девушки и молодые женщины в хиджабах ведут себя так же свободно, как и их более молодые компатриотки — подростки. В заведениях общепита в Албании и других балканских странах часто можно увидеть молодежные компании, в которых некоторые женщины «укутаны» в платки по мусульманским правилам. Это не мешает им громко разговаривать, смеяться, рассказывать анекдоты и «травить байки», подчас с «соленым» содержанием (ПМА 2021). Очень часто девушки в хиджабах курят — данная привычка не вызывает ни осуждения, ни даже вопросов со стороны окружающих (Рис. 5). Нередко можно увидеть компанию молодых женщин, всех в головных платках, некоторых с маленькими детьми, сидящих за столиком в кафе и «смачно» курящих. Единственное, что не позволяют себе делать прилюдно эти женщины, так это пить пиво или другой алкоголь, заказывая исключительно кофе или прохладительные напитки. И то данная практика подпитывается, надо полагать, не религиозными запретами, а базируется в целом на местных традициях, согласно которым потребление алкоголя населением достаточно ограничено, а женщины почти его не пьют (INSTAT 2022). Так, автор данной статьи, имея длительный опыт полевой работы на западе Балканского полуострова более чем в 30 лет, может утверждать, что за годы исследований всего несколько раз видел «валяющихся» пьяных мужчин и ни разу (!) не встречал очень пьяных женщин.

Что касается женщин среднего или старшего возраста, хиджаб среди этой возрастной категории играет в большей степени роль не гендерного и религиозного маркера (как



Рис. 5. За дружеской беседой. Старая Чаршия, г. Скопье, Северная Македония. Октябрь 2021 г. Фото А. А. Новика.

у более молодых), а социального. На Балканах, как и в целом на Востоке, женщина с возрастом приобретает больший статус, иначе говоря, социальный «вес» — усиливается ее роль в семье, среди окружения, в обществе (Çoçaj 2014; Новик 2022). Если молодые годы для женщины в большинстве случаев сопряжены с ее определенным подчинением родителям, старшим братьям и сестрам, затем мужу, свекрови, старшим родственникам и т. д., то в «зрелом» возрасте она часто сама становится распорядителем работ по дому, хозяйству, решает финансовые и прочие дела (Tirta 2006: 250–252). Головной убор пожилой женщины дополнительно маркирует ее высокий статус — даже в том случае, если отнюдь не она является главным кормильцем и «добытчиком» семьи, с ней считаются, советуются, спрашивают разрешение на покупку чего-либо значительного, на брак и т. п. (Рис. 6). В современном разговорном албанском языке слово *nëpa*, обозначающее в литературном стандарте «мать», «мама», используется для номинации бабушки, обычно матери отца, старшей женщины в семье, а для «мама» употребляется слово *tati*, что характеризует сложившуюся ситуацию (Fjalor 2022).

Пожилые женщины в хиджабе чувствуют себя уверенно, они могут свободноходить в гости к родственникам и знакомым, посещать общественные места, отправляться в недалекие поездки. Для более дальних передвижений предпочтительно сопровождение мужчин — мужа, сына, брата или другого родственника.

Инф.: Вон, посмотри, туристки откуда-то приехали! Иностранки.

Авт.: Ты откуда знаешь, что иностранки? Так могут выглядеть и албанки. Издалека не сильно разберешь!

Инф.: Выглядеть так могут и албанки, но эти не албанки! Здесь одни бабы. Женская компания, без мужчин. Албанок мужья так не отпустят, одних.

Авт.: Так они все пожилые. Чего ревновать?

Инф.: Так ревновать и не надо! Но непорядок это! Чтобы бабы одни так ехали.

[Беседа автора с водителем, занимающимся частным извозом, албанцем из д. Кэльцюра, 60 лет, в курортной приморской деревне Голем, район Кавая, Албания, в сентябре 2018 г.] (ПМА 2018).



Рис. 6. Черногорка мусульманка племени мрковичи. Д. Луничи, община Бар, Черногория. Сентябрь 2012 г. Фото А. А. Новика.

Общество и хиджаб

В Албании, Косово, Северной Македонии и других государствах региона ношение хиджаба долго не вызывало резкой критики (а тем более запретов) со стороны центральных или местных властей, представителей системы образования и иных структур, платок не подвергался и не подвергается нападкам со стороны СМИ или каких бы то ни было правозащитных и прочих организаций (как это все чаще происходит в странах Евросоюза. См., к примеру: Кожановский 2022: 187–206)¹.

Вместе с тем, отношение албанцев к распространяющейся моде на «мусульманскую одежду» демонстрирует в высшей степени разные подходы, при этом совершенно очевидны различные оценки происходящего среди населения Албании, Косово, Северной Македонии и юга Черногории. Если для республик, входивших прежде в Югославию, данные тенденции не новы, то для Албании появление значительной части женщин в хиджабе — безусловная инновация, вызывающая и даже требующая как рефлексии, так и серьезного научного междисциплинарного анализа на стыке социальной и культурной антропологии, социологии и религиоведения. Вместе с тем, на западе Балкан фиксируется определенное единство в оценках распространения хиджаба. С одной стороны, данное явление маркирует довольно глубокое проникновение ислама в жизнь части балканского общества. Это вызывает тревогу у многих жителей изучаемых стран — они опасаются (не будем сейчас утверждать — напрасно или нет) радикализации общества. С другой стороны, многие склонны видеть в данной ситуации проявление модного ныне мультикультурализма; религиозной терпимости, бывшей характерной чертой всего региона на протяжении столетий; толерантности, заявляемой как самоцель развития общества на новом этапе; либерализма, к чему стремятся локальные элиты, подогреваемые многолетней идеей вхождения в экономические, политические, военные и культурные структуры коллективного Запада (АМАЭ 2021А; 2021Б). В этом мейнстриме каким-то образом оказываются не замеченными противоречия между явлениями и практиками, с которыми как с «косными» и «архаичными», изжившими себя «полностью», боролись еще в начале XX в. политические лидеры Турции и получивших независимость самих балканских стран, и их ревитализацией в наши дни (Новик 2022: 63).

В этом сложном узле взглядов и убеждений совершенно четко фиксируются и традиционалистские подходы к одежде, манере одеваться, себя вести и проч. Для многих албанцев, независимо от возраста, более привлекательным выглядит образ албанской женщины в головном уборе, чем без оного, особенно, когда речь заходит о правилах одежды для людей «в возрасте».

У нас в деревнях женщины, когда уже пожилые, носят платок. В моей деревне, да и вообще во всей Средней Албании принято носить белый платок. Много таких женщин и в Тиране. Но если ты думаешь, что сейчас происходит возрождение (ringallja) такой одежды, то это не так. Наоборот, это уходит.

¹ Ситуация резко изменилась в августе–сентябре 2022 г., после решения премьер-министра Косово Альбина Курти разрешить носить хиджаб в школах девочкам старше 16 лет. Согласно административному предписанию Министерства образования Косово от 2014 г. ношение «религиозных платков» в учебных заведениях (прежде всего в школах) было запрещено. Возможность возвращения хиджаба в классы вызвала бурную дискуссию в косовском обществе: нашлось большое число как сторонников данного решения, так и его противников (ПМА 2022).

Мир меняется. И это к лучшему. Хотя — что касается лично меня — мне больше нравится, когда пожилая женщина в платке, по традиции, чем то, что сейчас в Тиране, когда старухи ходят с непокрытой головой, волосы стригут, красят их в разные цвета, одеваются вызывающе, как шлюхи (kurvat), ведут себя таким вот открытым шлюхным образом (në tëpërurë kurvare), да и по сути являются бл...дями (lavire).

[Информант албанец мусульманин-суннит, 31 год, из Мальсии-и-Тиранес, агент по недвижимости в Тиране, интервью записано по-албански в мае 2022 г. в WhatsApp] (ПМА 2022).

Новый всплеск общественной рефлексии касательно вида албанской женщины во всех без исключения странах Западных Балкан вызвал конкурс Евровидения, проходивший в мае 2022 г. в итальянском Турине. Данный конкурс традиционно вызывает большой интерес как на полуострове, так и среди албанской diáspora, проживающей в самых разных странах — как на континенте, так и за его пределами. Исполнители из Албании заслуженно (а может быть, благодаря хитростям и активному участию в голосовании компатриотов из разных стран) выходят в лидеры, но никогда не становились победителями данного конкурса. Участники от Албании за последние годы перепробовали разные стили исполнения и направления музыки, применили различные технологии и перепробовали разные имиджи — от почти народного до ультрасовременного — на международной сцене. Ронеля Хаяти (алб. *Ronela Hajati*), участвовавшая в 2022 г., выступила с песней «Секрет» почти обнаженной в окружении множества парней с голыми торсами, как надо полагать, чтобы приблизиться к «европейским стандартам» исполнительского искусства. Несмотря на все старания, она не прошла в финал конкурса, а ее выступление вызвало целый шквал хейта в медиа и социальных сетях. Некоторые, даже далекие от пуританских нравов и традиционалистских взглядов деятели культуры, проповедующие сами европеизацию и европейские ценности, обрушились с критикой на певицу. Так, к примеру, известный поэт, писатель и публицист из г. Скопье, Северная Македония, Даут Даути разместил на своей странице в Facebook просторный пост, в котором написал, что ему стыдно за компатриотку, которая в таком непотребном виде представила албанскую женщину на международном конкурсе (ПМА 2022). В бесчисленных комментариям к его посту и перепостам пользователи из Северной Македонии и сопредельных стран писали, что они «предпочли бы скромную девушку в народной одежде» этому бесчинству и надругательству над моралью, «лучше видеть талант, чем голое тело», «лучше достойно проиграть, чем кривляться на потребу публики» и т. п. В провале на Евровидении главной причиной многие усмотрели именно отход от народных традиций и сложившейся системы ценностей — «лучше показывать свое, близкое своему народу, чем неуклюже пытаться копировать чужое», иначе «получается карикатура».

Данный пример подтверждает тот факт, что в албанском обществе сохраняют свою актуальность крайне злободневные в прежние десятилетия вопросы — следовать традициям или модернизировать жизнь, насколько глубоко пропитана архаикой местная культура и позволительно ли ее трансформировать в угоду другим?

Выступала эта Ронеля ужасно. Стыдно было и за Албанию, и за албанок. Но все так стали о ней писать гадости, даже не знаю. Вон и BBC отметило в та-

ком негативном ключе ее выступление, комментарий дали. А разве так можно? Их же многие слушают... И те, и другие хороши.

[Информант албанец из Тираны, беседа записана в мае 2022 г. в WhatsApp] (ПМА 2022).

Некоторые выводы

Возврат одежды «по правилам шариата» происходит очень постепенно в странах Западных Балкан. Многие внешние акторы (сотрудники международных организаций, преподаватели филиалов иностранных вузов и школ, представители коммерческих и банковских структур и т. п.) усматривают в этой тенденции опасность демократическим институтам и пугают радикализацией балканского общества. Другие остаются безучастными внешними наблюдателями, подчеркивающими, что ношение хиджаба, по-видимому, продиктовано поисками экономических выгод частью представителей мусульманских общин. Сами женщины, решающие носить головной платок, утверждают, что к этому их обязывает вера предков. В любом случае мы наблюдаем определенный религиозный активизм, подогреваемый извне, который изменяет «культурный ландшафт» стран Западных Балкан и вызывает рефлексию в местном обществе.

Очень распространенной идеей, муссируемой в последние годы, является попытка установить связь между традиционным головным платком, прежде обязательным в этнических культурах региона, с религиозным маркером и символом, которым является хиджаб у убежденных последовательниц ислама. Часто головной убор мусульманки увязывается с моральным обликом и этническим и религиозным «самочувствием» женщины — в противовес навязываемым глобальным информационным пространством ценностям и стереотипам, декларативно принимаемым политической и культурной элитой, но не находящим поддержки у значительной части населения Балкан. Возврат к традиционным корням видится благом, а отказ от материального благополучия и «достижений современной цивилизации» пугает и воспринимается как зло и откат в прошлое. В этом противоречии традиции и инновации фиксируется рождение новой реальности, которая ошибочно может восприниматься как ревитализация бытовавших прежде практик и реалий в сфере костюма и общественной жизни. Битва за хиджаб продолжается, и научный анализ ситуации требует дальнейшего и пристального мониторинга.

Сокращения

Алб. — албанский язык
Араб. — арабский язык
Тур. — турецкий язык

Источники

- АМАЭ 2006 — Новик А. А. Косово. Традиционная культура албанцев Косово. Август 2006. Полевая тетрадь // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 23 л.
АМАЭ 2007 — Новик А. А. Балканские мигранты в Европейской Турции. Г. Стамбул. Турецкая Республика. Полевая тетрадь. Принтерный вывод. 2007 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1816. 39 л.

- АМАЭ 2010 — Новик А. А. Косово. Традиционная культура албанцев Косово. 15.08.–28.08.2010. Полевая тетрадь. 2010 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1987. 23 л.
АМАЭ 2012 — Новик А. А. Традиционная культура албанцев Косово, ювелирное дело, албанцы и славяне. Ксерокопия тетради. 12.08.–26.08.2012. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2111. 40 л.
АМАЭ 2016 — Новик А. А. Албания и Косово. Традиционная культура албанцев Албании и Косово, ювелирное дело, албанцы и славяне. 30.07.–27.08.2016 г. Полевые записи. Автограф // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 30 л.
АМАЭ 2018 — Новик А. А. Этнолингвистические исследования на Балканах. 01.08.–14.10.2018. Полевая тетрадь // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 303 л.
АМАЭ 2019 — Новик А. А. Балканская экспедиция — 2019. Этнолингвистические исследования на Балканах. Часть 3: Экспедиционная работа в Албании и Косово (г. Тирана, г. Приштина, Дечан). 29.07–03.08, 25.08–01.09, 11.09–20.09, 28.09–31.09.2019. Полевая тетрадь. 2019 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 98 л.
АМАЭ 2021А — Новик А. А. Балканская экспедиция — 2021. Этнолингвистические исследования на Балканах. Часть I: Экспедиционная работа в Албании (г. Тирана; г. Дуррес; Голем, область Кавая; г. Влера; Тропоя). Полевая тетрадь. Автограф. 29.07–22.08.2021; 05.09–03.10.2021 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 36 л.
АМАЭ 2021Б — Новик А. А. Балканская экспедиция — 2021. Этнолингвистические исследования на Балканах. Часть II: Экспедиционная работа в Косово (г. Приштина; г. Косовская Митровица; зона Паштрик; Хоч). Полевая тетрадь. Автограф. 23.08–04.09.2021 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 26 л.
ПМА 1990–2022 — Новик А. А. Косово, Албания, Северная Македония, Болгария, Черногория, Турция, Босния и Герцеговина. Полевые материалы автора. 1990–2022.
Armine 2022 — Armine: [Электронный ресурс]. <https://www.armine.com/> (дата обращения: 10.05.2022).
Encyclopaedia 2001–2006 — Encyclopaedia of the Qur’ān / Ed. by J. D. McAuliffe et al. Leiden; Boston; Köln: Brill Publishers, 2001–2006. In 6 vol.
Fjalor 2022 — Fjalor i gjuhës së sotme shqipe (me rrëth 40.000 fjalë) // Shkenca: [сайт]. <http://www.fjalori.shkenca.org> (дата обращения: 10.05.2022).
INSTAT 2022 — INSTAT. Institute of Statistics: [Электронный ресурс]. <http://www.instat.gov.al/en/figures/> (дата обращения: 10.05.2022).
International 2021 — International Trade Statistics, June 2021 // Agjencia e Statistikave të Kosovës. [Электронный ресурс]. <https://ask.rks-gov.net/en/kosovo-agency-of-statistics/add-news/international-trade-statistics-june-2021> (дата обращения: 10.05.2022).
Мусульманка 2022 — Мусульманка: [сайт]. <http://musulmanka.su/> (дата обращения: 10.05.2022).
National 2022 — National Accounts (GDP) // Agjencia e Statistikave të Kosovës. [Электронный ресурс]. <https://ask.rks-gov.net/en/kosovo-agency-of-statistics/economy/national-accounts-gdp> (дата обращения: 10.05.2022).

Научная литература

- Андреева Р. П. Энциклопедия моды. СПб.: Литера, 1997. 416 с.
Иванова Ю. В. Албанцы и их соседи. М.: Наука, 2006. 368 с.
Кожановский А. Н. Мусульманский платок в современной Испании // Этнография. 2022. № 1. С. 187–206.
Мартынова М. Ю. Балканский кризис: народы и политика. М.: Старый сад, 1998. 466 с.

- Мартынова М. Ю. Боснийцы, босняки, мусульмане: коллизии идентичностей // Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность / отв. ред. Е. С. Узенева. М.: ИСЛ РАН, 2014. С. 9–62.
- Новик А. А. Украшения арбрешей Италии // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. / отв. ред. Е. Г. Федорова. Вып. 2011 г. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 133–154.
- Новик А. А. Наблюдения над материальной культурой // Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. / под ред. А. Н. Соболева и А. А. Новика // Materialien zum Südosteuropasprachatlas / Herausgegeben von Helmut Schaller und Andrej Sobolev. Band 6. СПб.: Наука; Мюнхен: Verlag Otto Sagner, 2013. С. 118–129.
- Новик А. А. Битва за хиджаб: головной убор мусульманок на Западных Балканах в начале XXI в. // Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии. Материалы XXV международной научной конференции. Санкт-Петербург, 25–28 мая 2022 г. / под ред. Н. М. Калашниковой. СПб.: ФГБОУВО «СПбГУПТД», 2022. С. 296–300.
- Смирнова Н. Д. История Албании в XX веке. М.: Наука, 2003. 432 с.
- Сулоега М. А. Роль и функционирование традиционной женской одежды арбрешей Италии в современном социокультурном пространстве // Вестник антропологии. 2020. № 4 (52). С. 45–64.
- Çoçaj N. Hasi — enciklopedi etnokulturore. Durrës: Mileniumi i ri, 2014. Vol. II: Gjeografia, trashëgimia familjare,jeta sociale / Redaktor Halim Maloku. 768 f.
- Duijzings G. Religion and the Politics of Identity in Kosovo. Columbia University Press, 2001. 250 p.
- Elbasani A., Roy O. The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity. London: Palgrave Macmillan, 2015. 257 p.
- Elmo I. Ori e Costumi degli Albanesi. Vol. I–II. Castrovillari: Il Coscile, 1995. 698 p.
- Glenny M. The Balkans: Nationalism, War & the Great Powers, 1804–1999. Penguin Books, 2001. 726 p.
- Gjergji A. Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologja. Zhvillimi. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Kulturës Populllore, 1988. 288 f.
- Halimi-Statovci D. Veshjet shqiptare të Kosovës. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2009. 455 f.
- Kolstø P. (ed.) Strategies of Symbolic Nation-building in South Eastern Europe. London & New York: Routledge, 2016. 300 p.
- Mehmeti L. Kosovar Identity: Challenging Albanian National Identity // Australia and New Zealand Journal of European Studies, 2017. Vol 9 (1). 10 p. <https://www.esaanz.org.au/wp-content/uploads/2017/11/2-Kosovar-Identity-Challenging-Albanian-National-Identity-dragged.pdf> (дата обращения: 10.05.2022).
- Merdjanova I. Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism. Oxford: Oxford University Press, 2013. 216 p.
- Mesarić A. Wearing Hijab in Sarajevo: Dress Practices and the Islamic Revival in Post-war Bosnia-Herzegovina // Anthropological Journal of European Cultures, 2013. Vol. 22. No. 2. Pp. 12–34.
- Novik 2010–2014 — Novik A. Albanians in Albania, Kosovo, F.Y.R.O.M., Montenegro, Serbia and Greece: Seeing the Neighbourhood of the Western Balkans // Revue Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Europeen [Bucharest]. No. 40–44 / 2010–2014 / ed. by Castilia Manea-Grgin. Pp. 410–423.
- Novik A., Sobolev A. The Traditional Wedding Costume of the Mrković in Montenegro: between Real Heritage and Folk Construction (Materials of the Russian Expeditions in 2012–2014) // Folklore. Electronic Journal of Folklore. 2016. Vol. 66. 22 p. https://doi.org/10.7592/FEJF2016.66.novik_sobolev
- Pulaha S. Popullsia shqiptare gjatë shekujve XV–XVI: studime dhe dokumente. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Historisë, 1984. 721 f.
- Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë: GEER, 2006. 540 f.

References

- Andreeva, R. P. 1997. *Entsiklopedia mody* [Fashion Encyclopedia]. St. Petersburg: Litera: 416 p.
- Çoçaj, N. 2014. *Hasi — enciklopedi etnokulturore* [Has — Ethnocultural Encyclopedia]. Vol. II. *Gjeografia, trashëgimia familjare,jeta sociale* [Geography, Family Heritage, Social Life], ed. by H. Maloku. Durrës: Mileniumi i ri. 768 p.
- Duijzings, G. 2001. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. New York: Columbia University Press. 250 p.
- Elbasani, A. and O. Roy. 2015. *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*. London: Palgrave Macmillan. 257 p.
- Elmo, I., 1995. *Ori e Costumi degli Albanesi* [Gold and Costumes of the Albanians]. Vol. I–II. Castrovillari: Il Coscile. 698 p.
- Glenny, M. 2001. *The Balkans: Nationalism, War & the Great Powers, 1804–1999*. Toronto: Penguin Books. 726 p.
- Gjergji, A. 1988. *Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologja. Zhvillimi* [Albanian Clothes for Centuries. Origin. Typology. Development]. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Kulturës Populllore. 288 p.
- Halimi-Statovci, D. 2009. *Veshjet shqiptare të Kosovës* [Kosovo Albanian Costumes]. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës. 455 p.
- Ianova, Yu. V. 2006. *Albantsy i ikh sosedii* [Albanians and their Neighbors]. Moscow: Nauka. 368 p.
- Kolstø, P. (ed.) 2016. *Strategies of Symbolic Nation-building in South Eastern Europe*. London & New York: Routledge. 300 p.
- Kozhanovsky, A. 2021. Muslim Headscarf in Modern Spain. *Etnografija* 1: 187–206. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-187-206](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-187-206)
- Martynova, M. Yu. 1998. *Balkanskiy krizis: narody i politika* [The Balkan Crisis: Peoples and Politics]. Moscow: Staryy sad. 466 p.
- Martynova, M. Yu. 2014. Bosniytsy, boshnyaki, musul'mane: kollizii identichnostey [Bosnians, Bosniaks, Muslims: Collisions of Identities]. In *Slavyane-musul'mane na Balkanakh: yazyk, kultura, identichnost'* [Muslim Slavs in the Balkans: Language, Culture, Identity], edited by Ye. S. Uzenova. Moscow: Institut Slavjanovedeni'a RAN. 9–62.
- Mehmeti, L. 2017. Kosovar Identity: Challenging Albanian National Identity. *Australia and New Zealand Journal of European Studies* 9 (1): 16–25. 10 p. <https://www.esaanz.org.au/wp-content/uploads/2017/11/2-Kosovar-Identity-Challenging-Albanian-National-Identity-dragged.pdf> (accessed: 10.05.2022).
- Merdjanova, I. 2013. *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*. Oxford: Oxford University Press. 216 p.
- Mesarić, A. 2013. Wearing Hijab in Sarajevo: Dress Practices and the Islamic Revival in Post-war Bosnia-Herzegovina. *Anthropological Journal of European Cultures* 22 (2): 12–34. <https://doi.org/10.3167/ajec.2013.220202>
- Novik, A. 2010–2014. Albanians in Albania, Kosovo, F.Y.R.O.M., Montenegro, Serbia and Greece: Seeing the Neighbourhood of the Western Balkans. *Revue Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Europeen* [Bucharest]. / Castilia Manea-Grgin ed. 40–44: 410–423.
- Novik, A. A. 2011. Ukrasheniiia arbreshei Italii [Jewelry of the Arbëreshë people in Italy]. In *Materialy poleykh issledovanii MAE RAN* [Materials of Field Research MAE RAS], ed. by E. G. Fedorova. St. Petersburg: MAE RAN. 133–154.
- Novik, A. A. 2013. Nablyudenija nad material'noy kul'turoy [Observations on Material Culture]. In *Golo Bordo (Gollobordë), Albaniya. Iz materialov balkanskoy ekspeditsii RAN i SPbGU 2008–2010 gg.* [Golo Bordo (Gollobordë), Albania. From the Materials of the Balkan Expedition of the Russian Academy of Sciences and St. Petersburg State University 2008–2010], ed. by A. N. Sobolev and A. A. Novik. Vol. 6. Saint Petersburg: Nauka; München: Verlag Otto Sagner. 118–129.

- Novik, A. A. 2022. Bitva za khidzhab: golovnoy ubor musul'manok na Zapadnykh Balkanakh v nachale XXI v. [The Battle for the Hijab: the Headdress of Muslim Women in the Western Balkans at the Beginning of the 21st century]. In *Moda i dizayn: istoricheskiy opyt — novyye tekhnologii. Materialy XXV mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Sankt-Peterburg, 25–28 maya 2022 g.* [Fashion and Design: Historical Experience — New Technologies. Proceedings of the XXV International Scientific Conference. St. Petersburg, May 25–28, 2022], edited by N. M. Kalashnikova. Saint Petersburg: FGBOUVO "SPbGUPTD". 296–300.
- Novik, A., Sobolev, A. 2016. The Traditional Wedding Costume of the Mrkovići in Montenegro: between Real Heritage and Folk Construction (Materials of the Russian Expeditions in 2012–2014). *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 66: 15–36. https://doi.org/10.7592/FEJF2016.66.novik_sobolev (accessed: 10.05.2022).
- Pulaha, S. 1984. *Popullsia shqiptare gjatë shekujve XV–XVI: studime dhe dokumente* [The Albanian Population during the XV–XVI Centuries: Studies and Documents]. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Historisë. 721 p.
- Smirnova, N. D. 2003. *Istoriya Albanii v XX veke* [History of Albania in the 20th Century]. Moscow: Nauka. 432 s.
- Suloeva, M. A. 2020. Rol' i funktsionirovaniye traditsionnoi zhenskoi odezhdy arbreshei Italii v sovremennom sotsiokul'turnom prostranstve [The Role and Functioning of Traditional Women's Clothing Arbëreshë of Italy in the Modern Socio-Cultural Space]. *Vestnik antropologii* 4 (52): 45–64. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/45-63>
- Tirta, M. 2006. *Etnologja e shqiptarëve* [Ethnology of Albanians]. Tiranë: GEER. 540 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/123-145

Научная статья

© М. К. Любарт

ХИДЖАБ В ОБЩЕСТВЕННОМ ПРОСТРАНСТВЕ И ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦИИ

Начиная с 1980-х гг. в связи с ростом мусульманской общины, ее недостаточной интеграцией во французское общество, процессами реисламизации, все больше женщин в мусульманских платках стало появляться на улицах французских городов. Хиджабы стали видимым маркером мусульманской идентичности, символизируя вместе с тем весьма тревожные для французского общества процессы, — проявления гендерного неравенства, отход от принципа секуляризма, исламскую угрозу для демократии, и т. д. Внутренняя социокультурная динамика во Франции оказалась такова, что именно в вопросе секуляризма сконцентрировался целый узел насущных проблем, связанных с интеграцией мусульманских мигрантов. Внешним проявлением этих проблем явилась борьба вокруг вопроса о ношении исламских символов в общественном пространстве, начавшаяся с «дела о платках» во французских школах, где светскому воспитанию традиционно придается большое значение. Однако скоро этот вопрос вышел за пределы учебных заведений, тема хиджабов оказалась в центре напряженной социально-политической борьбы, в которой столкнулись представители разных убеждений — сторонников и противников запретов на ношение хиджабов, по-разному понимающих принцип секуляризма. Тема мусульманских платков оказалась составной частью весьма политизированных дискурсов: о миграции в целом, о смысле республиканского принципа светскости и свободы вероисповедания; о гендерном равенстве и виктимизации мусульманских женщин; о принципе единства нации и недопущения коммунитаризма; о дискриминации и «культурном расизме» по отношению к культурным нормам мусульман, недопустимости диктата в отношении вопросов одежды, в т. ч. принудительности политики снятия женских покрывал и т. д.

Являясь одним из самых заметных символов ислама, хиджаб находится на границе социальных норм разных пространств: он видится как нормативный в мусульманском традиционном сообществе и как маргинальный для большинства французов, разделяющих ценности лаичизма (светскости). В статье предпринимается попытка очертить сложность политических и научных дискуссий по «делу о хиджабах», найти объяснение тому, что оно приобрело столь большой резонанс во французском обществе, вызвав принятие

Любарт Маргарита Кемальевна — к. и. н., старший научный сотрудник Центра европейских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: margarita_lubart@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3781-4422>

* Работа выполнена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН.

тие строгих законодательных мер в отношении мусульманских покрывал; а также сопоставить отношение к хиджабу тех, кто выступают сторонниками и противниками его ношения в повседневной жизни.

Ключевые слова: хиджаб, французское общество, исламская одежда, политические дискурсы

Ссылка при цитировании: Любарт М. К. Хиджаб в общественном пространстве и политическом дискурсе современной Франции // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 123–145.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/123-145

Original Article

© Margarita Lyubart

HIJAB IN PUBLIC SPACE AND POLITICAL DISCOURSE IN CONTEMPORARY FRANCE

Since the 1980s due to the growth of the Muslim community, its insufficient integration into French society, the processes of re-Islamization, more and more women in Muslim headscarves began to appear in the streets of French cities. Hijabs have become a visible marker of Muslim identity, at the same time symbolizing processes that are very disturbing for French society — gender inequality, a departure from the principle of secularism, an Islamic threat to democracy, etc. The internal socio-cultural dynamics in France turned out to be such that it was in the issue of secularism where a whole knot of urgent problems related to the problems of integration of Muslim migration was concentrated. The outward manifestation of these problems was the struggle over the issue of wearing Islamic symbols in public space, which began with the “headscarf case” in French schools, where secular education is traditionally given great importance. However, this issue soon went beyond educational institutions, the topic of hijabs found itself at the center of a tense socio-political struggle, in which representatives of different beliefs clashed — supporters and opponents of bans on wearing hijabs, who understand the principle of secularism in different ways.

The topic of Muslim headscarves turned out to be an integral part of highly politicized discourses: about migration in general, about the meaning of the republican principle of secularism and freedom of religion; about gender equality and the victimization of Muslim women; about the principle of the unity of the nation and the prevention of “communitarianism”; about discrimination and “cultural racism” in relation to the cultural norms of Muslims, about the inadmissibility of diktat regarding clothing issues, including coercion of the policy of removing women’s veils, etc. Being one of the most visible symbols of Islam, the hijab is on the border of social norms of different spaces: it is seen as normative in the Muslim traditional community and as marginal for the majority of the French, who share the values of secularism. The article attempts to outline the complexity of political and scientific discussions on the “hijab case”, to explain the fact that it has gained such a great

resonance in French society, causing the adoption of strict legislative measures against Muslim veils; and also to compare the attitude towards the hijab of those who support and oppose wearing it in everyday life.

Keywords: hijab, French society, Islamic clothing, political discourses

Author Info: Lyubart, Margarita K. — Ph.D. in History, Senior Researcher, Center for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: margarita_lyubart@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3781-4422>

For citation: Lyubart, M. K. 2022. Hijab in Public Space and Political Discourse in Contemporary France. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 123–145.

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

Хиджаб как «визуальная метафора» идентичности: к постановке проблемы

Выполняя ряд витальных и эстетических функций, одежда имеет также и информационную функцию, является, по выражению одного из исследователей, «визуальной метафорой» идентичности (Entwistle 2001: 37). При этом некоторые элементы одежды несут «повышенную смысловую нагрузку», их значение вовсе не нейтрально. Именно к таким предметам одежды относятся мусульманские покрывала и головные платки, являющиеся частью костюма женщин исламской культуры. Их ношение, конечно, обусловлено принадлежностью к определенному сообществу и является особенно заметным в общественном пространстве западноевропейского, в частности, французского общества.

Заметим, что во Франции целый ряд мусульманских покрывал, скрывающих женское тело частично или целиком, часто обобщенно называют мусульманским платком (foulard, voile) или хиджабом (hijab). Хотя хиджаб — это собственно платок, покрывающий только голову и плечи и оставляющий открытым лицо. Использование именно этого слова в повседневной и публичной речи во Франции объяснимо, видимо, и тем, что большинство французов не очень различают их разнообразие, и тем, что самые закрытые из покрывал — никаб и бурка — довольно редки на улицах французских городов.

В последние четыре десятилетия вопрос о хиджабах — символике этого заметного атрибута одежды, совместности его ношения в публичном пространстве с ценностями светского государства, законодательные меры против религиозных символов, направленных, конечно, в первую очередь против хиджабов — взбудоражил страну. Триггером, переведшим вопрос в фазу одной из самых острых общественно-политических полемик современности, явилось «дело о хиджабах» в лицее г. Крей (Creil, Сев. Франция) 1989 г., администрация которого исключила трех учениц, носивших хиджаб. Реакция общества на это, казалось бы, не очень заметное событие, оказалось небывало сильной, последовали многочисленные выступления, дискуссии в СМИ, протесты разных политических сил. По тому резонансу, который получил этот случай, Французский институт изучения общественного мнения (IFOP) назвал его «поворотным моментом в новейшей истории страны» (Ifop 2019), а некоторые исследователи сравнили со знаменитым «делом Дрейфуса» (Galembert 2008: 19).

Проблемы, связанные с хиджабом во Франции, привлекают внимание разных специалистов — политологов и правоведов, социологов, антропологов, и других. Особенностью французской историографии этого вопроса, является, на мой взгляд, его большая политизированность, включенность ряда специалистов по этим проблемам в решение практических политических вопросов, а также то обстоятельство, что научные исследования являются только частью большой общественно-политической дискуссии, которая интересует довольно широкие слои общества.

Одним из важных направлений исследований темы хиджабов является осмысление проблем секуляризма (светскости) в современной Франции. Их общественно-политическая рефлексия имеет в стране большую историю и законодательную практику, и с конца XX — начала XXI вв. стала особенно острой. Внутренняя социальная и культурная динамика оказалась такова, что именно в вопросе секуляризма сконцентрировался целый узел проблем, с ним оказались связаны проблемы приема и интеграции массовой миграции, национальной идентичности, коммунитаризма и роста исламизма. Их внешним проявлением явилась борьба вокруг вопроса о ношении исламских символов (платков) в общественном пространстве (Baubérot, Milot, Portier 2015; Baubérot, Bouzar, Costa-Lascoux, Houziaux 2004; Ferhat 2019).

Общественно-политическая дискуссия на темы секуляризации и ношения хиджабов стала возможной во многом потому, что, как отмечают специалисты, «конституция Франции не дает никакого юридического определения принципа светскости, не раскрывает напрямую его содержание», «понятие «светскость» является неоднозначным, а его точного юридического определения не существует» (Шахов 2014). Ж. Боберо, известный французский историк и социолог, основатель социологии секуляризма, утверждает, что во Франции существует не столько особая модель «лаицизма» (от фр. — *laïcité*), сколько различные взгляды на светскость в постоянно меняющемся балансе политических сил. Ж. Боберо выделяет семь концепций светскости, между которыми, как ему видится, происходит столкновение на французском политическом поле. Господствующая модель секуляризма является продуктом баланса сил между социальными акторами и сторонниками различных представлений (Baubérot 2014; Baubérot 2015).

Исследователи Ф. Косрокавар и Ф. Гаспар, обратившиеся в 1995 г. к властям с призывом отмены запретов ношения хиджабов, ссылаясь на Европейскую конвенцию прав человека, обратили внимание, что образовался разрыв в европейском и французском законодательстве по этому вопросу (Kosrokavar, Gaspard 1995). Ряд других авторов, исследуя ношение хиджаба как практику публичного проявления ислама, также говорят о многих юридически не решенных вопросах (Galembert 2008; Galembert 2009; Billaud, Castro 2013). Указывается, например, на противоречие между законом, запрещающим ношение хиджаба, и принципом свободы совести; на непоследовательность политики секуляризма, проводимой в стране, с ее резкими поворотами, к числу которых относятся и запреты на исламские покрывала. Р. Коэн-Альмагор, рассуждая о появлении новых ценностей во французском обществе, подчеркивает, что проблемы единства нации, секуляризма и безопасности выходят сегодня на первый план среди них. Пытаясь сохранить общественное пространство светским, Франция видит в исламской одежде повышенную угрозу. Однако, обеспечивает ли запрет на хиджаб и паранджу сохранение общественных свобод, свободу совести? — задается он вопросом (Cohen-Almagor 2021, Cohen-Almagor 2022).

Французскими учеными изучаются и политico-правовые аспекты ношения покрывал, в т. ч. взаимодействие между законодателем и административной юстицией (Galembert 2009). Интересным является исследование, посвященное конкретной практике административных властей, которые могут, например, выносить решение о способности к ассимиляции, нужное для получения французского гражданства. Чиновники делают это заключение, в частности, на основании ношения соискательницей хиджаба (Hajjat 2010).

Довольно распространенным является мнение, что тема хиджабов очень политизирована, превращена по сути дела в «политическое предприятие» (Lorcerie 2004; Lorcerie 2008). Ряд ее аспектов, как считают исследователи (преимущественно левых убеждений), искусственно созданы политиками, преследующими свои цели. Именно так считают авторы коллективной монографии «Политизация вуали» (Lorcerie 2005), которые поднимают следующие вопросы: действительно ли девушки в хиджабах являются противницами республиканских принципов, создают ли они серьезные проблемы в школе, или кто-то манипулирует этим в своих политических целях? Кто заинтересован в нагнетании подозрений, страхов, которые внушаются обществу хорошо организованной медийной и политической кампанией? Несмотря на то, что ряд ассоциаций — по защите секуляризма, церковь, руководители народного образования, большинство профсоюзов, а также исламские организации — пытаются противостоять политизации этого вопроса, заинтересованные в этом силы существуют и в самой стране, и за границей. Ряд авторов подчеркивает роль СМИ в создании образа хиджаба как символа исламской угрозы западным ценностям и западному образу жизни (Tévanian 2004; Tévanian 2005; Khiabany, Williamson 2008).

Политические аспекты французских законов, запрещающих исламские покрывала, нередко вызывают критику у иностранных ученых, которые обсуждая дискурсы секуляризма, расизма и сексуальности, подчас усматривают во французских запретах на ношение исламских покрывал нарушение принципов демократии и скрытый дискурс расизма, стремление показать несовместимость культур и оправдать дальнейшие ограничения в отношении мусульманских меньшинств (Scott 2007; Bowen 2008; Hopkins 2015).

Вопросы исламофобии, проявления «расового восприятия» хиджаба, «культурного расизма» по отношению к представителям других культур — еще одно из направлений актуальных исследований (Al-Saji 2008; Al-Saji, Dayan-Herzbrun 2017; Al-Saji 2019; Thylin 2016; Chakraborti, Zempi 2012). А. Аль-Саджи, специалист в области французской философии и идеологии постколониализма и феминизма, развивает феноменологию того, что было названо культурным расизмом. Она предлагает критический расово-феминистский анализ представлений о мусульманских женщинах в современном западном контексте, говорит о «репрессивной» — расистской и колониальной — оптике видения европейцами мусульманских женщин и их одеяний, необходимости освобождения от этой точки зрения и «видения по-другому» (Al-Saji 2008; Al-Saji 2019; Al-Saji, Dayan-Herzbrun 2017).

В негативном отношении к хиджабу некоторые исследователи видят новую форму французского национализма, который, в частности, устанавливает нормы («сексуальных границ»), неприемлемые для мусульман (Billaud, Castro 2013). Принудительность политики снятия женских покрывал рассматривается в этой оптике как несправедливая и противоречащая принципу свободы вероисповедания,

умалюющая достоинство женщин, добровольно выбравших такую одежду (*Cohen-Almagor* 2021: 15–16).

Представляют интерес исследования исторического контекста бытования хиджабов и покрывал, во многих из них ставится акцент на периоде французской колонизации Северной Африки, когда отказ арабских женщин снять чадру стал символом сопротивления колонизации, а хиджаб — одним из символов ислама (*Aboudrar* 2014; *Galembert* 2009). В многочисленных исследованиях обсуждалась риторика «снятия чадры», «раскрытия» женщин-мусульманок с целью их избавления от угнетения (*Abu-Lughod* 2002; *Mahmood* 2001; *Zempi, Chakraborti* 2014; *Scott* 2007). Л. Абу-Лугод развивает концепцию виктимизации женщин «в покрывалях» и ее использование для оправдания интервенции США в Афганистане. С. Махмуд считает, что западное восприятие женщин «в покрывалях» как жертв патриархальных отношений часто включает в себя отрицание субъектности женщин, которые воспринимаются как неспособные самостоятельно выразить свое отношение к платку (*Mahmood* 2001). Чакраборти и И. Земпи (*Chakraborti, Zempi* 2012; *Zempi, Chakraborti* 2014) оценивают женские покрываля как видимый маркер мусульманской идентичности, из которого был создан символ исламской угрозы для демократии во Франции и других европейских странах, а после 11 сентября 2001 г. распространилось их восприятие как символа исламистского экстремизма и гендерного неравенства.

Еще одним направлением исследований является изучение ситуации во французских школах, где педагоги и исследователи фиксируют серьезный кризис светских ценностей. Они говорят, с одной стороны, о необходимости борьбы с предрассудками, с другой, — о необходимости утверждения фундаментального республиканского принципа лаицизма через изучение основ политической философии (прав человека и демократического плюрализма), этики, права. Как и большинство ценностей, идеал светскости не является самоочевидным, принципы светскости воспитываются, как и другие принципы республиканизма (*Costa-Lascoux, Auduc* 2006: 15; *Cahon* 2019).

Антропологический ракурс исследований представлен изучением ношения хиджаба как выражения собственной идентичности и отношением к модели французской интеграции (*Tersigni* 2003). Интересны также работы по гендерным проблемам исламофобии и виктимизации мусульманских женщин, телесности и сексуальности, символики закрытия женского тела (*Chakraborti, Zempi* 2012; *Bourdieu* 2001), а также гендерным аспектам национализма (*Yuval-Davis* 1993; *Yuval-Davis* 1997; *Mayer* 2000). В работе Ж. Тилен (*Thylin* 2017) говорится о роли запрета буркини в создании символических границ между немусульманами и мусульманами во Франции. В ряде исследований появляется и другой ракурс — запреты и ограничение ношения мусульманских платков рассматриваются как способ контроля над женским телом. Так, например, А. Ramínez (*Ramínez* 2015) считает, что принуждение к тому или иному поведению в одежде (будь то настаивание на ношении покрываля в мусульманских странах или ограничения на это в немусульманских) по сути дела родственны — в обоих случаях речь идет именно о контроле.

Учитывая довольно большой спектр уже осуществленных исследований, в данной работе ставится цель понять, почему ношение исламских покрываля получило во Франции столь большой общественный резонанс, чем объясняется такая «сфокусированность» общества на этой проблеме, чем были вызваны весьма строгие законодательные меры в их отношении? Что символизирует хиджаб для мусульманского

сообщества, для женщин, которые его носят, какие чувства вызывает он у французов, не принадлежащих к мусульманскому сообществу?

Основными методами изучения данного вопроса послужили анализ современной научной литературы, сбор эмпирического материала из французских СМИ и ряда интернет-сайтов, включая анализ новостных статей и блогов, анализ читательских мнений и дискуссий, сопровождающих информацию по проблемам хиджаба, а также некоторые собственные наблюдения в стране.

Общественно-политические дискуссии о хиджабах

Тема хиджабов и других мусульманских покрываля начинает постоянно звучать во французской социально-политической полемике с 1980-х гг., когда в школах и на улицах страны стали все чаще появляться девушки в хиджабах. К этому времени мусульманская община в стране значительно увеличилась, заметным стал рост так называемого «коммунитаризма» — т. е. обособления этнически определенных сообществ, которые по сути дела отказываются от интеграции, ставя групповые приоритеты выше общенациональных. На фоне растущего внимания к политическому исламу во всем мире, религия стала занимать все большее место и в жизни иммигрантских диаспор Франции (*Conan* 2013).

Реисламизация, или процесс актуализации религии среди второго и третьего поколения мигрантов, привела к требованию ряда религиозных прав, а также стремлению к пересмотру французского секуляризма, точнее говоря, той формы принципа светскости, который в ходе больших общественно-политических баталий более чем 200 лет утверждался в стране. Важным фактором стал также рост террористических атак, число которых в последние два десятилетия среди всех западных стран во Франции является самым большим (*Любарт* 2021), что говорит об остроте социальных проблем, связанных в том числе с жизнью населения мигрантского происхождения, и росте радикализации.

В повседневной жизни тенденции реисламизации проявлялись, например, в продвижении пищевых запретов, ношении исламской одежды, увеличении числа участников уличных молитв, и т. д. Эти и другие явления вызывают настороженность у многих французов, для которых принцип светскости является значимым. В частности, не раз возникали напряженные ситуации в школах, где один за другим случались казусы недопущения девушек в хиджабах к занятиям. Замечу, что большинство учителей в школах негативно относится не только к приходу в учебные заведения учениц в платках, но и к появлению на территории школ матерей учеников в хиджабах. Подтверждений такого настроя педагогов немало, судя по их публикациям и выступлениям, некоторым моим личным наблюдениям. Важным является и то обстоятельство, что именно школы некогда были ареной борьбы за секуляризм против засилия католических конгрегаций, что привело к принятию закона 1905 г. об отделении церкви от государства; в школьном образовании существует традиция серьезного отношения к принципу светскости как одного из основных столпов гражданского воспитания.

Упоминавшийся выше случай с ученицами в лицее Крей в 1989 г., которых за ношение хиджаба не допускали к занятиям, положил начало так называемому «делу о платках» (*l'affaire du voile*), которое, обрасти все новыми эпизодами, получило

широкий резонанс в обществе. Вслед за этим случаем последовали и другие, в том числе весьма громкий «случай в яслях Baby Loup», сопровождавшийся судебными спорами о праве ношения хиджабов в течение 2010–2014 гг. Эти разбирательства широко освещались массмедиа. Директора школ, встревоженные растущим числом учениц, носящих хиджаб, обратились к властям в поисках решения. Вопрос был рассмотрен на заседании Государственного совета Республики, который в ноябре 1989 г. постановил, что ношение хиджаба, как и любого другого религиозного символа, не может быть запрещено раз и навсегда, но только в зависимости от обстоятельств. Последовало разъяснение министра образования Л. Жоспена, что принятие решения, насколько демонстративен тот или иной религиозный знак, в каждом конкретном случае лежит на педагогах.

В сентябре 1994 г. правительство издало указ («Памятка Франсуа Байру»), в котором определялось, какие религиозные символы можно и какие нельзя носить в школе, хиджаб был отнесен к последним. В указе говорилось, что мусульманский платок представляет собой форму коммунитаризма, несовместимую с республиканской ценностью (гендерного) равенства и единства нации (Billaud, Castro 2013: 82–83). Но и этот документ не решил вопроса. Протесты учениц, отстаивающих право на ношение хиджабов в разных учебных заведениях страны, продолжались. К 2003 г. счет исключенных учениц доходил до сотни, при этом многие случаи были оспорены в судах и признаны недействительными (Сафран 2011: 76).

Между тем напряжение в обществе в связи с «делом о хиджабах» нарастало: с одной стороны, представителями гражданского общества в разных городах создавались комитеты по защите Республики, по защите принципа светскости, подавались петиции с требованием запрета хиджабов, вербовались депутаты парламента (Galembert 2008: 27–28), появлялись статьи разных авторов, памфлеты, эссе, обращения к Парламенту. В то же время административные суды порой отменяли запреты на хиджаб, действовали мусульманские и правозащитные организации, отстаивавшие право ношения хиджаба, появлялись апелляции к праву ЕС о свободе вероисповедания.

В контексте уже первых казусов с хиджабами указом от 19 декабря 1989 г. был создан Высший совет по интеграции (Le Haut Conseil à la (dés)intégration). Он получил, в частности, функцию консультации правительства по теме мусульманских платков. В апреле 2003 г. власти приняли решение, что на фотографиях документов, удостоверяющих личность, не должно быть головных уборов. Подразумевались, конечно же, прежде всего хиджабы. Несмотря на разъяснения Н. Саркози на собрании Союза исламских организаций Франции, это решение вызвало неудовольствие и протесты со стороны мусульманского сообщества.

3 июля 2003 г. глава государства учредил Комиссию по проведению в жизнь принципа светскости во Французской республике (Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la république) во главе с Б. Стази, в работе которой важное место занял вопрос о приемлемости одного из самых заметных мусульманских символов — хиджабов. 11 декабря 2003 г. Б. Стази выступил с итоговым докладом о принципе светскости во французском государстве по итогам работы комиссии, которая выслушала выступления 140 ораторов, рассматривавших проблему ношения религиозных символов с разных позиций. (Любарт 2006: 252–257). В отчете комиссии подчеркивалась настоятельная не-

обходимость защиты девушек из иммиграントских пригородов от предполагаемого возрождения сексизма, давления и различных форм словесного, психологического и физического насилия, принуждения носить закрытую и асексуальную одежду, опускать взгляд перед мужчинами, и т. д. В этих обстоятельствах некоторые девушки и женщины носят платок/покрывало добровольно, а другие надевают его из-за принуждения или давления. Так обстоит дело прежде всего с девочками предподросткового возраста, которым навязывают платок, иногда с применением насилия. Молодые девушки, только надев хиджаб, могут ходить в своем квартале и ездить в общественном транспорте, не опасаясь освистывания или плохого обращения, как это было, когда они отваживались ходить с непокрытой головой. Но несмотря на то, что в Отчете комиссии упоминалось, что женщины, не носящие покрывало в «иммиграントских кварталах» воспринимаются как «непристойные» и «неверные», акцент был сделан не на защите прав, которые должно было бы предоставить женщинам государство, а на противопоставлении фигуры жертвы-мусульманки фигуре ее мужчины, «женоненавистнику-угнетателю» (Billaud, Castro 2013: 89, 83).

17 декабря 2003 г. президент Жак Ширак обратился к стране с речью о светскости как основополагающем принципе Республики, важной частью которой был вопрос о положении женщин (Chirac 2003). Он высказался также за принятие «Кодекса светскости», который включал бы в себя все принципы и правила поведения по этому вопросу и вручался бы всем служащим при вступлении их в должность. Было принято решение создать Наблюдательный комитет по вопросам светскости при премьер-министре, который бы реагировал на любую угрозу отклонения от этого важнейшего для государства принципа.

В 2004 г. французский парламент принял «Закон о религиозных символах во французских государственных школах». В нем, в частности, говорилось, что «в государственных школах, колледжах и старших классах запрещается ношение знаков или одежды, с помощью которых учащиеся демонстрируют свою религиозную принадлежность» (LOI 2004). Закон запрещает ношение любых «показных» религиозных символов, включая исламское покрывало (платок), еврейскую кипу, большие христианские кресты, и т. п., но разрешает «сдержанные» знаки веры, такие как маленькие кресты, звезды Давида и амулеты. Действие закона распространяется только на государственные учебные заведения.

Почти сразу после принятия закона последовала реакция мусульманских женщин, которые на местном уровне начали заявлять о своем праве на ношение хиджабов, но эти выступления изначально не получили большой поддержки. В общественном мнении доминировало отрицательное отношение к хиджабу. Речи в его защиту звучали только со стороны отдельных интеллектуалов и религиозных деятелей, не представленных на каком-либо официальном уровне, а также (нечасто) со стороны обычных граждан (Galembert 2009: 25–26).

Несмотря на существование ряда влиятельных мусульманских организаций (в т. ч. Парижской мечети), в стране отсутствовал единый признанный орган, способный выразить общую позицию по этому вопросу. К тому же и среди мусульман, которые во Франции придерживаются разных версий ислама — от близких к фундаментализму до вполне светских, — нет единого мнения по поводу того, является ли ношение хиджаба канонически обязательным. Часть мусульман настроена

на большую интеграцию во французское общество, она представлена основанными в 2003 г. организациями («Convention laïque pour l'égalité des droits et la participation des musulmans de France», «Conseil français des musulmans laïques») и др. Одна из самых влиятельных организаций — «Союз исламских организаций Франции» («Union des organisations islamiques de France» — UOIF) заняла по этому вопросу позицию, близкую к позиции официальных властей. UOIF находится в контакте с МВД страны, часто предостерегает мусульман от участия в демонстрациях и других протестных действиях. Более решительно в поддержку хиджабов занимает М. Латреш, основатель Мусульманской партии Франции, возглавлявший уличные протесты мусульман после принятия закона 2004 г. (Galembert 2009: 42).

Право мусульманок на ношение хиджаба было поддержано другими движениями, в его защиту выступили деятели феминизма (К. Дельфи), бывшие члены движения беров (С. Буамама), активисты антирасистских общественных движений (MRAP), защиты прав человека (LDH), гомосексуалистов (Act Up), путан (Femmes publiques), движения молодых коммунистов (Red) и т. д. В дискуссию об уместности ношения хиджабов в общественном пространстве включилась влиятельная правозащитная организация HALDE (Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité), которая в 2007 г. обратилась с призывом к высшему руководству страны определить подход к ношению хиджабов, не допустить дискриминацию по религиозному принципу, нарушение свободы вероисповедания. Призыв внести определенность был обращен также к министру образования, к школьным советам, которым предлагалось внести соответствующие изменения в их внутренний распорядок (Délibération 2007).

Реакция на принятый закон имела большой резонанс в медийном пространстве: со стороны различных экспертов, научных работников, активистов — сторонников исламо-христианского диалога, журналистов, специализирующиеся в религиозной сфере, и т. д. (Galembert 2009: 31). Принятый во Франции закон вызвал протесты и за рубежом, особенно в мусульманском мире, в т. ч. молодых феминисток Магриба и т. д.

Кроме того, Закон о хиджабах положил начало обсуждению целого ряда мелких и частных случаев, которые ограничивают видимое присутствие мусульман в общественных местах и часто действуют раздражающе на людей этой веры. Например, матерям в платках запрещено сопровождать школьные группы на прогулках и экскурсиях, нежелательно их присутствие в школе и на ее территории. Вызывает вопросы появление женщин в хиджабах (сопровождающих, добровольцах) в медицинских и спортивных учреждениях. Затруднено присутствие женщин в платках в некоторых государственных учреждениях, их вход в мэрию, например, чтобы присутствовать на бракосочетании, и т. п.

В июле 2008 года Министерство иммиграции отказалось в приобретении французского гражданства вступившей в брак с французом гражданке Марокко, носящей никаб, на том основании, что ношение покрывала является показателем «неспособности к ассимиляции», которая предусмотрена ст. 21–4 Закона о гражданстве, а Государственный совет, после апелляции к нему, оставил это решение в силе.

Этот частный случай породил новую волну дискуссий в массмедиа, не раз поднимался он и в парламенте. Представитель коммунистов, инициатор создания парламентской комиссии по изучению практики ношения никаба («voile intégral»),

А. Жерен (A. Gerin) назвал этот покров «ходячим гробом», комиссия предложила ограничить его ношение в общественных местах. Предложение было поддержано 58 депутатами, в т. ч. партией Саркози, а также движениями в защиту прав женщин, например, «Ni Putes, Ni Soumises». Его поддержал и глава Главной мечети Парижа Д. Бубакер, обративший все-таки внимание на то, что депутаты должны учесть и мнение экспертов в области ислама. Впрочем, большинство из них считают, что ислам не обязывает женщину носить полностью скрывающее ее покрывало, оставляя это решение за ней самой (Инфо-ислам 2009).

Немалый резонанс в обществе получило мнение Э. Бадинтер, известного философа и активистки республиканского феминизма, сторонницы запрета хиджабов в школе. Она выступила с объяснением серьезных последствий распространения ношения никабов в общественных местах, считая, что скрытие лица противоречит смыслу западной цивилизации, которая ценит личность, заявив, что никаб является препятствием во взаимодействии между равными гражданами. Открытое лицо при общении является, на ее взгляд, обязательным условием соблюдения республиканского принципа «Свобода, равенство, братство»: «В возможности быть незамеченным и смотреть на другого так, чтобы он/она не мог видеть вас, я вижу удовлетворение тройного извращенного наслаждения: наслаждение своим превосходством над другим, наслаждение эксгибиционизмом, и удовольствие от вуайеризма» (Gerin, Raoult 2010).

В сентябре 2010 г. был принят «Закон о запрете скрытия лица в публичных местах», под действие которого попадают разные виды скрывающей лицо одежды, в том числе никаб, бурка и др. одеяния, скрывающие все тело и лицо (LOI 2010). Участники поднявшейся дискуссии вновь разделились на сторонников запрета «полных покрывал» и его противников. Первые считали, что принуждение женщин к ношению такой одежды является проявлением сексизма, что мусульмане должны принять общественные нормы Французской республики. Вторые, противники запрета, настаивают, что он является нарушением личных свобод — свободы вероисповедания, свободы решения индивида о выборе одежды. Наконец, закон является дискриминационным по отношению к мусульманам, соблюдающим нормы ислама о закрытии лица.

В 2011 г. правительство распространило запрет на любое закрытие лица в общественных местах. Конституционность этого закона многим показалась сомнительной, объяснение Конституционного совета оказалось близким к высказанному Э. Бадинтер — закрытие лица препятствует реальному общению, которое лежит в основе французской гражданской жизни (Bowen 2015).

Дальнейшее развитие вопроса о хиджабах последовало в июле 2013 г., когда была принята «Хартия светскости», утвержденная Циркуляром Министра национального образования Франции (n° 2013–144 от 06.09.2013 г.) как обязательная к исполнению в государственных школах. Руководство школ обязано разместить текст Хартии в помещении учебного заведения и довести его до сведения учащихся и их родителей. Этот документ, основанный на Конституции страны, Декларации прав человека, законе об отделении церкви от государства от 1905 г., разъясняет запрет на ношение хиджабов в школе и подчеркивает роль школы в воспитании светских республиканских ценностей. С 2015 г. в школьное обучение были введены уроки светской морали.

В 2016 г. на фоне сильнейших террористических атак 2015–2016 гг. в Париже и других французских городах, возник вопрос еще об одном элементе мусульманского одеяния — буркини — специальном купальном костюме, который был разработан австралийским дизайнером А. Занетти в 2004 г. в соответствии с исламским кодексом одежды. Но при поднявшейся волне терроризма буркини стал восприниматься обществом как пляжная одежда, демонстративно подчеркивающая религиозную принадлежность, «настолько провокационная и оскорбительная, что ее пришлось убрать с некоторых французских пляжей летом 2016 г.» (*Thylin* 2017: 2). Власти приморских городов юга страны сочли буркини признаком притязаний мусульманской общины на политический ислам, увидели в буркини провокацию, риск столкновений. В ряде городов (около 30 муниципалитетов) были выпущены указы о запрете буркини на пляжах под угрозой судебного разбирательства и штрафа (в 38 евро). Негативным в целом оказалось и общественное мнение. По опросу Французского института изучения общественного мнения (IFOP), проводившийся 22–24 августа 2016 г. 64% французов высказались против, 6% «за» и 30% безразлично относятся к буркини на французских пляжах (Ifop 2016).

В конце августа 2016 г. запреты мэров городов были приостановлены Государственным советом, усмотревшим в них нарушение прав человека. Развернулась дискуссия, в которой приняли участие самые видные политики страны. Глава правительства социалист М. Вальс заявил, что ношение буркини «является воплощением политического проекта контр общества, основанного, в частности, на порабощении женщин», т. к. за буркини «стоит идея, что женщины по своей природе нескромны, нечисты, поэтому они должны быть полностью покрыты. Это несвместимо с ценностями Франции и республики». Но при этом он уточнил, что не считает возможным принимать законы, регулирующие предписания в отношении одежды, тем более на общенациональном уровне. Он призвал авторитеты ислама во Франции также высказаться по этому вопросу, надеясь, что они осудят ношение одежды, создающие условия для конфронтации (*Le Figaro* 2016). Л. Россиньоль, министр по правам женщин, также выступила против буркини, назвав их политическим проектом фундаменталистского ислама: за «этой одеждой стоит глубоко архаичное видение места женщины в обществе и, следовательно, отношений между мужчиной и женщиной» (цит. по: *Gerard* 2016).

Эту позицию — осуждения практики ношения буркини — поддержали и другие видные представители левых — министр образования Н. Валло-Белкасем и министр социальных вопросов и здравоохранения М. Турен, а также Ж. Ширак, Ж.-П. Шевенман, некоторые представители «зеленых», и другие. Однако при всем негативном отношении к хиджабам и буркини, для левых в общем характерна позиция *полного следования* принципу светскости как свободы любого вероисповедания, т. е., они *возражают против введения таких запретов*.

Противники запретов, в том числе исследователи, журналисты, деятели культуры, обращают внимание на нелогичность и недемократичность такой политики, указывая на то, что культурные нормы, в том числе в одежде, относительны и меняются во времени. Столетие назад обнажение женских тел на европейских пляжах осуждалось, и даже облагалось штрафом. Сегодня нормы изменились, и власти наказывают за излишнее прикрытие тела. Таким образом, государство стремится контролиро-

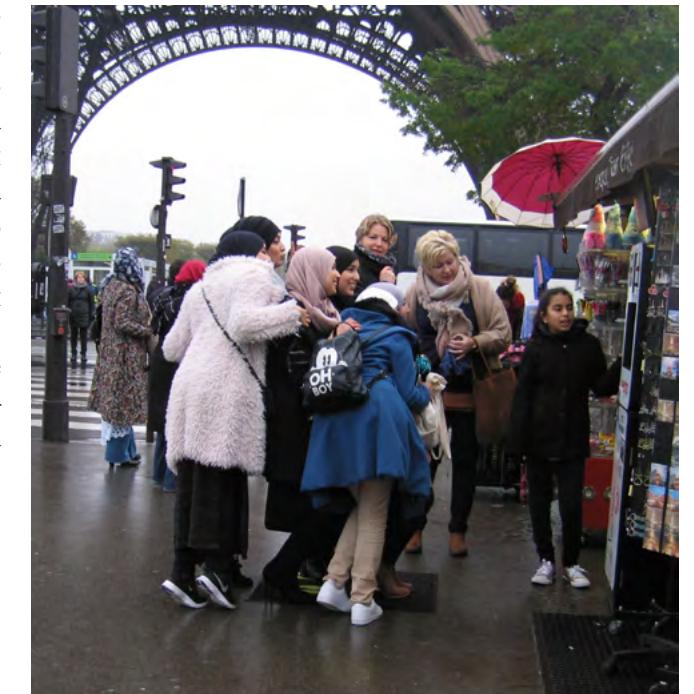
вать женское тело посредством регламентации одежды (*Thylin* 2017: 25), что говорит о лицемерии в отношении к этому вопросу и его излишней политизации.

Кроме того, антропологи напоминают, что женщины часто символизируют национальную и коллективную «честь» (*Yuval-Davis* 1993: 627), акт раздевания женщин в некоторых культурах рассматривается как символический. Снятие одежды, ассоциирующейся в исламе со скромностью, может расцениваться как «способ не только унизить мусульманских женщин, но и все мусульманское сообщество» (*Thylin* 2017: 26).

Противниками ношения скрывающих одеяний являются и правые, но для них больше характерна позиция *одобрения запретов*. Политики правого спектра, такие как Мари Ле Пен (лидер партии «Национальное объединение») и Саркози (лидер республиканцев), выступали за принятие национального законодательства против буркини и за полный запрет на ношение женских покрывал в общественных местах. Самой жесткой позиции — требования запрета всех мусульманских женских покрывал — М. Ле Пен придерживается и сейчас, в ходе предвыборной кампании 2022 г. (*Lutaud* 2022).

Среди разных групп феминистского движения (республиканских феминисток, арабских и др.) и ряда близких к ним правозащитных организаций, эти виды одежды расцениваются в целом как символ подчинения женщины мужчине. Осуждая его, они говорят о том, что разрешение ношения хиджаба в школах и других общественных местах может открыть дверь другим мусульманским религиозным практикам и обычаям, и это будет означать деградацию демократии. Согласно мнению некоторых феминисток, ношение хиджаба — не свободный выбор, а результат социального давления (т. е., если закон не запрещает ношение хиджаба, социальное давление может сделать его обязательным). Политик, член социалистической партии, защитница прав женщин из бедных кварталов Фадела Амара (организация «*Ni Putes Ni Soumises*»), Государственный секретарь, отвечающий за городскую политику, считает мусульманские покрывала «политической одеждой»: «за ношением паранджи, никаба и даже хиджаба всегда стоит политический проект, ратующий сначала за гендерное неравенство и стирание женщин как политической сущности, затем стирание мужчин и, наконец, стирание демократии», по ее мнению, ношение хиджаба — это не традиция, а архаика (*Amara* 2009).

Группа девушек в хиджабах возле Эйфелевой башни. Париж, 2016 г.
Фото М. К. Любарт.



Но существуют и другие направления феминизма, представленные в первую очередь выходцами из арабской среды, которые в негативном взгляде на хиджаб видят последствия колониализма, дискриминацию по отношению к представителям мусульманской культуры, нарушение *прав женщин* в свободе выражения своего мнения, выбора одежды, попрание их религиозных прав. И считают, что мусульманские женщины имеют право сами решать, носить ли им хиджабы. Так, например, группа «Les Blédardes» рассматривает полемику по поводу чадры именно как проявление колониалистских настроений.

В 2019 г. в стране прокатилась еще одна волна дискуссий по поводу хиджабов, на сей раз спортивных. В феврале крупнейший спортивный магазин страны «Decathlon» объявил о намерении приступить к продаже специальных хиджабов для занятий бегом, разработанных в Марокко. По образному выражению журналистов, начался «пожар в социальных сетях» и волна ажиотажа в СМИ. После 48 часов настоящего «огня» в интернет-пространстве, твиттосфере и других СМИ «Decathlon» заявил об отказе продавать спортивные хиджабы (*Decathlon 2019*).

Хиджаб в городском пространстве. Восприятие хиджаба

Женщины в хиджабах, не говоря уже про более закрытые варианты покрывал, весьма выделяются в городском пространстве Франции, где их можно увидеть на улицах, в магазинах, на рынках, в метро, парках, других общественных местах и учреждениях. Хиджаб, как и другая закрытая не по сезону мусульманская одежда в целом, контрастирует со стилем французской городской одежды.

Как воспринимаются женщины в хиджабах в городском пространстве, какие чувства вызывает хиджаб у французов, того большинства, которое называется в стране «франко-французами»? Понятно, что для многих из них хиджаб является одним из самых видимых и значимых символов ислама, патриархата, неравенства женщин, их пассивности, а иногда и исламистской приверженности, может рассматриваться как символ отхода от идеала Франции, выраженного в лозунге «Свобода, равенство, братство», отказа от пути развития и прогресса.

Как велика роль эмоций по отношению к хиджабу в повседневной жизни, говорят такие факты как неафишируемая дискриминация при приеме на работу и найме жилья, что стало уже притчей во языцах, как упоминавшиеся решения местных администраций в вопросах о гражданстве, которые продолжают основываться на субъективных оценках, и др. Сам вопрос чиновников и государственных служащих, обращенный к женщине почти в любых обстоятельствах, когда они в них участвуют: «является ли ваш хиджаб религиозным?» — создает ситуацию неформальной неловкости.

На фоне тенденций реисламизации хиджаб вызывает ассоциации с терроризмом, актуализирует чувства отторжения и страхов, возросших на фоне ряда громких и кровопролитных терактов, произошедших в стране в последние десятилетия.

Символика и смыслы, которые несет в себе хиджаб, на улицах Франции весьма сильно контрастируют с городской культурой страны и, в частности, с ее культурой одежды. Франция не просто привержена моде. Культура одежды и мода во Франции являются значимой составляющей идентичности страны и осознается как часть ее культурного наследия. Стиль внешнего вида индивида, подчеркивающего достоинство и красоту человеческого облика, — важная часть культуры Франции в целом.

Идеи эмансипации женского тела, воплотившиеся в образах, созданных П. Пуаре и К. Шанель, имеет свою историю. Одежда — это также выраженное в облике высказывание определенных убеждений и взглядов, идентичности, и даже жизненной философии. Понятно, что в этих обстоятельствах мусульманская одежда и хиджаб, в частности, выделяются как выражающие другие культурные нормы и традиции или как иная гендерная норма в одежде, противоречащая французской, некое наглядное ограничение свободы.

Исследователи отмечают, что присутствие женщин в хиджабах часто вызывает чувство чужеродности: «Дискомфорт, который вызывают мусульманские женщины в хиджабах или, реже, в парандже, объясняется именно традиционистскими коннотациями французской идентичности» (*Сафран 2011: 76*). Замечено также, что «женщины-мусульманки, носящие покрывало, подвергаются повышенному риску стать жертвой исламофобии. Распространенное представление о том, что женщины-мусульманки, покрытые чадрой, пассивны, угнетены и бессильны, увеличивает вероятность нападения на них, тем самым делая их «легкими» мишениями для этого (*Chakraborti, Zempi 2012*). Мусульманки, которые носят никаб, сообщают о «тревожном уровне вербального насилия», а иногда и физического насилия: незнакомцы «пллюют на них или пытаются сорвать их вуаль» (*Fredette 2015*).

Мой личный опыт ношения платка, несмотря на всю свою непреднамеренность, оказался для меня также весьма убедительным. Однажды в очень ветреный день в г. Бресте (на побережье Бретани) я надела на голову платок, чтобы уберечь уши. Неожиданно для себя я столкнулась с разными невербальными реакциями людей, которые сторонились меня на улице, бросали косые взгляды, выражали отношение мимикой лица и т. д., чего не случалось прежде, когда я была без платка. Поделившись впечатлениями об этом с коллегой, я услышала от нее, что это не редкость, что иногда косые взгляды могут сопровождаться еще и словесными комментариями. Замечу, что в других случаях, когда я шла по улицам в иммиграントских кварталах, и даже в центре Парижа, по дороге к Большой мечети, я, напротив, весьма остро ощущала «ненормативность» непокрытой головы. К не очень доброжелательным взглядам добавлялись еще слова и даже крики тех, кто был недоволен, что я появилась здесь без платка.

В так называемых иммиграントских кварталах на Севере и Северо-Востоке Парижа, где антураж улиц больше похож на улицы восточных городов, женщин встретишь нечасто, улица — это «мужское пространство». Чаще всего женщин в хиджабах в городе можно увидеть на рынках, ярмарках и других торговых пространствах, в этих районах, а также торговой площади недалеко от Большой мечети. Молодых женщин в хиджабах можно встретить иногда на городских спортивных соревнованиях, например, по бегу или велосипедных пробегах, где девушки в хиджабах видны среди болельщиц.

Мне доводилось также увидеть девушек в платках, вышедших на пробежку в городской парк, где по утрам для этой цели выходит немало людей. В Венсенском лесу (юго-восток Парижа) я встречала девушек в хиджабах (и при этом в юбках), которые занимались спортивным шагом либо бегом. Это не было организованным мероприятием, они занимались, скорее всего, по своей воле.

Мне довелось заметить также, что существует некоторая разница в отношении к женщинам в хиджабах разных возрастов. Более нейтральная реакция на пожилых

женщин в хиджабах, видимо в данном случае он воспринимается как часть традиционного костюма. Что касается молодых женщин, то они оказываются порой под пристальным взглядом как соплеменников, которые предъявляют к ним требования своего сообщества, так и со стороны французов, к нему не принадлежащих. Как указывает один из исследователей арабского происхождения, хиджабы на молодых настораживают и полицию как возможный знак «фундаменталистского» ислама, и вызывают тревогу у других как признак «неассимиляции» женщин, которые будут воспитывать детей вне французских республиканских ценностей (*Hajjat* 2010). Кроме того, существуют различия в отношении к цвету хиджаба. Более темные цвета, в особенности черный, часто ассоциируются с исламизмом, отношение к светлым тонам — более спокойное.

Заметим, что далеко не все женщины, происходящие из мусульманской среды, надевают хиджаб. Число тех, кто ассимилировался в значительной степени и принял французский образ жизни, велико. К ним принадлежат женщины, сделавшие большие карьеры, в том числе министры страны. Однако, в рамках данной работы остановим внимание на тех, кто выбирает ношение платка.

Напомним, что хиджаб в исламской культуре является символом женского достоинства, добродетели, сексуальной непорочности, скромности, респектабельности, самоуважения, благополучия, «знак уважения и стыдливости», защищающий от нескромных взглядов и вызывает положительные эмоции. Это также символ причастности «укрытой» женщины к вере и моральным нормам ислама, соблюдающей его традиции и законы, и потому находящейся под защитой своего сообщества. В этом смысле хиджаб имеет некую охранную функцию и позволяет женщине появляться в городском общественном пространстве.

Многие девушки и женщины из среды, где сильны традиционные мусульманские ценности, в особенности среди населения, имеющего миграционное происхождение (из Алжира, Туниса, Марокко, Турции), носят хиджаб, а иногда и более закрытые покрываля. Заметим, что ношение хиджаба может быть вызвано отнюдь не религиозно-культурными причинами. Оно может являться также способом защитить свою личность, стремлением отмежеваться от осуждаемого в традиционной исламской среде образа западных женщин, распространенного в кино и СМИ. Французские мусульманки могут носить хиджаб, чтобы подтвердить свою респектабельность и обрести независимость от своих семей, которые в противном случае могли бы не решиться предоставить им эту свободу.

Ношение хиджаба может быть вызвано осторожностью, в том числе, чтобы избежать насилия в бедных кварталах, где женщинам с непокрытой головой находиться на улице небезопасно, так как они могут стать мишенью общественного осуждения, домогательств, задержания со стороны патрулей исламской морали ваххабитского толка. Кроме того, ношение хиджаба может быть также индивидуальным актом, выражением отношения к модели французской интеграции, неким протестом, «поиском» своей собственной идентичности (*Tersigni* 2003: 177).

10 ноября 2019 г. на Северном вокзале Парижа произошла манифестация женщин против исламофобии. Большинство из участниц были молодыми мусульманками, хотя на фотографиях этого события видны и собственно французские женщины. Только часть протестанток были в хиджабах, причем светлых тонов. Одна женщина

в возрасте в хиджабе цветов французского триколора держала плакат «Мой хиджаб — это моя свобода».

Ну и конечно, немалую часть тех, кто носит хиджаб, составляют верующие мусульманки. Несмотря на выраженную позицию французских властей, доля семей, родителей, желающих сформировать у дочерей традиционные ценности, значительна. Об этом говорит, например, рост числа частных мусульманских школ, где хиджабы приветствуются; открытие различных предприятий, где хозяевами являются мусульмане, а сотрудники не сталкиваются с дискриминацией в сфере занятости, где часто царят традиционные порядки. Это различные магазины, рестораны, и другие учреждения, расположенные в районах с высокой концентрацией мусульман.

Несмотря на официальный запрет на дискриминацию по религиозному принципу, женщинам, носящим хиджаб, не всегда просто устроиться на работу там, где требуется непосредственное деловое взаимодействие с клиентами. Поэтому многие из тех, кто хочет носить платок, выбирают работу с «удаленным взаимодействием», например, колл-центры, или «домашние» виды работ — уход за детьми и инвалидами, фельдшерскую помощь, работу в саду, и др. На специальных мусульманских сайтах приводится список больших компаний, где разрешают работать в хиджабах (например, «H&M», «Ikea», «Action» и др.). Сайты призывают мусульманок также к поиску других решений возможности ношения хиджаба, — профессиональную переподготовку для работы в тех сферах, где это не является препятствием, например, занятость в сфере цифровых технологий, создание семейного бизнеса, совмещающего важнейшие ценности: «Пусть Аллах облегчит им жизнь, а также всем нашим сестрам, которые изо всех сил пытаются совместить работу и религию!» (*Fir* 2017).

Мусульманские сайты — пространства общения, где девушек наставляют в вере, укрепляют в решимости надеть и носить хиджаб, дают различные советы. Это делают и специалисты в области ислама, активные верующие, и сами девушки, вставшие на путь религиозности. Вот характерные призывы: «Вы должны быть тверды и быть мусульманкой всегда, мусульманка не перестает быть таковой, когда работает или учится, совсем наоборот» (*Fir* 2017); «Хиджаб нужно носить всегда», «Конечно, в нашем западном мире (например, во Франции, которая является светской страной) нужно уважать законы, но всегда помнить, что ислам не адаптируется, потому что он вечен», «Носить хиджаб — это не только покрываться, это значит соблюдать определенную линию поведения». Если в учебном заведении вы вынуждены снимать хиджаб, а после занятий его надевать, «скажите себе, что вы делаете это вынужденно, а Бог все знает», «Помните, что жизнь эфемерна, и нет никаких оправданий, чтобы не носить хиджаб», «Ношение хиджаба выковывает нас, носить его следует везде и всегда, даже в сильную жару, как это делают женщины в Сахаре. Нужно просто выбирать более легкие ткани, есть большой выбор разных — хлопок, муслин, шелк, кружево». «Нужно быть целомудренной, это главное украшение мусульманской женщины» (*Neyssa le blogue* 2020). Несколько чувствительным оказывается подчас невозможность носить хиджаб, говорят высказывания в дискуссиях на специальных мусульманских сайтах: «Нет ничего более душераздирающего для девушки в покрытии, чем прийти на порог школы или работы и снять хиджаб у всех на виду» (*Fir* 2017).

Исламское требование состоит в том, чтобы покрывать волосы и шею в сочетании с отказом от ношения обтягивающей и «сексуальной» одежды. Поэтому в ус-

ловиях запретов изобретаются различные способы, чтобы носить покрытие, не нарушая светских законов. Например, девушки надевают свитер с высоким воротом, а также бандану; или такую комбинацию шапки и шарфа/платка, которая их закрывает и в то же время не считается явно религиозным знаком.

Особенности жизни во Франции сказываются и на образе жизни французских мусульманок, и их одежде. В стране существует немало магазинов, где продается мусульманская одежда, в т. ч. и хиджабы. Как утверждается на их сайтах, мусульманское «покрывало не обязательно должно быть неприглядным и строгим» (Neyssa le blogue 2020). И в самом деле, в больших городах молодые женщины-мусульманки, соблюдая определенный кодекс, часто отказываются от сплошной закрытой одежды, отдавая дань моде и эстетизму в одежде, несмотря на то, что это и вызывает противодействие со стороны некоторых мусульманских течений.

Большой выбор не только хиджабов разных цветов, но и другой мусульманской одежды и аксессуаров предлагают специальные интернет-магазины, которые сопровождают свои каталоги рекомендациями по ношению хиджабов. Один из них, например, интернет-магазин «Neyssa shop» уже много лет предлагает «широкий ассортимент скромной современной одежды, адаптированной ко всем вкусам мусульманок», начиная от повседневной и практичной, кончая праздничной и изысканной. Учитываются даже потребности спортсменок и кормящих мам. Красивы коллекции хиджабов магазина «Фрипик», где представлены по большей части хиджабы светлых тонов, в том числе розовых, бежевых, голубых и т. д., хиджабы повседневные и «люкс-стиля». В статьях на сайте рассказывается о разных способах повязывания хиджаба и драпировки головных покрывал, о прическах и укладывании волос под хиджаб (Freepik).

Можно говорить о том, что во Франции существует направление мусульманской моды, в которой важной деталью является хиджаб.

Заключение

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод, что культурно-религиозная и идеологическая семантика хиджаба во французском обществе далеко неоднозначна. Палитра чувств по отношению к хиджабу в обществе весьма широка — от его неодобрения и безразличия до высокой одобряемости.

Хиджаб как бы находится на границе социальных норм разных пространств: он является нормативным в мусульманском традиционном сообществе и видится как маргинальность в другой части общества. В этом смысле хиджаб можно считать символом несовпадения двух систем важных моральных и общественно-политических ценностей.

Неслучайно тема хиджабов и других мусульманских одеяний продолжает оставаться остро полемичной и входит сразу в несколько общественно-политических дискурсов, относящихся к основополагающим принципам французской демократии: светскости и свободы воли; права на свободу выражения мнения и выбора одежды; гендерного равенства; принципа единства нации и недопущения коммунитаризма; дискурса дискриминации и «культурного расизма», и т. д. Возобновление и острота этих дискуссий объясняется также юридической неопределенностью понятия «светскости» («лаицизма») в современной Франции. И, как мне видится, разногласия по-

литических сил, пришедших в столкновение по этому вопросу, столь принципиальны, что найти консенсус в этой сфере пока весьма сложно.

Более того, ряд социальных явлений и характер дискуссий говорят о том, что общественная эволюция развивается не столько в сторону «строгой» светскости, сколько в направлении поиска места религии в общественном пространстве, формирования новой, более сложной картины идентичностей, которая отражает изменения, происходящие во французском обществе.

Источники и материалы

- Инфо-ислам 2009 — Депутаты французского парламента начали кампанию против никаба // Инфо-ислам: [сайт]. http://www.info-islam.ru/publ/novosti/mir/deputaty_franzuzskogo_parlamenta_nachali_kampaniju_protiv_nikaba/3-1-0-2581 Дата публикации: 19.06.2009.
- Al-Saji 2019 — *Al-Saji* 4. Why we should stop fixating on what Muslim women wear // New Statesman. 2019. February 4.
- Amara 2009 — Fadela Amara: “Ni voile ni burqa!” (Neither veil nor burqa!) // Elle: [сайт]. <https://www.elle.fr/Societe/Les-enquetes/Fadela-Amara-Ni-voile-ni-burqa-950360/> Дата публикации: 4 septembre 2009.
- Bowen 2015 — *Bowen* J. France after Charlie Hebdo // Boston review. 24.02.2015. <https://www.bostonreview.net/forum/john-bowen-france-after-charlie-hebdo/> Дата публикации: 24.02.2015.
- Chirac 2003 — Discours de M. Jacques Chirac, Président de la République, sur le respect du principe de laïcité dans la République, Paris le 17 décembre 2003. <https://www.elysee.fr/jacques-chirac/2003/12/17/discours-de-m-jacques-chirac-president-de-la-republique-sur-le-respect-du-principe-de-laicite-dans-la-republique-paris-le-17-decembre-2003> Дата публикации: 17.12.2003.
- Conan 2013 — *Conan* E. L'intégration à l'épreuve de l'Islam // Marianne.net. [сайт]. <https://www.marianne.net/societe/lintegration-lepreuve-de-lislam> Дата публикации: 02.11.2013.
- Decathlon 2019 — *Decathlon* (@Decathlon) 26 février 2019. [Электронный ресурс]. DECATHLON | Magasin de Sport
- Délibération 2007 — Délibération No. 2007-117 du 14 mai 2007 relative à l'exclusion de mères d'élèves de la participation à des activités éducatives et/ou de l'encadrement de sorties scolaires en raison du port du foulard. [Электронный ресурс]. https://juridique.defenseurdesdroits.fr/index.php?lvl=notice_display&id=1068 (дата обращения: 04.10.2022).
- Fir M. Le Hijab en France. // Ajib: [сайт]. <https://www.ajib.fr/> Дата публикации: 3 FÉVRIER 2017.
- Freepik — Freepik: [сайт]. https://fr.freepik.com/photos-premium/femme-musulmane-mode-portant-hijab-lunettes-soleil_10900865.htm (дата обращения: 04.10.2022).
- Gerard 2016 — *Gerard* A. Prohibition of Burkini: Rossignol, “proceed amalgam is never useful”. Le Parisien: [сайт]. <https://www.leparisien.fr/politique/proceder-par-amalgame-n-est-jamais-utile-16-08-2016-6043833.php> Дата публикации: 16.08.2016.
- Gerin, Raoult 2010 — *Gerin* A., *Raoult* E. Au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national. Rapport d'information, Assemblée Nationale, le 26 janvier 2010.
- Ifop 2016 — Sondage “Les Français et le port du burkini” // Ifop: [сайт]. <https://www.ifop.com/publication/les-francais-et-le-port-du-burkini/> Дата публикации: 25.08.2016.
- Ifop 2019 — Sondage “Les musulmans en France, 30 ans après l'affaire des foulards de Creil” // Ifop: [сайт]. <https://www.ifop.com/publication/les-musulmans-en-france-30-ans-apres-laffaire-des-foulards-de-creil/> Дата публикации: 23.09.2019.

Le Figaro 2016 — Manuel Valls soutient les maires qui interdisent le burkini // Le Figaro: [сайт]. <https://www.lefigaro.fr/politique/2016/08/17/01002-20160817ARTFIG00045-manuel-valls-soutient-les-maires-qui-interdisent-le-burkini.php> Дата публикации: 17.08.2016.

LOI 2004 — LOI No. 2004-228 du 15 mars 2004 Encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics // Journal officiel de la République française. No. 65 du 17 mars 2004.

LOI 2010 — LOI No. 2010-1192 du 11 octobre 2010 Interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public // Journal officiel de la République française. No. 0237 du 12 octobre 2010.

Lutaud 2022 — Lutaud B. Présidentielle 2022: Marine Le Pen peut-elle interdire le port du voile islamique dans l'espace public? // Le Figaro: [сайт]. <https://www.lefigaro.fr/elections/presidentielles/presidentielle-2022-marine-le-pen-peut-elle-interdire-le-port-du-voile-islamique-dans-l-espace-public-20220414> Дата публикации: 14.04.2022.

Neyssa le blogue 2020 — Le Hijab // Neyssa le blogue: [Электронный ресурс]. <https://neyssa-shop.com/blog/le-hijab-3/> Дата публикации: 30.06.2020.

Научная литература

Любарт М. К. Факторы и триггеры современного терроризма. Размышления на примере событий во Франции // Цивилизация и варварство. Вып. Х. М.: ИВИ РАН, 2021. С. 79–102.

Любарт М. К. Арабы-мигранты в современной Франции // Меняющаяся Европа. Проблемы этнокультурного взаимодействия / отв. ред. М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 234–260.

Сафран У. Национальная идентичность во Франции, Германии и США: современные споры // Политическая наука. 2011. № 1. С. 64–97.

Шахов М. О. К вопросу о правовом соотношении принципа светскости государства и принципа отделения от него религиозных объединений в современной Франции — Текст: электронный // Религия и право: электронный журнал. http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=389&ELEMENT_ID=5702 Дата публикации: 24.03.2014.

Aboudrar N. B. Comment le voile est devenu musulman. Paris: Flammarion, 2014. 256 p.

Abu-Lughod L. Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others // American Anthropologist. 2002. No. 104 (3). Pp. 783–790.

Al-Saji A. Voiles racialisés: la femme musulmane dans les imaginaires occidentaux // Les ateliers de l'éthique. 2008. Vol. 3. No. 3. Pp. 39–55.

Al-Saji A., Dayan-Herzbrun S. Hésiter et interrompre la vision racialisante. Bergson, Merleau-Ponty, Fanon // Tumultes. 2017. Vol. 48. No. 1. Pp. 51–70.

Baubérot J. La laïcité falsifiée. Paris, Éditions La Découverte, coll. «Cahiers libres», 2012 (reissued 2014). 216 p.

Baubérot J. Les 7 laïcités françaises. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, coll. «Interventions», 2015. 176 p.

Baubérot J., Bouzar D., Costa-Lascoux J., Houziaux A. Le voile que cache-t-il? Paris: Les Editions Ouvrières, 2004. 119 p.

Baubérot J., Milot M., Portier Ph. (dir.) Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, coll. «54», 2015. 397 p.

Billaud J., Castro J. Whores and Niquabées: The Sexual Boundaries of French Nationalism // French Politics. Culture and Society. 2013. No. 31 (2). Pp. 81–101.

Bourdieu P. Masculine Domination. Stanford Univ. Press, 2001. 133 p.

Bowen R. John. Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space. Princeton: Princeton Univ. Press, 2008. 304 p.

Cahon J. Laïcité et signes religieux à l'école: quelle histoire! 1882–2019 // Cahiers pédagogiques: [сайт]. <http://www.Cahiers-pedagogiques.com> Дата публикации: le 9 décembre 2019.

Chakraborti N., Zempi I. The veil under attack: Gendered dimensions of Islamophobic victimization // International Review of Victimology. 2012. No. 18 (3). Pp. 269–283.

Cohen-Almagor R. Indivisibilite, Sécurité, Laïcité: the French ban on the burqa and the niqab // French Politics. 2021. n. pag. Web. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41253-021-00164-8>

Cohen-Almagor R. The Republic, Secularism and Security: France versus the Burqa and the Niqab. Univ. of Hull, 2022. 63 p.

Costa-Lascoux J., Auduc J.-L. La laïcité à l'école. Un principe, une éthique, une pédagogie. Champigny-sur-Marne, iufm et crdp de l'académie de Créteil, 2006. 176 p.

Entwistle J. The Dressed Body // Entwistle, J., Wilson, E. (Eds.). Body Dressing. Oxford: Berg Publishers. 2001. Pp. 33–58.

Ferhat I. (éd.) Les foulards de la discorde: Retours sur l'affaire de Creil, 1989. Paris: De L'Aube, 2019. 168 p.

Frederette J. Examining the French Hijab and Burqa Bans through Reflexive Cultural Judgment // New Political Science. 2015. No. 37 (1). Pp. 48–70. DOI: <https://doi.org/10.1080/07393148.2014.995396>

Galembert C. Cause du voile et lutte pour la parole musulmane légitime // Presses de Sciences Po. Société contemporaine. 2009/2. No. 74. Pp. 19–47.

Galembert C. Le voile en procès. Dossier thématique // Droit et Société. 2008. No. 1 (68). Pp. 11–31.

Hajjat A. Port du hijab et «défaut d'assimilation». Étude d'un cas problématique pour l'acquisition de la nationalité française // Sociologie. 2010/4. Vol. 1. Pp. 439–455. DOI: <https://doi.org/10.3917/socio.004.0439>

Hopkins T. Social reproduction in France: Religious dress laws and laïcité // Women's Studies International Forum. 2015. No. 48. Pp. 154–164.

Khiabany G., Williamson M. Veiled Bodies — naked racism: culture, politics and race in the Sun // Race and Class. 2008. No. 50 (2). Pp. 69–88.

Kosrokhavar F., Gaspard F. Le foulard et la République. Paris: La Découverte, 1995. 214 p.

Lorcerie F. (dir.) Politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe. Paris: Éd. L'Harmattan, 2005. 266 p.

Lorcerie F. La loi sur le voile: une entreprise politique // Droit et Société. 2008. No. 68. Pp. 53–74.

Lorcerie F. La politisation du voile. Paris: Harmattan, 2004. 266 p.

Mahmood S. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic revival // American Anthropological Association. 2001. No. 16 (2). Pp. 202–236.

Mayer T. Gender ironies of nationalism: setting the stage / Mayer T. (ed.) Gender Ironies of Nationalism: Sexing the nation. London: Routledge, 2000. Pp. 22–37.

Ramírez Á. Control of female 'Muslim' bodies: culture, politics and dress code laws in some Muslim and non-Muslim countries // Identities. 2015. No. 22 (6). Pp. 671–686.

Scott J. W. Politics of the Veil. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007. 224 p.

Tersigni S. «Prendre le foulard»: les logiques antagoniques de la revendication // Mouvements. 2003. Pp. 116–122.

Tévanian P. Le voile médiatique. Paris: Raison d'agir, 2004.

Tévanian P. Le voile médiatique. Un faux débat: «l'affaire du foulard islamique». Paris: Raison d'agir, 2005. 144 p.

Thylin J. The Burkini as a Symbolic Threat: Anthropological Perspectives on the Ban of the Burkini on French Beaches 2016. Lund University, 2017. 65 p.

Yuval-Davis N. Gender and nation // Ethnic and Racial Studies. 1993. Vol. 16. Pp. 621–632.

Yuval-Davis N. Gender and Nation. London: SAGE Publications, 1997. 168 p.

Zempi I., Chakraborti N. Islamophobia, Victimization and the Veil. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014. 117 p.

References

- Aboudrar, N. B. 2014. *Comment le voile est devenu musulman* [How the veil became Muslim]. Paris: Flammarion. 256 p.
- Abu-Lughod, L. 2002. Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist* 104 (3): 783–790. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>
- Al-Saji, A. 2008. Voiles racialisés: la femme musulmane dans les imaginaires occidentaux. Les ateliers de l'éthique [Racialized Veils: Muslim Women in Western Imaginaries]. *Les ateliers de l'éthique* 3 (3): 39–55. <https://doi.org/10.7202/1044595ar>
- Al-Saji, A., and S. Dayan-Herzbrun. 2017. Hésiter et interrompre la vision racialisante. Bergson, Merleau-Ponty, Fanon [Hesitate and interrupt the racializing vision Bergson, Merleau-Ponty, Fanon]. *Tumultes* 48 (1): 51–70. <https://doi.org/10.3917/tumu.048.0051>
- Baubérot, J. 2015. *Les 7 laïcités françaises* [The 7 French secularities]. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, coll. «Interventions». 397 p.
- Baubérot, J. 2012 (rééd. poche avec une postface / reissued in paperback with an afterword 2014). *La laïcité falsifiée* [Falsified secularism]. Paris: Éd. La Découverte, coll. «Cahiers libres».
- Baubérot, J., D. Bouzar, J. Costa-Lascoux, and A. Houziaux. 2004. *Le voile que cache-t-il?* [What is the veil hiding?]. Paris: Les Editions Ouvrières. 119 p.
- Baubérot, J., M. Milot, and Ph. Portier. 2015. *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis* [Secularism, secularisms. Reconfigurations and new challenges]. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, coll. «54». 397 p.
- Billaud, J., and J. Castro. 2013. Whores and Niqabées: The Sexual Boundaries of French Nationalism. *French Politics, Culture and Society* 31 (2): 81–101. <https://doi.org/10.3167/fpcs.2013.310205>
- Bourdieu, P. 2001. *Masculine Domination*. Stanford: Stanford University Press. 133 p.
- Bowen, R. J. 2008. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press. 304 p.
- Cahon, J. 2019. Laïcité et signes religieux à l'école: quelle histoire! 1882–2019 [Secularism and religious signs at school: what a story! 1882–2019]. *Cahiers pedagogiques* 09.12.2019. www.cahiers-pedagogiques.com/
- Chakraborti, N., and I. Zempi. 2012. The veil under attack: Gendered dimensions of Islamophobic victimization. *International Review of Victimology* 18 (3): 269–283. <https://doi.org/10.1177/0269758012446983>
- Cohen-Almagor, R. 2022. *Republic, Secularism and Security: France versus the Burqa and the Niqab*. Hull: University of Hull. 63 p.
- Cohen-Almagor, R. 2021. Indivisibilité, Sécurité, Laïcité: the French ban on the burqa and the niqab. *French Politics* 20, 3–24. <https://doi.org/10.1057/s41253-021-00164-8>
- Costa-Lascoux, J., and J.-L. Auduc. 2006. *La laïcité à l'école. Un principe, une éthique, une pédagogie* [Secularism at school. A principle, an ethic, a pedagogy]. Champigny-sur-Marne: iufm et crdp de l'académie de Créteil. 176 p.
- Entwistle, J. 2001. The Dressed Body. In: *Body Dressing*, ed. by Entwistle, J. and E. Wilson. Oxford: Berg Publishers. 33–58.
- Ferhat, I. (ed.). 2019. *Les foulards de la discorde: Retours sur l'affaire de Creil, 1989* [The scarves of discord: Feedback on the Creil affair]. Paris: Editions de l'Aube. 168 p.
- Fredette, J. 2015. Examining the French Hijab and Burqa Bans through Reflexive Cultural Judgment. *New Political Science* 37 (1): 48–70. <https://doi.org/10.1080/07393148.2014.995396>
- Galembert, C. 2008. Le voile en procès. Dossier thématique [The veil in lawsuit. Thematic file]. *Droit et Société* 1 (68): 11–31.
- Galembert, C. 2009. Cause du voile et lutte pour la parole musulmane légitime (Cause of the veil and struggle for legitimate Muslim speech). *Societe contemporaine* 2 (74): 19–47. <https://doi.org/10.3917/soco.074.0019>

- Hajjat, A. 2010. Port du hijab et «défaut d'assimilation». Étude d'un cas problématique pour l'acquisition de la nationalité française [Wearing the hijab and “lack of assimilation”. Study of a problematic case for the acquisition of French nationality]. *Sociologie* 4 (1): 439–455. <https://doi.org/10.3917/socio.004.0439>
- Hopkins, T. 2015. Social reproduction in France: Religious dress laws and laïcité. *Women's Studies International Forum* 48: 154–164. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2014.09.002>
- Khiabany, G., and M. Williamson. 2008. Veiled Bodies — naked racism: culture, politics and race in the Sun. *Race and Class* 50 (2): 69–88. <https://doi.org/10.1177/0306396808096394>
- Kosrokhar F., and F. Gaspard. 1995. *Le foulard et la République* [The scarf and the Republic]. Paris: La Découverte. 214 p.
- Lorcerie, F. 2008. La lois sur le voile: une entreprise politique [Headscarf Laws: A Political Enterprise]. *Droit et Société* 68: 53–74. <https://doi.org/10.3917/drs.068.0053>
- Lorcerie, F. 2004. *Politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe* [Politicization of the veil in France, Europe and the Arab world]. Paris: Harmattan. 266 p.
- Lyubart, M. K. 2021. Faktory i triggery sovremennogo terrorizma. Razmyshleniia na primere sobytii vo Frantsii [Factors and triggers of modern terrorism. Reflections on the French events]. *Tsivilizatsiia i varvarstvo* 10: 79–102.
- Lyubart, M. K. 2006. Arabi-migranty v sovremennoi Frantsii [Arab migrants in modern France]. In *Meniaiushchaisia Evropa. Problemy etnokul'turnogo vzaimodeistviia* [A changing Europe. Problems of ethno-cultural interaction], ed. by M. Yu. Martynova. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 234–260.
- Mahmood, S. 2001. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic revival. *American Anthropological Association* 16 (2): 202–236. <https://www.jstor.org/stable/656537>
- Mayer, T. 2000. Gender ironies of nationalism: setting the stage. In *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the nation*, ed. by T. Mayer. London: Routledge. 22–37.
- Ramínez, Á. 2015. Control of female 'Muslim' bodies: culture, politics and dress code laws in some Muslim and non-Muslim countries. *Identities* 22 (6): 671–686. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2014.950972>
- Safran, U. 2011. Natsional'naia identichnost' vo Frantsii, Germanii i SShA: sovremennye spory [National identity in France, Germany and the USA: modern controversies]. *Politicheskaiia nauka* 1: 64–97.
- Scott, J. W. 2007. *Politics of the Veil*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. 224 p.
- Shakhov, M. O. 2014. K voprosu o pravovom sootnoshenii printsipa svetskosti gosudarstva i printsipa otdeleniia ot nego religioznykh ob'edinenii v sovremennoi Frantsii [On the question of the legal relationship between the principle of Secularism of the State and the principle of separation of religious associations from it in modern France]. *Religiiia i pravo* 2. http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=389&ELEMENT_ID=5702
- Tersigni, S. 2003. «Prendre le foulard»: les logiques antagoniques de la revendication [“Take the headscarf”: the antagonistic logics of claiming]. *Mouvements* 5 (30): 116–122. <https://doi.org/10.3917/mouv.030.0116>
- Tévanian, P. 2005. *Le voile médiatique. Un faux débat: «l'affaire du foulard islamique»* [The media veil. A false debate: “the affair of the Islamic headscarf”]. Paris: Raison d'agir. 144 p.
- Thylin, J. 2017. *The Burkini as a Symbolic Threat: Anthropological Perspectives on the Ban of the Burkini on French Beaches* 2016. Ph.D. diss., Lund University.
- Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage Publications. 168 p.
- Yuval-Davis, N. 1993. Gender and nation, “Ethnic and Racial Studies” 16 (4): 621–632. <https://doi.org/10.1080/01419870.1993.9993800>
- Zempi, I., and N. Chakraborti. 2014. *Islamophobia, Victimization and the Veil*. London: Palgrave Pivot. 109 p.

УДК 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/146-163
 Научная статья

© O. D. Фаис-Леутская

**«ВОПРОС О ХИДЖАБЕ» В ИТАЛИИ:
 РЕАКЦИИ ГОСУДАРСТВА, ОТНОШЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ**

В статье в свете современного миграционного кризиса, или «нового переселения народов», в контексте Италии анализируются различные аспекты пресловутого «вопроса о хиджабе», ставшего актуальным практически во всех государствах современной Европы. На фоне роста числа европейских стран, легализовавших на юридическом уровне запрет на ношение женской мусульманской традиционной одежды и головных уборов (бурки, хиджаба, никаба и т. д.), а главное — на появление женщин-мигранток в таком облачении в общественных местах, Италия относится к числу тех государств, в которых эти поведенческие практики не преданы официальному ostrакизму в национальном масштабе, а запретительные юридические нормы бытуют лишь в двух областях страны — Ломбардии и Венето. Кроме того, в исследовании фокусируется внимание и на другом аспекте этой проблемы, а именно — на восприятии широкими слоями населения Италии в различных частях страны практики ношения мусульманками традиционной одежды и головных покрывал различного вида; отмечается, в частности, толерантность значительного процента итальянцев, больше на Юге страны, чем на Севере, в отношении инокультурных привычек и предпочтений мигрантов, во многом питаемая недавними традиционными поведенческими стандартами, этико-эстетическими нормами и «канонами» народной моды самого титульного населения Италии.

Ключевые слова: Италия, «вопрос о хиджабе», законодательство, реакции населения

Ссылка при цитировании: Фаис-Леутская О. Д. «Вопрос о хиджабе» в Италии: реакции государства, отношение населения // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 146–163.

Фаис-Леутская Оксана Давидовна — к. и. н., старший научный сотрудник Центра европейских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: oxana-fais@yandex.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2757-2434>

* Работа выполнена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН.

УДК 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/146-163
 Original Article

© Oxana Fais-Leutskaia

**“THE HIJAB ISSUE” IN ITALY:
 THE STATE’S RESPONSE AND THE PUBLIC ATTITUDE**

The article analyzes various aspects of the notorious “hijab issue” in the context of Italy, which has become relevant in almost all states of modern Europe in the light of the current migration crisis, or “the new migration period”. In particular, while in the growing number of European countries that have legalized a ban on traditional female Muslim clothing and headdresses (burkas, hijab, niqaab, etc.), and most importantly, the appearance of migrant women in such attire in public places, in Italy these behavioral norms are not officially ostracized on a national scale, and prohibitive legal norms exist only in two regions of the country — Lombardy and Veneto. In addition, the study focuses on how broad segments of the population in various parts of the country perceive the practice of wearing traditional Muslim clothing and head coverings. The author notes the tolerance of a large percentage of Italians, especially in the South of the country, towards the foreign cultural habits and preferences, largely fueled by more recent traditional behavioral standards, ethical and aesthetic norms and “canons” of folk fashion of the titular population of Italy itself.

Keywords: Italy, “the hijab issue”, legislation, reactions of the population

Author Info: Fais-Leutskaia, Oxana D. — Ph.D. in History, Senior Researcher, Center for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: oxana-fais@yandex.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2757-2434>

For citation: Fais-Leutskaia, O. D. 2022. “The Hijab Issue” in Italy: The State’s Response and the Public Attitude. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 146–163.

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

Миграционный кризис последних лет, в сущности «новое переселение народов», неизбежно поставил человечество перед рядом новых проблем, в первую очередь — перед глобальной проблемой сосуществования *принимающей стороны и пришлых*, породив конфронтацию различных культур, конфессий, привычек, ментальных стандартов и поведенческих норм. Отражением этой ситуации стал пресловутый и резонансный «вопрос о хиджабе», вышедший на первый план во многих европейских странах. Вопрос, затронувший не только политические структуры социума, его законодательство и регламентированное этими правовыми нормами официальное поведение общества как социального организма, но также непосредственно коснувшийся подавляющего большинства населения этих государств, их граждан,

которые в своем повседневном бытии сталкиваются с отличной манерой одеваться «пришлых», за которой стоит «инаковость»: другая вера, а главное — другие культура, мировидение и поведение.

Последней (на данный момент) из стран Европы, в марте 2021 г., за запрет носить в общественных местах полностью скрывающие лицо головные уборы или одежду (банданы и балаклавы, которые надевают футбольные фанаты и демонстранты, а также одежду мусульманских женщин — бурку и их головное покрывало — никаб) выступила Швейцария, в конституцию которой внесут соответствующие поправки: с закрытым лицом нельзя будет появляться на улице, в транспорте, ресторанах и магазинах (Сафонова 2021; Truenumbers Migration Policy Institute 2021). Задолго до этого, еще в 2004 г., во Франции был принят закон, запрещающий ношение «сплошного» покрывала в школе как знака религиозной принадлежности (но также, например, и нательного креста), а в 2010 г. — запретительный нормативный акт, касающийся появления в этом покрывале в общественных местах. В 2011 г. аналогичный закон приняла Бельгия, в 2016 г. — Болгария (эта страна утвердила и самый высокий в ЕС штраф в 767 евро для нарушителей этой нормы), в 2017 г. — Латвия, в 2018 г. — Дания, принявшая самый либеральный в Европе закон: нарушители не облагаются штрафом. В 2017 г. Верховный Суд ЕС утвердил запрет на ношение женских исламских одежд и головных уборов на рабочих местах, в 2019 г. закон, касающийся появления в бурке в общественных местах, был принят в Нидерландах (La Svizzera 2021).

Как свидетельствует эмпирика, проведение «анти-хиджабной» политики европейских государств и принятие соответствующих законов шли параллельно с массовыми выступлениями рядового населения в различных регионах Европы (в первую очередь, во Франции), протестующего против присутствия рядом с ним носителей «инаковости», пусть даже ограниченной внешним видом и выбором одежды (Ambrosini, Naso, Paravati 2019: 13). При этом, как показывает европейская практика, хотя объектом запрещения были в основном скрывающие лицо бурка (паранджа, бошиа) и никаб, на деле «под раздачу» попадали часто также тюрбан, шейла, хиджаб, джильбаб, тудунг, аль-амира, химара, батула и другие виды женских мусульманских покрывал для головы и тела, вовсе не всегда скрывающие лицо носящей, а также буркуни, или исламский купальный костюм, вообще не имеющий к сокрытию лица никакого отношения.

Вопрос хиджаба и итальянские юридические нормы

Что же происходит в этом плане в юридической сфере и в повседневности в Италии — государстве, к концу 2019 г. по числу мигрантов занимающем в Европе четвертое место, после Германии, Испании и Франции (Ilfattoquotidiano 2019), страны, в которой численность мигрантов на 1 января 2020 г. достигла 5.039.637 чел., что равняется 8,4% ее населения (Colombo 2021)? Вопрос, как закон и население Италии реагируют на все более частое появление на улицах «чужих» женщин с закрытыми или полузакрытыми головами и лицами, тем более актуален, что число мусульман в стране велико. Хотя Италия, в отличие, например, от Франции или Нидерландов, где «люди ислама» составляют сегодня соответственно 7,5% и 6% жителей страны (Metallirari 2020), не входит в десятку европейских стран с наиболее высоким

мусульманским присутствием (Metallirari 2020), однако и в этой стране, (в которой, по официальной статистике, мусульмане доминируют в миграционном анклаве — их доля превышает 30% от всего объема приехавших (Ciocca 2019: 58; ISMU 2019), а абсолютная численность, равная 2,687 млн. человек, составляет сегодня 2% всего населения страны (Ciocca 2022), «вопрос хиджаба» начинает все чаще подниматься политиками, а порой звучать и на уровне рядовых граждан страны.

В рамках настоящей работы мы хотим осветить политico-правовое «отношение» Италии к «вопросу хиджаба», остановиться, насколько позволяет имеющийся материал, на эмическом видении этой проблемы широкими слоями населения в различных регионах страны, и, кроме того, задаться вопросом, насколько осты в целом взаимоотношения итальянцев с мигрантами и, в частности, с мусульманами, и, в связи с этим, затронуть такие аспекты «вопроса хиджаба», как появление в моде Италии мусульманских веяний. Забегая вперед, отметим, что в масштабах страны обнаруживаются различные, а порой и диаметрально противоположные взгляды населения на «пришлых», и конкретно — на факт присутствия в повседневности «пришлых» женщин в «чужеродной одежде» и на распространение «чуждых» модных трендов: от ксенофобных в областях Севера Италии до умеренно-толерантных в Центре и толерантных на Юге.

Позволим себе в этой связи небольшое отступление. Как подчеркивают исследователи механизма восприятия мигрантов «принимающей стороной», в частности, такой эксперт по вопросу ассимиляции и адаптации мигрантов, как социолог М. Амброзини, сам по себе факт появления и присутствия «чужих» в каком-либо центре обитания уже чреват возникновением проблем в процессе их существования с местным населением, даже при отсутствии девиаций поведения или агрессии с той или иной стороны. При столь высокой же концентрации мигрантов, которая наблюдается в Италии, риск возникновения «конфликта интересов» возрастает во много крат (Ambrosini 2007: 95). С учетом же радикализма культурных и поведенческих отличий мигрантов, их «иноверия», особенно в таком «моноконфессиональном» государстве, как Италия (в которой, помимо христианства, исторически крайне скучно представлены другие религии), свыше 70% населения которой — католики, а также в условиях превалирования в стране небольших городов и сельских центров, где контакт «местных» с мигрантами становится повышенно-тесным, «проблемы сосуществования могут и должны были бы приобретать острый характер и выливаться в конфронтацию и конфликт», порождая взаимное неприятие и ксенофобию (Pugliese 2002: 161). Могут и должны были бы, однако это не происходит в Италии — в отличие от других европейских стран.

Подчеркнем сразу: степень изученности правовых аспектов пребывания в Италии мусульман, и, в частности, «вопроса хиджаба», оставляет желать лучшего; еще менее изучены массовые реакции итальянцев на факт ношения мусульманскими женщинами традиционных одеяний. Среди публикаций последних лет можно насчитать только несколько монографических исследований (Acocella, Pepicelli 2015; Caragiuli 2017; Ricucci 2017; Acocella, Pepicelli 2018; Ambrosini, Naso, Paravati 2019), лишь вскользь касающихся этих тем, не ставших предметом специального исследования в Италии и в целом не освещавшихся в отечественном научном дискурсе.

Прежде чем мы перейдем к анализу поставленных проблем, оговоримся, что не станем ни затрагивать вопрос предпосылок и подоплеки «раздраженной» реакции

населения на «пришлых», ни вспоминать многочисленные эпизоды поведенческих девиаций мигрантов и проявлений их делинквентности в разных странах Европы, проблема которых стала одним из мейнстримов в современном миграционедении. Однако сам «факт существования таких проявлений, так же как и их отсутствия, является знаковым, и много говорит о взаимоотношениях местных и пришлых, своих и чужих, а также о духе и установках, царящих в принимающих государствае и социуме в отношении принимаемых, и часто детерминирующих тип поведения последних» (Cusimano 2016Б: 12), и ниже мы, рассуждая об итальянских реалиях, еще не раз вернемся к этой мысли.

В Италии (так же, например, как и в Испании) нет общенациональных законов, прямо запрещающих женщинам-мусульманкам появляться в общественных местах в бурке (парандже, бошии) и никабе. Еще в 2007 г., когда вопрос о необходимости принятия таких законов, «в целях борьбы с терроризмом», активно дебатировался рядом итальянских политических партий (в частности, правой Лигой Севера, известной своими антимиграционными и расистскими взглядами), тогдашний глава МВД Италии Дж. Амато, комментируя подобную ситуацию, сделал ставшее резонансным заявление газете «La Stampa». В частности, он сказал: «Если мы собираемся запретить головное покрывало в общественных местах, то сразу напрашивается вопрос: почему монахине разрешено носить ее одеяние, а женщине-мусульманке — нет?» (Geremicca 2007). В 2012 г. Дж. Амато вновь заявил, что он «от имени своего ведомства» отказывается дебатировать закон об «анти-хиджабных» запретах и не имеет права запрещать мусульманкам Италии носить традиционный для ислама головной платок или покрывало: «Как они (сторонники запрета — О.Ф.-Л.) могут требовать от меня возвратить женщинам носить хиджаб, когда сама Дева Мария покрывала голову!» (цит. по: Ciocca 2019: 92; Shah 2022).

Но, невзирая на отсутствие в масштабах всей Италии законов, прямо запрещающих ношение закрывающих лицо мусульманских женских головных уборов, в законодательстве страны есть нормативные акты, направленные на обеспечение «узнавания» человека в общественных местах в целях гарантии общественного порядка; именно к ним апеллируют политики, добивающиеся принятия на всей территории страны «анти-хиджабных» законов. Один из этих нормативных актов обладает-solidным «воздром», но не утратил своего действия во времени. Речь идет о принятом в 1931 г. Королевском Декрете № 773 (Art. 85 Reale Decreto N.773/1931), согласно которому запрещается скрывать лицо за маской (TULPS 1931). Не требует комментариев исторический контекст появления такого закона, появившегося в эпоху фашизма и защищавшего режим от его противников. Закон, после некоторых переработок, был вновь подтвержден в 1940 г. (TULPS 1940) и не утратил действенности и сегодня.

Второй нормативный акт, на который ссылаются сторонники «анти-хиджабных» юридических норм, — закон № 152 от 22 мая 1975 г. Его текст звучит достаточно странно и неоднозначно для сторонних (нейтальянских) наблюдателей: согласно ему в общественных местах Италии запрещено появляться в препятствующих идентификации личности защитных касках или в других предметах или аксессуарах, используемых в качестве головных уборов (Legge 22 maggio 1975. S.d.). Следует помнить, что этот закон был порождением эпохи 70-х годов XX в. — эры организованной преступности и политического экстремизма: его приняли на пике деятельности мафии,

неофашистов, Красных бригад, активисты которых все без исключения «выходили на дело» с закрытыми лицами, что и объясняет его содержание. Позднее закон многократно ставился на обсуждение и пересматривался (в 1977 г., 2005 г., последний раз — в 2019 г.), но остался неизменным и сегодня, сохраняя свое действие.

Юристы отмечают противоречивость и несовершенство итальянского законодательства в вопросе потенциальных запретов головных покрывал. С одной стороны, закон 1975 г. содержит пункт, а именно — 5-ю статью, согласно которой любой человек в стране, ее гражданин или негражданин, имеет право выбирать одежду (включая и «головное покрывало») согласно своим религиозным или культурным принципам (Legge 22 maggio 1975. S.d.). Именно об этой статье старательно «забывают» адепты выработки и легализации национального «анти-хиджабного» законодательства, но именно к ней апеллируют адвокаты мигрантов, а также защитники конституционных идей демократии и религиозной свободы в Италии и сторонники сохранения юридического статуса-кво.

С другой стороны, фактически «работают» поправки к уже упомянутым законам 1931 г. и 1975 г., согласно которым, в целях защиты общественного порядка, запрещается появление «на людях» человека с закрытым лицом только в том случае, если он в таком виде собирается принять участие в организованных манифестациях, акциях или митингах, проводимых в общественных местах или в местах, «открытых для широкого общественного доступа» (цит. по: Nuzzolese 2020); при этом не уточняется, чем именно будет закрыто его лицо: маской ли, банданой или никабом. Вот в этих случаях нарушителя закона ждет наказание в виде тюремного заключения (от года до двух лет) или штрафа в размере от 1 тыс. до 2 тыс. евро.

Реалии последних лет красноречиво отражают «слабость» юридических обоснований запретов (или попыток запретов) женских мусульманских покрывал в Италии, которые исходят от ряда политиков или обличенных властью административных фигур, преимущественно представителей правых партий и «легистов» (сторонников Лиги Севера). Так, например, в области Фриули-Венеция-Джулия, в маленьком городке Аццано Дечимо (провинция Порденоне) его мэр Э. Бартолотто, ярый «легист» (сторонник Лиги Севера), еще в 2004 г. в своем указе объявил исламские женские покрывала (а с ними заодно буркини) «средством подрыва общественной безопасности». Понадобилось два года, чтобы TAR (Региональный административный трибунал) в лице префекта области принял решение о признании незаконности такого указа (цит. по: Nuzzolese 2020). В попытке опротестования решения TAR мэр Бартолотто дошел «по инстанциям» до Государственного Совета Италии, однако решением последнего в 2008 г. (Consiglio di Stato snt. N.3076/2008) «запретительный указ» был признан недействительным (цит. по: Nuzzolese 2020).

Вспомним и второй пример. В том же 2004 г. в Дреццо (провинция Комо, область Ломбардия) мэр этого городка подписал указ о запрещении появления женщин-мусульманок в головных покрывалах в общественных местах на подведомственной ему территории. Однако спустя несколько месяцев действие указа было опротестовано Префектурой Комо (Lo Piparo 2019).

Не менее показателен и «случай Новары» (область Пьемонт). Весной 2010 г. карabinеры, в целях проверки документов, остановили на городской почте пришедшую туда супружескую чету из Туниса. Пара предъявила документы, оказавшиеся в полном порядке, но представители закона потребовали, чтобы женщина, обряжен-



На улице итальянского города
Катания. 2020. Фото В. Н. Комаровой.

ная в никаб, «обнажила» лицо, чтобы удостовериться в том, что документы принадлежат ей. Возник конфликт, спровоцированный протестами мужа, не желавшего, чтобы его жена демонстрировала лицо мужчинам. Ситуацию благополучно разрешил вызов карabinерами женщины-коллеги, которая и идентифицировала личность туниски, и делу не был дан дальнейший ход. Однако спустя несколько месяцев мэр Новары М. Джордано подписал указ, запрещающий женщинам-мусульманкам появляться в общественных местах в закрывающем лицо головном покрывале. В соответствии с указом власти под непосредственным давлением мэра вспомнили о давнем эпизоде, и пару «задним числом» привлекли к суду, решением которого обложили штрафом в 500 евро — «первым в истории Италии штрафом такого рода за «противодействие силам правопорядка посредством ношения женщиной в общественном месте „неподобающей одежды“» (Griseri 2010). Пара, обратившись к адвокату, апеллировавшему в более высокие инстанции, в частности, в Префектуру, легко опротестовала это судебное решение. Эпизод можно было бы считать исчерпанным, однако, к сожалению, спустя несколько лет мужа вновь привлекли к суду по сфабрикованному обвинению в пособничестве террористам и выслали из Италии (журналистское расследование показало, что с большой долей вероятности заказчиком этой акции был озлобленный своим провалом мэр М. Джордано, а «ход делу» обеспечивался его товарищами по партии, высокими «чинами» от Лиги Севера) (Griseri 2015); пострадавший тунисец вторично подал в суд,

но дело на сегодняшний день еще не получило завершения и до сих пор находится в стадии рассмотрения (Nuzzolese 2020).

Таким образом, итальянская ситуация вполне сравнима с тем, что происходило, например, в Каталонии в 2010 г., когда запретительные «анти-хиджабные» инициативы муниципалитетов развенчивались и опротестовывались на более высоком уровне властями автономного сообщества (Berti 2017).

То, что большинство попыток утвердить «антихиджабные законы» наблюдаются преимущественно на Севере Италии, вполне закономерно и обусловлено географическими, историческими, экономическими, политическими, культурными факторами.

Во-первых, до недавнего времени именно на Север Италии, а именно, на области Ломбардия, Эмилия-Романья, Венето, Пьемонт (наиболее экономически развитые регионы Италии с самым высоким уровнем жизни) приходилось подавляющее большинство (а именно, 41,65%) всех иммигрантов-мусульман в стране (ISMU 2019) (сегодня по численности мусульман лидирует также и Сицилия) (Ciocca 2022).

Во-вторых, весь Север Италии как мегарегион страны, представляет собой, об разно говоря, вотчину и оплот уже упомянутой Лиги (Севера) — итальянской политической партии, изначально апеллировавшей к историческому прошлому региона, к опыту средневековой государственности союза Ломбардских городов, выступавшей за предоставление независимости северным регионам страны и за образование самостоятельного государства Падания со столицей в Милане. В наши дни Лига стала одной из правящих партий популистского, крайне правого, ксенофобского, расистского толка, отказавшейся от идей сепаратизма и «согласной» на пребывание Севера в составе в Италии, но на особых правах и с особыми полномочиями. Кроме того, Лига, особенно после того как ее в 2013 г. возглавил М. Сальвини — главный идеолог партии, является и мощнейшим инспиратором усиливающегося в последнее время прорегионального, антимерионалистского и ксенофобного настроя в регионе, направленного против «южан, мигрантов и евреев», катализатором радикализации широких масс населения и проповедником идей принадлежности ломбардов к высшей европейской расе, а также «чистоты ломбардской крови», противопоставляемой «нечистой крови южан» (Castán 2018).

В-третьих, следует учесть и то, что в отличие от центральных и северных областей Италии весь Юг страны, а точнее — регионы южнее Рима, в силу географического положения, находится значительно ближе к Африке и странам Магриба. Кроме того, начиная от раннего Средневековья, Юг был связан тесными политическими, культурными, экономическими связями и контактами с мусульманами, тем более ощутимыми, что некоторые из его областей, в первую очередь Сицилия, в прошлом были органичной частью мусульманского мира. Очень значим тот факт, что опыт *convivencia*¹, или средневекового сосуществования людей различной культуры и веры, в исламизированных южноитальянских регионах отличался значительной взаимотерпимостью, — в отличие, например, от Аль-Андалуса, где взаимоотношения мосарабов и исламских правителей были далеки от гармонии (Cardini 2007: 54). Подобный длительный «позитивный» исторический опыт не мог не сказаться на исторической памяти населения, субъективизировав ее, и на характере восприя-

¹ *Convivencia* (исп. *сосуществование*) — ставший устойчивым и распространенным в международном научном дискурсе термин, апеллирующий к сосуществованию евреев, мусульман и христиан в Средневековой Испании.

тия чужого, обусловив толерантность к инаковости и в частности, бытование положительных стереотипов мусульман в видении населения.

Однако, признавая, что в Италии нет законов, запрещающих ношение исламскими женщинами традиционных, закрывающих лицо видов одежды или головных уборов, некорректно утверждать, что на всей территории страны их нет вообще. В силу того, что страна представляет собой унитарную децентрализованную республику, состоящую из 20 автономных областей, последние имеют конституционное право на собственное законодательство. И в двух областях, а именно — в Ломбардии в 2015 г. (Il Giorno 2015) и в Венето в 2017 г. (Veronasera 2017) были приняты региональные декреты, имеющие силу законов на территориях этих областей, запрещающие ношение «дискриминирующих» женщин одеял и головных уборов (бурки, хиджаба, ситары и никаба). Подчеркнем: неудивительно появление подобных законов именно в северных областях Италии.

Кроме того, начиная с 2007 г. правые парламентарии и «легисты» от области Венето упорно пытаются передать на рассмотрение в Парламент Италии проект общенационального закона по запрещению ношения в общественных местах бурки и никаба как «символов угнетения и подавления женщин», хотя на парламентском уровне в масштабах страны этот проект постоянно «пробуксовывает», не набирая сколь-либо ощутимого большинства голосов.

Завершая анализ состояния итальянских юридических норм по «вопросу хиджаба», отметим, что реалии последних лет, пандемия и обусловленные ею санитарно-гигиенические нормы поведения способствовали развитию полемики по этому поводу в Европе и в Италии. Дело в том, что исходящее «сверху» требование поголовного ношения медицинских масок в общественных местах, с которыми столкнулись европейцы, строго говоря, противоречит действующим юридическим нормативам, вменяющим в обязанность гражданам и мигрантам «открывать лицо» в целях сохранения общественной безопасности. Это подчеркивают и представители миграционных сообществ, и антиваксеры, а также в равной степени противники и сторонники введения «анти-хиджабных» законов; все они акцентируют тот факт, что введение масок, вне зависимости от длительности пандемии, наглядно демонстрирует условность и спорность уже принятого или дебатируемого законодательства и создает прецедент, требующий пересмотра многих уже действующих или обсуждаемых норм (Il Post 2020).

Как видит «вопрос хиджаба» итальянский социум?

Антрополог А. Кузумано, характеризуя отношение итальянского общества к мигрантам, в частности, к мусульманам, оценивает его как «в целом достаточно толерантное и преимущественно безконфликтное» — особенно на фоне более явных, открытых, частых примерах конфронтации *пришлых* и *местных* в других европейских странах. Правда, он полагает, что «Италии повезло: она не знает ни „кельнских ночей“, устроенных мусульманами, ни тяжелых криминальных проявлений с их стороны, ни актов педофилии, осуществленных *пришлыми*, ни исламистских терактов, как, например, в Испании в марте 2004 г.», что не могло не сказаться на общественном мнении в отношении мигрантов, а также на отношении итальянцев к чужим, особенно к иноверцам» (Cusimano 2020: 183). Действительно, если обратиться

только к статистике криминальности, связанной с участием мигрантов, то станет очевидно, что, хотя Италия занимает среди европейских стран достаточно высокое (6-е) место по уровню «миграционной делинквентности», речь идет прежде всего о таких правонарушениях, как кражи, ограбления, мелкое хулиганство, а также участие в контроле проституции (Pesaresi 2019). Подавляющее же большинство тяжких нарушений закона мигрантами, в том числе убийства, разбой, грабежи, изнасилования, приходится отнюдь не на выходцев из мусульманских регионов, а на *своих* — на мигрантов из стран ЕС, в первую очередь, на румын, с полным основанием считающих себя европейцами и называющими себя «братьями» итальянцев по языку и культуре (Pesaresi 2019; Marvulli 2021).

С другой стороны, продолжает Кузумано, «не обижая ни один из народов, представители которого так или иначе пострадали от рук мигрантов», следует «вернуться к расхожей истине, что часто дух и установки, царящие в принимающих государстве и социуме в отношении принимаемых, детерминируют тип поведения последних» (Cusimano 2020: 184). Таким образом, и сам исследователь, и мы вслед за ним, возвращаемся к уже высказанной и многократно повторяемой им мысли, что образ действий *пришлых* во многом диктуется условиями приема мигрантов, отношением к ним принимающей стороны, социальным контролем в регионе приема, локальными нормами поведения, жесткостью соблюдения этих норм на парохиальном уровне и многими другими факторами (Cusimano 2016Б: 13; Cusimano 2018: 1–13).

Прежде чем мы остановимся на том, как население Италии реагируют на повседневное присутствие рядом с ними «чужих по вере» и в целом *пришлых*, отметим несколько ярких фигур в современном итальянском социуме, которые зарекомендовали себя «инспираторами» в обществе, как минимум, интереса к инокультурности и, в частности, к исламу и его носителям, и являются своеобразным символом и «катализатором» отмеченной терпимости итальянского общества к мигрантам.

В первую очередь речь пойдет о дизайнерах Д. Дольче и С. Габбана, запустивших в 2016 г. в Италии новую капсульную коллекцию женской одежды, построенную на *хиджабах* и *абайах* — женских длинных и широких платьях без пояса и с длинными рукавами, соответствующих требованиям ислама. Одежда, по замыслу авторов предназначенная в первую очередь западным женщинам, декорирована кружевом, вышивкой, аппликацией, стразами и полудрагоценными камнями в характерном стиле Dolce & Gabbana и дополнена коллекцией солнцезащитных очков, в декоре которых повторялись орнаменты, украшающие одежду, исключительно абстрактного и растительного характера, в соответствии с традициями ислама, запрещающими изображения людей.

Невзирая на то, что Dolce & Gabbana отнюдь не «первоходцы» в деле создания линии мусульманской женской одежды — подобные коллекции есть у Oscar de la Renta, DKNY, Mango и Tommy Hilfiger — они все же оказались первым в Италии модным домом, открыто привнесшим в европейский фэшн-стиль традиции ислама (работавший до них в русле этих традиций итальянец Роберто Кавалли не выводил свою коллекцию на подиумы, но ограничивался обслуживанием «в исламском духе» частных клиенток, в том числе, например, и Медни Кадыровой, супруги Президента Чечни) (Прэнстон 2016; Euromag 2016).

Появление коллекции вызвало в Италии неоднозначную реакцию, на Д. Дольче и С. Габбану ополчились многие. Ряд политиков, «легисты» и правые, обвинили

дизайнеров в «заискивании перед мусульманами» и в «потворстве нелегальной миграции» (Euromag 2016), тем более что к этому моменту уже прозвучало выступление М. Сальвани, осудившего призыв Папы Римского Франциска к поиску диалога с мусульманами. Стилисты и критики с большим скепсисом оценили эту попытку «увлечения Запада Востоком», феминистки же обрушились на дизайнеров за их «идеологическое потворство закрепощению женщин» (Euromag 2016). Коллекция вызвала критику также со стороны арабских стилистов, очевидно, не услышавших посыла знаменитых дизайнеров, предназначавших ее женщинам западного мира: одежда от D&G была признана «недостаточно мусульманской» и «неподходящей восточным женщинам» (Ardengo 2016).

Регионами, где новая коллекция D&G вызывала всеобщее и безоговорочное одобрение, стали области Юга и в первую очередь Сицилия — не только в силу того, что речь шла о творчестве весьма почитаемых «своих»¹, но и потому, что, как это прозвучало в редакционной статье в разделе «Мода» сицилийской газеты «Giornale di Sicilia», воплощенные в коллекции «идеи отражают многие грани истории острова и всего Юга, подпитываются от культурного наследия, доставшегося настоящему от прошлого, апеллируют к духу утраченной в наши дни привычной мультикультурности и одновременно — отвечают атмосфере новой культурной реальности в меняющемся мире, свидетелями и участниками которого мы становимся» (Giornale di Sicilia 2016; Euromag 2016: 19).

Второй пример связан с фигурой очень популярного молодого итальянского рэпера и музыкального продюсера Гхали (Гхали Амдуни), тунисца по происхождению, родившегося в Милане. Исполняющий свои песни на *дарижса* (тунисском диалекте арабского), итальянском и французском языках (в диск 2022 г. впервые будут включены и песни на литературном арабском), часто прибегающий к тунисским музыкальным мотивам, щедро начиняющий свои клипы мусульманскими символами и понятиями, а также образами и пейзажами Магриба, не чурающийся традиционной национальной одежды — в том числе джеллабы и головных покрывал, наподобие куфии или тагельмуста, Гхали, по оценке критиков, входит в число наиболее популярных современных композиторов и исполнителей Италии и является гуру итальянской молодежи. Комментируя этот факт, исследователь Ф. Чиокка заметил, что «Гхали, похоже, удается достичь большего, нежели политикам и людям науки, в оптимизации отношений итальянцев и мигрантов, христиан и мусульман, по крайней мере в молодежной среде» (Ciocca 2019: 122).

Однако Гхали известен не только благодаря своему творчеству, вдохновленному итальянскими злободневными темами, глобальными вопросами (сохранение идентичности; веротерпимость), а также сугубо восточными сюжетами. В конце 2021 г. рэпера прославила и снискала ему симпатии в Италии его открытая пикировка с М. Сальвани при их личной встрече; идеологию и политику лидера Лиги Гхали открыто критикует (RollingStone 2021; LaRepubblica 2021). Кроме того, весьма резонансным стал также запуск рэпером капсульной коллекции United Colors of Ghali, пропитанную духом Востока и ислама, для дома Benetton, известного своими провокационными рекламными кампаниями (Adnkronos 2021; Bandirali 2021).

Показательно, что коллекция, помимо толстовок, выдержаных в «пустынных» тонах и в специфической хроматической «магрибской» гамме (песочном, охристо-

красном, табачном, черном, коричневом, белом цветах, индиго, но также в сочетании синего и зеленого цветов), и маек, украшенных арабским письмом, мусульманским полумесяцем и сугубо восточной орнаментикой (ислими — узором из гибких, выющихся растительных стеблей, побегов, усыпанных листьями и цветами, и гирихом — прямоугольными и полигональными непрерывными фигурами-сетками, узлами, восьмиконечными «звездами»), включает также стилизованную бурку и хиджаб¹, причем как элемент и женского, и мужского убранства.

Объясняя этот выбор, Гхали, человек вполне традиционной ориентации, не скрывающий своего глубокого уважения к религиозным идеям, будь то ислама или христианства, подчеркивает, что «подача» подобной одежды в ключе унисекс и в разряде кэжуал «не кощунственна и оправдана», поскольку служит «знаком ее деполитизации в условиях сегодняшних гонений на хиджаб и бурку, а также средством реинтеграции современного общества, развивающегося под знаком мультикультурности, но раздираемого ксенофобией и навязываемыми „сверху“ идеями политкорректности» (Il Foglio 2021).

Мнения по поводу данной инициативы дома Бенеттон в Италии разделились. Молодежь ее приветствует, поскольку, по словам самого Гхали, «в каждом классе итальянских школ половина учеников — неитальянского происхождения», и детям «органично впитывать инаковость (*diversità*) с самого детства» (Adnkronos 2021). Для многих же взрослых такая коллекция — пугающий символ грядущих этнических и конфессиональных перемен в Италии, ставящих под угрозу «расовую и культурную самость итальянцев» (Voxnews 2021). Эти страхи раздувают и многие политики, не устающие пугать итальянцев тем, что «их дочерей заматают в хиджаб» (Voxnews 2021). Правда, наряду с противниками «исламской моды», есть и те многочисленные рядовые граждане, кто полагает, что появление «более сдержаных» молодежных модных веяний «с Востока» является положительной тенденцией, тем более здоровой, что оно поможет вытеснить нынешние бытующие эксцессы западной моды, пагубные для мальчиков, но еще более — для девочек (пирсинги во всех местах; татуировки всех частей тела; массовое появление в стрингах или топлесс на пляже; джинсы с низкой талией, обнажающие «запретные» фрагменты тела; пестрая окрашенность волос во все цвета спектра и т. д.) (Voxnews 2021).

Вернемся к вопросу, как население Италии реагируют на повседневное присутствие рядом с ними «чужих по вере» *пришлых*. К сожалению, достаточно трудно достоверно и полномасштабно реконструировать картину в масштабах всей Италии на основе имеющихся данных. Мы располагаем собственными полевыми материалами по Сицилии, в меньшей степени — по ряду областей Юга Италии (Калабрии, Кампании, Сардинии) (ПМА). В отношении же других регионов, как свидетельствует обзор литературы, исследований этого вопроса, тем более на основе полевого материала, немного, вдобавок они проводились достаточно давно и далеко не повсеместно. Так, объектами анализа выступали, например, отдельные города (Милан, Болонья, Неаполь) как маркеры ситуации в Ломбардии, Эмилия-Романье и Кампании (Caponio 2006). Более подробно рассматривались взаимоотношения местных и пришлых в Триесте (Scarcaglia 2011), Эмилии-Романье (Colombo 2007), Сици-

¹ Гхали рассказывает, что особое отношение к хиджабу, в котором он видит эмблему «свободной мусульманской женщины — свободной выбирать, во что ей верить и что ей носить» (Il Foglio 2021), у него с детства, когда он часто заимствовал, тайком от матери, одно из ее головных покрывал, и, обмотавшись им, «подобно рыцарю или бедуину», приходил так в школу, где подвергался буллингу (Adnkronos 2021).

¹ Д. Дольче и С. Габбана — сицилийцы по происхождению.

лии (*Cusumano 2016A*), меньше освещалась ситуация в Лацио и Фриули-Венеции-Джулии (*Caponio, Colombo 2005*).

Сколько бы ни были скучны данные, они позволяют в общих чертах обрисовать ситуацию в масштабах государства и дать представление о «градусе толерантности» в различных регионах страны и Италии в целом. Так, оказалось, что наиболее сильные проявления ксенофобии и неприятие мигрантов наблюдаются в Сардинии — регионе, исторически склонном к интровертности, «закрытости» и отторжению «инаковости», вне зависимости от того, исходит ли она от итальянцев или выходцев из более удаленных регионов (ПМА). Достаточно частые проявления ксенофобии отмечены в Ломбардии, Пьемонте, Венето, Эмилии-Романье, причем не столько в сельской местности, сколько в мегаполисах, где местными респондентами высказывались и откровенно расистские мнения (*Caponio 2006: 42; Colombo 2007: 74*). Спокойнее ситуация в Триесте, «пограничный» и «транзитный» статус которого в исторической ретроспективе обусловил психологические установки местных жителей в отношении появляющихся *пришлых*, в частности, большую степень приятия последних. Достаточно спокойна ситуация и во Фриули-Венеции-Джулии (*Caponio, Colombo 2005: 138*), еще одном «пограничном» регионе, титульное население которого, фриулы, к тому же до сих пор вынужденно ощущает себя «населением второго сорта» в глазах официальной Италии (*Caponio, Colombo 2005: 117*). По сравнению с Севером области центральной Италии, находящиеся вне зоны прямого политического влияния Лиги Севера, значительно более терпимы к присутствию *чужих* (*Caponio, Colombo 2005: 149*); Юг Италии относится к мигрантам мирно (*Caponio 2006: 54–55; ПМА*), причем в Сицилии эта терпимость превращается в странноприимность (*Cusumano 2016A*). Резюмируя, можно, вслед за исследователями, подтвердить, что в Италии в целом отношение населения к *пришлым* толерантно, особенно на фоне их радикального неприятия, например, во Франции.

Примечательно, что нигде в обследованных регионах респонденты не высказывали какого-либо специального нерасположения к мигрантам-мусульманам и факту их присутствия, либо их внешнему виду, более того, последних не выделяли в особую категорию, в отличие, например, от румын, в отношении которых превалировали негативные оценки и отзывы. Более того, в некоторых регионах Юга (Калабрии, Сицилии) определенные группы мусульман (например, выходцы из Магриба, особенно тунисцы) вообще рассматриваются как *свои* — в отличие от остальных мигрантов, позиционируемых как *чужие* (ПМА; *Cusumano 2016A: 74*).

Как отмечает антрополог А. Ханнахи, анализировавший восприятие итальянцами мусульман, «в Италии, где позиции христианства (католицизма) достаточно крепки, у населения нет страха утратить «что-то свое» в конфессиональном плане; опасения вызывают риски другого рода: боязнь «раствориться», утратить свою этническую, культурную *самость*, в свете которых факторы религиозного плана, тем более столь незначительные, как выбор той или иной одежды, становятся несущественными» (*Hannachi 2017: 101–108*).

Аналогичное мнение высказывают и другие исследователи, а также респонденты. Первые акцентируют тот факт, что большая доля мусульман в Италии является гражданами страны, что число натурализованных приверженцев ислама продолжает расти и что подобная тенденция не может не настораживать (*Ciocca 2022*). Что до вторых, то не случайно во многих регионах исследования (даже в тех, где к мигрантам относят-

ся вполне дружелюбно) подавляющее большинство респондентов указывало, что их тревожит не столько сам факт присутствия *пришлых* и не их отличия, какими бы они ни были, но то, что эти *чужие* оседают на местах, пускают корни, приобретают гражданство, постепенно становятся *своими*, не являясь таковыми, что в недалекой перспективе чревато утратой итальянцами «себя» (*Caponio, Colombo 2005: 241; ПМА*).

Возвращаясь к видению хиджаба (а также других мусульманских покровов) глазами рядового населения Италии, отметим, вслед за Ф. Чиокка, одну любопытную закономерность: более всего «нейтрально» и толерантное отношение к *чужим* женщинам в облачениях, закрывающих или прикрывающих лицо, наблюдается в регионах, где, преимущественно в сельской местности, до сих пор сохраняются традиционные головные женские уборы в виде платков, наголовных шалей и покрывал, особенно у представительниц старшего поколения, а также практика широко их использовать в повседневности (*Ciocca 2019: 138*). Действительно, если проанализировать корреляцию толерантности того или иного региона с некоторыми архаичными обычаями, сохранение которых обусловлено традиционностью, провинциальностью и ретроградностью устоев, станет очевидно, что эта закономерность подтверждается. Достаточно вспомнить, например, Фриули, где до сих пор в ходу, причем даже среди молодых женщин, традиционные черные шали «до пят», которыми закрывают спины, а при необходимости — и головы, Сицилию, где весьма распространены *Guardaspaddi* (треугольные большие платки) и *Fazzulettuni* (огромные черные шали, в которые драпируются с головы до ног), в Калабрии и Кампании — большое головное покрывало, именуемое соответственно *Rituarti* и *Mappa*, и т. д. Показательны фразы, сказанная респонденткой из Фриули по поводу женщин в бурках в их городке: «Нам это не режет глаз, наши мамы почти так же кутались», и сицилийкой: «У нас ходить *ingramigghiatu* (сиц. *замотанными* — О.Ф-Л.) привычно» (*Ciocca 2019: 140*).

Разумеется, обусловленность толерантности итальянцев к мигрантам в «вопросе хиджаба» не исчерпывается только параллелизмом в стиле одежды. Как мы уже говорили выше, важнейшую роль играет историческое прошлое того или иного итальянского региона, а также Италии в целом, детерминированное самосознание населения, причем и «давнее прошлое» — уже упомянутые выше отдаленные во времени, предопределившие профиль ареала и государства события, и достаточно «недавнее». Так, например, итальянцам как представителям страны, пережившей самый многочисленный исход населения в ходе миграций XIX–XX вв., на «генетическом уровне» присущее понимание *чужих*, сострадание к ним, сопереживание их эмпиирии эмиграции; речь идет о рефлексии «собственного опыта пребывания в ситуации меньшинства» и проявляется в «меньшем отторжении Другого и большей терпимости к инаковости» (*Филиппова, Ле Торривелек 2018: 7*).

Не менее значимы и упомянутые А. Кузумано локальные особенности регионов. Имеется в виду, например, тот факт, что «социальный контроль и потестарные функции в отмеченных „ослабленным“ государственным присутствием регионах Юга Италии (в том числе в вопросах контроля миграции и детерминации условий бытия мигрантов) осуществляются местными криминальными и криминализированными структурами, организованными преступными сообществами, мафией, причем порой значительно более эффективно, нежели официальными органами власти» (*Chiappetta, Di Stasio, Fabbiani et al. 2021: 21*). Упрощая, можно сказать, что в ряде областей Италии корректность поведения мигрантов, отсутствие кон-

фликтов с ними и отношение к ним (лояльное и толерантное) населения в первую очередь продиктовано «санкционированностью свыше», исходящей от тех структур, которые пользуются авторитетом в локальных социумах (*Chiappetta, Di Stasio, Fabbiani et al.* 2021: 21). Доводом в пользу правдивости подобных утверждений служит тот факт, что в регионах Юга Италии индекс криминальности мигрантов достаточно невысок, особенно в сравнении с показателями в других итальянских областях (*Pesaresi* 2019).

Подводя итоги, можно отметить, что в условиях современного миграционного кризиса Италия занимает особое положение среди других государств ЕС и в целом Европы как в силу отсутствия жестких антимиграционных юридических норм, в том числе и в отношении ношения мусульманских головных покрывал, так и ввиду в целом достаточно благополучных взаимоотношений местного населения с мигрантами, включая и мигрантов-мусульман. Разумеется, данная проблема требует дальнейшего изучения (в первую очередь в таком ее аспекте, как взаимоотношения мигрантов и принимающей стороны), поскольку она затрагивает не только сегодняшний день одного из европейских регионов, но и его будущее, но на настоящий момент даже краткий анализ этой малоисследованной темы вносит существенный вклад в освещение современной европейской миграционной ситуации.

Источники и материалы

- ПМА — Полевые материалы автора. Опросы проводились в Сицилии (2014–2019 гг.), Калабрии, Кампании (2018–2019 гг.), Сардинии (2017 г.). Опросная группа — 84 человека.
- Прэнстон А.* Итальянский бренд Dolce & Gabbana выпускает капсульную коллекцию хиджабов и абай // *Spletnik*: [сайт]. <http://www.spletnik.ru/look/newsmoda/64157-italianskiy-brend-dolce-gabbana-vypustil-kapsulnyu-kollektiyu-khidzhabov-i-abay.html> Дата публикации: 06.01.2016.
- Сафонова К.* В Швейцарии запретили носить бурку и никаб в общественных местах // *Meduza*: [сайт]. <https://meduza.io/feature/2021/03/08/v-shvejtsarii-zapretili-nosit-burku-i-nikab-v-obschestvennyh-mestah> Дата публикации: 8.03.2021.
- Acocella I., Pepicelli R.* (a cura di). Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane. Bologna: Il Mulino, 2015. 216 p.
- Acocella I., Pepicelli R.* Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico. Forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia. Bologna: Il Mulino, 2018. 200 p.
- Adnkronos* 2021 — Hijab e felpe, Ghali porta il suo mondo in Benetton: «Mia diversità un valore» // *Adnkronos*: [сайт]. https://www.adnkronos.com/hijab-e-felpe-ghali-porta-il-suo-mondo-in-benetton-la-mia-diversita-e-un-valore_3L9Hdo3lYRRxmuLPIOAefd/ Дата публикации: 21.09.2021.
- Ardengo M.* La stampa araba boccia la collezione musulmana di Dolce & Gabbana // *Il Giornale*: [сайт]. <https://www.ilgiornale.it/news/mondo/stampa-araba-boccia-collezione-musulmana-dolce-gabbana-1213039.html> Дата публикации: 13.01.2016.
- Bandirali F.* Ghali porta il suo mondo in Benetton: «Mia diversità un valore» // *Corriere della sera*: [сайт]. https://www.corriere.it/moda/21_settembre_21/ghali-porta-suo-mondo-benetton-la-mia-diversita-valore-96f3ab7c-1ae0-11ec-8604-8b77798ec285.shtml/ Дата публикации: 21.09.2021.
- Berti L.* Burqa e niqab, i veli integrali che non piacciono all'Europa // *Agi*: [сайт]. https://www.agi.it/estero/burqa_niqab_velo_integrale_europa-1893857/news/2017-06-19/ Дата публикации: 19.06.2017.

- Castán J.* Italia xenofobia. Matteo Salvini, el rostro del racismo en Italia // *Laizquierdadiario*: [сайт]. <https://www.laizquierdadiario.mx/Matteo-Salvini-el-rostro-del-racismo-en-Italia> Дата публикации: 20.06.2018.
- Ciocca F.* Musulmani in Italia: una presenza stabile e sempre più italiana // *Lenius*: [сайт]. <https://www.lenius.it/musulmani-in-italia/> Дата публикации: 9.02.2022.
- Colombo F.* Quanti sono gli immigrati in Italia e in Europa? // *Lenius*: [сайт]. <https://www.lenius.it/quanti-sono-gli-immigrati-in-italia-e-in-europa/> Дата публикации: 20.04.2021.
- Euromag* 2016 — Dolce & Gabbana оденет женщин в дизайнерские хиджабы // *Euromag*: [сайт]. <https://old.euromag.ru/italy/46114.html> Дата публикации: 11.01.2016.
- Geremicca F.* Amato: Perchè dico sì al velo? Ce l'hanno anche le suore // *La Stampa*: [сайт]. <http://www1.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/politica/200709articoli/26151girata.asp> Дата публикации: 27.9.2007.
- Giornale di Sicilia* 2016 — Dolce e Gabbana ci aprono l'Oriente. Di nuovo... // *Giornale di Sicilia*. 11.01.2016. P. 19.
- Griseri P.* Novara, con il burqa alle poste multa da 500 euro a tunisina // *Repubblica*: [сайт]. https://www.repubblica.it/cronaca/2010/05/04/news/burqa_poste-3799070/ Дата публикации: 04.05.2010.
- Griseri P.* Novara, espulso il marito della donna col burqa: “Estremista islamico” // *Repubblica*: [сайт]. <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2015/01/22/novara-espulso-il-marito-della-donna-col-burqa-estremista-islamicoTorino06.html/> Дата публикации: 22.01.2015.
- Il Foglio* 2021 — Sii libero e sottometti: la spettacolare banalizzazione dell'hijab // *Il Foglio*: [сайт]. <https://www.ilfoglio.it/il-foglio-internazionale/2021/11/29/news/sii-libero-e-sottometti-la-spettacolare-banalizzazione-dell-hijab-3418166/> Дата публикации: 29.11.2021.
- Il Giorno* 2015 — No burqa, regolamento approvato: vietato negli ospedali della Lombardia // *Il Giorno*: [сайт]. <https://www.ilgiorno.it/milano/cronaca/burqa-vietato-1.1560946> Дата публикации: 10.12.2015.
- Il Post* 2020 — Le mascherine stanno rendendo inapplicabili le leggi contro il burqa // *Il Post*: [сайт]. <https://www.ilpost.it/2020/05/20/mascherine-burqua/> Дата публикации: 20.05.2020.
- Ilfattoquotidiano* 2019 — Migranti, l'Italia è il terzo Paese europeo per numero di stranieri regolarmente residenti: diminuiscono ingressi per motivi di lavoro // *Ilfattoquotidiano*: [сайт]. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/09/27/migranti-litalia-e-il-terzo-paese-europeo-per-numero-di-stranieri-regolarmente-residenti-diminuiscono-ingressi-per-motivi-di-lavoro/5482738/> Дата публикации: 27.09.2019.
- ISMU* 2019 — Comunicato stampa: Immigrati e religioni in Italia // *ISMU* (Iniziative a studi sulla multietnicità): [сайт]. <https://www.ismu.org/comunicato-stampa-immigrati-e-religioni-in-italia/> Дата публикации: 23.07.2019.
- LaRepubblica* 2021 — Ghali, lite con Salvini a San Siro durante il derby Milan-Inter // *LaRepubblica*: [сайт]. <https://video.repubblica.it/edizione/milano/san-siro-durante-il-derbydi-milano-lite-sugli-spalti-del-meazza-tra-matteo-salvini-e-ghali/400871/401581> Дата публикации: 08.11.2021.
- Леге 22 магgio 1975, n. 152 // Normattiva: portale della legge vigente. S. d. <https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1975-05-22;152!vig=> (дата обращения: 13.02.2022).
- Lo Piparo G.* Velo islamico in Italia: cosa dice la legge? // *Vocecontrocorrente*: [сайт]. <https://vocecontrocorrente.it/2019/11/04/velo-islamico-in-italia-cosa-dice-la-legge/> Дата публикации: 04.11.2019.
- Marvulli R.* Immigrazioni e criminalità in Italia: uno sguardo ai dati // *Meltingpot*: [сайт]. <https://www.meltingpot.org/2021/05/immigrazioni-e-criminalita-in-italia-uno-sguardo-ai-dati/> Дата публикации: 15.05.2021.

- Metallirari 2020 — Musulmani in Europa: i 10 paesi dove ne vivono di più // Metallirari: [сайт]. <https://www.metallirari.com/musulmani-europa-10-paesi-dove-ne-vivono-piu/> Дата публикации: 04.07.2020.
- Nuzzolese D. Indossare il burqa o velo islamico: è vietato in Italia? // Laleggepertutti: [сайт]. https://www.laleggepertutti.it/433899_indossare-il-burqa-o-velo-islamico-e-vietato-in-italia Дата публикации: 8.12.2020.
- Pesaresi F. Gli stranieri delinquono di più? // Welforum: [сайт]. <https://welforum.it/il-tasso-di-criminalita-degli-stranieri/> Дата публикации: 10.10.2019.
- Ricucci R. Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi. Bologna: Il Mulino, 2017. 208 p.
- RollingStone 2021 — Ghali: «Non ho fatto pace con Salvini e non sono pentito» // RollingStone: [сайт]. <https://www.rollingstone.it/musica/news-musica/ghali-non-ho-fatto-pace-con-salvini-e-non-sono-pentito/596831/#Part1/> Дата публикации: 14 Novembre 2021.
- Shah Z. H. Italian Minister Giuliano Amato and Hijab and Mother Mary! // The Muslim Times: [сайт]. <https://themuslimtimes.info/2012/04/22/italian-minister-giuliano-amato-and-hijab-and-mother-mary/> Дата публикации: 22.04.2022.
- Truenumbers Migration Policy Institute 2021 — La Svizzera e il burqa integrale, la mappa dei divieti in Europa // Truenumbers Migration Policy Institute: [сайт]. 2021. <https://www.truenumbers.it/divieti-burqa-europa/> (дата обращения: 13.02.2022).
- TULPS 1931 — Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza // Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia. 26.06.1931. n. 146.
- TULPS 1940 — Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza // Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia. 26.06.1940 n. 149.
- Veronasera 2017 — Il Veneto approva il provvedimento anti-burqa: “Connotazione discriminatoria” // Veronasera: [сайт]. <https://www.veronasera.it/politica/veneto-approva-provvedimento-anti-burqa-1-febbraio-2017.html> Дата публикации: 01.02.2017.
- Voxnews 2021 — Benetton lancia il burqa firmato dal rapper tunisino Ghali: vogliono velare le vostre figlie // Voxnews: [сайт]. <https://voxnews.info/2021/09/21/benetton-lancia-il-burqa-firmato-dal-rapper-tunisino-ghali/> Дата публикации: 21.09.2021.

Научная литература

- Филиппова Е., Ле Торриевелек К. (отв. ред.). Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы. М: Горячая линия — Телеком. 2018. 342 с.
- Ambrosini M. Gli immigrati e la religione. Fattore di integrazione o alterità irriducibile? // Isole. Minoranze migranti globalizzazione / a cura di M. G. Giacomarra. Vol. II. Palermo: Fondazione Buttitta, 2007. Pp. 94–115.
- Ambrosini M., Naso P., Paravati C. (a cura di). Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione. Bologna: Il Mulino, 2019. 296 p.
- Caponio T. Città italiane e immigrazione. Discorso pubblico e politiche a Milano, Bologna e Napoli. Bologna: Il Mulino, 2006. 320 p.
- Caponio T., Colombo A. (a cura di). Migrazioni globali, integrazioni locali. Bologna: Il Mulino, 2005. 336 p.
- Caragiuli A. Islam metropolitano. Roma: EdUP, 2017. 240 p.
- Cardini F. Europa e Islam. Storia di un malinteso. Roma-Bari: Laterza, 2007. 346 p.
- Chiappetta M., Di Stasio G., Fabbiani R. et al. Fenomeni migratori e criminalità organizzata. Strumenti di contrasto e di presidio. Genzano di Roma: Aracne, 2021. 264 p.
- Ciocca F. L'Islam italiano, un'indagine tra religione, identità e islamofobia [Italian Islam, an investigation between religion, identity and Islamophobia]. Sesto San Giovanni: Meltemi. 152 p.
- Colombo A. 2007. Gli stranieri e noi. Immigrazione e opinione pubblica in Emilia-Romagna [Foreigners and us. Immigration and public opinion in Emilia-Romagna]. Bologna: Il Mulino. 120 p.
- Cusumano, A. 2016. Nota introduttiva [Introductory note]. In Cusumano A. (ed.). *Antropologia delle migrazioni* [Anthropology of migration]. Mazara del Vallo: Istituto Euro-Arabo di Mazara del Vallo. 9–14.
- Cusumano, A. 2018. Vite possibili. Migranti e noi [Possible lives. Migrants and us]. *Dialoghi Mediterranei* 29: 1–13. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/vite-possibili-i-migranti-e-noi/>
- Cusumano, A. 2020. Per fili e per segni. Un percorso di ricerca [For wires and for signs. A path of research]. Palermo: Museo Marionette. 487 p.
- Cusumano A. (ed.). 2016. *Antropologia delle Migrazioni* [Anthropology of migration]. Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo. 182 p.
- Filippova, E., and K. Le Torrievelk (eds.). 2018. *Svoi i chuzhie. Metamorfozy identichnosti na vostoche i zapade Evropy* [The “our own” and the “others”. Identity Metamorphoses in the East and West of Europe]. Moscow: Goriachaialinia — Telekom. 342 p.
- Hannachi, A. 2017. L'Occidente e l'Islam: interrogative sul dialogo interreligioso [The West and Islam: questions on inter-religious dialogue]. In Cusumano A. (ed.). *Monoteismi e dialoghi* [Monoteisms and dialogues]. Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo. 101–108.
- Pugliese, E. 2002. *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne* [Italy between international migration and internal migration]. Bologna Il Mulino. 192 p.
- Scarcaglia R. (ed.). 2011. *Trieste multiculturale. Comunità e linguaggi di integrazione* [Multicultural Trieste. Communities and languages of integration]. Bologna: Il Mulino. 272 p.

- Cusumano A. Nota introduttiva // Dialoghi Mediterranei. Antropologia delle migrazioni / a cura di A. Cusumano. Mazara del Vallo: Istituto Euro-Arabo di Mazara del Vallo, 2016Б. Pp. 9–14.
- Cusumano A. Per fili e per segni. Un percorso di ricerca. Palermo: Museo Marionette, 2020. 487 p.
- Cusumano A. Vite possibili. Migranti e noi // Dialoghi Mediterranei. 2018. No. 29. Pp. 1–13.
- Hannachi A. L'Occidente e l'Islam: interrogative sul dialogo interreligioso // Monoteismi e dialoghi / a cura di A. Cusumano. Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, 2017. Pp. 101–108.
- Pugliese E. L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne. Bologna Il Mulino, 2002. 192 p.
- Scarcaglia R. (a cura di). Trieste multiculturale. Comunità e linguaggi di integrazione. Bologna: Il Mulino, 2011. 272 p.

References

- Ambrosini, M. 2007. Gli immigrati e la religione. Fattore di integrazione o alterità irriducibile? [Immigrants and religion. Irreducible integration or otherness factor]. In Giacomarra, M. G. (ed.). *Isole. Minoranze migranti globalizzazione* [Islands. Migrant minorities globalization]. Vol. II. Palermo: Fondazione Buttitta. 94–115.
- Ambrosini, M., P. Naso, and C. Paravati (eds.). 2019. *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione* [The God of migrants. Pluralism, conflict, integration]. Bologna: Il Mulino. 296 p.
- Caponio, T. 2006. *Città italiane e immigrazione. Discorso pubblico e politiche a Milano, Bologna e Napoli* [Italian cities and immigration. Public discourse and politics in Milan, Bologna and Naples]. Bologna: Il Mulino. 320 p.
- Caponio, T., Colombo, A. (eds.). 2005. *Migrazioni globali, integrazioni locali* [Global migration, local integration]. Bologna: Il Mulino. 336 p.
- Caragiuli, A. 2017. *Islam metropolitano* [Islam metropolitano]. Roma: EdUP. 240 p.
- Cardini, F. 2007. *Europa e Islam. Storia di un malinteso* [Europe and Islam. Story of a misunderstanding]. Roma-Bari: Laterza. 346 p.
- Chiappetta M., G. Di Stasio, R. Fabbiani et al. 2021. *Fenomeni migratori e criminalità organizzata. Strumenti di contrasto e di presidio* [Migration and organised crime. Law enforcement and enforcement tools]. Genzano di Roma: Aracne. 264 p.
- Ciocca, F. 2019. *L'Islam italiano, un'indagine tra religione, identità e islamofobia* [Italian Islam, an investigation between religion, identity and Islamophobia]. Sesto San Giovanni: Meltemi. 152 p.
- Colombo, A. 2007. *Gli stranieri e noi. Immigrazione e opinione pubblica in Emilia-Romagna* [Foreigners and us. Immigration and public opinion in Emilia-Romagna]. Bologna: Il Mulino. 120 p.
- Cusumano, A. 2016. Nota introduttiva [Introductory note]. In Cusumano A. (ed.). *Antropologia delle migrazioni* [Anthropology of migration]. Mazara del Vallo: Istituto Euro-Arabo di Mazara del Vallo. 9–14.
- Cusumano, A. 2018. Vite possibili. Migranti e noi [Possible lives. Migrants and us]. *Dialoghi Mediterranei* 29: 1–13. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/vite-possibili-i-migranti-e-noi/>
- Cusumano, A. 2020. Per fili e per segni. Un percorso di ricerca [For wires and for signs. A path of research]. Palermo: Museo Marionette. 487 p.
- Cusumano A. (ed.). 2016. *Antropologia delle Migrazioni* [Anthropology of migration]. Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo. 182 p.
- Filippova, E., and K. Le Torrievelk (eds.). 2018. *Svoi i chuzhie. Metamorfozy identichnosti na vostoche i zapade Evropy* [The “our own” and the “others”. Identity Metamorphoses in the East and West of Europe]. Moscow: Goriachaialinia — Telekom. 342 p.
- Hannachi, A. 2017. L'Occidente e l'Islam: interrogative sul dialogo interreligioso [The West and Islam: questions on inter-religious dialogue]. In Cusumano A. (ed.). *Monoteismi e dialoghi* [Monoteisms and dialogues]. Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo. 101–108.
- Pugliese, E. 2002. *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne* [Italy between international migration and internal migration]. Bologna Il Mulino. 192 p.
- Scarcaglia R. (ed.). 2011. *Trieste multiculturale. Comunità e linguaggi di integrazione* [Multicultural Trieste. Communities and languages of integration]. Bologna: Il Mulino. 272 p.

УДК 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/164-181
 Научная статья

© M. A. Сулоева

ТРАДИЦИОННЫЕ ЖЕНСКИЕ ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ КАТАНДЗАРО И КОЗЕНЦЫ: ЗАИМСТВОВАНИЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ САМОБЫТНОСТЬ

На территории Катандзаро и Козенцы, двух крупнейших провинций итальянского региона Калабрия, до сих пор сохраняются традиционные женские костюмы не только коренного населения, но и представителей различных языковых меньшинств. Проживающая в Южной Италии диаспора арбреший — потомков албанских переселенцев, передает из поколения в поколение свою историческую одежду, привезенную с Балкан еще в XV в. и изменившуюся под влиянием калабрийской культуры. Одной из ключевых и сложноустроенных деталей, завершающих ансамбль любого костюма, является головной убор, который имеет свою специфику и выполняет помимо утилитарных другие, в т. ч. символические или идентификационные функции. Многообразие головных уборов, представленных на территории Калабрии, это результат много векового процесса формирования исторических костюмов как местного населения, так и представителей других диаспоральных групп. Взаимное влияние различных культур, их смешение приводило к адаптации, модификации или исчезновению уже существовавших типов головных уборов, а также возникновению новых. В статье исследуются основные виды традиционных калабрийских и арбрешийских женских костюмов, встречающихся в Катандзаро и Козенце, а также выявляется символическое содержание головных уборов и специфика их функционирования в современных реалиях.

Ключевые слова: традиционные костюмы, Калабрия, идентичность, головные уборы, арбреши

Ссылка при цитировании: Сулоева М. А. Традиционные женские головные уборы Катандзаро и Козенцы: заимствования и этническая самобытность // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 164–181.

Сулоева Марина Александровна — аспирант, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН) (199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3); преподаватель кафедры общего языкознания им. Л. А. Вербицкой, филологический факультет, Санкт-Петербургский государственный университет (199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9–11 В). Эл. почта: suloevamarina@yandex.ru

УДК 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/164-181
 Original Article

© Marina Suloeva

TRADITIONAL WOMEN'S HEADDRESSES OF CATANZARO AND COSENZA: BORROWINGS AND ETHNIC IDENTITY

In Catanzaro and Cosenza, the two largest provinces of the Italian region of Calabria, traditional women's costumes are still preserved not only among the Italians, but also among various linguistic minority groups. The Arbresh diaspora in southern Italy, descendants of Albanian settlers, passes their historical clothing from generation to generation. It was brought from the Balkans as early as the 15th century and changed under the influence of Calabrian culture. One of the key and most complex details of any costume is a headdress, which has its own specifics and performs not only practical, but also symbolic or identity-related functions. The variety of headdresses presented in Calabria is the result of a centuries-old process of formation of historical costumes of both the local population and representatives of the migrant diaspora. The mutual influence of different cultures led to the adaptation, modification or disappearance of already existing types of headgear and the emergence of new ones. The article examines the main types of traditional Calabrian and Arbresh women's costumes in Catanzaro and Cosenza, and reveals the symbolic meaning of headdresses and the specifics of their modern functioning.

Keywords: traditional costumes, Calabria, identity, headdresses, Arbresh diaspora

Author Info: Suloeva, Marina A. — Postgraduate student of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Russian Federation, Saint-Petersburg); Saint Petersburg State University, Faculty of Philology, L. A. Verbitskaya Department of General Linguistics (Russian Federation, Saint-Petersburg). E-mail: suloevamarina@yandex.ru

For citation: Suloeva, M. A. 2022. Traditional Women's Headdresses of Catanzaro and Cosenza: Borrowings and Ethnic Identity. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 164–181.

Введение

Будучи одной из важнейших составляющих материальной и духовной культуры, традиционный костюм отражает историческое прошлое народа, его обычаи и верования, а также этническую идентичность. Конструирование традиционной одежды является сложным многоэтапным процессом. Особую роль в нем играют эстетическое восприятие, выраженное в формах и дизайне в целом, а также символическое значение, которым наделяются отдельные элементы.

Традиционная женская одежда Калабрии, южного региона Италии, является одним из наиболее характерных элементов местной культуры. Ее облик менялся на протяжении нескольких веков, формируясь под влиянием не только европейской, но и ориентальной моды. Сегодня еще можно найти уникальные подлинные наря-

ды XVII–XIX вв., которые удалось сберечь и передать последующим поколениям как семейную реликвию. Несмотря на то, что костюмы не предназначены для повседневного использования, с годами они становятся все большей редкостью, а их ценность растет. Женщины с гордостью продолжают носить современные аналоги во время крупных религиозных праздников, карнавалов и свадебных церемоний.

Калабрия разделена на провинции, в каждой из которых существует свой тип одежды, отличающийся по цветовой палитре, составным элементам, украшениям. Традиционные костюмы не только коренного населения, но и представителей различных языковых меньшинств, имеют определенные ареалы распространения внутри региона. Крупнейшая в Южной Италии диаспора арбреши — потомков албанских переселенцев, также сохраняет свою историческую одежду, привезенную с Балкан еще в XV в. и изменившуюся под влиянием калабрийской культуры.

Одной из ключевых и сложноустроенных деталей, завершающих ансамбль любого костюма, является головной убор, который имеет свою специфику и выполняет определенные функции. Целью данного исследования стало изучение основных типов головных уборов, встречающихся у представителей двух этнических групп: калабрийцев и арбреши. Объектом исследования является традиционная женская одежда, ярче всего представленная на территории провинций Козенца и Катандзаро, а предметом — головной убор как важнейший элемент костюма. Научная проблема исследования заключается в выявлении особенностей головных уборов, а также анализе их символического содержания и функционирования в современных реалиях.

Будучи неразрывно связанной со своим носителем, традиционная одежда и головной убор, в частности, выполняют функцию сохранения и трансляции культурной памяти. По этой причине использование концепта культурной памяти в отношении данного элемента культуры, представляется наиболее удачным подходом к изучению. Основными методологическими принципами исследования послужили описательный, историко-типологический и сравнительно-исторический подходы.

Исследовательскую базу работы составили этнографические, искусствоведческие и прочие исследования ученых-предшественников, включенные в научные издания, а также собственные полевые материалы автора, собранные в результате экспедиций на Балканский полуостров и в Южную Италию: Южная Албания (2014–2015 гг.), Пьяна-дельи-Альбанези, Палермо, Сицилия (2016–2020 гг.), а также результаты удаленной работы в 2020–2022 гг.

Административный регион Калабрия разделен на пять провинций: Реджо-ди-Калабрия, Козенца, Катандзаро, Кротоне и Вибо-Валентия. Первые три являются историческими, а две последние образовались в 1996 г. в результате отделения от Катандзаро. Благодаря своему удачному расположению на самой южной части Апеннинского полуострова Калабрия на протяжении истории представляла особый geopolитический интерес для многих народов: греков, римлян, византийцев, норманнов, сарацинов, лангобардов, провансальцев, албанцев и др. В результате многочисленных нашествий, войн и оккупаций регион менялся не только с точки зрения своего этнического состава, но также культурного развития. Происходило смешение традиций, обычая, верований, которые затем находили свое отражение в фольклоре и декоративно-прикладном искусстве.

Сегодня калабрийское ремесленное производство по-прежнему остается важным сектором региональной экономики. Одним из наиболее значимых является текстильное искусство. Давняя традиция изготовления на ткацком станке изделий с характерным для данного региона орнаментом сохранилась до наших дней и известна не только в Италии, но и за рубежом. Так, например, в Лонгобукко на ручных ткацких станках производятся гобелены, одеяла, ковры из шерсти, шелка и хлопка, а в Сан-Джованни-ин-Фьоре — ткани с арабесковым узором. Древнее искусство вышивки бытует в Маджизано и Маропати. Своими народными ремеслами известны и арбрешиские поселения: Сан-Марко-Ардженцано, Фирмо, Лунгро, Спедзано-Альбанезе, Сан-Бенедетто-Ульяно и Фагнано-Кастелло.

Традиционная женская калабрийская одежда испытала на себе влияние как Византии, так и центров исламского мира. Венецианская республика на протяжении длительного времени имела тесные торговые связи с Византией, продолжавшиеся после османского завоевания, но уже с турецким Константинополем. В Венецию поступали дорогие восточные ткани, меха и украшения, а также под влиянием ориентальной моды шло собственное производство, все это затем отправлялось в другие провинции Италии (Новик 2011: 142). Юг страны, в частности Калабрия, также был связан с Византией и Османской империей, что напрямую отразилось на манере одеваться. Так, в XVII в. в моду вошли широкие юбки с многочисленными складками, собранными на талии. В XVIII в. на юбке появляются полосы кружева, плетенного на коклюшках. О сильном влиянии испанской моды свидетельствует крой некоторых элементов женского костюма, таких как нижняя рубашка и жакет, надевавшийся сверху (*La Barbera* 2007: 115–117).

Калабрийский мужской костюм впервые был представлен на выставке народного искусства, проходившей в Козенце в 1937 г., и состоял из таких элементов, как короткая бархатная куртка, обтягивающие до колена, заправленные в гетры бархатные брюки, кожаные туфли со шнурками, завязанными под коленом, а также головной убор — шляпа с высокой конусообразной тулей, отделанная бархатом и украшенная разноцветными лентами, которую необходимо было фиксировать под подбородком при помощи шнурка (*Rис. 1*).

История этой шляпы восходит к XVIII в., когда в 1848 г. на всей территории Италии начались волнения, а затем прошло первое народное восстание против Бурбонов. Постепенно в регионах стали отказываться от господствовавшей долгой время француз-



Rис. 1. Традиционный мужской калабрийский костюм (открытка, свободный доступ).

ской моды. Революционеры региона Ломбардия, который формально находился под властью Австрии, отдавали предпочтение черным бархатным костюмам или цветам итальянского триколора. Символом сопротивления также стала фетровая шляпа в форме цилиндра с приподнятыми полями и длинным пером, поскольку именно такой головной убор носили в Калабрии, где также прошли патриотические восстания. Кроме того, это был ключевой элемент костюма разбойника Эрнани, борющегося с несправедливостью и тиранией, — героя одноименной оперы, положенной на музыку Джузеппе Верди. Ее премьера состоялась в Венеции 9 марта 1844 г. Художник по костюмам создал для актера широкополую шляпу, украшенную большим пером, которая впоследствии стала отличительным политическим знаком (Silvestrini 1986).

Головной убор, называемый «Шляпа-алла-Калабрезе» или «Шляпа-алла-Эрнани», стал настолько ярким символом революционной борьбы, что в первые месяцы 1848 г. его ношение было запрещено под страхом немедленного ареста, так как австрийская и бурбонская полиция Милана считала это подрывной деятельностью. Однако несмотря на все предупреждения и запреты горожане продолжали переделывать обычные шляпы, украсив их белыми, зелеными и красными лентами и придавая им форму запрещенных головных уборов. Калабрийская шляпа практически стала отличительным знаком добровольцев из других регионов, прибывших в Милан, чтобы поддержать местных жителей. Впоследствии этот головной убор был частью обмундирования борцов за объединение Италии и одним из характерных признаков национально-освободительного движения. Более того, фотографии конца XIX — начала XX вв. свидетельствуют о том, что его приняли и в албанских общинах, наряду с основными элементами калабрийского костюма (Zangari 1941: 75).

К началу XIX в. ассоциация с революционными событиями прошла, и «Шляпа-алла-Калабрезе» сохранилась лишь как типичный головной убор фермеров и пастухов, получив название *куреуни* (калабр. *cureuni*) (Satriani, Rossi 1973: 65). Со временем и остальные части мужской традиционной одежды утратили свою актуальность, уступив место новой моде, поэтому сегодня мы можем наблюдать лишь отдельные попытки ее реконструкции. Женский костюм, хотя и претерпевал значительные изменения на протяжении нескольких столетий, смог сохранить свои ключевые элементы и превратиться из простой одежды в символ региональной идентичности.

Головные уборы Катандзаро

В каждой провинции Калабрии существует свой тип женского костюма, отличающийся по количеству элементов, используемым материалам, цветовой палитре¹, а также головному убору. Исторически за женской одеждой Катандзаро закрепилось понятие *паккьяна* (калабр. *pacchiana*), т. е. «крестьянка». Изначально этот термин обозначал простую деревенскую одежду из практических материалов, но позднее стал маркировать и саму женщину в скромном наряде, которая не могла позволить себе дорогостоящие материалы, как, например, жительница Неаполя. Таким образом

¹ В XIX в. итальянский антрополог Раффаэле Корсо, проводивший исследования в Калабрии, обнаружил, что, в зависимости от доминирующего цвета женской одежды, регион можно разделить на две основные и две второстепенные зоны. К первой относятся арбрешские поселения, где носят традиционный костюм из алои ткани, а также крайний юг региона, где преобладает синий цвет. Во вторую группу Корсо объединил красный и черный, распространенные в провинции Вибо-Валентия и городе Сан-Джованни-ин-Фьоре соответственно (Saverio 2002: 16).

проводилось противопоставление простого провинциального стиля изысканному городскому. Благодаря мастерству местных ремесленников и постепенному развитию текстильной промышленности *паккьяна* со временем приобрела новые богато украшенные элементы, так что ее стали носить как праздничный вариант. Впервые девушка надевала *паккьяну* в 15–16 лет, что символизировало достижение брачного возраста. Как правило, обряд перехода совершался по случаю важного религиозного праздника, например, на Рождество или Пасху, в присутствии всей семьи и родственников. Сегодня термин *паккьяна* также применяется к единому типу костюмов, распространенных в Катандзаро. Однако в каждом поселении провинции они имеют свои особенности (Silvestrini 1986: 9).

Как правило, количество элементов, из которых состоит костюм, варьируется от 7 до 9, они могут называться по-разному, в зависимости от диалекта. Основными являются: *суттана* (калабр. *suttana*) или *каммиза* (калабр. *cammisa*) — длинная льняная или хлопчатобумажная рубашка с рукавами, *панну* (калабр. *pannu*) нижняя шерстяная юбка, цвет которой маркирует семейное положение женщины¹, *бустину* (калабр. *bustinu*) или *курсэ* (калабр. *curse*) — жесткий корсет, затягивающийся спереди, *маккатуру* (калабр. *maccatru*) — цветной платок с бахромой, покрывающий плечи или голову (иногда вместо него надевают *камичетту* (калабр. *camicetta*) — рубашку с длинными рукавами), *мантизину* (калабр. *mantisinu*) или *фадале* (калабр. *fadale*) — шелковый фартук с двумя карманами из атласа или шелка, иногда украшенный растительным орнаментом, *дубрэтту* (калабр. *dubrettu*) или *гунэлла* (калабр. *gunella*)² — длинная плиссированная верхняя юбка, обычно синего или зеленого цвета, которую собирают на талии и завязывают сзади особым узлом, так что образуется «хвост» (Рис. 2). Раньше *гунэллу* всегда держали завязанной и распускали только во время похорон или при входе в церковь, чтобы прикрыть яркую нижнюю юбку (Alberti 2007).

Самым распространенным женским головным убором в Катандзаро является *маннile* (калабр. *mannile*). Он изготавливается из отреза хлопчатобу-



Рис. 2. Девушка в костюме *паккьяны* (Калабрия. Открытка, свободный доступ).

¹ Так, зеленый или коричневый носили молодые незамужние женщины, красный — замужние, фиолетовый — незамужние женщины зелого возраста, черный — вдовы (Satriani, Rossi 1973: 54).

² Так же называется *фадилья* (калабр. *fadiglia*) от испанского *la faldilla* «складка» (Satriani, Rossi 1973: 54).

мажной или льняной ткани, который складывают таким образом, чтобы получился ряд складок: одна над головой и две боковые, идущие параллельно вдоль спины до талии. *Маннile* белого цвета носили незамужние девушки и невесты, черного — замужние женщины и вдовы. До начала XX в. существовал предсвадебный обычай, согласно которому молодой человек должен был порвать *маннile* своей возлюбленной, если родители обоих были против брака. После этого никто другой уже не мог просить руки девушки (Satriani, Rossi 1973: 67). Современные вариации этого головного убора выполняются также из кружева, атласа, органзы, или других материалов в тон верхней юбке, а по краям или центру может идти вышивка (ПМА 2).

Традиционная культура коренного населения Катандзаро оказала значительное влияние на представителей языковых меньшинств, проживающих в этой провинции. Еще в XV в. выходцы из Албании основали в Калабрии несколько десятков поселений. В 1468 г. после смерти Скандербега, когда две главные албанские твердыни, крепости Круя и Шкодра, пали под натиском османских войск, произошел значительный отток местного населения в Италию. Высадившись на побережье Апулии и затем достигнув Калабрии, одна часть беженцев поселилась по обеим сторонам реки Крати, другая часть — у подножия гор. Мигранты не только основали свои поселения, но и возродили разрушенные землетрясением и заброшенные итальянские деревни, где продолжали вести привычный образ жизни, сохраняя свой язык, традиции, религиозный обряд и типичную одежду (Zangari 1941: 10–15). Эти культурные особенности до сих пор можно наблюдать в нескольких населенных пунктах, что объясняется их изолированностью и недостаточными коммуникационными возможностями, которые препятствовали культурной ассимиляции арбреши.

В большинстве арбрешиских поселений Катандзаро традиционные костюмы или полностью исчезли, или были вытеснены итальянской модой. Однако в городах Караффа-ди-Катандзаро, Вена-ди-Майда и Джиццерия все еще можно найти несколько подлинных образцов. В отличие от повседневного платья, испытавшего на себе влияние *паккьяны*, праздничный вариант, распространенный в Караффа-ди-Катандзаро, считается одним из самых оригинальных среди арбрешиских нарядов соседних общин, поскольку имеет характерные особенности балканской, а именно македонской и северо-греческой традиционной одежды (Maiorana 1986: 23).

В 1834 г. во время своего путешествия по Южной Италии английский писатель и художник Артур Джон Стратт приехал в Караффа-ди-Катандзаро и в подробностях изобразил традиционную одежду. Оригинальность женского платья привлекла внимание не только итальянских, но и иностранных путешественников, посетивших Калабрию с конца XIX до начала XX вв. Долгое время одежда Караффы ошибочно принималась за традиционный костюм всего региона. Со временем под влиянием соседних культур многие ее формы изменились, появились новые, но вместе с тем сохранились и характерные особенности албанского костюма XV в.: *линя* (арбр. *linja*) — длинная белая льняная рубаха с расклешенными рукавами и характерной геометрической вышивкой красной нитью, а также фартук *хаддалика* (арбр. *haddaliqa*), украшенный орнаментом в том же стиле, что и рукава рубахи (Maiorana 1986: 74–76). Но самым специфичным элементом женского костюма является головной убор *кеза*, сшитый из красного бархата в форме прямоугольного мешочка. Его концы приподняты спереди и сзади так, что вся конструкция напоминает петушиный гребень.

Кеза предназначена только для замужних женщин и может быть дополнена прозрачной вуалью и разноцветными лентами, которые крепятся на затылке (Рис. 3–4).



Рис. 3–4. Девушка в традиционном костюме г. Караффо-ди-Катандзаро (Катандзаро. Открытка, свободный доступ)

У итальянцев, напротив, не прослеживается подобного головного убора и сам термин переводят как «головной убор» (ит. *copricap*o) или «диадема» (ит. *diadema*), что не совсем соответствует реалии (Новик 2011: 143). Арбреши не только Калабрии, но и других регионов воспринимают *кезу* как очень яркий маркер идентичности. Например, на Сицилии это головной убор, полый внутри, изготовленный из бархата малинового или зеленого цвета и расшитый золотом или серебром. Когда-то он использовался всеми женщинами и был представлен в праздничном и будничном вариантах. Сегодня он наложен новой символикой и надевается только в день свадьбы (Сулоева 2020: 55).

Вена-ди-Майда является единственной арбрешиской общиной провинции Катандзаро, где сохранился полный комплект праздничной одежды, которую женщины носили вплоть до начала XIX в. Как и в Караффа-ди-Катандзаро, в стиле костюмов Вена-ди-Майды прослеживается наследие балканской культуры, западная мода оказала не столь сильное влияние на окончательное формирование его облика. В отличие от многих других арбрешиских поселений, где с течением времени женщины утратили свою идентичность в одежде и стали отождествлять себя с калабрийской *паккьяной*, в Вена-ди-Майда удалось сохранить костюмы благодаря осознанию местных жителей их исторической и этнической ценности. Элементы, из которых состоит праздничный вариант, во многом совпадают с теми, какие

носят в Караффа-ди-Катандзаро: льняная рубаха *линья*, лиф *коха*, к которому крепится плиссированная юбка, короткий жакет *джипуни* (используется как зимний вариант), и характерный головной убор *кеза*, расшитый золотой нитью. Его форма также напоминает петушиный гребень или лодочку. *Кеза* может быть дополнена *скепи* — прозрачной белой вуалью, которой либо обвязывают кезу так, чтобы концы свободно свисали сзади, либо закрепляют на затылке (Рис. 5). Впервые этот



Рис. 5. Женщина в традиционном костюме г. Вена-ди-Майда (Катандзаро. Открытка, свободный доступ)

головной убор надевали в день свадьбы и носить его могли только замужние женщины. Для местных жителей костюм, датируемый началом XIX в., является предметом гордости еще и потому, что на выставке арбрецких костюмов Калабрии он был признан самым красивым (Elmo 1995: 486).

Традиционная одежда арбрецкого поселения Джизцерия имеет много общих черт с калабрийской *паккьяной* и состоит из белого нижнего платья с глубоким декольте, окаймленным кружевом, плетенным вручную; лифа с корсетом, рукавов с растительным узором, верхней красной юбки, фартука, который повязывается спереди, а также *дубретто* (арбр. *dubretto*) второй юбки, как правило, зеленого цвета, которая складывается в форме хвоста сзади и поддерживается двумя лямками из той же ткани. В качестве головного убора используется платок *мантиле* (арбр. *trapuzzano* 2005: 34).

Головные уборы Козенцы

В провинции Козенца находится большинство арбрецких поселений, основанных во второй половине XV в. Традиционная одежда, передаваемая из поколения в поколение, до сих пор является одним из ключевых символов этнической принадлежности местных арбрец. В прошлом она была обязательной частью приданого каждой девушки и предназначалась для самых значимых событий в жизни, таких как крещения и свадьбы, а также для крупных религиозных праздников. Традиционные костюмы были представлены в нескольких вариантах: праздничный, он же свадебный, выходной, повседневный и траурный. Для их изготовления часто использовали материалы, производимые в закрытом домашнем хозяйстве. Начиная с XVIII в. различные экономические и социальные условия позволили арбрецам постепенно доверить пошив одежды местным мастерам, которые, в зависимости от уровня достатка заказчика, использовали более или менее дорогостоящие ткани и украшения. Предпочтение стали отдавать бархату, шелку и другим материалам, привозившим-

ся в основном из Неаполя. Под влиянием моды из Стамбула, продолжавшего традиции Константинополя, распространилось золотое шитье, которым стали украшать практически все элементы женского праздничного наряда (Новик 2011: 138).

Традиционная одежда сохранилась не во всех арбрецких поселениях Козенцы и может отличаться формой и цветом отдельных элементов. Женские костюмы Деметрио-Короне, Козмо-Альбанезе, Ваккариццо-Альбанезе, Джорджио-Альбанезе, Спедзано-Альбанезе, а также Акваформоза, Фирмо, и Лунгро, достигли наивысшей степени развития и представлены в трех основных типах: праздничном, выходном и повседневном. Последний во многом напоминает калабрийскую *паккьяну*. Характерной особенностью праздничного и выходного платьев является использование двух юбок с множеством волнистых складок, которые при раскрытии образуют окружность. Первая юбка называется *камизола* (арбр. *camizola*) и, в зависимости от общины, может быть красного, бордового или синего цвета с золотой или серебряной шевронной¹ окантовкой 10–15 см в ширину. Вторая юбка *коха* (арбр. *koha*) надевается поверх *камизолы* (Guagliardi 2019: 15). На востоке Козенцы, в районе горного плато Сила, ее основные цвета розовый, зеленый, синий или фиолетовый (Рис. 6). *Коха* приподнимается и фиксируется таким образом, чтобы была видна нижняя юбка. На севере провинции в поселениях Акваформоза, Фирмо, и Лунгро подол *кохи* укладывают на спине в форме раковины или расправляют веером на правой руке (Рис. 7). Носить приподнятую верхнюю юбку, демонстрируя нижнюю, можно только замужним женщинам (Bavasso 2014).



Рис. 6. Девушка в традиционном костюме г. Чивита (Козенца. Открытка, свободный доступ)



Рис. 7. Девушка в традиционном арбрецком костюме (Козенца. Открытка, свободный доступ)

¹ Шеврон — зигзагообразный узор, создающийся путем повторения перевернутой V-образной формы (Андреева 1997: 436).

В зависимости от поселения, праздничный костюм может включать от 10 до 15 элементов, при этом сохраняет единство в их терминологическом наименовании. Помимо вышеописанных юбок этот вариант дополнен белой хлопчатобумажной или льняной рубашкой *линья* (арбр. *linja*), иногда нижней юбкой *сутанина* (арбр. *sutanina*) с широкой ажурной каймой, *питину* (арбр. *pitinu*) — кружевным элементом с золотной отделкой, закрывающим вырез рубахи, *джипуни* (арбр. *xhipuni*) — лифом из ламинированного хлопка или атласа того же цвета, что и *коха*, с вышитыми золотной нитью цветочными мотивами¹. На плечах традиционно носят *скамандили* (арбр. *skamandili*) — платок из белого или другого светлого шелка, или *пани* — шаль прямоугольной формы из атласной ткани, украшенную золотым шевроном или вышивкой с растительным орнаментом (*Marchianò* 1996: 354).

Как и у арбреши Катандзаро, в качестве головного убора используется *кеза*, однако в Козенце ее форма сильно отличается. *Кеза* представляет собой плоский продолговатый каркас овальной формы, напоминающей ракушку. В зависимости от местности, этот головной убор может быть изготовлен из различных материалов. Например, в Лунгро он «представляет собой полый футляр из толстого листа серебра (Рис. 8). Наружная часть футляра обтянута декоративной сеткой с металлическими блестками, выполненными по моде того времени» (*Новик* 2011: 143). В других общинах каркас *кезы* покрыт шелком или бархатом, расшитым золотными нитями.

Этот головной убор могли носить только невесты в день свадьбы или уже замужние женщины. Чтобы закрепить *кезу* на затылке, моделировали особую прическу *кэшэт* (арбр. *keshet*): волосы, заплетенные в две косы, укладывались в форме короны, а сверху с помощью ленты фиксировалась *кеза*. Сегодня самым распространенным вариантом укладки является пучок, покрытый золотой сеткой — *тупи* (арбр. *tupi*) или белым кружевом (ПМА 2). Другими обязательными атрибутами свадебного костюма были тонкий пояс из золотых или серебряных нитей с прямоугольной застежкой, а также *скепи* (арбр. *sqepi*) или *туваля* (арбр.



Рис. 8. Головной убор невесты *кеза*.
(Лунгро, Калабрия. Фото А. А. Новика.
Июль 2009 г. Файл 7609).

¹ В Монграссано и Спедзано-Альбанезе надевают лиф *ламадоро* (арбр. *llamadoro*), который дал свое название одноименному костюму, характерному для данной местности (*Guagliardi* 2019).

tuvala) — длинная прозрачная шаль из золотой сетки, красного фатина или тонкого белого тюля, расшитого по краям золотой нитью¹ (*Miracco* 1971: 20).

До конца XIX в. женщины надевали праздничный вариант традиционной одежды также по случаю похорон супруга. Костюм дополняли черным шерстяным платком *скамандили* и передником *вандесини* (арбр. *vandesini*), а на следующий день начинали носить траурное платье (*Miracco* 1971: 20). Кроме того, долгое время существовала практика погребения в праздничной одежде, поэтому многие подлинники костюмов были утеряны. Сегодня их ношение ограничивается несколькими событиями: свадьбой, пасхальным воскресеньем, Рождеством, а также некоторыми народными праздниками или карнавалами. Если мероприятие длится несколько дней, то женщины сначала надевают повседневный вариант без головного убора, а в последний день — праздничный (ПМА 2).

Среди традиционных калабрийских костюмов Козенцы особенно выделяется одежда Сан-Джованни-ин-Фьоре. Ее история насчитывает пять столетий и берет свое начало с момента развития и заселения города. В конце 1100 г. здесь было основано Флорентийское аббатство, и лишь в 1530 г. монастырь и его окрестности стали постепенно превращаться в городское поселение. В XVI в. в Сан-Джованни-ин-Фьоре начало развиваться собственное текстильное производство, поэтому как для мужчин, так и для женщин, в зависимости от социального положения, существовал свой тип костюма, изготовленный вручную (*Saverio* 2002: 17–43). Женский вариант называется *ритуарту* (калабр. *ritùartu*) и сохраняется по сей день.

Составными элементами костюма являются: *курпьетту* (калабр. *cirpiettu*) — короткий жакет из черного бархата с широкими рукавами до локтя или *каммизола* (калабр. *cammisola*) — двубортный лиф без рукавов из бархата или шелка ярко-красного цвета, отделанный по краям вставками, выполненными в технике синель², имеет внутренние накладки на грудь, визуально увеличивающие ее объем, а также два кармана, которые раньше использовались для хранения монет или изображений святых покровителей; *каммиза* (калабр. *camisa*) — нижняя белая рубаха с глубоким декольте, *нкуллерата* (калабр. *ncullerata*) — две полоски ткани длиной 30 см. и шириной 4 см., украшенные льняным кружевом, которые фиксируются на горловине рубахи, *пэттину* (калабр. *pettinu*) — элемент между лифом и нкуллератой, прикрывающий вырез на груди, *гунэлла* (калабр. *gunnella*) — длинная плиссированная юбка из фланели, шерсти или бархата черного цвета, *чинчудину* (калабр. *cincitudinu*) — нижняя юбка из хлопчатобумажной ткани со складками на бедрах, *синальетту* (калабр. *sinaliettu*) — шелковый фартук, украшенный черным кружевом, который повязывается поверх основной юбки (*Saverio* 2002: 66). Поскольку длительное время город-монастырь находился под управлением церкви, первые жители стремились облачить женщин в строгий черный костюм простого кроя, который бы соответствовал религиозной атмосфере места. Отсюда его сходство с монашеской одеждой (Рис. 9).

Ключевым элементом, представляющим специфику женской традиционной одежды Сан-Джованни-ин-Фьоре, является головной убор *ритуарту*, давший назва-

¹ В Фальконара-Альбанезе для невесты *скепи* изготавливается из прозрачного тюля, а для замужних женщин — из шелка (*Caridi* 2001).

² Синель или шенилл (от фр. *chenille* «гусеница») — жаккардовая ткань со сложным рисунком плетения. В структуре имеет одну или несколько шенилловых нитей с ворсинками (*Володина* 2022: 245).



Рис. 9. Девушка в традиционном костюме г. Сан-Джованни-ин-Фьоре (Козенца. Открытка, свободный доступ)

ние всему костюму¹. Его форма очень похожа на ту, что носят калабрийцы Катандзаро: отрез белой льняной материи 120 см. в длину и 30 см. в ширину загибают таким образом, чтобы получилась одна складка над головой и две боковые, идущие параллельно до уровня лопаток². Во время траура женщины надевают *маниэле* (калабр. *manniele*) — головной убор той же формы, но черного цвета, а сверху прикрепляют вуаль под названием *маннарэлла* (*mannarella*). Как правило, ношение *ритуарту* предполагает моделирование характерной прически. Сначала пряди у лица заплетают в две небольшие косы, которые закручивают у висков, образуя петли. Такая форма называется *нуура* (калабр. *pugira*). Затем остальные волосы разделяют на две части и формируют *джэсттэ* (калабр. *jette*) — большие пучки, которые перевязывают лентой (*Emilio* 2004: 12).

Сегодня в качестве повседневной одежды *ритуарту* носят в основном пожилые женщины в возрасте 70–80 лет

и старше, однако молодое поколение также испытывает интерес к своим традициям, и отдает предпочтение этому костюму во время крупных религиозных и народных праздников, выставок и других мероприятий регионального значения (ПМА 2).

Трансформация и функционирование традиционной одежды и головных уборов в современных реалиях

Традиционные костюмы, как и головные уборы, встречающиеся на территории Козенци и Катандзаро, являются своеобразным «паспортом», в котором содержится

¹ Для сравнения: женский традиционный костюм Роджано-Гравина также назывался *ритуарту*, но был белого цвета, а головной убор представлял собой цветной платок *маккатуру*, завязанный узлом и скреплявшийся большой брошью (*Emilio* 2004: 35).

² Аналогичный головной убор был заимствован абрешами, проживающими в трех поселениях провинции Кротоне: Карфицци, Паллагорио и Сан-Никола-дель-Альто. Вместо *кезы*, распространенной практически во всех регионах Италии, где есть абрешские общини, в Кротоне носят головной убор *набса* (арбр. *nabsa*). Он изготавливается из белого хлопчатобумажного или льняного полотна прямоугольной формы, верхний край которого загибается, образуя складку над головой. *Набса* фиксируется при помощи резинки под подбородком. Праздничный вариант абрешского костюма в Кротоне также отличается отсутствием ярких цветов и обилия золотной вышивки. Он состоит из черной или серой атласной юбки-колокола, лифа на бретелях, белой блузки или рубашки, а также отрезных рукавов на завязках, сшитых из той же ткани, что и юбка (*Elmo* 1995: 486).

информация об этнической принадлежности носителя, его семейном и социальном положении, материальных возможностях и представлениях о красоте. Благодаря различиям в деталях, используемых тканях, декоративных элементах и головных уборах можно установить место происхождения костюма и проследить историю его развития.

Традиционная одежда Калабрии не только участвует в процессе трансляции собственной культуры, стереотипов поведения, но является важным фактором самоидентификации. Сегодня она продолжать жить в трансформированном виде, адаптированном под новые реалии, благодаря чему не теряет своей актуальности и по сей день. Молодое поколение находит новые поводы для ее применения. Например, в последнее время стали популярны конкурсы костюмов, которые проводятся как для представителей языковых меньшинств, так и для самих калабрийцев. Одни из самых известных: «Мисс-Паккьяна», «Мисс-Абреше», «Мисс-Калабризелла». Такие мероприятия являются важным событием не только для участниц, но и всего города, костюм которого они представляют. Например, очередной конкурс «Мисс-Паккьяна», проходивший в Сан-Джованни-ин-Фьоре 2021 г., был анонсирован как «одно из самых ожидаемых событий года, культурный вызов в защиту территориальных идентичностей». Помимо дефиле участниц в традиционной одежде были запланированы выступления членов жюри на такие темы, как местное текстильное и ювелирное производство и перспективы защиты местной культуры (*Corriere della Calabria* 2021). Главы муниципалитетов принимают активное участие в организации и спонсировании мероприятий подобного рода, благодаря чему традиционные костюмы продолжают совершенствоваться (ПМА 2).

Приведем слова одного из информантов:

«Мы понимаем, что инновации и традиции — две стороны одной медали. Без осознания своего исторического прошлого невозможно двигаться в будущее. Наша задача заключается в том, чтобы продлить жизнь наших костюмов, спроектировать собственную культуру в будущее, которое опирается на фундамент нашей истории» (ПМА 1).

Благодаря пожилым женщинам, которые с гордостью носят традиционную одежду и не только не ощущают контраст между ней и современной модой, но считают абсолютно естественной такую манеру одеваться, молодое поколение калабрийцев и абрешей старается адаптировать свои исторические костюмы под новые реалии. Например, одной из последних тенденций стал пошив одежды для детей. Девочек наряжают в уменьшенные копии женских костюмов, но без украшений и аксессуаров. Однако есть и неудачные попытки осовременить традиционную одежду. Все чаще можно наблюдать использование синтетических материалов, неверное сочетание цветов или отклонения в способе ношения отдельных элементов. Например, незамужние девушки из абрешских поселений надевают *кезу* несмотря на то, что исторически этот головной убор предназначался только для замужних женщин. Иногда наблюдается перегруженность образа современными аксессуарами, такими как часы, солнцезащитные очки, различная бижутерия, в то время как основные детали костюма отсутствуют (ПМА 1). Зачастую бросаются в глаза неуместная обувь или не соответствующие друг другу макияж и прическа. Но и такие ошибки объяс-

няются попыткой современной молодежи приспособить традиционную одежду под современные нужды. Приведем отрывок из нарратива:



Рис. 10. Девушка в традиционном калабрийском костюме (Козенца, 2011 г. Почтовая марка, свободный доступ)

«Мы бы хотели воспользоваться теми знаниями, которые достались нам от наших предков и попробовать создать что-то, что продолжало бы существовать не как музейная реликвия, а как живая и конкретная действительность. Возможно, со временем наша традиционная одежда сможет эволюционировать во что-то более подходящее современному образу жизни, но в то же время не станет жертвой глобализирующей культуры.» (ПМА 2).

Таким образом, популяризация ношения традиционного костюма приобретает все более выраженный характер. Женскую одежду активно используют в местной рекламе и полиграфии. Периодически выпускаются серии почтовых открыток и марок, с изображениями традиционных калабрийских костюмов (Рис. 10). Несмотря на влияние глобализационных процессов на традиционную культуру как арбрешей, так и калабрийцев, женские костюмы и головные уборы, в частности, продолжают оставаться основным механизмом презентации региональной идентичности.

Основные выводы

Традиционный костюм является сложным культурно-историческим текстом, который не только содержит систему верований и обрядов, взглядов и представлений конкретного народа, но и выражает его этническое самосознание. Головной убор как часть костюма отражает ассоциативное восприятие действительности и стремление дизайнера закодировать информацию о его носителе. При помощи особой системы знаков, представленной в виде форм, цветов и элементов декора, головной убор дифференцирует такие нюансы, как принадлежность к определенной социальной или идеологической группе, семейный статус, половое различие, степень материального благополучия.

Многообразие головных уборов, представленных на территории провинций Козенца и Катандзаро, является результатом многовекового процесса формирования

исторических костюмов как местного населения, так и представителей других диаспоральных групп. Взаимное влияние различных культур, их смешение приводило к адаптации, модификации или исчезновению уже существовавших типов головных уборов, а также возникновению новых. Из дошедших до наших дней ярко выраженных видов головных уборов и в арбрешской, и в калабрийской культуре костюма доминирует всего один или два.

Так, для арбрешей Катандзаро и Козенцы основным головным убором является *кеза*, которая, несмотря на принципиальные различия в форме и способах ношения, сохраняет единство в терминологическом наименовании и социально-дифференцирующей функции. Вместе с *кезой* распространено ношение *скепи* — особой прозрачной накидки, которая может быть элементом как свадебного, так и праздничного костюма замужней женщины. Арбреши провинции Кротоне утратили эти типичные головные уборы и заимствовали платок, идентичный калабрийской *маниле*. Последний распространен среди местного населения всех провинций региона и может отличаться по цвету, длине, декору и даже иметь другую терминологическую маркированность.

Головные уборы, как и костюмы в целом, представляют этническую специфику их носителей. Благодаря сакральному отношению калабрийцев и арбрешей к этим элементам культуры возможно дальнейшее сохранение и популяризация собственного исторического наследия. Несмотря на влияние модернизации и постепенное стирание межэтнических границ традиционные женские костюмы продолжают оставаться одним из основных механизмов презентации и передачи культурного кода.

Сокращения

Арбр. — арбрешский
 Ит. — итальянский
 Калабр. — калабрийский

Источники и материалы

- ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция г. Пьяна-дельи-Альбанези, провинция Палермо, (Сицилия). 2016–2017 гг. Полевая тетрадь. (информанты — С. Скиро 1988 г. р., Г. Паррино 1990 г. р., Дж. Скиро 1970 г. р. и др.).
- ПМА 2 — Полевые материалы автора. Удаленный опрос информантов из г. Сан-Джованни-ин-Фьоре, Спедзано-Альбанезе, Лунгро.
- Corriere della Calabria — San Giovanni in Fiore, il 27 agosto la nuova edizione di Miss Pacchiana, 2021 [Электронный ресурс]. <https://www.corrieredellacalabria.it/2021/08/25/san-giovanni-in-fiore-il-27-agosto-la-nuova-edizione-di-miss-pacchiana/> (дата обращения: 10.05.22).
- Emilio 2004 — Emilio D. Il nuovo Corriere della Sila. Il Giornale dei Sangiovannesi. San Giovanni in Fiore: V.le della Repubblica, 2004. Р. 12.

Научная литература

- Андреева Р. П. Энциклопедия моды. СПб.: Литера, 1997. 416 с.
- Володина Е. Б. Материаловедение: дизайн, архитектура. Т. 1. М.: ИНФРА-М, 2022. 308 с.
- Новик А. А. Украшения арбрешей Италии // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / отв. ред. Е. Г. Федорова. Вып. 2011 г. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 133–154.
- Сулоева М. А. Роль и функционирование традиционной женской одежды арбрешей Италии в современном социокультурном пространстве // Вестник антропологии. 2020. № 4 (52). С. 45–64.

- Alberti K. *L'anima della Calabria*. Catanzaro: Rubbettino, 2007. 349 p.
- Bavasso N. *Ungra katund i Arbërisë*. Lungro: Masino, 2014. 29 p.
- Caridi G. *Popoli e terre di Calabria nel Mezzogiorno moderno*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2001. 240 p.
- Elmo I. *Ori e Costumi degli Albanesi*. Vol. I-II. Castrovillari: Il Coscile, 1995. 698 p.
- Guagliardi D. *L'origine albanese di alcuni cognomi della comunità di Mongrassano*. Spezzano Albanese. Vatra, 2019. 134 p.
- La Barbera M. Il costume e i gioielli di Piana degli Albanesi // *Tracce d'Oriente, catalogo della Mostra* / A cura di M. C. Di Natale. Palermo, 2007. Pp. 111–131.
- Maiorana F. *Caraffa di Catanzaro*. Costanzo, 1986. 345 p.
- Marchianò F. Il costume llambadhor di Spezzano Albanese // *Ori e costumi degli albanesi*. Vol. II. Castrovillari: Edizione "il Coscile", 1996. Pp. 353–356.
- Miracco N. Santa Sofia ieri ed oggi // *Zjarri*. 1971. Vol. III. Pp. 20–21.
- Satriani L., Rossi A. *Calabria 1908–1910: la ricerca etnografica di Raffaele Corso*. De Luca, 1973. 163 p.
- Saverio B. *La donna sangiovannese e il suo costume*. San Giovanni in Fiore: *Grafica Florens*, 2002. 247 p.
- Silvestrini E. L'abito popolare in Italia // *La Ricerca Folklorica*. 1986. No. 14. Pp. 5–44.
- Trapuzzano C. Il costume femminile di Gizzeria. Lamezia Terme: Stampa Sud, 2005. 84 p.
- Zangari D. *Le colonie italo albanesi di Calabria: storia e demografia, secoli XV–XIX* [The Italo-Albanian colonies of Calabria: history and demography, 15th–19th centuries]. Napoli: Casella, 1941. 174 p.

References

- Alberti, K. 2007. *L'anima della Calabria* [The soul of Calabria]. Catanzaro: Rubbettino. 349 p.
- Andreeva, R. P. 1997. *Entsiklopedia mody* [Fashion Encyclopedia]. St. Petersburg: Litera. 416 p.
- Bavasso, N. 2014. *Ungra katund i Arbërisë* [Ungra village of Arbëria]. Lungro: Masino. 29 p.
- Caridi, G. 2001. *Popoli e terre di Calabria nel Mezzogiorno moderno* [Peoples and lands of Calabria in the modern South]. Soveria Mannelli: Rubbettino. 240 p.
- Elmo I., 1995. *Ori e Costumi degli Albanesi* [Gold and Costumes of the Albanians]. Vol. I-II. Castrovillari: Il Coscile: 698 p.
- Guagliardi D., 2019. *L'origine albanese di alcuni cognomi della comunità di Mongrassano* [The Albanian origin of some surnames of the Mongrassano community]. Spezzano Albanese. Vatra. 134 p.
- La Barbera, M. 2007. Il costume e i gioielli di Piana degli Albanesi [The costume and jewels of Piana degli Albanesi]. In *Tracce d'Oriente, catalogo della Mostra* [Traces of the East, Exhibition Catalogue], ed. by M. C. Di Natale. Palermo. Pp. 111–131.
- Maiorana, F. 1986. *Caraffa di Catanzaro* [Caraffa of Catanzaro]. Costanzo. 345 p.
- Marchianò, F. 1996. Il costume llambadhor di Spezzano Albanese [The llambadhor costume by Spezzano Albanese]. In *Ori e costumi degli albanesi* [Albanian customs and traditions], ed. by I. Elmo and E. Kruta. Vol. II. Castrovillari: Edizione "il Coscile". Pp. 353–356.
- Miracco, N. 1971. Santa Sofia ieri ed oggi [Santa Sofia yesterday and today.]. *Zjarri*. III: 20–21.
- Novik, A. A. 2011. Ukrasheniiia arbreshei Italii [Jewelry of the Arbëreshë people in Italy]. In *Materialy polevykh issledovanii Muzeja Antropologii i Etnografii RAN* [Materials of Field Research Museum of Anthropology and Ethnography] / ed. by E. G. Fedorova. Saint Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography RAN. Pp. 133–154.
- Satriani, L., and A. Rossi. 1973. *Calabria 1908–1910: la ricerca etnografica di Raffaele Corso* [Calabria 1908–1910: the ethnographic research of Raffaele Corso]. De Luca. 163 p.
- Saverio, B. 2002. *La donna sangiovannese e il suo costume* [The Sangiovannese woman and her costume]. San Giovanni in Fiore: *Grafica Florens*: 247 p.

- Silvestrini, E. 1986. L'abito popolare in Italia [The popular dress in Italy.]. *La Ricerca Folklorica. L'abbigliamento popolare italiano*. Grafo. 14: 5–44. <https://doi.org/10.2307/1479218>
- Suloeva, M. A. 2020. Rol' i funktsionirovaniye traditsionnoi zhenskoi odezhdy arbreshei Italii v sovremennom sotsiokul'turnom prostranstve [The Role and Functioning of Traditional Women's Clothing Arbresh of Italy in the Modern Socio-Cultural Space]. *Vestnik antropologii* 4 (52): 45–64. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/45-63>
- Trapuzzano, C. 2005. *Il costume femminile di Gizzeria* [The female costume of Gizzeria.]. Lamezia Terme: Stampa Sud. 84 p.
- Volodina, E. B. 2022. *Materialovedenie: dizain, arkhitektura* [Materials Science: Design, Architecture]. Vol. 1. Moscow: INFRA-M. 308 p.
- Zangari D. 1941. *Le colonie italo albanesi di Calabria: storia e demografia, secoli XV–XIX* [The Italo-Albanian colonies of Calabria: history and demography, 15th–19th centuries]. Napoli: Casella. 174 p.

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/182-202

Научная статья

© И. М. Денисова

МИФОЛОГЕМЫ РУССКИХ СКАЗОК:
ЯРУСНОСТЬ МИРА

В статье на материалах русских сказок (с частичным привлечением белорусских) рассматривается вопрос об отражении ими одной из широко распространенных в традиционных обществах культурно-исторических универсалий — представления о вертикальном структурировании мироздания, разделении его на три основные мифологические яруса. Дан краткий обзор мнений ученых о зарождении и развитии подобного мировоззрения, на отдельных примерах демонстрируется неоднозначность этой проблематики. В русских сказках отмечаются следы подобной мировоззренческой системы, однако, в силу их особой традиционности и общей специфики жанра, в них в большей степени консервировались относительно ранние этапы ее становления. На это указывает преимущественное противопоставление в них двух миров — земного и подземного, наибольшая разработанность их образности и частичное перенесение ее на «небесный ярус» или на вершину горы. Анализируются детали мотива подъема героя по дереву/стеблю на «близкое небо». В ходе анализа образов светил отмечены мотивы, в которых явно выражены следы универсальных мифологем о творении мира. Ставится вопрос о семантике образа золота и предметов из него по русской сказке. Рассматриваются также сказочные мотивы, отражающие представления о трех сферах мироздания через соответствующие образы животного мира.

Ключевые слова: русские сказки, представления о мироздании, три яруса мира, близкое небо, подъем по дереву/стеблю, семантика золота

Ссылка при цитировании: Денисова И. М. Мифологемы русских сказок: ярусность мира // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 182–202.

Денисова Ирина Михайловна — к. и. н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: imiden15@yandex.ru

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/182-202

Original Article

© Irina Denisova

MYTHOLOGEMES OF THE RUSSIAN FAIRY TALES:
LAYERING OF THE WORLD

The article, based on the Russian and partly Belorussian fairy tales, examines a question of vertical structuring of the Universe and its division into three mythological layers (tiers) — the universal idea widespread in traditional societies and reflected in the mentioned fairy tales. The article represents a brief review of scholar's opinions on this idea and demonstrates the ambiguity of the topic. The Russian fairy tales show the traces of such worldview system; however, its relatively early stages have been preserved in tales to a greater extent due to their special traditionalism and the specificity of this genre. This is indicated by predominant opposition of two worlds, terrestrial and underground, by the greatest elaboration of their imagery and by its partial transfer to the "sky layer (tier)" or to the top of the mountain. The author analyses the details of the motif of the hero's ascent along the tree/stalk. By analyzing the portraits of the heavenly bodies the author highlights the motifs representing the traces of the universal mythologemes of world creation. The article raises the question about the semantics of gold and golden objects in Russian fairy tales and considers the motifs reflecting the ideas of the three layers of the world through the respective animal characters.

Keywords: Russian fairy tales, cosmogony, three layers (tiers) of the world, the "near sky", the heavenly bodies in the fairy tales, ascent along the tree/stalk, semantics of gold

Author Info: Denisova, Irina M. — Ph.D. in History, Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: imiden15@yandex.ru

For citation: Denisova, I. M. 2022. Mythologemes of the Russian Fairy Tales: Layering of the World. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 182–202.

Русские волшебные сказки обладают «особой устойчивостью традиционной формы», что отличает их в чем-то даже от белорусских (которые привлекаются нами для сравнения) — последние, хотя в отдельных мотивах и очень архаичны, но в целом чаще включают элементы из других жанров фольклора (Бараг 1969: 138). Как отмечал В. Я. Пропп, в сказках у русских сохранились некоторые мотивы, типологически более архаичные, чем в мифах древнего мира (Пропп 1946: 19, 275) — вероятно, в силу свойственного им особого уважения к предкам, старине, любви к волшебству, а также — длительного сохранения традиции рассказывать их преимущественно долгими зимними вечерами (Бараг 1969: 238). Эта традиционность позволяет рассматривать их как ценный материал для реконструкции древних мировоззренческих пластов, представлений о мироустройстве.

«Иной мир» и ярусность

Зафиксированные учеными мифологические представления об устройстве мира в традиционных обществах, как правило, довольно сложны, часто противоречивы и запутаны, так как это результат их многовекового пути сквозь тысячелетия. Развитая космология, мифологическое осмысление возникновения и устройства мироздания — явления исторически относительно поздние. В разных частях света еще в недавнее время отмечалось существование социумов, у которых отсутствовали представления о мире в целом, его возникновении, хотя им были известны этиологические мифы, во многом интуитивное разделение мира на «свой» и «иной», сверхъестественный, связанный прежде всего с предками (Шахнович 1971: 119–20; 29). С расширением представлений о мире мифологическая картина его усложнялась, и в культуре даже одного отдельно взятого народа ныне трудно обнаружить четко выстроенную картину мироздания и выявить его достаточно ясный образ. «Народов, имеющих совершенно единообразные представления о потустороннем мире, вообще не существует, — справедливо отмечал В. Я. Пропп, — эти представления всегда многообразны и часто противоречивы. Старые формы, возникшие многие тысячи лет назад, существуют с более поздними» (Пропп 1946: 266).

В то же время можно найти множество сходных черт в картине мироздания у народов, даже очень далеко отстоящих друг от друга и в пространстве, и во времени — к таковым относятся и традиционные образы мира, в которых по вертикали выделяются определенные ярусы мироздания (Шахнович 1971: 156–157; Иванов 1987: 233–234; Петрухин 1987: 452–456). Однако многоярусное структурирование мифологизированного пространства мира (в основе *трехъярусное*: земной, подземный и небесный ярусы, соотносимые с обитанием соответственно людей, предков и богов) — представление относительно позднее, формирование его наиболее характерного образа-символа (Мирового дерева/столпа) учеными относят примерно к бронзовому веку (Топоров 1987: 398). Хотя в своей более ранней работе В. Н. Топоров отмечает уже в палеолите следы зарождения такой вертикально ориентированной *трехъярусной модели* мироздания через соответствующие изображения классов животных (Топоров 1972: 90–93). В наиболее древние эпохи «люди не противопоставляли неба земле», и, хотя в непосредственном восприятии, конечно, различали их, но еще не было четкого оформления их в понятиях; неясное представление о «слитности миров» (земного, подземно-подводного и небесного) на каком-то этапе могло породить восприятие их как *единого живого существа*, по разным мифам мир в начале времен был как бы «проглощен» (Шахнович 1971: 156, 176; Тайлор 1989: 162; Кейпер 1986: 153; см. подробнее: Денисова 2003).

Выделению трех ярусов в образе мироздания (и их умножению) предшествовало, вероятно, *противопоставление двух ярусов* — скорее всего, вначале поверхности земли и подземного мира, так как «мифология неба» — явление более позднее, чем «мифология земли». «Идея о земле как матери гораздо проще и нагляднее и, без сомнения ..., гораздо более распространена, чем идея о небе как отце» (Тайлор 1989: 156). И хотя разные мифологии дошли до нас, как правило, в очень запутанном виде, следы вторичности «мифологии неба» сохранились даже в древнегреческих мифах — так, Гея, «ни к кому не всходивши на ложе», родила Урана — Звездное Небо, «чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных», а, к примеру, по мифу

южноамериканского племени уитото «небеса вытянуты из земли» первопредком (Св. тексты 1998: 115, 87).

Формирование образа трехъярусного мироустройства, несомненно, могло происходить только постепенно, и мы имеем множество примеров переходных мифологий, где порой вообще трудно понять, о каком ярусе в каждом конкретном случае идет речь, что очень усложняет всю мифологическую систему. Характерный пример — мифология племени *квакиутль* северо-западного побережья Канады: несмотря на то, что их представления включают и верхний, и средний, и нижний миры, ни в одном из мифов «нет актуального противопоставления всех трех миров сразу», обычно противостоят по вертикали только *два мира*; порой «отношения верха и низа переносятся в план горизонтального пространства» (особенно, когда речь идет об «обиталище душ предков»), проход же из нашего мира в верхний — «дыра, отверстие или дверь — всегда находится в земле, полу, ... под ногами у человека»; заглянув в такую дыру, герой увидел «нечто, похожее на радугу», а также «самых различных животных и рыб»; фактически «актуально членение лишь на наш и не наш мир» — т. е. дуальное противопоставление «своего» и «иного», сверхъестественного, миров (Сегал 1972: 340–342, 344. Курсив мой — И. Д.). Во многих мифологиях надолго остаются следы того этапа, когда их носители почти «не разделяли низ и верх по отношению к вневременному пространству потустороннего мира» (Еришова 1997: 73). У ряда народов наблюдается наложение горизонтальной и вертикальной моделей мира (например, у сибирских — в представлениях о низовьях и верховьях /священной/ реки (Петрухин 1987: 453).

Мифологические воззрения на устройство мироздания во многом вытекают из представлений о загробном мире, мире предков, о душе умершего и ее «пути», по сути «другой мир — изначально мир посмертный» (Этиаде 1999: 162). Мифическая локализация его, по мнению Э. Б. Тайлора, хронологически сменялась в общих чертах на протяжении многих тысячелетий в следующем порядке: земля, подземный мир, небо (Тайлор 1989: 292); с данной последовательностью в целом согласны и современные ученыe (Петрухин 1987). Однако вопрос остается дискуссионным, так как круг этих воззрений связан в первую очередь со способами погребения, среди которых подземный является наиболее распространенным и древним.

А. Н. Соболев, стремясь разобраться в запутанных представлениях славян о загробном мире, связывает данное понятие прежде всего с *дорогой и местопребыванием души умершего*, рассматривая все три сферы ее возможного обитания (земную, подземную и небесную), и приводит много фактов из народной культуры, говорящих в пользу каждой из них; однако все же оформление представлений у славян о небесном локусе он связывает в первую очередь с *обрядами кремации*, заменившими у них, хотя и не полностью, более древние обряды трупоположения, а доминирующую роль представления об отправлении души на небо, по его мнению, стали играть только с принятием христианства, хотя и в них можно найти немалоrudиментов более ранних воззрений (Соболев 2000: 69–150, 159–186). По материалам археологов, обряд кремации у предков славян прослеживается с конца II тыс. до н. э. (Седов 1990: 170).

Исследования В. Я. Проппа русской волшебной сказки, как исторические, так и морфологические, привели его к выводу, что «... сказка отражает в основном представления о смерти, а не какие-нибудь другие»; «одна из первых основ ком-

позиции сказки, а именно странствование, отражает собой представления о странствовании души в загробном мире» (Prop 1946: 41; Prop 1969: 96–97). В сказочной образности «иного мира» нет «никакого внешнего единства»: это и далекое «тридевятое царство, тридесятое государство», это может быть и некое пространство под землей или под водой, на далеком острове или дальнем берегу, на горе или на небе, и чудесный далекий город или «подсолнечный град», и лес, и избушка Яги или дворец змея (и даже его нутро), причем все эти локусы «встречаются в многочисленных комбинациях» (Prop 1946: 44–46; 210–215; 260–262 и др.). К тому же, в сказках «иной мир» может быть как очень далеко, так и находится где-то совсем рядом: к примеру, старик лишь дунул на героя — «и он явился в том государстве» (Худяков 1964: 56, № 1).

В. Я. Пропп анализировал сказки в первую очередь не в плане отражения в них мифологического мироустройства, а с точки зрения возможной соотнесенности их с хозяйственным укладом и элементами социальной жизни (особенно — инициационной обрядностью), выделив в них следы трех основных этапов: «... и древнейшие охотничьи элементы, и элементы ранне-земледельческие, и поздне-земледельческие» (или: «животный, садоводческий и солнечно-земледельческий» этапы — Prop 1946: 272, 276). При этом он вполне определенно отмечает наличие в текстах и «земного иного мира», и подземного, а также предпринимает попытку соотнести «поздне-земледельческий слой» с «мифологией неба» в сказках, однако в более поздних работах он эти взгляды несколько корректировал (см. ниже).

Другой известный филолог и мифолог В. Н. Топоров, будучи увлечен поисками в разных фольклорных жанрах следов вертикально структурированной трехъярусной модели мироздания, в одной из своих относительно ранних работ высказал предположение, что именно эта идея выражена в *сказке о трех царствах* — медном, серебряном и золотом, которые обычно расположены под землей (реже на горе — тип № 301А по СУС 1979: 106; Топоров 1967: 86). Сравнивая подобные сказки, имеющие в вариантах международное распространение, с индо-иранской мифологией, он считал их восходящими «к некоему пра-мифу, претендующему на универсальность» (Топоров 1995: 172). По его предположению, первоначально три царства в них располагались *не по горизонтали, а по вертикали*, но аргументировал он свою гипотезу фактически лишь тем, что в некоторых сказках о домах-дворцах царевен говорится как о двухэтажных (Топоров 1967: 86). Однако В. Я. Пропп ранее уже предлагал рассмотреть эту гипотезу, и сам же убедительно опроверг ее: «Здесь можно было бы поставить также вопрос о представлении трех царств как небесного, земного и подземного. Но эта связь не подтверждается материалами: медное, серебряное и золотое царства находятся не друг под другом, а одно впереди другого, обычно они все три находятся под землей»; по его мнению, это всего лишь внутрисказочное образование — они возникли «как утюжение тридевятоого царства», тем более, что все три царевны функционально равнозначны и обладают чертами, порой напоминающими Ягу, образ которой также нередко утраивается (Prop 1946: 264–265). Точка зрения В. Я. Проппа подтверждается еще и тем, что в вариантах фигурирует лишь одна подземная царевна (Афанасьев 1957, № 161; 176; РГСС 1980, № 18, 22). Однако В. Н. Топоров все же остался верен своей гипотезе, и почти через 30 лет вновь высказал идею о связи трех царств подземного мира сказок типа 301А «с тремя космическими зонами» (Топоров 1995: 157; 181, 188 сноски № 32, 65).

Земной ярус

Обращаясь к текстам русских волшебных сказок, надо отметить, что на первый взгляд большинство событий в них происходит как бы в «среднем ярусе», т. е. на земле, и герой после своих странствий чаще всего возвращается именно в свой, или «наш» мир. Однако при анализе образности сказочных «космических зон» по вертикали необходимо учитывать, что отдельные элементы и даже целые «ярусы мироздания» в сказках могли порой просто выпадать или переосмыляться по воле рассказчика, либо в результате его забывчивости — наглядный пример этого привела Е. Н. Елеонская, сравнивая два почти идентичных мотива: подземный ярус трансформируется в ярус земной при пересказе, а «подробность — яма и провал в нее — выпала; лес и избушка — это уже «тот свет»; идентичны также по своей сказочной функциональности мотивы провала на «тот свет» и поездки, плавания в далекое чужое государство (Елеонская 1994: 48, 46). Точно утверждать, что в основе той или иной сказки лежит представление о среднем или о нижнем ярусе — невозможно, так как многие семантически значимые элементы в них одни и те же (это и дерево, и остров, камень, гора, море, река), и их глубинный смысл раскрывается в большей степени, на наш взгляд, через призму образности подземного мира (как «внутреннего» в контексте обожествляемой земли — эту тему автор предлагает рассмотреть специально. См. Вестник антропологии 2023, № 4).

Главная черта сказочного «земного мира» — он бок о бок соприкасается с «иным», чудеса происходят почти сразу «в некоем царстве», где изначально живет герой и его семья — урожай выклевывает по ночам чудо-птица или вытаптывает кобылица, из реки вылавливается рыба, от поедания которой беременеет царица, на ближайшей дороге встречается старушка-волшебница (вар. — старичок), дарящая волшебный предмет, и т. п. — подобные мотивы всем хорошо известны с детства. Характерный пример: герой уезжает из дома отца «в чистом поле погулять, чудо-диво достать», встречает уже на дороге бабушку-задворенку, которая указывает, где ему добыть чудо-коня — он стоит «закопанный в погребу» под плиной у его же отца-царя, а сбруя его — в их же старом обвалившемся доме (Ончуков 2008: 79, № 3). Однако в той же сказке мы видим и элементы, несущие на себе печать *структурирования* горизонтального пространства — это прежде всего река, разделяющая два мира, а также *дерево*: после долгого пути герой доходит до реки, за переправу через которую некая девица просит героя отдать «руку-ногу»; а ранее в поле он видит «сырой дуб, обложенный человеческим костью до верха» (т. е. явно имеющий отношение к жизни-смерти), что позволяет сопоставить его с архетипом Древа жизни — в образе дерева по совокупности сказок проявляется прежде всего именно эта символика (Денисова 2016: 54–55). В другой сказке герой ушел «в иные земли» за золоторогим оленем и переправился за реку голым, где встретил сбежавшего «старика медный лоб», ранее пойманного им почти у своего дома под деревом; от трех его дочерей он получает дары=силу (ср. с тремя подземными царевнами) (Ончуков 2008, № 211). В приведенной ранее сказке герой из мира за рекой также добывает жизненно важные чудеса, в т. ч. — «молоды яблони» и *воскрешающую умерших* «плетку-живульку», аналог живой воды (Ончуков 2008, № 3). Последняя мифологема связана с образом царевны-богатырши (тип № 551 по СУС 1979: 155), хранительницы источников жизни, местообитание которой реконструируется как

сакральный локус, жизненный «центр» *праматери-земли*, а сама она в прототипе — как ее олицетворение (Денисова 2021).

Семантику «центра» дополняет комплекс *перекрестка дорог с камнем* в известном сказочном мотиве выбора пути героем — они являются как границей с иным миром (персонаж иного мира, дойдя «до ростаней», возвращается назад — Ончуков 2008, № 8), так и одной из манифестаций сакрального локуса «центра». Под таким камнем часто открывается *вход в подземный мир*, а сам камень порой именуется, как и в заговорах: «Ехали, ехали, лежит сер-горюч камень на растанях» (Ончуков 2008, №№ 4; 8). В других мотивах встреченный камень таит в себе силу жизни, *перерождения* (см. примеры: Денисова 2021: 210); а иногда *под камнем на острове* — яйцо Кощяя (напр., Ончуков 2008, № 266), с образом которого связана идея *бессмертия*. Чаще такое яйцо спрятано в растущем на острове (вар. на горе) большом дубе (на нем, под ним или в его дупле) (напр., Карнаухова 2006, № 42; Зеленин 1997, № 6), и в этом семантическом комплексе также явно угадывается образность «центра мира» (см. подробнее: Денисова 2012: 44).

Таким образом, в горизонтальной «земной плоскости» сказок налицо черты мифологического структурирования пространства, хотя порой выраженного и не очень явно — выделение сакрального центра, разделение на свой и чужой миры (порой взаимопроникающие), роль границы между которыми чаще всего играет река (иногда молочная или огненная — напр., Зеленин 1997, № 55, 67), а также озеро, море — преследователя из иного мира «останавливает именно вода как граница» (Proppp 1946: 327). Лес также относится к границе с иным миром, это преграда, окружающая вход в него, «дорога в иной мир ведет сквозь лес» (Proppp 1946: 45, 328).

В представлении же о земле в целом по сказкам проявляется известная мифология «земля в виде острова среди вод» — она встречается в некоторых эпизодах полета героя на птице: по мере удаления от земли, она получает сравнения «с хлебальную чашку», затем — «с хлебальную ложку», в конце — «с хлебную крошку» (Рождественская 1941, № 58; встречаются и другие образы — с яйцо, с зерно и пр.).

Небесный ярус

В мифах различных традиционных народов известны представления о твердом «близком небе» (Шахнович 1971: 119; 156; Брагинская 1988: 207–208). На него первые люди «в начале времен» поднимались, порой из-под земли, тем или иным способом, нередко — по некоей растительной вертикали (в некоторых мифах она падает, разрывается, рубится, после чего люди *теряют бессмертие*). Возможно, это представление связано с очень древним образом мира в виде живого существа, в котором небо и земля были *слиты в некоем единстве*, а также — с образом мира в виде жилища (см. подробнее: Денисова 2003).

В русских сказках встречаются размышления людей об устройстве мира, всех трех его мирах, которые порой выражены в вопросах-ответах, и в них также говорится о близком небе: «Высоко ли небо от земли?» — «На небе стукнет — суды на землю слышно, так должно быть не порато высоко небо от земли»; «... Широка ли земля?» — «Солнце кругом земли обходит в 24 часа, должно быть, земля не очень узка»; «А глубока ли земля?» — «Был у меня дед девяноста лет, в землю ушел — сейчас его

нет, дак уж верно не мелка земля» (Рождественская 1941, № 61) — характерно, что именно глубина осмысливается мифологически, через предков.

Рудименты представлений о «близком небе» можно уловить в наших сатирических сказках, небылицах — наиболее выражены они в мотивах прорастания (из же-лудя, горошины, бобинки, «житинки» и пр.) некоего высокого дерева/стебля (вар. — капустного кочешка), часто *до неба* («А дуб рос, рос, до небес дорос» — Афанасьев 1957, № 422), по которым до этого «неба» добирается герой (чаще это стариk, иногда со своей бабой), а затем спокойно гуляет по нему, как по земле («дай пощупаю, крепко ли небо?» — Афанасьев 1957, № 423). Данный мотив, имеющий международное распространение (он зафиксирован на латинском языке с VI в.), встречается как составной в различных сказках-небылицах (в вариантах типов № 1885, 1889, 1892, 1900, 1912, 1960G и др. по СУС 1979: 371–375, 379). Небо в этих сказках представлено твердым и уплощенным, вроде блюдца, и явно невысоко расположенным, что было характерно для разных традиционных народов (Тайлор 1989: 290). По вариантам сказок, на него даже можно заехать на телеге (Власова, Жекулина 2001: 28), или быть поднятым *дымом* в рогоже (Ончуков 2008, № 298) (отголосок трупосожжения?). При спуске героя (как правило, уже иным способом, т. к. растительная вертикаль обычно *падает, срубается* кем-то), он нередко хватается «за край неба» рукой, или цепляет за него веревку (сплетенную им порой из пуха, мха) (Афанасьев 1957, № 420–423). Иногда он ее привязывает за некое, растущее уже на небе, «дерево большое» (Ончуков 2008, № 298).

На небе герой встречает иногда *пастуха со стадом* (мотив, характерный для подземного мира в других типах сказок) (Карнаухова 2006, № 5; Ончуков 2008, № 241), порой он обменивает тараканов на коров («там коровы дешевы, а тараканы дороги»; или «на небе вши дороги, а коровы дешевы» — Рождественская 1941: № 45) и пр. Изредка в подобных сюжетах можно встретить и «богов» — весьма своеобразное влияние христианства: «...на небе ходят боги без сапогов, святы и богородица без башмаков... — сошел всем богам по сапогам» — этот вставной мотив якобы должен объяснить добычу коров в обмен на мух (Рождественская 1941, № 54). Или: «Нашел у Бога ярус..., а Бога самого нету» (Ончуков 2008, № 298) («ярус» — связанные веревки). Иногда имеется на таких сказочных «небесах» и церковь — «из пирогов складена, ... баранком замкнута» — его, кстати, герой забирает (Власова, Жекулина 2001: 28). В подобных белорусских сказках встречается более развернутый ряд *святых вместе с «богом»*, но они преподносятся «в комическом освещении» — пирут, дерутся, герой *крадет у них драгоценный предмет* (Бараг 1969: 129–130).

В данных сюжетах, хотя они преимущественно сатирические и относительно поздние, много семантически значимых деталей, указывающих на то, что образ героя восходит к представлениям *о душе умершего*: по вариантам на небе герой как бы попадает в некую *страну изобилия*, представляемого по типу вполне земного («кажись, там и сахару, и меду — всего вдоволь!»), находит там либо *печку*, полную еды, которую сторожит «коза о семи глазах» (вар. — одно/трех-глазые козочки), либо *жерновцы*, которые «поворнутся — пирог да шаньга, наверх каши горшок», либо избушку из блинов или творога и т. п. (Афанасьев 1957: 420–423, № 18; 188) — отдельные детали в сказках данного типа очень вариативны. Этот мотив вполне вписывается в архетипические представления об *изобильности «иного мира»* (Тайлор 1989: 293–294); по замечанию В. Я. Проппа — «в стране мертвых никогда не прекра-

щается еда» (Пропп 1946: 270; 208–209). Подобный источник изобилия порой рисуется и в лесной избушке Яги, или под землей (напр., в доме крысы-невесты — там и огонь, и лучший хлеб — Рождественская 1941, № 74), что более естественно, т. к. самой жирной и богатой в народе считалась земля.

На «небе», приобщившись к сакральной пище (отметим, что таковой являлись как раз мед, творог, блины), герой часто спит, а затем спускается. Веревка обычно не достает до земли, или обрывается, и герой падает — «на тот свет провалился» к покойникам, в преисподнюю, либо улетает за молочную реку с кисельными берегами, где «киселя наелся, молока нахлебался» (Афанасьев 1957, № 422, 427, 425) — т. е. здесь он порой как бы проходит все три мира. В конце он попадает в какой-либо водоем, и утка или другая птица вьет гнездо на его голове (вар. — в его длинных волосах — Рождественская 1941, № 45) и сносит яйца; из вод старики нередко выбирается, уцепившись за хвост какого-либо животного (медведя, волка, лисы) (напр. Ончуков 2008, № 298).

Особо любопытен следующий вариант: дед полез по стеблю со своей бабой, посадив ее в карман, из которого она падает в пучину, хотя волосы ее зацепились за дерево, и в них ворона свила гнездо (Власова, Жекулина 2001: 33). Данный эпизод не оставляет сомнений в том, что речь в подобных мотивах когда-то шла об умершем, так как в сказках встречается явное указание на это значение: в саду у змея мертвые за волосы прикреплены к огромной дубовой колоде (Звонарева, Конон 1993: 61), а в поэтических поверьях белорусов о русалках (в образе которых, как известно, представлялись души умерших детей и девушек) они любили качаться на ветвях деревьев, привязавшись к ним своими волосами (Міфалагічныя 2010: 215, 237, 241, 323). С учетом богатого семантического поля образов дерева/сада, водоема, змеи, яйца, волос, их соотнесенности с идеей жизни, можно предположить, что весь этот сказочный комплекс связан с представлениями о возрождении. Данный смысл в основе таких сказок (с подъемом героя по дереву/стеблю) тем более вероятен, что в некоторых вариантах после такой «круговерти» героя звучит мотив рождения: вернувшись домой, он узнает, что его «жена родила», а в небылице — «тут и батька мой родился» (Афанасьев 1957, № 419, 423). И у русских, и у белорусов сохранились следы представлений о перевоплощении души — так, у последних зафиксированы поверья о том, что душа умершего может воплощаться в новорожденного до семи раз (Міфалагічныя 2010: 323).

Образ растительной вертикали в рассматриваемых сказках (с подъемом героя на небо по дереву/стеблю) не раз приводился в научной литературе как пример отражения архетипа Мирового дерева с его тремя ярусами, однако, как мы видели, ничего характерного для «верхней небесной» мифологической сферы (как в тех мифологиях, где представления о ней развиты) герой на небе не обнаруживает — ни обожествляемых светил, ни какого-либо персонифицированного грозного божества, и пр. (а почти комические боги и святыне — явно позднего происхождения). Однако сам мотив прорастающей вертикали очень значим, так как он выступает в роли некоторого живого канала связи между двумя ярусами, а в сказках типа № 511 (СУС 1979: 146) — и в явной ипостаси «дерева жизни» (см. подробнее об этом: Денисова 2021: 211–214). Генетически мотив подъема по стволу/стеблю в этих поздних сказках восходит, скорее всего, к мотиву подъема героя по дереву из подземного мира (в сказках типа № 301А по СУС 1979: 106) в гнездо птицы, возвращающей его в свой мир,

т. к. представление об «обиталище отошедших душ над небом», несомненно, более позднее, чем «на земле или под землей» (Тайлер 1989: 290). Характерно, что в латышских дайнах с близким мотивом человек, поднявшись на небо по стеблю боба, цветка, видит там своих умерших родителей «в темном углу» (Цивьян 1999: 86–89).

Контаминация верха и низа довольно явственно проявляется, к примеру, в одной белорусской сказке, где образ дерева заменен уже крестом на распутье, однако, поднявшись «к небу» по нему на «тот свет» (по веревке в лукошке), герой попадает практически в ад — там смоляные огненные реки, «кругом огонь горит, грешники поджариваются — это пекло»; но дальше — широкое поле с молчащими людьми, затем сад, где поют и играют; здесь он получает и жену, и волшебный подарок (Звонарева, Конон 1993: 49–51) — эти картины перекликаются с описанием «подземного рая» в других сказках.

Небесный мир вообще довольно слабо отражен в наших сказочных текстах, в отличие от других жанров фольклора. Сказочные образы светил по тексту сказок с небом почти не связаны, они вообще в них редко встречаются, и, хотя они обычно олицетворяются, но на настоящих богов они мало похожи, выглядят порой чересчур доступными. По сюжету сказки «Марко богатый» (тип № 461 по СУС 1979: 136) герой отправлен в путешествие — по вариантам, к месяцу или солнцу, которые явно управляют судьбами и людьми, и всего живого. Так, переправившись через реку и пройдя весь путь за год, герой встречает Месяц, который сам «опустился перед ним» и спросил, что ему нужно, дав затем ответы о судьбах древнего дуба, громадной кит-рыбы и хозяина героя (Королькова 1969: 186–187). Подобную функцию в других вариантах исполняет «красное солнышко» (Афанасьев 1957, № 307) или Солнышка Мать (Зеленин 1997, 230 № 45), (встречается и Бог), но они также не локализуются на небе; иногда в этой роли выступает «царь Змей», живущий в большом дворце на зеленом лугу (Афанасьев 1957, № 305) — возможно, прототип данных персонажей, решавших судьбы, т. к. по вариантам герой отправляется «на тот свет» (см. СУС 1979: 136 — комментарий к № 461).

Образ самого солнца в таких сказках имеет почти хтоническую окраску. В беломорской сказке дом солнца — это «избенка», в которой старушка, мать солнца, прячет гостя-героя от своего сына «в подпечёк», а само вернувшееся домой солнце чем-то напоминает змея или Кощея (Рождественская 1941, № 18). Хотя в белорусских сказках несколько чаще можно встретить образ солнца, но и здесь его дворец, который «блестит в золоте, будто огонь горит» (напоминая этим и подземные дворцы из сказок типа № 301А), — находится в лесу, и из него выходит старуха — «мать солнца», дающая герою советы, словно Баба-яга, а само Солнце стремится прежде всего этого гостя изжарить (что опять же напоминает Бабу-ягу) (Звонарева, Конон 1993: 182–183).

Образы Солнца и Месяца порой фигурируют как женихи в сюжете женитьбы на трех сестрах (вместе с Вороном Вороновичем или другим персонажем, тип № 552В по СУС 1979: 156) (напр., — Афанасьев 1957, № 92); по вариантам женихи — Ветер, Град и Гром (Афанасьев 1957, № 160), а по другим, вероятно, более ранним (тип № 552А по СУС 1979: 156), они — хищные птицы (сокол, орел и ворон — Афанасьев 1957, № 159), но встречается и Змей-Горыныч (Карнаухова 2006, № 169). Зялья помогают навещающему своих дочерей или сестер герою найти невесту, порой дарят волшебные золотые дары, однако совсем не похоже, чтобы он попадал

именно на небо в их домах. Так, солнце в своей избушке садится на пол, и его жена жарит оладьи для угощения гостя прямо на голове своего огненного мужа, заменяющего ей печку (Афанасьев 1957, № 92). В белорусской сказке, где мужьями сестер являются Солнце и Гром, — брат встречает их по очереди в медном и серебряном дворцах на земле (а может быть и под землей — ср. с типом № 301А по СУС 1979: 106): «Идет и видит: медный дом стоит... Тем временем Солнце зашло — хозяин домой воротился» (Звонарева, Конон 1993: 91–92); при этом сестры вначале прячут своего брата от Солнца в подвал — точно так же, как от Змея героя часто прячут девицы в иных сказках (типа № 301 и др.). По-видимому, этот сказочный «дом солнца» мыслился где-то на стыке земли и неба или в подземном мире — там оно отдыхает от дневного пути, или даже освещает мир умерших — подобные взорзения были характерны для многих традиционных мифологий (Тайлор 1989: 291). Наш сказочный образ солнца перекликается с древнеиндийским божеством Савитар — по «Ригведе» его образ «означает солнце скрытое, после заката пребывающее во тьме в течение ночи»; он «уносит в назначенное место души, дарует людям долгую жизнь; бессмертие — дар Савитара» (Эрман 1980: 60). Данный образ считается древнее Сури — олицетворения дневного сияющего светила, по вариантам — это сын (вар. — дочь) Савитара.

Редкий для наших сказок образ Солнцевой сестры вновь напоминает хорошо известный женский персонаж-помощнику: герой «долго-долго ехал; приезжает, наконец, к Солнцевой сестре. Она его приняла к себе, кормила-поила, как за родным сыном ходила»; но важно, что функционально она явно наследует черты, с одной стороны, добной старушки-дирительницы, с другой — царевны, хранящей молодильные яблоки, так как она также *дарит герою яблоки*, от которых *молодеют* две старушки, и другие чудо-предметы (Афанасьев 1957, № 93). В русской сказке из Сибири речь заходит о ключах «от солнца и месяца»: некий царь посыпает дворника Запечного Искра (имя, связанное с огнем и с печью, весьма показательно) — удалого богатыря — «достать от солнца и месяца ключи»; успешно победив трех многоголовых Змеев и обманув Бабу-ягу, герой достает эти ключи *из-под угла ее избушки*, и далее сказка развивается вполне традиционно, а о самих солнце и месяце — ни слова (РНССБ 1979, № 29).

Изредка в русских сказках можно встретить отголоски *древних космогонических мифов*, связанных с темой возникновения светил (тип № 300А* по СУС 1979: 105): так, некое вроде бы земное царство описывается вначале почти как подземное — в нем «не было белова дня (солнца) и белой луны, и частых звезд и глухой полуночи». Появляется богатырь, отправляющийся на их поиски, и, пройдя через дома трех Ягишин, победив трех «Идолоши», вышедших из моря, у последнего 12-тиглавого он «поглядел — в правом кармане красно сонце и белые луны, а в левом оказалось — частые звезды, глухая полночь»; *герой забирает эти элементы мироздания* (фактически — из змея), и выпускает в своем царстве — «изладили» каждое в свое время (Зеленин 1997, № 9). В другой подобной сказке Иван Попялов (он 12 лет лежал в «попяле» = пепле — явная черта умершего), живший в царстве, где «не было дня, а все ночь», побеждает (с помощью двух братьев) 12-голового змея — «взяли змееву галаву... разламили галаву — и став белый свет по всяму царству» (Афанасьев 1957 № 135. Курсив мой — И. Д.). Вариант подобной сказки: Луна и Звезда — сестры героя, они похищаются неким «Медведем» и Морским Чудищем, выходящим

из моря, герой их вызволяет при поддержке Царь-девицы с помощью отпущеного ею «духа» (Афанасьев 1957, № 562).

Налицо явные следы *мифов о творении*, и образы светил в этих сказках никак не перекликаются с их олицетворением в других, приведенных выше — вероятно, в них отразились разные хронологические пласти. Мифы о творении возникли на определенном историческом этапе, по мнению ученых — примерно во времена «бронзового века» (Топоров 1987: 398; Топоров 1988: 6–9). По типологически более ранним представлениям — «мир существовал всегда»; наш сказочный мотив добычи светил, вообще света у/из змея, морского чудовища перекликается с древними мифами создания всего мира, включая светила, из огромного, часто змееподобного существа, дракона (Шахнович 1971: 118–122; 128, 162–164). Так, по вариантам древнеиндийских мифов Агни и Сома (божества огня и луны) в начале времен находились «во чреве» дракона Вритры, «в лоне вод»; из него, распоротого Индрой, брюха (вар. — из расколотых гор, пещер) «вышли космические Воды», беременные солнцем (Кёйпер 1986: 148, 152). По другому мифу — о божестве солнца Сурья — «боги извлекли его из моря, где он скрывался, и поместили на небе» (Эрман 1980: 60).

Взгляды В. Я. Проппа по поводу отражения русской сказкой образа солнца, небесной сферы, несколько противоречивы — в начале своей книги (1946 г.) он отмечал, что в мифологиях «солнце вообще появляется поздно, оно ... отражает земледельческие представления. Сказка ... солнца в этой роли почти не знает: она более архаична» (Пропп 1946: 33). Однако далее мы встречаем утверждение, что тридцатое царство является прежде всего именно *солнечным царством*, причем основным аргументом автора служит тесная связь его с образом золота («... можно с полным правом назвать это тридцатое царство золотым царством» — Пропп 1946: 264). Делается вывод, по своей прямолинейности обычно не свойственный автору: «золотая окраска предметов, связанных с тридцатым царством, есть окраска солнца» (Пропп 1946: 271). Хотя несколько ранее он связывал ее с «иным миром» вообще, отметив и разнообразие его локусов: «Золотая окраска есть печать иного царства» (Пропп 1946: 263–264).

Выделение «солнечного пласта» в сказках В. Я. Проппа аргументирует также наличием отдельных упоминаний в их текстах «подсолнечного» царства или города, на основе чего автор утверждает: «Это царство находится на небе, где солнце» (Пропп 1946: 262). Определение «подсолнечное» и т. п. встречается редко и характеризует обычно царство некоей царевны, богатыри в сюжете о добыче у нее молодильных яблок и живой воды (тип № 551 по СУС 1979: 155 — Афанасьев 1957, № 563; Ончуков 2008, № 166; см. примеры: Мадлевская 2002: 58). Однако ни персонажи, ни описание этого царства солнечность его не подтверждают, чаще оно «за тридевять земель», иногда на острове, его отделяют «горы и пропасти и леса непроходимые»; дорогу в такое «подсолнечное государство» обычно показывает Баба-яга (или старушка, избушка которой «на веретенной пятке»), предупреждая: «Туда нельзя проехать иначе, как ночным временем» (Афанасьев 1957, № 563), а в образе самой царевны по совокупности ее характеристик реконструируется не «небесность», а олицетворение земли (Мадлевская 2002; Денисова 2021).

Возможно, наименование «подсолнечный» попало в русские сказки относительно поздно в результате заимствования из других жанров фольклора, где оно также связано с сиянием золота, но только отнюдь не небесного — так, например, в апокрифическом «Слове об антихристе и апостоле Иоанне» встречается «*солнечный*

град» на земле (туда был свергнут антихрист), вокруг которого «облежит» громадный змей — город этот был «весь злат» и наполнен змеиними гадами; по мнению А. Н. Веселовского, анализировавшего данный текст, такой «солнечный град, очевидно, Вавилон средневековых сказаний» (Веселовский 2006: 438–439). В русских сказках типа № 485 (СУС 1979: 142) часто встречается наименование царства Вавилонским или Змейланским — из него герой стремится добыть царские регалии (Зеленин 1997, № 13), а правительница его порой описывается как змееногая дева; Вавилон-город также окружает огромный змей, иногда огненный: «обтянулся вокруг городу огненной змей, хвост-голова в воротах» (Ончуков 2008, № 48). Образы золота и огня в сказках нередко взаимозаменямы: превращается в золото полученный бедняком от странника огонь (Бараг 1969: 152, 108), либо — от покойника горящие угли (Ончуков 2008, № 212). Много параллелей между огнем и золотом просматривается в уральских сказках и легендах, связанных с его добычей, в том числе у русских — встречается неоднократно образ «горящего золота»; в них золото порой даже олицетворяется (Ахметшин 1969: 25–31, 39 и др.).

Семантика золота в народной культуре вообще очень неоднозначна. Несомненно, что его цвет и сияние перекликались в сознании людей с сиянием светил, однако золото обладает и другими важными свойствами — нетленностью, пластичностью, что делает его легким в обработке, оно манит красотой, его блеск напоминает огонь, а местонахождение в земле подсказывало мысль о его связи с загробным миром. Именно эти качества привели к его обожествлению еще в древнейшие времена. «Золото представляет символ бессмертия и совершенства» (Элиаде 1999: 141).

Этиологическая эвенкийская сказка так объясняет, почему золото залегает в недрах земли — когда-то в нее похоронили мальчика, у которого в пупе было золото (Ахметшин 1969: 23). По нашим сказкам прежде всего налицо связь золота с персонажами «иного мира» — например, старушка в избушке (мать бабушек-задворенок) прядет золото и скатывает его в клубок (веретено от него, будучи переломленным, позволяет вернуть облик обращенному мужу); котел с золотом *кипит в избушке лежащего* в тайной клети — двум сестрам помешать не удалось, третья мешает спичкой — спасается и спасает сестер (Рождественская 1941, № 10; 44). Встречается и образ «бабы-яги золотой ноги» (Афанасьев 1957, № 161). Характерно, что мифологические персонажи могут рассыпаться золотом — как изредка в сказках, так чаще — в быличках, особенно широко бытовавших у белорусов (Бараг 1969: 154–157).

Образ золота связан и с «таланью» — судьбой: олицетворяемая счастливая судьба оставляет своему владельцу пять кучек золота, а несчастливая — лохмотья, но даже найденная крупица золота в них меняет судьбу девушки (Рождественская 1941, № 23). Елена Прекрасная срывает золотые волоски с золотой головы своего деда, живущего в море, и эти волоски — ее свадебные цветы (Зеленин 1997, № 48). А крыса-невеста из-под земли (вариант Царевны-лягушки) приезжает в конце сюжета к жениху в золотой карете, запряженной златогривым конем, и сам герой преображается (Рождественская 1941, № 74). Золото или предметы из него (кольцо, табакерка и пр.) часто являются дарами персонажей из иного мира или «того света», они, по мнению В. Я. Проппа, дают «долголетие и бессмертие» (Пропп 1946: 276). В мотиве их получения/добычи (переосмысленном в более понятную рассказчику идею обогащения) просматривается идея смены социального статуса героя, преображения и возрождения.

В пермских сказках образ золота перекликается с образом *живой воды*: «На дороге есть ключ... сильно глубок, воды не могут достать...» — герой спускается в колодец (=подземный мир), но там «воды нету, а все золото»; золотой камешек при поглаживании им способен *оживлять*; при взмахе золотой «кисью», добытой из-под дуба, происходит *перерождение*: царевны — в кобылицу, а ее «генералов» — в жеребцов, и обратно (Зеленин 1997, № 100; 11; 4).

Прослеживается тесная связь золота с образом *мифического дерева* как одного из главных символов сакрального «центра мира» — так, в сказках «Марко богатый» (тип № 461 по СУС 1979: 136) золото часто скрывается *под корнями* древнего дуба (вар. 1000-летнего), падающего от удара героя — «под ним оказалось золото, очень много» (Королькова 1969: 187). Золото порой оказывается спрятанным и *в дупле береск* в большом количестве (тип № 1643 по СУС 1979: 340–341; Афанасьев 1957, № 402). Напрашивается сопоставление с рассказом старого уральского горняка: золото по ночам «горело» *под береск*, росшей на середине озера (Ахметшин 1969: 28) — в этом мотиве явно проступаютrudиментарные черты «комплекса центра». Таким образом, материалы русских сказок почти не подтверждают связь образности золота с солнечной тематикой, по некоторым из них «символика золота открывает более древнюю и универсальную тему — мифического возрождения» (Элиаде 1999: 141).

Характерно, что повсеместно стражами золота считали змей, что несомненно также связано с идеей о его подземном происхождении. На Урале рассказывали о Хозяине золота, принимавшем облик огромного змея — он живет в золотом дворце, полном драгоценностей, может опоясать золото, свернувшись клубком или притянуть его к себе (Ахметшин 1969: 38–46). Очень выразительно описал этот образ П. П. Бажов по собранным им сказкам на Среднем и Южном Урале: «И вот из-под земли стало выкатываться тулово преогромного змея..., из земли все кольца выходят да выходят... — Это и есть Великий Полоз. Все золото в его власти. Аходить он может и по земле, и под землей... Полоз окружил все то место да пролежал так-то ночку, золото и стянулось все по его-то кольцу»; причем этот змей — блюститель справедливости, он награждает тружеников и наказывает других за жадность (Бажов 1961: 135; 432 и др.).

Взгляды В. Я. Проппа на значение отдельных персонажей русских сказок, в том числе связанных с золотом, со временем явно несколько трансформировались, что не удивительно, так как автор сравнивал свои исследования «с разведочной экспедицией в неизвестные еще земли» (Пропп 1946: 23). Так, золотую колесницу Елены Премудрой, запряженную шестью огненными змеями и прилетающую на *ночной луг* среди леса (где стоит ее золотой трон, и куда по ночам убегают девушки, превратившись в голубок — Афанасьев 1957, № 236; тип № 306 по СУС 1979: 110) — он в своей книге был склонен считать *солнечной*, как и сам образ царевны (Пропп 1946: 262–263). Однако в более поздней его работе (посвященной образу Несмейны, восходящему, по его мнению, к представлениям о «спящей» и «оживающей» весной земле), — мы встречаем иное мнение по поводу того же женского образа из той же сказки (Афанасьев 1957, № 236): «царевна изображается *сидящей под землей на троне*» (Пропп 1976: 200. Курсив мой — И. Д.). Эта точка зрения представляется более убедительной, так как по другим вариантам данного типа сказок (№ 306 по СУС 1979: 110) девушки во время ночных побегов спускаются именно *под землю* — в царство подземного царя, там — роща, «и в той роще золотые

цветы растут» (Афанасьев 1957, № 298), или сады с чудо-яблонями. Причем автор проводит прямую параллель нашей царевны с греческой *богиней земли* Деметрой, тоже изображавшейся и на троне, и на колеснице, запряженной змеями/драконами (Пропп 1976: 200). На золотом троне представлялись разные богини древнего мира, связанные с плодородием — например, Лакшми (Бараг 1969: 130, прим. 244). Таким образом, В. Я. Пропп свой взгляд на образ сказочной царевны, на ее царство и ее золотые атрибуты явно переосмысливает в более поздней работе, усматривая в ней связь в большей степени с обожествляемой землей.

Подтверждение этой точки зрения встречаем порой в других сказках, где с образом подобной царевны сопоставим, например, образ матери героя — она добровольно улетает в подземный мир птицей к змею, а впоследствии хочет усадить там сына на золотой стул, но другая птица, помощница, напутствует его: «а ты не садись, прости деревянный» (РНССБ 1979, № 26). Золотой стул здесь уже приобретает с человеческой точки зрения отрицательную коннотацию, символизируя приобщение к «тому свету», в то время, как деревянный, сопоставимый с древом жизни, напрямую связывается с жизнью и, возможно, идеей возрождения.

Мир на горе

Возвращаясь к вопросу ярусности мира в сказках, надо отметить, что иногда «иной мир» в них расположен вроде бы на горе, куда поднимается герой (преимущественно в вариантах типа № 301А по СУС 1979: 106), что позволяет и этот мотив рассмотреть с точки зрения отражения представлений о небесном ярусе — В. Н. Топоров даже высказывал предположение об его исходности в данном типе сказок (Топоров 1967: 86–87), хотя в них мотив подъема встречается значительно реже, чем спуска в подземный мир (см. комментарий Барага к типу № 301А по СУС 1979: 106). Однако известно, что образ горы, скалы в мифологиях и фольклоре достаточно многогранен, и далеко не всегда связан с представлениями о небе: если в развитых мифологических системах гора соотносима с мифической *осью мира*, а ее вершина — с местообитанием небесных богов, то в более архаичных в ее образности проявляется связь с представлением о земле. У разных народов *образ богини земли, богини-матери* соотносился с горой, с *пещерой* внутри нее (Рабинович 1987: 180; Топоров 1987: 313–314) — например, шумерская богиня Нинхурсаг, имеющая черты и всеобщей матери, и божества земли, именовалась и Владычицей горы/скалы, в которой был заключен как бы всеобщий источник жизни, «всевозможные растения, живность и полезные ископаемые» (Якобсен 1995: 122, 154).

По описаниям мира на горе в русских сказках возникает убеждение, что этот «горний» мир» к «мифологии неба» практически не имеет отношения. Во-первых, поднявшись на вершину (иногда изнутри горы через пещеру), герой обычно не встречает там ничего специфически небесного — ни светил, ни облаков, тем более — божеств, чаще всего *на вершине — все то же, что и в подземном мире* — это те же три царства с девицами и 1–3 побеждаемыми героями змеями (напр.: Афанасьев 1957, № 129; 559; РНССБ 1979, № 3; Худяков 1964, № 3). Мы встречаем там тех же хтонических персонажей, что и на земле или под землей (хотя прообразы их имели когда-то более положительную окраску) — так, на крутой горе в «белокаменных палатах» живет Баба-яга со своими дочерьми (Афанасьев 1957, № 105), или «на своей

на медной горе» — дворец «Кашшея Бессмёртного» (РНССБ 1979, № 1). В пермской сказке Иван-царевич на коне поднимается на гору — «На этой горе стоит дуб, на этом дубу есть гнездо, в этом гнезде есть Кошшея Бессмертнова яйцо» (Зеленин 1997, № 6) — в данном мотиве (из типа № 302 по СУС 1979: 107–108) *гора заменяет остров*, более часто встречаемый в таких сказках. Иногда, правда, в мире на горе появляются некоторые намеки на образ неба, например: герой, взобравшись на скалу, находит там стеклянный дворец с девицей, но далее — все, как обычно в подземном мире: три дворца с пленницами змея, либо «Чудилища», и т. п. (РГСС 1980, № 19; Зеленин 1997, 270–271, № 59).

Во-вторых, герой, поднявшись на гору, все равно часто оказывается *под землей* — на вершине горы он находит *отверстие*, через которое и спускается внутрь нее или прямо в подземный мир: так, попав в дремучий лес на горе, он видит там огромную плиту — «взял и своротил эту плиту. Смотрит — там подземельное государство» (РГСС 1980, № 29); или «...шли, шли — стоит гора: в той горе ляда... Вот опустили его на тот свет...» (Афанасьев 1957, № 139); «Подошли к горе, на ней — западня, закрыта плитой... Открылся им глубокий колодец... снизу так жаром и пышет... Добрался до дна колодца и пошел по темной дороге» (далее герой видит дворец, в нем — трех девиц, а в подвале спит змей — РНССБ 1979, № 21).

Таким образом, в одних сказках на пространство вершины горы явно переносятся образность и атрибуты земли и/или подземного мира, мифологический «верх» фактически копирует «низ», а в других — внутренность горы является как бы дополнительным каналом связи с подземным миром. Близкую картину мы встречаем в подобных сказках других народов — например, у албанцев: «Если герой попадает на гору, то там он ищет отверстие, пещеру, т. е. углубление, ведущее вниз, хотя бы это отверстие и находилось... на вершине горы» (Цивьян 1975: 200). Перенос более архаичной образности подземного (или земного) мира на мир небесный можно считать явлением универсальным, характерным для переходного этапа формирования мифологии верхнего яруса мироздания. К примеру, прослеживается «земное» происхождение небесного бога-творца Ульгена у алтайцев — когда-то «в древней мифологии бурят под именем «Улгэн эхе» почиталась Мать-Земля, главное рождающее начало Природы» (Традиционное 1989: 41). Даже в ведийской мифологии встречались одни и те же названия для обозначения нижнего, изначального, мира и высшего, «третьего неба» (Кёйпер 1986: 153).

По нашим сказкам прочитываются и следы *олицетворения горы* (как части земли) в виде *женского персонажа* — как в образе царевны, волшебницы, обитающей *внутри горы* (напр. Худяков 1964, № 82), так и в соотнесенности с горой могущественной *хранительницы молодильных яблок и живой воды*, которая порой обитает именно на горе или описывается *сама как гора* (Худяков 1964, № 1; см. подробнее: Денисова 2021: 215). Сказочная царевна иногда рисуется и внутри *стеклянной* или *хрустальной горы*, которую, однако, вряд ли можно однозначно рассматривать как небо, так как по вариантам она тает (от горящего семечка, добытого из Змея, чьей пленницей являлась эта царевна — Афанасьев 1957, № 162) — то есть, она здесь явно ледяная (в мифологиях образ хрустали/стекла порой амбивалентен). А иногда царевна живет на горе в золотом дворце (Худяков 1964, № 62), но это, как мы видели выше, еще не указывает на ее изначальную солнечную природу, хотя со временем подобный образ, несомненно, мог переосмыляться в таком ключе.

Намечающиеся черты трехъярусной модели мира можно отметить и в различных сказках, где каждый из ярусов символизируется *соответствующим видом животных*: в сюжете о «чудо-женихах» трех сестер — по вариантам, они из животного мира (медведи, рыбы, лебеди — *Ончуков 2008, № 266*); в мотиве «кругооборота» яйца Кощя — при добыче его героям оно как бы *проходит по всем трем сферам* с помощью животных (заяц, утка, рыба/рак) — такое яйцо в прототипе реконструируется как зародыш новой жизни самого героя (*Денисова 2013: 282–283, 288*). Та же символика просматривается в другом мотиве: летучий «караб» с героями хотят заглотнуть Могуль-птица, лёв-звирь и кит-рыба (*Ончуков 2008, № 225*). Сама «живая и мертвава вода» по некоторым сказкам должна приобщиться к трем сферам: со дна реки ее достает рак, отдает зайцу, а тот передает ее орлу (*РНССБ 1979, № 21*). Представления о «птичьем, зверином и рыбном мирах» являются, с одной стороны, преддверием более сложной мифологии трехъярусной вселенной (*Шахнович 1971: 156*), с другой — указывают на богатство образно-абстрактного мышления у их носителей.

Судя по всему, русские сказки в большей степени запечатлели и донесли до нас довольно древний этап представлений о трехъярусном мироздании в разных стадиях их становления, и в этом, в частности, заключается их безусловная ценность. Хотя для других жанров фольклора, например, календарных песен, в большей степени связанных с земледельческой обрядностью, небесная, солнечная символика значительно более характерна.

Источники и материалы

- Афанасьев 1957 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3-х томах. М.: Худ. лит. 1957. 515 с., 510 с., 572 с.
- Власова, Жекулина 2001– Власова М. Н., Жекулина В. И. (изд. подгот.). Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963–1999 г.). СПб.: Алетейя, 2001. 542 с.
- Звонарева, Конон 1993 — Звонарева Л. У., Конон В. М. (сост.) Белорусские народные сказки. М.: Худ. лит., 1993. 237 с.
- Зеленин 1997 — Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. СПб.: Дм. Буланин, 1997. 543 с.
- Карнаухова 2006 — Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края. СПб.: Тропа Троянова, 2006. 446 с.
- Королькова 1969 — Русские народные сказки. Рассказаны воронежской сказочницей А. Н. Корольковой. М.: Наука, 1969.
- Мифы народов мира: энциклопедия. В 2-х томах. Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия. Т. 1–1987; т. 2–1988.
- Ончуков 2008 — Северные сказки в собрании Н. Е. Ончукова. СПб.: Миръ, 2008. 748 с.
- РГСС 1980 — Русские героические сказки Сибири. Сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1980. 366 с.
- РНССБ 1979 — Русские народные сказки Сибири о богатырях. Сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1979. 317 с.
- Рождественская 1941 — Рождественская Н. И. (сост.) Сказы и сказки Беломорья. Архангельск: ОГИЗ, 1941. 229 с.
- Св. тексты 1998 — Элиаде М. Священные тексты народов мира. Антология. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. 624 с.
- Худяков 1964 — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.-Л.: Наука, 1964. 300 с.

Научная литература

- Ахметшин Б. Г. Горняцкие легенды Башкирии // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа: Башк. ГУ, 1969. С. 19–54.
- Бажов П. П. Малахитовая шкатулка. М.: Художественная литература, 1961. 452 с.
- Бараг Л. Г. Восточнославянские сказки, их взаимосвязи и национальное своеобразие // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа: Башк. ГУ, 1969. С. 75–290.
- Брагинская Н. В. Небо // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 206–208.
- Веселовский А. Н. Народные представления славян. М.: АСТ, 2006. 671 с.
- Денисова И. М. Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 19–40.
- Денисова И. М. «Ступай к этому древу лазоревому, влезь на него...» // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 43–59.
- Денисова И. М. Мифологемы восточнославянской сказки: семантический комплекс «дерево-птица-яйцо» // Русские: этнокультурная идентичность. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 263–296.
- Денисова И. М. Мифологемы русских сказок: следы олицетворения и обожествления земли // Вестник антропологии. 2021. № 3. С. 208–227.
- Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М.: Индрик, 1994. 270 с.
- Еришова Г. Г. Зодиакальный пояс в представлениях мезоамериканцев // Дракон и Зодиак / ред. Э. Н. Кауров. М.: Н. З. Шварц, 1997. С. 70–82.
- Иванов В. В. Верх и низ // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. Энциклопедия, 1987. С. 233–234.
- Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Вост. лит., 1986. 195 с.
- Мадлевская Е. Л. Царь-девица // Материалы по этнографии. [науч. ред.: И. В. Дубов, И. И. Шангина]. Т. 1. СПб.: РЭМ, «ЭГО», 2002. С. 53–108.
- Міфалагічны ўяўленні беларусаў / пад рэдакцыяй В. С. Новак. Мінск: Право и экономика, 2010. 524 с.
- Петрухин В. Я. Загробный мир // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 452–456.
- Протт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1946. 340 с.
- Протт В. Я. Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.
- Рабинович Е. Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 178–180.
- Сегал Д. М. Мифологические изображения у индейцев северо-западного побережья Канады // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 321–371.
- Седов В. В. Погребальный обряд славян в начале средневековья // Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М.: Наука, 1990. С. 170–182.
- Соболев А. Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: «Лань», 2000. 271 с.
- СУС 1979 — Бараг Л. Д. и др. (сост.) Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979. 438 с.
- Тайлер Э. Б. Первобытная культура. М.: Изд. полит. лит. 1989. 572 с.
- Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Ученые записки Тартуского ГУ. Вып. 198. Тарту, 1967. С. 81–99.
- Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 77–103.
- Топоров В. Н. Гора // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 311–315.
- Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 398–406.
- Топоров В. Н. Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка 301 А, В // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М.: Индрик, 1995. С. 142–200.

- Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 6–9.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1989. 241 с.
- Цивъян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанских сказок) // Типологические исследования по фольклору (Сборник статей памяти В. Я. Проппа). М.: Наука, 1975. С. 191–213.
- Цивъян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. М.: Наука, 1999. 376 с.
- Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971. 238 с.
- Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.-СПб.: Универ. книга, 1999. 356 с.
- Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Вост. лит., 1980. 232 с.
- Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии. М.: Вост. лит., 1995. 291 с.

References

- Akhmetshin, B. G. 1969. Gorniatskie legendy Bashkirii [Miner's legends of Bashkiria]. In *Epicheskie zhanry ustnogo narodnogo tvorchestva* [Epic genres of oral folklore], ed. by A. N. Kireev. Ufa: Bashkir State University. 19–54.
- Bazhov, P. P. 1961. *Malakhitovaia shkatulka* [Malachite Box] Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literature. 452 p.
- Barag, L. G. 1969. Vostochnoslavianskie skazki, ikh vzaimosviazi i natsional'noe svoeobrazie [East Slavic fairy tales, their interconnection and national diversity] In *Epicheskie zhanry ustnogo narodnogo tvorchestva* [Epic genres of oral folklore], ed. by A. N. Kireev. Ufa: Bashkir State University. 75–290.
- Braginskaia, N. V. 1988. Nebo [Sky] In *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev, Vol. 2. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 206–208.
- Denisova, I. M. 2003. Zoomorfnaia model' mira i ee otgoloski v russkoi narodnoi kul'ture [Zoomorphic model of the world and its echoes in the Russian folk culture]. *Etnograficheskoje obozrenie* 6: 19–40.
- Denisova, I. M. 2012. “Stupai k etomu drevu lazorevomu, vlez' na nego...” [“Go to this azure tree, climb it...”]. *Etnograficheskoje obozrenie* 6: 43–59.
- Denisova, I. M. 2013. Mifologemы vostochnoslavianskoi skazki: semanticheskii kompleks “derevopitsa-iaitsa” [Mythologemes of East Slavic fairy tale: semantic complex “tree — bird — egg”] In *Russkie: etnokul'turnaya identichnost'* [Russians: ethno-cultural identity], ed. by I. V. Vlasova. Moscow: Institut Etnologii i Antropologii RAN. 263–296.
- Denisova, I. M. 2021. Mifologemы russkikh skazok: sledy oltsetvoreniiia i obozhestvleniiia zemli [Mythologemes of Russian fairy tales: traces of personification and deification of the earth]. *Vestnik antropologii* 3: 208–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/208-227>
- Eleonskaia, E. N. 1994. *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii. Sbornik trudov*. [Fairy tale, spells and witchcraft in Russia. Collected works]. Moscow: Indrik. 270 p.
- Eliade, M. 1999. *Tainye obshchestva. Obriady initsiatsii i posviashcheniiia* [Initiation, rites, societies secrètes] Moscow — Saint Petersburg: Universitetskaja Kniga. 356 p.
- Erman, V. G. 1980. *Ocherk istorii vediiskoi literatury* [Essay on the history of Vedic literature]. Moscow: Vostochnaja literatura. 232 p.
- Ershova, G. G. 1997. Zodiakal'nyi poias v predstavleniakh mezoamerikantsev [Zodiacal belt in representations of Mezoamericans]. In *Drakon i Zodiak* [Dragon and the Zodiac]. Moscow. 70–82.
- Gemuev I. N. (ed.). 1989. Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo. [Traditional worldview of the Turks of South Siberia. A person. Society]. Novosibirsk: Nauka. 241 p.

- Ivanov, V. V. 1987. Verkh i niz [Up and down]. In *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 233–234.
- Kuiper, F. B. J. 1986. *Trudy po vediiskoi mifologii* [Works on Vedic mythology]. Moscow: Vostochnaya literatura. 196 p.
- Madlevskaia, E. L. 2002. Tsar'-devitsa [The Maiden Tsar]. In *Materialy po etnografii* [Materials on ethnography], ed. by I. V. Dubov and I. I. Shangina. Vol. 1. St. Petersburg: REM, “EGO”. 53–108.
- Novak V. S. (ed.). 2010. *Mifalagichnyia yiajleni belarusi* [Mythological representations of Belarusians]. Minsk: Pravo i ekonomika. 524 p.
- Petrushkin, V. Ya. 1987. Zagrobnyi mir [Afterlife]. In *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev, Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 452–456.
- Propp, V. Ya. 1946. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of the fairy tale]. Leningrad: Leningradskij Gosudarstvennij Universitet. 340 p.
- Propp, V. Ya. 1969. *Morfologija skazki* [Morphology of fairy tale]. Moscow: Nauka. 168 p.
- Rabinovich, E. G. 1987. Boginia-mat' [The Goddess Mother]. In *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev, Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 178–180.
- Sedov, V. V. 1990. Pogrebal'nyi obriad slavian v nachale srednevekov'ia [Slavic funeral rite in the beginning of Middle Ages]. In *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kul'tury (Pogrebal'nyi obriad)* [Research on Balto-Slavic spiritual culture (Funerary rites)], ed. by V. V. Ivanov and L. G. Nevskaia. Moscow: Nauka. 170–182.
- Segal, D. M. 1972. Mifologicheskie izobrazheniya u indeitsev severo-zapadnogo poberezh'ia Kanady [Mythological images from the Indians of the Northwest Coast of Canada] In *Rannie formy iskusstva* [Early art forms], ed. by E. M. Meletinskiy. Moscow: Iskusstvo. 321–371.
- Shakhnovich, M. I. 1971. *Pervobytnaya mifologiya i filosofia* [Primeval mythology and philosophy]. Leningrad: Nauka. 238 p.
- Sobolev, A. N. 2000. *Mifologija slavian. Zagrobnyi mir po drevnerusskim predstavleniiam* [Mythology of Slavs. Afterlife in Old Russian representations]. St. Petersburg: Lan'. 271 p.
- SUS 1979 — Barag, L. G. (ed.). *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka* [Comparative Index of subjects. East Slavic fairy tale]. Leningrad: Nauka, 1979. 438 p.
- Tailor, E. B. 1989. *Pervobytnaya kul'tura* [Primitive culture]. Moscow: Politizdat. 572 p.
- Toporov, V. N. 1967. K rekonstruksiia mifa o mirovom iaitsse (na materiale russkikh skazok) [To reconstruction of the myth on world egg (based on Russian fairy tales)]. *Uchenye zapiski Tartusko-gosudarstvennogo Universiteta* 198: 81–99.
- Toporov, V. N. 1972. K proiskhozhdeniiu nekotorykh poeticheskikh simvolov (Paleolithic epoch). In *Rannie formy iskusstva* [Early art forms], ed. by E. M. Meletinskiy. Moscow: Iskusstvo. 77–103.
- Toporov, V. N. 1987. Gora [Mountain]. In *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 311–315.
- Toporov, V. N. 1987. Drevo mirovoe [World tree]. In *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 398–406.
- Toporov, V. N. 1988. Kosmogonicheskie mify [Cosmogonic myths]. In *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia. 6–9.
- Toporov, V. N. 1995. Iz “russko-persidskogo” divana. Russkaia skazka 301 A, V [From “Russian-Persian” divan. Russian fairy tale 301 A, V] In *Etnoiazykovaia i etnokul'turnaya istoriia Vostochnoi Evropy* [Ethno-linguistic and ethno-cultural history of Eastern Europe], ed. by V. N. Toporov. Moscow: Indrik. 142–200.
- Tsiv'ian, T. V. 1975. K semantike prostranstvennykh elementov v volshebnoi skazke (na materiale albanskikh skazok) [To semantic of space elements in fairy tale (based on Albanian fairy tales)]. In *Tipologicheskie issledovaniia po fol'klorу (Sbornik statei pamiatи V. Ya. Proppa)* [Typological

- ical research on folklore (Collection of articles in memory of V. J. Propp)], ed. by E. M. Melent'evskiy and S. Yu. Neklyudov. Moscow: Nauka. 191–213.
- Tsiv'ian, T. V. 1999. *Dvizhenie i put' v balkanskoi modeli mira* [Movement and the way in Balkan model of the world]. Moscow: Nauka. 376 p.
- Veselovskii, A. N. 2006. *Narodnye predstavleniya slavian* [Folk beliefs of the Slavs]. Moscow: AST.
- Yakobson, T. 1995. *Sokrovishcha t'my: Istoryia mesopotamskoi religii* [Treasures of the darkness: History of Mesopotamian religion] Moscow: Vostochnaja literatura. 291 p.

УДК 233.2
DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/203-217
Научная статья

© М. Б. Демченко

**КАМБОДЖ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ ИНДИИ:
ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ, ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ПРОФИЛЬ
И СОВРЕМЕННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ**

В статье рассматриваются этнокультурные особенности народа камбодж, подразделяющегося на несколько десятков каст, обладающего самобытной культурой и специфическими религиозными воззрениями, сыгравшего значимую роль в истории Западного Панджаба. Большой интерес представляют этническая история современных камбодж в сопоставлении с данными о народах, упоминаемых как «камбодж» или «камбох» в древних источниках на санскрите и пали. В связи с геноцидом индуистского и сикхского населения в новообразованном Пакистане в конце 40-х годов XX в., большая его часть переселилась на территорию Индии. В настоящее время камбодж по-прежнему находится в поисках своей идентичности, пытаясь вывести свою генеалогию из династий кшатриев, упоминающихся в Махабхарате, а также формируя собственную этнокастовую религию, основанную на культе святого XVIII века Бабы Бхуман Шаха. Камбодж в целом все еще мало исследованы. Настоящая статья представляет собой первую попытку в российской этнографии провести комплексный анализ идентичности этого этнокультурного и этноконфессионального сообщества. На основе материалов, собранных автором в деревнях и поселках камбодж на территории индийского штата Харьяна в 2012–2021 гг., на его личном опыте проживания в среде камбодж и взаимодействия с ними, описываются социальная структура, быт и ритуальные практики этого народа.

Ключевые слова: камбодж, Панджаб, Пакистан, сикхизм, удаши
Ссылка при цитировании: Демченко М. Б. Камбодж Северо-Западной Индии: этническая история, этнокультурный профиль и современная идентичность // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 203–217.

Демченко Максим Борисович — к. культ., доцент кафедры лингвистики и профессиональной коммуникации в области медиатехнологий Института международных отношений и социально-политических наук, Московский государственный лингвистический университет (119034 Москва, Остоженка 38). Эл. почта: Blessed.self@gmail.com

* Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 22–28–00505 «„Особые миры“ Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий».

UDC 233.2
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/203-217
 Original Article

© Maksim Demchenko

THE KAMBOJAS OF NORTH-WEST INDIA: ETHNIC HISTORY, ETHNO-CULTURAL PROFILE AND CONTEMPORARY IDENTITY

The Kambojas is an ethnic group consisting of a few dozens of castes partaking unique culture and beliefs. The Kambojas used to play significant role in West Punjab's history. Following the post-partition genocide in late 1940s the majority of them migrated to India. The Kambojas are still in search of their identity, which is expressed in attempts to trace their origins to Kshatriya clans mentioned in Mahabharata and to medieval Rajput dynasties. The Kambojas also centre their ethnic religious patterns around worship of an XVIII century saint Baba Bhuman Shah. The Kambojas have not received sufficient attention in anthropological and ethnographic studies. In Russian, this is the first attempt to analyze the community's identity in contemporary India, to describe its social structure, household management and rituals. The paper is based on materials collected by the author in Dera Baba Bhuman Shah (Haryana) from 2012 till 2021 and on his personal experience of interactions with the Kambojas.

Keywords: Kamboj, Punjab, Pakistan, Sikhism, Udasi

Author Info: Demchenko, Maksim B. — Ph.D. in World Cultures, Associate Professor, Moscow State Linguistic University (Russian Federation, Moscow). E-mail: Blessed.self@gmail.com

For citation: Demchenko, M. B. 2022. Kamboj of North-West India: Ethnic History, Ethno-Cultural Profile and Contemporary Identity. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 203–217.

Funding: This research was supported by a grant from the Russian Science Foundation, project number № 22-28-00505.

Введение

Наверное, первое, с чем ассоциируется слово «камбодж» как у исследователей, так и у широкой читательской аудитории — это страна Камбоджа, Кампучия, находящаяся в Юго-Восточной Азии. Камбоджа — это также наименование древнего государства, находившегося на территории северного Афганистана, Пакистана и Таджикистана и одноимённый племенной союз. Согласно самой распространённой гипотезе, предки современных кхмеров, по крайней мере, их правившие династии, заимствовали этот этоним из санскритских источников и превратили его в самоназвание. В то же время существует и современный народ камбодж, живущий в северо-западной части Индии и в Восточном Пакистане.

Интересно, что и кхмеры (шире, камбоджийцы), и камбодж живут как бы на периферии «индийского мира». Обладая самостоятельной культурой и религиозными представлениями, они, тем не менее, в течение веков играли роль своего рода бу-

ферной зоны между индийской и иными цивилизациями. Вместе с тем, индийские камбодж активно участвуют в социо-культурных и общественно-политических процессах, происходящих в современной Индии.

Происхождение и кастовый статус камбодж

Народ камбодж представляет собой этнокастовое сообщество индо-иранского происхождения, включающее в себя более сотни кланов, населяющих территорию Харьяны и Панджаба (восточная часть которого в 1947 г. вошла в индийский штат Панджаб, а западная — в провинцию Панджаб Пакистана) (Wilber 1962: 80, 311). Небольшие группы камбодж компактно проживают и в других областях Северо-Западной Индии. По ряду причин (в частности, спорные варновый, т. е. сословный, и кастовый статус, о чем речь пойдёт ниже, мультирелигиозность и последствия геноцида в Пакистане 1947–1948 гг.) статистика камбодж едва ли верна. По данным моих информантов из Деры (деревни, представляющей собой религиозный и культурный центр) Баба Бхуман Шах (в частности Браhma Даса Удасина, носящего титул маханта), на 2012 г. их насчитывалось не менее миллиона человек, что подтверждается в «The American Journal of Human Genetics» (Kamboj 2018: 3). Среди готр (эндогамных родовых кланов) народа камбодж, попавших в поле моего исследования — Дхот, Джайя, Лал, Мултани и другие¹. В религиозном отношении большинство камбодж официально считают себя индуистами, однако в реальности более половины из них придерживается синкетической этнорелигиозной системы верований и выполняет ритуалы, заимствованные из индуистской бхакти, сикхизма и суфизма. Некоторое количество камбодж (по моим оценкам от 10% до 20%) заявляют о себе как о сикхах, однако и здесь точные цифры привести невозможно по причине гибкого и неоднозначного подхода респондентов к определению собственной религиозной идентичности. Наконец, камбодж, обратившиеся в ислам во времена могольского и патханского правления (XVI–XVIII вв.), именуются камбо (kamboh) и проживают преимущественно в Пакистане. Предполагается, что древнейший ареал распространения камбодж находился в Памиро-Бадахшанском районе современного Таджикистана и восточного Узбекистана. Камбодж кочевали в его пределах уже в IV–III тысячелетиях до новой эры (Budiha Prakash 1964: 351). По невыясненным причинам в дальнейшем они мигрировали в Синдх (Юго-Восточный Пакистан), расселились вплоть до Джамму и Кашмира, к югу — до Ирана и Южного Афганистана, где создали несколько мелких государств, переняв культуру и образ жизни кшатриев (Demchenko 2016: 495). Махабхарата (12.166.77; 2.4.22) называет камбодж кшатриями, однако в Ману-смрти (10.43–44) они попадают в категорию вратья, «одичавших» или утративших свой варновый статус племён. Вопрос о варновой принадлежности современных камбодж остаётся спорным. Так, исследователь Кирпал Сингх Дарди относит более сотни готр к раджпутам, а 25 к брахманам (Dardi 2005: 25, 431). В качестве подтверждения он приводит мнение британского этнографа начала XX в. Хораса Роуза, чиновника Индийской гражданской службы, который на основе переписи населения Индии 1881 г. предполагал частично брахманское происхождение камбодж (Rose 1915: 444–445). Сами себя большинство опрошенных мной камбодж

¹ С полным списком готр можно ознакомиться на сайте общества Камбодж — Kamboj Society (Kamboj Society).

относят к раджпутам (кшатриям), перешедшим к занятиям сельским хозяйством. В современной системе каст принадлежность камбодж от штата к штату варьирует: их могут относить к категориям «зарегистрированных каст» SC (Scheduled Castes) или «прочих отсталых каст» OBC (Other Backward Castes). Так, в Харьяне они — SC, в Раджастане — OBC.

Единого мнения относительно этимологии слова *камбодж* также нет. Арнольд Тойнби предполагал, что оно происходит от названия страны Камбисена, находившейся между Сарматией и Арменией на рубеже старой и новой эры, что соответствует теории персидского происхождения народа (Камбисена предположительно входила в состав империи Ахеменидов) (Toynbee 1954: 553). В среде камбодж циркулирует множество нарративов, связывающих их предков с Сурья-вамшой, династией Рамы, главного героя эпоса Рамаяна. Они называют себя потомками его сына Лавы и, парадоксальным образом, выводят через него своё родство с царями государства Фунан, процветавшего в первые века новой эры на территории современных Таиланда и Камбоджи (Meyer 1997: 62). Так, рассказчики-камбодж ассоциируют царя Хун Тиана с Каундиньей, также принадлежавшим к Сурья-вамше (здесь и далее — ПМА 2016). «Альтернативная история» камбодж говорит, что некогда династия их правителей разделилась на несколько ветвей, и одна из них, обосновавшись в Юго-Восточной Азии, возглавила кхмерские государства, дав им их название «Камбоджа». Известно, однако, что инданизация (т. е. принятие индуистских и буддийских религиозных и культурных элементов) правящих элит этого региона Юго-Восточной Азии происходила в достаточно поздний период, вероятно, в эпоху Гуптов и по её окончании (V–VII века н. э.) (Meyer 1997: 62). Более вероятной представляется версия, выдвинутая американским археологом и лингвистом Дэвидом Спунером (1879–1925) в начале XX в., согласно которой термин „камбодж“ был перенесён на новых персонажей и географические объекты в процессе санскритизации для повышения престижа последних среди вновь обращённых adeptов индийских религий (культов Вишну, Шивы и буддизма). (Keay 2000: 176). Такое явление — не редкость: например, индийские переселенцы-араваси создали на Маврикии индуистский храмовый комплекс вокруг горного озера, названного ими Ганга Талао и представляющего собой для них местное воплощение священной реки Ганги (UNESCO).

Другое средневековое упоминание о камбодж мы встречаем в Бенгалии: это надпись на так называемой Динаджпурской колонне, изначально являвшейся частью храма Шивы X–XI вв., находившегося в районе Гауды (восток Бенгалии). В XVIII веке махараджа Гауды Рам Натх перенёс её в Динаджпур (современный Бангладеш), где она остаётся и по сей день. Надпись, выгравированная на ней, свидетельствует, что построена она была по приказу Гаудапати (т. е. правителя Гауды) по прозвищу Камбоджанвая. На основе этого и других артефактов и записей Дарди делает вывод о существовании династии камбодж, правившей некогда в Бенгалии и Бихаре (Dardi 2005: 158–162). Следует признать, что все вышеупомянутые сведения остаются предположениями, бытующими в среде самих камбодж; они не имеют убедительных лингвистических, антропологических и исторических подтверждений. Во многом они представляют собой попытку самих камбодж переосмыслить историю и роль своего народа на широком пространстве Южной и Юго-Восточной Азии ради формирования единой идентичности в борьбе за место в социокультурном и политическом пространстве современной Индии. Значительные усилия в этом

направлении осуществляют Общество камбодж (Kamboj Society), регулярно публикующее книги и доступные в Интернете материалы, посвящённые этой тематике.

Более достоверные сведения о камбодж относятся к периоду могольского правления в Индии. Так, известно, что некоторые из принявших ислам камбо занимали важные посты при дворах султанов и в их армиях. Например, Шахбаз Хан Камбо (1529–1599) был одним из генералов армии Акбара, а затем перешёл на пост губернатора Бенгалии. Он был одним из доверенных лиц будущего императора Джахангира (Bakshi 1995: 376).

История камбодж в XX в. Исход из Пакистана в Хиндустан

В первой половине XX в. многие камбодж принимали активное участие в движении за освобождение Индии от британского колониального господства. Самый известный и популярный среди молодёжи этого сообщества герой — шахид (т. е. мученик, погибший за правое дело) Удхама Сингх (1899–1940), который 13 марта 1940 г. в Лондоне застрелил губернатора Панджаба в отставке сэра Майкла О’Драйера. Так он отомстил чиновнику за вооружённый разгон мирной демонстрации в Амритсаре в 1919 г., произошедшей всего в одном квартале от главного храма сикхов Хар Мандар Сахиб (т. н. Золотой храм) на площади Джалианвала Багх. По различным оценкам в ходе столкновений погибло более тысячи митингующих, около полутора тысяч были ранены. Удхам Сингх, прорвавшийся на заседание Ист-Индийской Ассоциации и осуществивший возмездие, был приговорён к смертной казни через повешение. Приговор был приведён в исполнение 31 июля 1940 г. в Пентонвильской тюрьме. (Singh 2004: 139). Мемориальные мероприятия в честь Удхама Сингха положили начало формированию культа его почитания, так как они включают в себя элементы религиозного почитания героя. Этой же чести удостоились и другие камбодж, защищавшие интересы своего народа и погибшие при разных обстоятельствах. Так, уже в начале 2000-х гг. камбодж, проживающие в окрестностях Сирсы (Харьяна), были вынуждены защищать свои земли от произвола чиновников, и три активиста — Бавла Даулт Дас, Кришан Лал Сарпанч и Джагдиш Лал Панду, погибшие в процессе кампании, также были объявлены шахидами. В честь них ежегодно в мае проводится Шахиди Дивас, день их «мученической кончины», во время которого махант (духовный лидер) Деры Баба Бхуман Шах и его последователи совершают необходимые ритуалы, такие, как арати (предложение их фотографиям огня и благовоний), пушпанджали (предложение им цветов или лепестков), чтение проповеди (правачан).

С начала XIX и до середины XX вв. камбодж приобретали значительные сельскохозяйственные земли в Западном Панджабе. Их главные угодья располагались в округе Монтгомери, вокруг первой Деры Баба Бхуман Шах, основанной в XVIII в. святым Бхуман Шахом (1687–1747), до сих пор остающимся главной почитаемой камбодж личностью и ключевым персонажем их религиозных и фольклорных нарративов. В 1910 г. лидер сообщества махант Харбаджан Дас выстроил в центре Деры индуистский храм (Дарбар Бабы Шричанда), гурудвару (Дарбар Гуру Гобинда Сингха) и собственную резиденцию. По рассказам нынешнего маханта Браhma Даса, здания представляли собой прекрасные образцы панджабской архитектуры, украшенные фресками с изображениями павлинов, птиц, тигров, слонов и с выгравированными отрывками из священной книги сикхов Шри Гуру Грантх Сахиб.

К 1946 г. одна лишь Дера располагала 18500 акрами плодородных земель, дать же оценку всему хозяйству камбодж накануне создания Пакистана не представляется возможным.

В марте 1947 г., накануне обретения Индией независимости, как и в случае с другими немусульманскими сообществами Западного Панджаба, в отношении камбодж начали совершаться акты насилия и преследований по религиозному признаку, которые уже к маю переросли в явление, определяемое сегодня исследователями как «ретрибутивный геноцид» (Brass 2003: 71), целью которого было создание мноэтнического мусульманского государства в регионе. По свидетельству американского политолога Пола Брасса, «в течение нескольких месяцев до и после разделения происходило множество разнообразных актов насилия, которым трудно дать одно общее определение» (Brass 2003: 84). Основные документальные подтверждения событий весны 1947 г. были собраны действовавшим тогда губернатором Лахора Эваном Дженкинсом, который выделяет три их фазы: (1) с 4 по 20 марта — мятежи в Лахоре и других крупных городах Западного Панджаба; (2) с 21 марта по 9 мая — мятежи переросли в серьёзные столкновения и поджоги в Амритсаре и Лахоре; (3) начиная с 10 мая — полномасштабный геноцид, осуществлявшийся организованными отрядами, сформированными мусульманским большинством, сопровождавшийся «битвами за контроль над городами и деревнями, находившимися в зонах интересов соответствующих сообществ» (Jalal 1998: 188). Отдельную статистику человеческих потерь в результате геноцида среди камбодж выявить не удалось, однако, общая цифра, предлагаемая Брассом, находится в пределах 200 000–500 000 человек, учитывая, что «это люди, пострадавшие в мирное время, в отсутствии объявленной или необъявленной войны между Индией и Пакистаном и в одном лишь Панджабе, где осуществлялась большая часть миграций и насилия» (Brass 2003: 84). Экономический урон хозяйству камбодж-индусов и сикхов, тем не менее, был нанесён беспрецедентный — они утратили более 90% плодородных земель, являвшихся главным источником их дохода и средством к существованию. В августе 1947 г. лидеры камбодж приняли решение мигрировать в Индию, присоединившись в общей сложности к 14 миллионам беженцев, составившим крупнейшую массовую миграцию в истории человечества.

Индийское правительство предоставило мигрантам-камбодж 1200 акров сельскохозяйственных земель и позволило построить 3 деревни в окрестностях Сирсы (Харьяна). Этими тремя деревнями стали Сангар Сариста (ныне — Дера Баба Бхуман Шах), Барвали и Бахауддин. За последующие 50 лет камбодж успешно развивали аграрную деятельность, старались улучшать условия жизни, уровень образования и встраиваться в социально-политическую жизнь страны. На сегодняшний день есть 12 крупных центров (дер) камбодж в Харьяне (Баба Бхуман Шах, Маллевала, Мангала, Бхарокха, Ратия, Эланабад, Салапур, Маузадин, Бегу, Саларпур, Карнал, Раттакхеда, Дарияпур), 6 в Раджастане (Манакасар, Вилледж 61, Маневала, Шрикарнпур, Вилледж 6Н, Нахаранавали) и 10 в Панджабе (Гурухарасахаи, Пинди, Бадже-ке Гуманивала, Джалаабад, Фазилка, Кхуя Сарвар, Амиракхас, Сандарана, Савали-тха) (Sher 2004: 83–84). Мое исследование проходило преимущественно в Дере Баба Бхуман Шах и её окрестностях (деревнях Бахауддин, Дарби и других), где я регулярно бывал в период с 2012 по 2021 гг., а также в городе Джалаабад, расположенным в Панджабе, в нескольких километрах от границы с Пакистаном, где с прожива-

ет крупная община камбодж. Моими главными информантами были махант Браhma Дас Удасин, считающийся духовным лидером всего народа камбодж, по крайней мере, относящих себя к индуистской религии, его помощник и юрист Бава Рамракха, садху и брахмачари (т. е. отшельники и их ученики), живущие в Дере, а также множество простых жителей окрестных деревень, преимущественно занимающихся сельским хозяйством или работающих на административных должностях.

Язык повседневного общения камбодж — панджаби, однако в качестве средства коммуникации с другими индийцами они выбирают хинди. На хинди же проводится часть сатсангов и публикуется значительное количество печатных материалов.

Дера Баба Бхуман Шах — духовный и культурный центр камбодж

Дера Баба Бхуман Шах — это деревня, которая находится примерно в 20 километрах от Сирсы в окружении рисовых и хлопковых полей. В его центре — храмовый комплекс, до недавнего времени включавший в себя лишь святилище сообщества индуистских садху-отшельников удаси (Дарбар Бабы Шричанда) и небольшой храм мемориальной колонны Бабы Бхуман Шаха (Стамбха Сахиб), функционально заменяющей даргах (место упокоения) святого. В середине 2010-х гг. махант Браhma Дас инициировал постройку гурудувары (сикхского храма) примерно в пять раз превышающей по размерам предыдущий комплекс и, по сути, включающей его в свой состав. К настоящему времени (2022 г.) строительство уже практически завершилось, и внешний облик Деры радикально изменился. К храмовому комплексу примыкает малый лангар, включающий кухню, крытый павильон и открытую площадку, где круглосуточно могут принимать пищу более сотни человек одновременно. Также на территории комплекса находится административное здание и небольшая бесплатная клиника, предлагающая как аллопатические, так и аюрведические методы лечения. За Дарбаром Бабы Шричанда — Дхуни Сахиб, очаг, огонь в котором постоянно поддерживают садху, принадлежащие к религиозно-философской школе Удасин Пантх, а также маленький храм, посвящённый предыдущим махантам и святым Деры. Через дорогу за оградой расположен комплекс Сант Нивас, включающий два больших двора — внешний для посетителей и внутренний, в котором под навесом может беседовать с гостями сам Баба Браhma Дас, довольно скромную резиденцию маханта и длинную двухэтажную дхармашалу (гостиницу для паломников).

«Дера» в своём первоначальном значении на языке фарси — это лагерь, чаще всего передвижной, в котором размещается группа странствующих садху, часто (но не обязательно) во главе с махантом или гуру. В Панджабе деры могут быть сикхскими или индуистскими, однако, надо учитывать, что такое чёткое разделение общин по религиозному признаку — явление сравнительно новое: лишь с принятием Акта о сикхских гурудуварах (Sikh Gurudwaras Act) в 1925 году сикхизм стал в полной мере самостоятельной религией (Indian Government Resource). Причём в сфере семейного права, сикхи по-прежнему попадают в категорию хинду, и их правовые отношения регулируются согласно индуистскому законодательству. Акт был пролоббирован представителями сикхской хальсы (военно-религиозной организации сикхов), стремившейся к институционализации сикхизма и повышению его роли в социальной и политической жизни панджабского общества. Проблемой, однако, оказалось то, что значительная часть населения Панджаба имела смешан-

ную идентичность и не осознавала себя «только сикхами» или «только индуистами». Скорее, они принадлежали к некоему единому в своём многообразии и очень флюидному духовному пространству, которую можно было бы обобщённо назвать «панджабской народной религией», включавшей в себя почитание и индуистских богов, и священной книги сикхов Шри Гуру Грантх Сахиб, и суфийских святых. Писатель Кришан Чандар приводит в этой связи пример собственной матери: «Тяга к святым местам была у моей мамы в крови. Она не читала книг о национальном единстве, не слышала речей о религиозной терпимости, не знала слов о гуманизме и равенстве людей... Зато она ходила в индуистский храм и сикхскую гурудвару, молилась индуистским богам и носила дары к мазарам мусульманских святых — и всё это было у неё в крови. Так, как она, жили целые поколения в старой... неразделённой Индии, и их усилиями на протяжении веков создавалась единая национальная культура» (Цит. по: Суворова 1999: 40). Кроме того, существуют полноценные религиозно-философские школы (сампрады), учение которых находится на стыке индуистской веданты, бхакти и учений раннего сикхизма. К одной из них и принадлежит Дера Баба Бхуман Шах, как и значительная часть всех камбодж. Это Удасин Пантх, основным идеологом которого был старший сын гуру Нанака Шричандр (Удасиначарья, Баба Шричанд, род. в 1494 г., год «ухода в самадхи» согласно агиографиям — 1643). Баба Шричанд не последовал за своим отцом, а уже в ранней юности отправился в Кашмир, где много лет вёл образ жизни отшельника, а затем, став учеником садху по имени Авинаши Муни, основал собственную акхару (орден садху). После смерти Нанака в 1539 г. Шричандра, не унаследовав его положение гуру сикхов, учредил свой «учительский престол» (гадди) в местечке Баратх (Западный Панджаб), а впоследствии и другие гадди и деры удаси. В настоящее время существует несколько акхар Удасин Пантх, самые крупные из которых — Бада Акхара, Ная Акхада и Брахмабхута Акхада. Формально гадди махантов Деры Баба Бхуман Шах связано с Бада Акхарой, однако на практике они сохраняют свою независимость от каких бы то ни было иных институций удаси. Удаси, как и другие похожие школы (в частности, Нирмал Пантх), в течение десятилетий после принятия Акта о сикхских гурудварах не могли определиться со своей идентичностью — многие из них по-прежнему продолжают считать себя сикхами и индуистами одновременно и посещать сикхские гурудвары помимо святилищ индуистских божеств и святых. Камбодж в этом вопросе не представляют исключение: как уже говорилось, их религиозная идентичность носит гибкий характер. Официально большинство из них — индуисты, но в опросах и частных беседах они, в зависимости от ситуации, например, во время посещения мест сикхского паломничества, могут определить себя как сикхов. Существует и меньшинство камбодж, прошедших амрит-санчар, посвящение в сикхскую хальсу, и являющихся полноценными сикхами. При этом, параллельно, они всё равно отправляют культ Бабы Шричандры и Бабы Бхуман Шаха и считают маханта Браhma Даса своим духовным лидером.

В 30-е гг. XX века вопрос религиозной идентичности Деры Бабы Бхуман Шаха встал особенно остро, так как представители хальсы потребовали от её маханта Гиридхари Даса либо официально стать членом хальсы, либо перестать называть храмы камбодж гурудварами и использовать сикхскую символику. 29 февраля 1932 состоялся суд, в результате которого Дера окончательно получила статус индуистской институции, гурудвара была переименована в Дарбар Бабы Шричанда, однако,

за её махантами сохранилось право хранить и читать публично «*Shri Guru Granth Sahib*» (SGGS)¹ (Decree 1932). Также в пределах дер камбодж осталось возможным строить гурудвары и приглашать туда чтецов SGGS из среды сикхов, но в них, согласно правилам, не должны находиться мурти (скульптурные изображения) Бабы Шричанда и Бабы Бхуман Шаха. Судья Колдстрим отмечает, что «до 1901 г. камбодж не определяли себя как сикхов. В 1883 г. камбодж округа Монтгомери описывались в газете *The Gazetteer* как „почти все без исключения индуисты“». Возможно, потому, что сикхи в те времена считались сектой индуизма... В 1921 г. число камбодж, назвавшихся в округе сикхами перевесило количество индуистов (17217 по сравнению с 11420), что не доказывает факта существования преимущественно сикхских приверженцев Деры» (Decree 1932). Из материалов судебного процесса мы узнаём детали биографии Бабы Бхуман Шаха, носящие более-менее исторический характер. А в пространстве народной религии и фольклора камбодж святой фигурирует во множестве устных повествований и народных песен, некоторые из которых были собраны и опубликованы Шер Сингхом Нирмалом в книге на хинди *Bālayati Bābā Bhūmanshāh Jī Udāsīn* (Sher 2004: 83–84) («С детства отшельник Баба Бхуман Шах Удасин»), другие регулярно печатаются в цветном иллюстрированном журнале Деры также на хинди *Bābā Bhūmanshāh Mahimā* («Слава Бабы Бхуман Шаха»). Краткая биография святого на английском языке, написанная Чандой Свами Удасином, вышла в 1994 г. под названием *Mirror of Bliss* (Chandra 1994) и частично переведена на русский язык работа «Зеркало блаженства» (под научной редакцией автора этой статьи) (Чандра 2015: 113–132). Сам Чандра Свами — не камбодж, но, будучи популярным в Северной Индии гуру, возводящим свою парампару (цепь ученической преемственности) к Бхуман Шаху, пользуется почитанием камбодж. Часто его фотографии помещаются на алтари рядом с изображениями Шричанда, Бхуман Шаха и маханта Браhma Даса.

Согласно материалам суда, Бхуман Шах родился в 1685 г. (по данным Деры — в 1687 г.) под именем Бхумия Хасса Камбодж. Уже в юности он «стал факиром и челой (учеником) Бабы Притама Даса, присоединившись, таким образом, к братству удаси» (Decree 1932). Его первыми собственными учениками были мусульманин Лакха Ватту и его мать Бхактавар, пожертвовавшие святому деревню Кутуб Кот (Западный Панджаб, округ Монтгомери), которая и стала первой Дерой Баба Бхуман Шах. Этот факт подтверждён документально и цитируется в постановлении суда: «В знак признания его духовных сил, семья Ватту, принадлежавшая к магометанскому племени, подарила ему деревню Кот Кутабпур. После смерти Бхуман Шаха, его преемник Бхай Нирмал построил в его честь самадхи и деревня стала известна как Бхуман Шах. В целях обеспечения нужд лангара, магометанские власти представили Нирмалу джагир (право собственности — М. Д.) на земли Бхуман Шаха. Джагир был подтверждён махараджей Ранджитом Сингхом, а последующие жертвования земель осуществлялись сикхами-сардарами. В 1854 г. после передачи власти Британской администрации, земли Бхуман Шаха были освобождены от налогообложения в пользу Деры Баба Бхуман Шах в знак признательности добропорядочному поведению общины...» (Decree 1932). Главный источник агиографических сведений о Бхуман Шахе — устные повествования (катха), которые маханты рассказывают

¹ Гуру Грантх Сахиб — основной священный текст сикхов, написанный в период сикхских гуру с 1469 по 1708 г.

слушателям, собирающимся на ежемесячные «пурнима сатсанги», собрания в день полнолуния. В зависимости от времени года и возможностей, на сатсанги приезжает до 10 тыс. камбодж из разных штатов. Многие из них проводят в Дере ночь, другие уезжают сразу после ужина в лангаре, который разворачивается в такие дни на поле за оградой комплекса. Сатсанги проходят на специально подготовленных площадках, размером примерно с футбольное поле, крытых металлической конструкцией. Махант сидит на возвышении, под ним располагаются музыканты, поющие народные песни в честь Бхуман Шаха до и после правачана (повествования-катхи и проповеди одновременно). В центре повествования почти каждого сатсанга — история о божественном происхождении святого. Если гуру Нанак, основатель сикхизма — предстает в этих текстах как воплощение Вишну, то Баба Шричандр, его сын — как сам Шива. О чём свидетельствует популярное среди всех удаши двустишие:

Vishnu rūp Nānak gurū, Śiv svarūpa Śrichand

Ek rūp kar jo bhaje lahai so paramānand

«Гуру Нанак — форма [проявления] Вишну, Шричандр — сам Шива!»

Тот, кто видит их едиными, достигает высшего блаженства!

Бхуман Шах, в свою очередь понимается как Шричандр, вернувшийся в этот мир ради продолжения своей миссии¹. Его родители были бездетны, и вот однажды, Раджо Баи, будущей матери святого явился сам Шричандр и поведал, что хочет вновь прийти через неё. Ребёнка с самого детства сопровождали необычные явления: часто его тело обивали кобры, а он играл с ними; во время полевых работ корзина с землёй, которую он должен был нести, парила над его головой; одно его прикосновение исцеляло больных. Часто он уходил далеко в поля, где предавался созерцанию. Чтобы не потерять место своего уединения, он стал приносить туда камни и постепенно построил колонну, в которую вошла его волшебная сила (называемая его последователями, что весьма примечательно, и индуистским термином шакти, и мусульманским барака). Впоследствии колонна, Стамбха Сахиб, стала считаться воплощением самого Бхуман Шаха и главным объектом культа камбодж. Во время исхода из Пакистана в Индию, маханты Деры смогли взять с собой лишь небольшой её фрагмент, он был установлен в новой Дере Баба Бхуман Шах и достроен местными строительными материалами. Приезжая в Деру, гость или паломник должен, прежде всего, выразить почтение Стамбхе. Ритуал предваряется звоном колокольчиков, развешанных над входом в кутир (домик), где она находится, после чего у порога совершают полное коленопреклонение. Входить в кутир можно, лишь покрыв голову платком. Стамбха обёрнута несколькими слоями плотной шерстяной ткани, на ней также висят всевозможные игрушки, колокольчики и прочие маленькие предметы, которые приносят паломники в знак того, что Бхуман Шах ответил на их молитвы и исполнил просьбы. Паломник обходит колонну по часовой стрелке, в некоторые моменты, прикасаясь к ней лбом и руками, затем вновь встаёт на колени, оставляет пожертвование и выходит спиной. В 2021 г. Стамбху поместили в стеклянную витрину, так что прикосновения непосредственно к ней больше невозможны.

¹ Здесь и далее истории о Бабе Бхуман Шахе приводятся по материалам полевых исследований автора и книге Chandra Swami Udasin (*Chandra* 1994).

Важный эпизод из жизни Бхуман Шаха — основание им лангара, который непрерывно существует с XVIII века, несмотря на социальные потрясения, вынудившие махантов и садху камбодж покинуть историческую Деру. По преданию, Бхуман Шах указал на место, где находился его лангар в прошлой жизни, и велел своим спутникам выкопать яму. Во время копки, они нашли посуду, которую святой «опознал» как свою, там лангар и был учреждён. Совместная трапеза всех почитателей Бхуман Шаха — традиция, несомненно, сикхская, хотя и до сикхских гуру бхандары (массовые кормления садху и гостей) проводились вишнуитами-рамананди (вероятно, и само слово «хальса» заимствовано у них — так называют отряды садху, входящих в акхары рамаитов-нагов). Лангар — знак единства и отсутствия кастовых ограничений, а отказ принять в нём участие — серьёзное оскорбление Бабы Бхуман Шаха и маханта. Другая, связывающая Бхуман Шаха с сикхизмом история — рассказ о его встрече с Гуру Гобиндом Сингхом в возрасте примерно 13 лет. Десятый гуру сикхов, по мнению рассказчиков камбодж, велел мальчику не вступать в хальсу, а стать учеником удаши Притам Даса. Историчность эпизода также ставится под сомнение вышеупомянутым судебным постановлением (Decree 1932).

Камбодж в 2012–2021 годах: десятилетие новых надежд

Первая личная встреча автора с народом камбодж состоялась весной 2012 г., а последняя на момент написания статьи — в августе 2021 г. Моя первоначальная задача заключалась в сборе материалов об Удасин Пантх и включённое наблюдение верований, ритуальных и бытовых практик в среде адептов школы, как садху, так и мирян. Также я занимался поиском поэзии Шричандры, как оригинальной, так и позднейшей, приписываемой ему, для последующего перевода на русский язык и публикации. Дера Баба Бхуман Шах была одной из остановок в длительном маршруте «последнего путешествия Шричандры» (как оно описано в его агиографиях-джанмасакхи) с заездом в места, связанные с деятельностью его учеников. Мой маршрут также включал в себя Айодхью (Удаси-риши Ашрам), Амритсар, Баталу, Патхакот, Барат и Чамбу, где святой, по преданию, пересёк реку Рави на плавучем камне и навсегда отправился к вершинам Гималаев. Однако, попав в Деру, я понял, что принадлежность к удаши — лишь одно из измерений её многомерного пространства. Камбодж заслуживают специального внимания как народ с несколькими идентичностями, а также находящийся в поисках своего места в современной Индии.

Так, один из маркеров идентичности в индийском обществе — политические взгляды и отношение к кастовому вопросу и системе квотирования. В среде камбодж представлен весь спектр мнений: маханты и гуру народа преимущественно поддерживают правящую партию Бхарати джаната парти (БДП), Баба Браhma Дас активно участвует в мероприятиях пропагандистского крыла хиндутизы РСС (Раштрия Свайамсевак Сангха), которая, в свою очередь, популяризирует образ шахида Уддхама Сингха среди молодёжи разных каст. С другой стороны, значительная часть камбодж из деревень, окружающих Деру Баба Бхуман Шах, принимала участие в фермерских протестах первых месяцев 2021 г. и вследствие предложенной аграрной реформы разочаровались в политике БДП. В августе того же года жители деревни Дарби (5 км от Деры) с гордостью демонстрировали мне трактора, на которых они присоединились к маршу протеста против нарушения прав крестьян 26 января. Сам

махант не делал никаких официальных заявлений по этому поводу и дистанцировался от обеих сторон конфликта.

В кастовом отношении большинство камбодж живут в эндогамном пространстве, браки заключаются преимущественно между представителями народа. При этом махант пытается проводить кампании по искоренению пороков, свойственных кастовым сообществам Харьяны: один из принципов, соблюдение которых требуется для получения посвящения в его ученики, гласит, что необходимо отказаться от требования дахедж (приданного), по причине которого многие девушки не могут выйти замуж и навсегда остаются жить со своими родителями. Для бедных семей в Дере регулярно проводятся свадьбы за счёт маханта и сангат (сообщества верных). Камбодж широко пользуются квотами и привилегиями, предоставляемые правительством ОВС и SC. Наиболее очевидные из них связаны с сельским хозяйством — по моим наблюдениям плантации и поля сахарного тростника, риса, фруктов в деревнях камбодж находятся в прекрасном состоянии, а продажи приносят хорошие прибыли во многом и в связи с тем, что фермеры камбодж освобождены от значительной части налогов. В последние годы получила развитие практика организации питомников растений, в которых выводятся новые и культивируются уже существующие сорта различных сельскохозяйственных растений и реализуются по себестоимости всем желающим. Один из таких питомников, Baba Bhuman Shah Green Nursery, был открыт самим махантом недалеко от Деры. Другой предмет гордости Деры — гошаля (коровник), в котором также проводятся работы по селекции крупного рогатого скота и внедряются современные технологии. Одна из них — проигрывание музыкальных произведений для коров в определённые часы. Считается, что музыка помогает им расслабиться, что повышает удои. Стоит упомянуть, что махант камбодж — убеждённый сторонник го-севы (служения коровам), го-ракши (защиты коров) и запрета на производство и употребление говядины, постепенно вводимое во всех штатах государства правительством Нарендры Моди. Кастовая и религиозная солидарность камбодж особенно заметна во время путешествий: во многих городах Индии есть дхармашалы, открытые в честь Бабы Бхуман Шаха, где камбодж могут бесплатно разместиться и питаться в лангаре. Одна из таких дхармашал, в которой я останавливался несколько раз — Камбодж Бунга в Харидваре, расположенная недалеко от железнодорожной станции. Её можно сразу узнать по тому же стилю, которого придерживается Дера: стены, выкрашенные малиновой краской, надписи синими буквами, небольшой храм, в котором находятся мурти Бабы Шричандры, Бабы Бхуман Шаха, а также фотографии маханта Браhma Даса и Чандры Свами Удасина.

В сфере религии среди камбодж можно заметить две противоположные тенденции. С одной стороны, сохраняются элементы народной религии. В частности, в 2014 г. я принимал участие в меле (ярмарке, народном празднике), посвящённом суфийскому святому Кале Шаху. Кале Шах также принадлежал к одному из кланов камбодж, а именно, Дхот. Поэтому, даже став мусульманином, он по-прежнему пользуется уважением и почитанием всех Дхот, вне зависимости от вероисповедания. Поскольку очень многие представители клана проживают в деревне Дарби, она ежегодно становится центром праздничных мероприятий. Насколько мне известно, в деревне нет ни одного мусульманина, но в день мелы здания и улицы украшаются зелёными знамёнаами с арабской вязью, а в мазаре служители-индуисты возносят Кале Шаху молитвы и жгут в его честь благовония. При этом на улицах деревни дети

и молодёжь участвуют во всевозможных играх, спортивных соревнованиях (среди которых самое популярное — традиционная борьба кабадди), катаются на аттракционах, как и в старину приводимых в движение силой человеческих мускул (в частности, небольшие чёртовы колёса). Через три дня деревня вновь становится индуистской, и ничто не напоминает о только что закончившемся суфийском празднике. Среди тех же Дхот распространён культ святого по имени Чавли Мушейк, небольшие алтари которого можно встретить в полях. Ему предлагаются кусочки сахара и проводятся небольшие церемонии-арати. Причём о личности и биографии святого его почитателям ничего неизвестно, а иконография Чавли Мушейка очень напоминает популярные изображения Бабы Фарида из Паккпаттана. Можно предположить, что Чавли Мушейк — либо ещё одна ипостась самого Фарида, точное место рождения которого также известно как Чавли Мушейк, либо сориательный образ святых Мултана, включая Бабу Хаджи Шер Девана (VII в.), одного из первых мусульманских проповедников в Панджабе. Многие молодые камбодж совершают паломничества (как правило, на мотоциклах) в Деру Бабы Мурад Шаха, что в Накодаре, чтобы получить благословение эксцентричного мистика Саи Ладди Шаха, славящегося такими выходками, как ношение бейсбольной кепки, постоянное курение и разбрасывание жертвуюемых ему денег. Ладди Шах популярен по всему Панджабу и привлекает посетителей индуистов и сикхов в гораздо большей степени, чем мусульман. Вместе с тем отношение большинства камбодж-индуистов и сикхов к ортодоксальному исламу (суннизму и шиизму) становится всё более и более настороженным. Едва оправившись от геноцида конца 40-х годов в Пакистане камбодж оказались вынуждены выстраивать новые отношения с мусульманским сообществом, но так и не добились значительных успехов. Баба Браhma Дас предпринял несколько попыток вновь учредить культ Бабы Бхуман Шаха в первоначальной Дере Баба Бхуман Шах, оставшейся в Пакистане, даже посещал её, но проект так и остался незавершённым в связи с постепенным отказом пакистанской стороны от сотрудничества.

Сплочённость камбодж вокруг своих махантов и других духовных лидеров, прежде всего, Бхуман Шаха, в сочетании с достаточно благоприятной экономической ситуацией, пока позволяет им сохранять единство. Камбодж пока не столкнулись с проблемой массового оттока молодёжи из деревень в города и ослабления связей с деревнями и расширенными семьями. Как правило, молодые люди, если и едут получать образование в Сирсу, Дели или Лудиану, впоследствии возвращаются в родную деревню, женятся/выходят замуж за представителя своего народа и продолжают заниматься сельским хозяйством, сохраняя свою идентичность как камбодж. Фермерские протесты зимы 2020–2021 гг. стали одним из первых серьёзных потрясений для камбодж со времён исхода из Западного Панджаба в конце 1940-х гг. Предсказать, как повлияют результаты аграрной реформы, предпринимаемой правительством Нарендры Моди, на идентичность и образ жизни камбодж на данный момент не представляется возможным.

Заключение

Главный вывод, который можно сделать из проведенного исследования заключается в том, что камбодж — динамично развивающийся народ, по-прежнему находящийся в поисках своего места в современном мире. При этом ключевую роль в этом

поиске по-прежнему играют верования и ритуалы, переосмыслиемые с учётом меняющейся социальной и политической ситуации. Пантеон почитаемых святых пополняется за счёт не только собственно духовных лидеров, но и исторически значимых фигур, таких, как шахид Удхам Сингх, на мероприятиях, посвящённых которому, трудно отличить ритуальное действие этого политического собрания. Тем не менее, религия камбодж — это религия аграрного общества, в центре которой по-прежнему находится стремление к гармонии с силами плодородия, воплощёнными в сознании людей в форме шактипата/бараката, благословляющей силы, приходящей через даргахи и другие ритуальные памятники. Место камбодж в индийском кастовом обществе также находится в процессе постоянной эволюции и становления. Развитие этого народа в ближайшие десятилетия станет предметом наших дальнейших наблюдений и исследований.

Источники и материалы

- ПМА 2016 — Полевые материалы автора, записано на сатсанге в деревне Бхуман Шах в окрестностях г. Джелалабад, Панджаб, 2016.
- Чандра 2015 — Чандра Свами Удасин // Зеркало блаженства / Под научной ред. М. Демченко. М.: Ганга. 2015. С. 113–132.
- Chandra 1994 — Chandra Swami Udasin. The Mirror of Bliss. Dehradun: Seekers' Trust, 1994.
- Dardi 2005 — Dardi K. S. The Kambojas Through Ages. Sirsa, 2005.
- Decree 1932 — Decree of Gurudwaras Tribunal. Lahore, D. 29th February 1932.
- Indian Government Resource — Indian Government Resource [Internet Source]. https://www.mha.gov.in/sites/default/files/Sikh_Gurdwara_Act1925_1.pdf
- Kamboj Society — Kamboj Society [Internet Source]. URL: <https://www.kambojsociety.com/>
- Sher 2004 — Sher Singh Nirmal. Balayati Baba Bhuman Shah Ji Udasin. Sirsa, 2004. P. 83–84 (in Hindi).
- UNESCO — UNESCO. [Internet Source]. <https://web.archive.org/web/20080120230417/http://whc.unesco.org/en/349/>
- SGGS — Shri Guru Granth Sahib [Internet Source]. <http://www.srigranth.org>.

Научная литература

- Суторова А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М.: ИВРАН. 1999. 280 с.
- Bakshi S. R. Advanced History of Medieval India. Anmol Publications PVT. LTD, 1995. 510 p.
- Brass P. R. The Partition of India and Retributive Genocide in Punjab, 1946–1947: Means, Methods and Purposes // Journal of Genocide Research. 2003. March 5.1. P. 71–101.
- Budiha Prakash A. Studies in Indian History and Civilization. Agra: India and the World, 1964 (1962). 444 p.
- Demchenko M. Aspects of the Post-Partition Hindu-Sikh Population's Genocide in West Punjab (Kamboj Caste Case Study) // Власть и насилие в незападных обществах. Проблемы теоретического осмысливания и опыт практического изучения. М: ГБПОУ Московский государственный образовательный комплекс. 2016. С. 494–501.
- Jalal A. Nation, Reason and Religion: Punjab's Role in the Partition of India // Economic and Political Weekly. 1998. Vol. XXXIII, № 32. Pp. 2183–2190.
- Kamboj // The American Journal of Human Genetics. 2018. July 5. P. 3.
- Keay J. India: A History. New York: Grove Press. 2000. 576 p.
- Meyer W. Asia. A Concise History. Rowman & Littlefield Publishers. 1997.
- Rose H. A. Glossary of Tribes and Castes of Punjab and North-West Frontier Province. Lahore: Government Printing Press, Vol. II. 1915. 578 p.

- Singh Sikander. Premeditated Plan of Jallianwala Massacre and Oath of Revenge. Udhram Singh alias Ram Mohammad Singh Azad. 2002.
- Toynbee A. A. Study of History. Oxford University Press. Vol. VII. Universal States; Universal Churches. New York and London: Oxford University Press, (1939) 1954. 814 p.
- Wilber D. N. Afganistan, its People, its Society, its Culture. New Haven: HRAF Press. 1962. 320 p.

References

- Bakshi, S. R. 1995. *Advanced History of Medieval India*. Anmol Publications PVT. LTD. 510 p.
- Brass, P. R. 2003. The Partition of India and Retributive Genocide in Punjab, 1946–1947: Means, Methods and Purposes. *Journal of Genocide Research*. March 5. 1: 71–101. <https://doi.org/10.1080/14623520305657>
- Budiha Prakash, A. 1964 (1962). *Studies in Indian History and Civilization*. Agra: India and the World. 444 p.
- Dardi, K. S. 2005. *The Kambojas Through Ages*. Sirsa.
- Demchenko, M. 2016. Aspects of the Post-Partition Hindu-Sikh Population's Genocide in West Punjab (Kamboj Caste Case Study) In *Vlasti i nasilie v nezapadnykh obshchestvakh. Problemy teoretycheskogo osmyслиvaniia i opty prakticheskogo izucheniiia* [Power and Violence in Nonwestern Societies. Problems of Theoretical Reasoning and Practical Studies], ed. by G. V. Luk'ianov, S. A. Ragozina, A. L. Riabinin, I. A. Artem'ev and V. O. Belevtsova. Moscow: Moskovskii gosudarstvennyi obrazovatel'nyi kompleks. 494–501.
- Jalal, A. 1998. Nation, Reason and Religion: Punjab's Role in the Partition of India. *Economic and Political Weekly* XXXIII (32): 2183–2190.
- Kamboj. 2018. *The American Journal of Human Genetics*. July 5. P. 3.
- Keay, John. 2000. *India: A History*. New York: Grove Press. 576 p.
- Meyer, W. 1997. *Asia. A Concise History*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rose, H. A. 1915. *Glossary of Tribes and Castes of Punjab and North-West Frontier Province*. Vol. II. Lahore: Government Printing Press. 578 p.
- Sher Singh Nirmal. 2004. *Balayati Baba Bhuman Shah Ji Udasin* [Balayati Baba Bhuman Shah Ji Udasin]. Sirsa (in Hindi).
- Singh Sikander. 2002. *Premeditated Plan of Jallianwala Massacre and Oath of Revenge*. Udhram Singh alias Ram Mohammad Singh Azad.
- Suvorova, A. 1999. *Musul'manskie sviatye Iuzhnoi Azii XI–XV vekov* [XI–XV centuries Muslim Saints of South Asia]. Moscow: Institut vostokovedenija RAN. 280 p.
- Toynbee, A. A. (1939) 1954. *Study of History*. Vol. VII. Universal States; Universal Churches. New York and London: Oxford University Press. 814 p.
- Wilber, D. N. 1962. *Afganistan, its People, its Society, its Culture*. New Haven: HRAF Press. 320 p.

УДК 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/218-229
 Научная статья

© Г. Ю. Ситнянский

СТЕПНОЕ ПРАВО И СТЕПНАЯ ДЕМОКРАТИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Исследования по вопросам политической культуры евразийских степных народов привели автора к убеждению, что изначальная, «дочингисхановская» политическая культура евразийских кочевников (восстановленная после распада империи Чингизидов) ближе к европейской, чем к восточной, что у степных скотоводов сложилась своеобразная степная демократия, тоже восстановленная в постчингизидскую эпоху. Одним из проявлений этой степной демократии является наличие у некоторых степных народов суда, аналогичного европейскому суду присяжных; у казахов это суд биев. Биев, как и присяжным, мог быть любой уважаемый и знающий основы обычного права казах, который выбирался на каждый данный судебный процесс. Простые дела решались одним бием, для разбора дел более сложных подбиралась коллегия биев, иногда до 24 человек. При этом изначальной целью введения такого суда был поиск альтернативы суду султанов, как и в Европе суд присяжных принял на смену суду сеньоров.

К сожалению, после присоединения казахских степей к России непродуманная политика российской администрации привела к тому, что бии стали хотя и выборными, но постоянно действующими судьями. Это свело на нет положительный опыт бийского суда. Тем не менее, есть основания считать, что традиция последнего ещё может оказаться полезной при проведении демократических реформ в современной судебной системе.

Ключевые слова: степная демократия, европейский суд присяжных, казахский суд биев

Ссылка при цитировании: Ситнянский Г. Ю. Степное право и степная демократия: исторический опыт, современность, перспективы // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 218–229.

Ситнянский Георгий Юрьевич — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: sitnyan@mail.ru

УДК 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/218-229
 Original Article

© Georgy Sitnyansky

STEPPE LAW AND STEPPE DEMOCRACY: HISTORICAL EXPERIENCE, MODERNITY AND PROSPECTS

Research on the political culture of the Eurasian steppe peoples led the author to believe that the original, “pre-Genghis Khan” political culture of the Eurasian nomads (restored after the collapse of the Genghisid Empire) is closer to European than to Eastern, that steppe pastoralists have developed a kind of steppe democracy, also restored in the post-Genghisid era. One of the manifestations of this steppe democracy is that some steppe peoples have a court similar to the European jury; thus, Kazakhs have a biy court. Any respected Kazakh who knew the basics of customary law, could be chosen as a biy or a jury for a given trial. Simple cases were solved with one biy, a board of biys, sometimes up to 24 people, was selected for complex cases. At the same time, the original purpose of introducing such a court was to find an alternative to the court of sultans, just as in Europe the jury court replaced the court of lords.

Unfortunately, after the Kazakh steppes became part of the Russian Empire, as a result of the ill-conceived policy of the Russian administration the biy became permanent judges, although they still were elected. This completely negated the positive experience of the biy court. Nevertheless, there is reason to believe that the tradition of the latter may still be useful in carrying out democratic reforms in the modern judicial system.

Keywords: steppe democracy, European jury court, Kazakh biy court

Author Info: Sitnyansky, Georgy Yu. — Ph.D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: sitnyan@mail.ru

For citation: Sitnyansky, G. Yu. 2022. Steppe Law and Steppe Democracy: Historical Experience, Modernity and Prospects. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 218–229.

Мне неоднократно приходилось писать об исторически сложившейся особой форме демократии — «степной демократии» у евразийских кочевых скотоводов, в том числе и на страницах настоящего издания, равно как и о том, что, вопреки мнению большинства классических евразийцев (название первого сборника статей которых «Исход к Востоку» говорит само за себя), традиционная евразийская степная политическая культура ближе к европейской, чем к восточной, а то, что классические евразийцы приняли за подлинное евразийство, есть результат «остернизации» Великой Степи в эпоху империи Чингизидов (Ситнянский 1996; 2012; 2016; 2021; см. также: Акимбеков 2011: 209–239, 363–365 и др.).

Но одним из атрибутов демократической власти является демократический суд; в европейской политической культуре это — суд присяжных. Настоящая статья посвящена исследованию его степного аналога — казахского суда биев.

Классическая модель народного суда казахов и киргизов — это устный, гласный и публичный суд, который разбирал дела по исковым заявлениям истца, начиная от простой обиды и кончая самыми тяжкими преступлениями. Дела передавались в суд, только если тяжущихся не удавалось склонить к окончанию спора миром, к чему стремилось всё общество и что являлось заботой авторитетных родственников. Суд вершили бии — известные и уважаемые в народе знатоки обычного права (адаты) (Брусина 2016: 219). Ч. Валиханов пишет: казахская судебная система (суд биев) середины XIX в. имела ряд чисто европейских черт: практически неограниченную адвокатуру, процедуру обжалования и т. д. (Валиханов 1958: 207). Но ещё важнее, как представляется, принцип формирования суда биев.

У казахов бии-родоначальники управляли мелкими родами, а скорее, родовыми подразделениями и, возможно, крупными семейно-родственными группами. Они также выполняли различные административные, политические и хозяйствственные функции, в том числе судебные (Курыллов 1998: 78–154; Радлов 1989: 337–339; Степной закон 2000: 10; Шахматов 1964: 43–45). Классический суд биев установился у казахов в правление хана Тауке (1660-е — 1715/1718 гг.) (по крайней мере, казахская традиция приписывает это установление ему) (Словохотов 1905: 45), когда благодаря проведённым этим правителем реформам к биям перешла часть функций третейского суда аксакалов. Помимо этого, стремление Тауке усилить ханскую власть привело к тому, что и судебная власть султанов перешла от последних к биям.

Такова, опять же, классическая интерпретация реформ Тауке как укрепления ханской власти (Курыллов 1998: 53–54). Однако в свете того, что, как мы увидим ниже, представлял из себя суд биев, можно увидеть в реформах Тауке и укрепление степной демократии, нечто вроде характерной для европейских стран (в эпоху буржуазных революций, в некоторых странах и раньше) замены «суда сеньоров» (у казахов — суда султанов) судом присяжных.

Звание бия не было наследственным, хотя нередко (но всё же в меньшинстве случаев) оно доставалось сыну умершего бия. Как писал в 1759 г. российский канцлер В. Воронцов, «по смерти такого бия или старшины, доставляет (его должность — Г. С.) по большей части постороннему человеку, старшему летами других или хотя и сыну прежнего бия и старшины» (АВПР 1759: Д.8, Л.11). Бий официально не выбирался, а получал неформальное звание за глубокие познания в судебных обычаях и организаторское искусство. Судьёй-бием в степи считался всякий «киргиз» (как до 1917 г. называли казахов; отмечу, однако, что суди биев был характерен и для киргизов, хотя у них, как у более близких географически к оседлой Средней Азии, больше было влияние исламского права — о нём чуть ниже — Г. С.), избираемый каждый раз для разбора конкретного дела из указанного выше круга заслуживающих доверия лиц обеими сторонами по взаимному согласию.

Право выбора бия, по мнению Ч. Валиханова, было аналогично праву выбора адвоката в европейской правовой культуре. В другом месте Валиханов сравнивает звание бия со «званием» поэта или художника в Европе, которое надо заслужить своим мастерством и которого можно лишиться при потере авторитета после пристрастного судебного решения (Валиханов 1958: 208, 215, 218). Но в свете всего сказанного

го, как представляется, более уместна иная аналогия: если звание бия было неформальным и если судьёй-бием в степи считался всякий киргиз, избираемый каждый раз для разбора конкретного дела из круга имеющих глубокие познания в судебных обычаях, наделённых организаторским искусством и заслуживающих доверия лиц обеими сторонами по взаимному согласию, то биев скорее можно уподобить европейским присяжным.

В южной части кочевого ареала бии (из которых тяжущиеся могли выбирать судью по своему усмотрению) назначались ханами из числа соискателей, просивших эту должность с подарками (Гродеков 1889: 179). Однако это было уже результатом влияния восточного общества и нарушением принципа степного демократического суда. Представляется, что такая тенденция в силу уже упомянутой географической близости к оседлой Средней Азии была более характерна для киргизов, чем для казахов.

Бий, как правило, был богатым и влиятельным лицом. Это мог быть родоначальник истца или то уважаемое лицо из рода ответчика, к которому обращался истец. За свои услуги бии получали вознаграждение — бийлык, обычно из доли (10%) от суммы иска, которое взыскивалось с признанной виновной стороны. Отметим, что, несмотря на сочувствие к сородичу, суды не допускали уклонений от справедливости, будучи связанными общественным мнением, религиозными представлениями и различными нормами адата. Честность и беспристрастность биев были не только залогом репутации всей родовой группы, они обуславливались возможностью свободного выбора того или иного судьи и, видимо, боязнью осквернить себя ложной присягой (Ибрагимов 1878: 10; РГВИА: Д. 4849, Л. 396–396 об.). Это, разумеется, в идеале — на практике никакой суд (европейский суд присяжных, в том числе) от ошибочных, а то и прямого пристрастных решений не гарантирован.

По другой версии, впрочем, бий, принадлежавший к одному с одной из тяжущихся сторон роду, мог быть адвокатом, но не судьёй (возможно, кроме тех случаев, когда обе стороны давали согласие на участие такого бия в процессе в качестве судьи — Г. С.). Вообще же, казахи предпочитали судиться у проезжих биев (что при кочевом образе жизни организовать было нетрудно), чем у биев соседнего племени, так как, несмотря на всё вышесказанное, очевидно, всё же опасались, что суд последних будет не беспристрастным в силу родовых счётов. Но как бы то ни было, жалобы на решения биев были редким явлением (Валиханов 1958: 209–212).

Обычно споры внутри родовой группы решались биями единолично (это могло иметь место и в случае, если дело касалось разных родовых групп, но при этом тяжущиеся стороны взаимно соглашались иметь по своему делу одного судью). В более мелком подразделении (ауле) споры решались старейшинами (аксакалами). Споры между двумя родовыми группами решались третейским судом. В этом случае род обидчика совместно с родом обиженного, избрав по взаимному соглашению одного и того же бия (судя по всему, из третьего, нейтрального рода), уполномочивали его выбрать, по своему усмотрению, ещё несколько биев (Валиханов 1958: 216; Словохотов 1905: 45–46). По другим данным, тяжущиеся могли выбрать по равному числу биев с каждой стороны, то есть биев-обвинителей и биев-защитников. Некоторые авторы полагают, что это бывало, если стороны не могли договориться об одном центральном бие (РГВИА: Д. 4849, Л. 96, 245 об.).

Для решения дел большой важности в судебном совещании должны были участвовать от 8 до 24 судей — нечто вроде коллегии присяжных. Таким образом, раз-

ница с европейским судом присяжных состояла в том, что последних всегда бывало 12, тогда как число биев в зависимости от важности разбираемого дела и некоторых других обстоятельств могло варьировать от одного до 24. Суд с расширенным числом биев от 8 до 24 назывался «кенес». Выбранный по соглашению обеих сторон бий становился его председателем; обычно он назывался посредником. Дела особой важности, например, споры, в которых были заинтересованы разные роды, разбирались ханом, султаном или другими почётными лицами при большом стечении народа, преимущественно в дни поминок умерших и народных празднеств. Это был ежегодный суд народного собрания «маслагат», решения которого были непререкаемы для народа (Словохотов 1905: 77; Шакаев 1966: 11).

Особо необходимо отметить, что бии разбирали публично все дела, тогда как привнесённые российской властью мировые суды (о последствиях вмешательства российских властей в традиционную казахскую судебную систему подробнее ниже) — только гражданские. Валиханов Ч. Ч. добавляет, что институт мировых судей не идеален даже в таком классическом правовом государстве, как Великобритания, на что британские правоведы указывают (Валиханов 1958: 217).

На практике суд «вольных биев» был, по-видимому, безапелляционным, и народные суды как лица, лично известные населению и родоправителям, могли рассчитывать, что их решения будут исполнены (РГВИА: Д. 4849, Л. 205 об.); это соответствовало высокому статусу биев в народе. Однако есть сообщения, что в принципе недовольные судебным решением могли обжаловать его у султана или бия более высокого уровня, что, впрочем, случалось крайне редко, считалось из ряда вон выходящим происшествием, и подобное событие широко разглашалось по степи. Апелляции разбирались на народных собраниях, решение которых считалось окончательным (Гирс 1883–1886: 325; Ибрагимов 1878: 3; Материалы 1948: 76, 112).

При уклонении от выполнения вынесенного судом биев решения, как и при уклонении суды от разбирательства дела либо при явно несправедливом судебном решении пострадавшая сторона с позволения своего аульного старейшины получала право на баранту (барымту) с условием возврата угнанного скота после исправления указанной несправедливости. При этом скот могли угнать не только у самого ответчика, но и у аксакала того рода, к которому он принадлежал, чтобы последний оказал давление на ответчика и принудил исполнить решение суда. При этом стоимость угнанного скота должна была примерно соответствовать размеру иска (Быков 2003: 237; Словохотов 1905: 49).

Отметим ещё, что у киргизов (казахов — Г. С.) никогда не было телесных наказаний, или по крайней мере они применялись в единичных случаях и «не приветствовались», как чужеродное явление, привнесённое в Степь среднеазиатскими ханами («из кокандских крепостей») (Валиханов 1958: 220; Гродеков 1889: 244).

Некоторые авторы считают нарисованную картину слишком идеализированной. Так, В. В. Радлов пишет: «Так как кочевникам совершенно неизвестна система выборности предводителей, то бий обычно приобретает власть путём узурпации, и её редко признают безоговорочно все. Поэтому судебный приговор, который выносят бии, это в большинстве случаев третейский суд, которому добровольно подчиняются обе стороны. Есть бии, которых народ слушается безоговорочно, которые завоевали своё положение справедливыми и разумными суждениями. Другие утверждают своё положение только благодаря личному богатству и большой родне. Наконец, не-

которых признаёт небольшая часть их родового подразделения, и они имеют конкурентов». Конфликты внутри рода улаживала третейским судом «корпорация биев», каждый из которых представлял своё подразделение. «Влияние биев и здесь зависит от обстоятельств. Есть бии, которые могут одним лишь своим приговором или приказом прекратить самые жёсткие распри. В то же время с решением, принятым целой корпорацией биев, иногда не считается ни одна сторона» (Радлов 1989: 338). Однако, не говоря уже о том, что, как я уже отмечал, никакой суд не идеален, нельзя забывать о том, что Радлов занялся изучением казахов только начиная с 1862 г., поэтому есть основания считать, что многое из описанного им негатива привнесено уже российской администрацией — об этом, как уже говорилось, чуть ниже.

Если ответчик не сознавался, принимались свидетельские показания, вёлся поиск следов преступления, а в случае отсутствия того и другого назначалась присяга. Присяга была решающим элементом доказывания. Чаще всего бии присуждали «очистительную» присягу. По выбору истца один, при больших исках — два-три «присяжных» (здесь и далее это слово берётся в кавычки, т. к. речь не о европейских присяжных, аналогом которых, как мы уже установили, являлись бии, а о свидетелях или других заслуживающих доверия людях, готовых что-либо подтвердить под присягой — практика, распространённая и в европейской политической культуре — Г. С.) назначались из числа наиболее уважаемых и почётных людей, принадлежавших к роду ответчика. В зависимости от важности дела выбор «присяжных» происходил либо из числа близких соплеменников подсудимого, либо из всей его волости или рода.

«Присяжные» должны были поклясться, что обвиняемый невиновен, тогда последний выигрывал дело. Если же такой человек отказывался от присяги, вина считалась доказанной. Иногда в доказательство показаний присяга налагалась на свидетеля или на его уважаемого родственника. В некоторых гражданских делах часто применялась «доказательная» присяга, которую в «маловажных» случаях принимал истец, а в серьёзных — его влиятельный сородич, которого уже выбирал ответчик (Валиханов 1958: 210–211; Гродеков 1889: 190–193, 210–211; Шакаев 1966: 19–20; РГВИА: Д. 4849, Л. 396 об. — 397).

Принятие присяги... могло в корне изменить общественное мнение в отношении присягнувшего. Обряд проходил торжественно, присягающий произносил «страшные слова», согласно которым за ложь его должны были покарать высшие силы. Считалось, что можно присягнувший рано или поздно будет уличён, поскольку работает «узун-кулак» (степное «длинное ухо»), весьма быстро распространяющее среди кочевников любую информацию. «У народа пятьдесят ушей» — гласит казахская пословица, примерно аналогичная русской «земля слухом полнится». Кстати, И. Ибрагимов приводит курьёзный случай, когда русский судебный чиновник, получив от казаха ответ на вопрос, откуда ему что известны какие-то факты: «От узун-кулака», решил, что это конкретный человек, и стал спрашивать, где этот «узун-кулак» живёт и как его найти (Ибрагимов 1878: 13).

При этом ложно (даже по неведению) присягнувший человек по народным обычаям лишался покровительства общества, а его имущество могло быть разграблено. Поэтому выдвинутый на присягу человек старался как можно точнее выяснить обстоятельства дела и сам проводил расследование. Если он оставался не уверен в невиновности своего «подопечного», то, чтобы избежать присяги, старался скло-

нить тяжущихся к мировому решению с удовлетворением половины иска. Лучшие бии умели не доводить до присяги и решать дело миром (Гродеков 1889: 211–213; Словохотов 1905: 91–92). При этом бии руководствовались не писанными законами (которых у казахов попросту не было), а «своими обычаями, преданиями, поверьями и верою». В отсутствие определённых законодательных и судебных норм широко использовалось прецедентное право (Быков 2003: 16; Ибрагимов 1878: 4), что даёт аналогии с правом англосаксонским.

Свидетельства лиц сultанского происхождения, показания биев или почтенных аксакалов обычно принимались в знак доверия к ним без подтверждения присягой. Белая кость была неподсудна суду биев (Быков 2003: 16; Словохотов 1905: 91–92), что опять же даёт аналогию со средневековой Европой, где, например, пэрдов мог судить только суд равных.

Интересно рассмотреть ещё одно отмеченное Ч. Валихановым событие, показывающее скорее европейский, чем восточный характер традиционной евразийской политической культуры применительно к анализу казахской судебной системы. По К. Виттфогелю, на Востоке политическая мысль в принципе не ищет путей политической, социальной и т. д. модернизации общества и не идёт дальше того, чтобы устранить (как правило — физически) «плохого» падишаха или богдыхана, заменив его «хорошим». Этот автор писал: «Критики гидравлического общества (так он именовал государства восточного типа — Г. С.) жаловались лишь на злоупотребления отдельных чиновников или на специфические акции правительства... Но критики правительства ставили себе... целью лишь оздоровление тотальной власти, принципиальную желательность которой они не оспаривали» (Wittfogel 1957: 134).

А вот как обстояли дела у казахов. Ч. Валиханов приводит конкретный пример: однажды было принято решение назначить четырёх главных биев, «биев над биями», с целью «пристроить» судей, удалённых со своих постов под давлением общественного мнения за лихоимство (как мы уже видели, такие на должностях биев долго не задерживались — Г. С.). Однако массовые народные протесты заставили отменить это решение. Подчеркнём: речь идёт не о замене «плохих» главных биев «хорошими» (подход, характерный для Востока), но о принципиальном неприятии изменения, которое представляется гражданам неправильным.

Констатирую ещё, что в самой России суд до реформы 1864 г. был дальше от европейских стандартов, чем казахский суд биев: например, адвокатов вообще не было. И многие проживавшие в казахских областях русские предпочитали суд биев, и напротив, некоторые казахи, «заклеймённые народом за прегрешения вполне безнравственные» (например, конокрад, укравший в общей сложности сотни лошадей), требовали русского суда (куда «степные инородцы» во второй четверти XIX в. получили право обращаться) (Брусина 2016: 219–222; Валиханов 1958: 210–214).

Как Россия дошла до такого состояния — отдельная тема, требующая специального исследования, здесь скажу только, что, по моему мнению, это результат «вертикализации» власти со времён опричного переворота Ивана Грозного и особенно со времён Петра I. Во всяком случае, в период «либеральных» (насколько применимо это слово к XVI веку) реформ Адашева — Сильвестра 1550-х гг. в России учреждён был выборный суд; более того, по Судебнику 1550 г. наместникам вообще запрещалось творить суд без участия старост и присяжных («целовальников»). Грамота же от 25 февраля 1552 г. («Пинежская грамота») предполагает полное устра-

нение наместника от суда, его должны чинить «из волостных крестьян выборные лучшие люди, по нашему Судебнику» (Копанев 1953: 9–10).

У казахов ситуация с организацией судов стала меняться с присоединением их земель к России. Менялись как (в сторону уменьшения) компетенция бийских судов, так и способ их формирования. Отсутствие у авторов положений адекватного представления о сути казахской судебной системы, вопреки благим намерениям, имело негативные последствия. Уже по Уставу о сибирских киргизах 1822 г. из компетенции бийских судов выводились «уголовные преступления», к которым, кроме преступлений против власти, были отнесены убийство, грабежи и барырма (хотя последняя, как мы видели, далеко не всегда считалась преступлением, а могла назначаться как средство принуждения к выполнению решения суда — Г. С.). Бии имели право приговаривать осуждённых только к штрафу. В 1830–1850-х гг... кочевники формально получили право по их желанию обращаться не к биям, а в имперский суд. ...Эти попытки... лишь дискредитировали судебную власть в глазах населения, которое избегало русского суда и стремилось решать дела по обычным правилам (Быков 2003: 115; Материалы 1948: 74–75; Россия 1903: 216; Словохотов 1905: 67–71, 83–85, 135; Martin 2001: 35–39).

По закону 1854 г. биями были оставлены те, кто ими бы на данный момент, а впредь таковых полагалось поставлять из числа сultанов или аульных старшин, занимавших указанные должности не менее 6 лет или награждённых российскими властями и «не иначе как по выбору общества»; это был первый шаг к превращению биев в чиновников (Валиханов 1958: 211–212). Но если эти положения, принятые ещё в периоды реакции времён позднего Александра I и Николая I, можно понять и извинить, то гораздо сложнее понять последующие законодательные акты, принятые уже во время и после Великих реформ (в том числе судебной) в самой России. Так, по Положениям 1867 (Временное об управлении Семиреченской и Сырдарьинской областями) и 1868 (Временное об управлении в степных областях) годов народный судья (бий), как и казий в оседлых волостях, избирался по той же системе, что и волостной управитель — выборными от каждого 50 хозяйств... (Брусина 2016: 223–224). Официальные выборы не могли удовлетворить этим условиям и, как и предупреждал Ч. Валиханов, должны были способствовать переходу власти «в руки богачей».

Кроме того, формальная выборность биев уничтожала конкуренцию: при традиционной казахской судебной системе к плохому судье просто никто не обращался, и ему как судье приходил конец. А что будет, спрашивает Валиханов, если его официально изберут и утвердят судьёй? Кроме того, теперь бий получал право начать судебное дело по личному усмотрению, что тем более превращало его в полицейского (Валиханов 1958: 218–220).

Из компетенции народных судов изымались преступления политического характера и преступления против христианской веры. Бии решали окончательно дела ценностью не выше 100 руб., по более крупным делам можно было апеллировать через волостных управителей к волостным съездам биев, которые назначались по решению уездного начальника для решения дел на сумму не более чем в 1000 руб. Для разбора тяжб между представителями разных родов (или уездов), а также уголовных дел, тяжб по особо крупным искам и по апелляции (на имя уездного начальника) на решение волостного съезда созывались чрезвычайные суды биев... одного или

нескольких уездов. /Они/ проходили в присутствии уездного начальника, который следил за порядком, но не должен был вмешиваться в ход судебного процесса и влиять на принятие решения. Постановления чрезвычайных съездов были окончательными (Брусина 2016: 223–224).

Тяжущиеся по обоюдному согласию имели право выбрать из числа утверждённых биев несколько человек для разбора дела по принципу третейского суда… Решение такого суда было окончательным на любую сумму. При несогласии тяжущихся на выбор биев дело рассматривал указанный истцом бий из волости ответчика… Недовольная решением сторона могла апеллировать к русской администрации только по брачным делам, касающимся прав женщины. При взаимном желании тяжущиеся могли обращаться для разбора дела в русский суд.

По принятому в 1886 г. Положению об управлении Туркестанским краем из ведения народных судов были изъяты уголовные дела об убийствах, увечьях и изнасилованиях (хотя вопрос о материальной компенсации за эти преступления оставался в компетенции биев), о разбоях и грабежах (Гродеков 1889: 201–207). Но это Положение опять же было принято уже в годы реакции, на сей раз «победоносцевской», как по фамилии их главного вдохновителя иногда называют контреформы 1880-х гг.

Как бы то ни было, результаты не замедлили сказаться. Отмечаемое многими авторами снижение авторитета биев и доверия к ним в последней трети XIX в. — это результат «привнесённой системы выборности»: выборные кампании выродились в борьбу партий и часто сопровождались беспорядками и даже убийствами. Новым биям уже не нужно было, как раньше, заботиться о своей репутации… Институт апелляции к съездам почти не работал, так как бии в корпоративных интересах почти всегда утверждали решения… Результат — рост апелляций к русской власти.

Отметим также рост влияния на решения судов присяги, которую теперь, упрощая задачу, предпочитали опросам свидетелей, часто вопреки показаниям последних. При этом бии часто ставили вопросы так, чтобы получить ответ в нужном направлении (РГВИА: Д. 4849, Л. 105, 138, 150 об — 151 об.). Не надо забывать и о коррупции — находились и такие (и их было не так мало), кто за деньги готов дать любую присягу.

Авторитетные люди старались теперь не участвовать в судебных процессах, избегали присяги и т. д., заботясь о своей репутации. Возможно, эти процессы были связаны и с начавшейся седентаризацией скотоводов: при оседании казахов бийский суд не приживался, они заимствовали систему судопроизводства у оседлого населения, например, на юге (в присырдаринских областях? — Г. С.) — у кокандцев (Брусина 2016: 227–228; Быков 2003: 238). Можно добавить ещё, что, если раньше, как мы видели, многие жившие в казахских землях русские часто предпочитали суд биев русскому суду, то в начале XX в., когда после Великих Реформ суд в России стал вполне европейским, напротив, киргизы, по некоторым данным, просили, чтобы их дела слушал русский суд, а не суд биев (Усенбаев 1967: 38), возможно, именно по причине потери авторитета последним по указанным причинам. Впрочем, как уже говорилось, у киргизов позиции суда биев из-за близости к оседлой Средней Азии и влияния мусульманского права изначально были слабее.

Тем не менее, хотя суды биев и стали объектами многочисленных «перестроек» со стороны российских властей, на соционормативный пласт традиционной куль-

туры степняков такими средствами разрушающего воздействия оказать в принципе было нельзя или по крайней это было невозможно в короткий срок. Традиционная правовая культура казахов сохранялась и в начале XX в. (надо думать, до ликвидации в 1924 г. суда биев и вообще традиционного права как таковых — Г. С.), в какой-то степени она жива и сейчас (Степной закон 2000: 15–16).

Возможно, и сегодня её можно использовать, органически вписав этот институт степной демократии в демократию современную. Л. А. Словохотов приводит в качестве примера Норвегию начала XX в., «где народное правовоззрение не потеряло до сих пор практического значения и где обычное право существует не инкогнито и благодаря снисхождению закона, как у нас, а, напротив, само подчинило себе официальное право, основанное здесь на народных обычаях и понятиях» (Словохотов 1905: 13–14). А Ч. Ч. Валиханов ещё за сорок лет до того предлагал при введении у казахов суда присяжных выбирать последних по жребию из биев, решивших в прошлом году какие-либо дела (Валиханов 1958: 226).

Но как бы то ни было, из всего сказанного в статье очевидно, что традиционный казахский суд биев был куда ближе к европейским судебным аналогам, чем к восточным.

Источники и материалы

- АВПР 1759: Д.8 — АВПР. Ф. «Киргиз-кайсацкие дела». 1759. Д.8.
 РГВИА: Д.4849 — РГВИА. Ф.400. Оп.1. Д.4849.
Гирс 1883–1886 — Отчёт ревизующего по Высочайшему повелению Туркестанский край тайного советника Гирса. СПб.: б. и., б. г. [1883–1886].
 Материалы 1948 — Материалы по казахскому обычному праву. Сб. 1. Алма-Ата: Изд-во АН Каз. ССР, 1948.
 Россия 1903 — Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. 18. Киргизский край. СПб.: А. Ф. Девриен, 1903. 478 с.

Научная литература

- Акимбеков С. История степей. Феномен государства Чингисхана в истории Евразии. Алматы: Изд-во «Центр Азии», 2011. 639 с.
 Брусина О. И. Обычное право кочевого населения Туркестана в системе российского управления // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Наука, 2016. С. 217–234.
 Быков А. Ю. Истоки модернизации Казахстана. Барнаул: Изд-во «Азбука», 2003. 267 с.
 Валиханов Ч. Ч. Записка о судебной реформе // Избранные произведения. Алма-Ата: Казгосиздат, 1958. С. 196–235.
Гродеков Н. И. Киргизы и каракиры Сыр-Дарынской области. Т. 1. Юридический быт. Ташкент: Типолитогр. С. И. Лахтина, 1889. 298 с.
 Ибрагимов И. Заметки о киргизском суде. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1878. 25 с.
 Конанев А. И. Уставная земская грамота трёх волостей Двинского уезда 25 февраля 1552 года // Исторический архив. Т. VIII. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 7–20.
 Курылёв В. П. Скот, земля, община у кочевых и полукочевых казахов (вторая половина XIX — начало XX вв.). СПб.: МАЭ, 1998. 287 с.
 Радлов В. В. Из Сибири. М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1989. 749 с.
 Ситнянский Г. Ю. Золотая Орда и европейская политика (1241–1359) // The scientific heritage. 2021. № 81. Vol. 4. P. 12–19.
 Ситнянский Г. Ю. Либеральное евразийство — оксюморон или национальная идея для России? // Центр Востока и Запада. 2012. 14 апреля. <http://www.mesoeurasia.org/archives/8630>

- Ситнянский Г. Ю. Мировой демократический процесс и степная традиция // Азия и Африка сегодня. 1996. № 3. С. 14–19.
- Ситнянский Г. Ю. Совместима ли евразийская политическая культура с европейской // Исторические исследования. 2016. № 4. С. 196–211.
- Словохотов Л. А. Народный суд обычного права киргиз Малой Орды. Оренбург: Турагайская обл. типо-лит., 1905. 156 с.
- Степной закон 2000 — Степной закон. Обычное право казахов, киргизов и туркмен / сост., авт. вступ. ст., коммент. и глоссария А. А. Никишенков; под ред. Ю. И. Семенова. М.: Старый сад, 2000. 288 с.
- Усенбаев К. У. Восстание 1916 года в Киргизии. Фрунзе: Илим, 1967. 327 с.
- Шакаев Г. Процессуальное обычное право казахов XIX–XX вв. Автореф. дисс... к. и. н. Алма-Ата, 1966. 21 с.
- Шахматов В. Ф. Казахская пастбищно-кочевая община. Алма-Ата: Изд-во АН Каз. ССР, 1964. 207 с.
- Martin V. Law and custom in the Steppe: The Kazakh of the Middle Horde and Russian colonialism in the nineteenth century. Richmond (UK): Curzon Press, 2001. 244 p.
- Wittfogel K. Oriental Despotism. New Haven: Yale Univ. Press, 1957. 570 p.

References

- Akimbekov, S. 2011. *Istoriya stepei. Fenomen gosudarstva Chingishana v istorii Evrazii* [The history of the steppes. The phenomenon of the Genghis Khan State in the history of Eurasia]. Almaty: Izdatel'stvo "Tsentr Azii", 2011. 639 p.
- Brusina, O. I. 2016. Obychnoe pravo kochevogo naseleniya Turkestana v sisteme rossiiskogo upravleniya. [The customary law of the nomadic population of Turkestan in the system of Russian governance]. In *Sredneaziatskiy etnograficheskiy sborink* [Central Asian Ethnographic Collection], ed. by S. N. Abashin and V. I. Bushkov. Issue V. Moscow: Nauka. S. 217–234.
- Bykov, A. Yu. 2003. *Istoki modernizatsii Kazahstana* [The origins of Kazakhstan's modernization]. Barnaul: Izdatel'stvo "Azbuka". 267 p.
- Grodekov, N. I. 1889. *Kirgizi i karakirgizi Syr-Daryinskoi odlasty*. Vol. I. *Yuridicheskiy byt* [Kyrgyz and Karakirgiz of the Syr-Darya region. Vol. 1. Legal life]. Tashkent: Tipolitografija S. I. Lakhtina. 298 p.
- Ibragimov, I. 1878. *Zametki o kirgizskom sude* [Notes on the Kyrgyz Court]. Sankt-Peterburg: Tipografija V. Kirshbauma. 25 p.
- Kopanov, A. I. 1953. *Ustavnaya zemskaya gramota tryokh volostei Dvinskogo uezda 25 fevralya 1552 goda* [The charter of the zemstvo of the three volosts of the Dvinsky district on February 25, 1552]. *Istoricheskiy arkhiv*. [Historical Archive] 8: 7–20.
- Kurylyov, V. P. 1998. *Skot, zemlya, obschina u kochevyh i polukochevyh kazahov (vtoraya polovina XIX — nachalo XX vv.)* [Cattle, land, community among nomadic and semi-nomadic Kazakhs (the second half of the XIX — early XX centuries)]. Sankt-Peterburg: Muzei antropologii i etnografii. 287 p.
- Martin, V. 2001. *Law and custom in the Steppe: The Kazakh of the Middle Horde and Russian colonialism in the nineteenth century*. Richmond (UK): Curzon Press. 244 p.
- Nukishenkov, A. A. and Yu. I. Semenov (eds.). 2000. *Stepnoy zakon. Obychnoe pravo kazahov, kirgizov i Turkmen* [Steppe Law. Customary law of Kazakhs, Kyrgyzs and Turkmens]. Moscow: Staryi sad. 288 p.
- Radlov, V. V. 1989. *Iz Sibiri* [From Siberia]. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. 749 p.
- Shakaev, G. 1966. *Protsessual'noe obychnoe pravo kazahov XIX–XX vv.* [Procedural customary law of the Kazakhs of the XIX–XX centuries]. Ph.D. diss. abstract, Kazakh National University. Alma-Ata, 1966. 21 p.

- Shahmatov, V. F. 1964. *Kazahskaya pastbischno-kochevaya obschina* [Kazakh pastoral and nomadic community]. Alma-Ata: Izdatelstvo Akademii Nauk Kazahskoy SSR. 207 p.
- Sitnyanskiy, G. Yu. 2021. *Zolotaya Orda i evropeiskaya politika (1241–1359)* [The Golden Horde and European Politics (1241–1359)]. *The scientific heritage* (Hungary) 81 (4): 12–19.
- Sitnyanskiy, G. Yu. 2012. Liberal'noe evraziystvo — oksyumoron ili natsionalnaya ideya dlya Rossii? [Is liberal Eurasianism an oxymoron or a national idea for Russia?] *Tsentr Vostoka i Zapada*. 14 aprelya. <http://www.mesoeurasia.org/archives/8630>.
- Sitnyanskiy, G. Yu. 1996. Mirovoy demokraticeskiy protsess i stepnaya traditsiya [World democratic process and steppe tradition]. *Aziya i Afrika segodnya* 3: 14–19.
- Sitnyanskiy, G. Yu. 2016. Sovmestima li evraziyskaya politicheskaya kul'tura s evropeiskoy [Is the Eurasian political culture compatible with the European one]. *Istoricheskie issledovaniya* 4: 196–211.
- Slovohotov, L. A. 1905. *Narodnyi sud obychnogo prava kirgiz Maloy Ordy* [The Peopple's court of customary law of the Kyrgyz of Little Horde]. Orenburg: Turgayskaya oblastnaya tipolitografija. 156 p.
- Usenbaev, K. U. 1967. *Vosstanie 1916 goda v Kirgizii* [The 1916 Uprising in Kirgizia]. Frunze: Ilim. 327 p.
- Valihanov, Ch. Ch. 1958. *Zapiska o sudebnoi reforme* [A note on judicial reform]. In *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Alma-Ata: Kazgosizdat. S. 196–235.
- Wittfogel, K. 1957. *Oriental Despotism*. New Haven: Yale Univ. Press. 570 p.

МАГИКО-МЕДИЦИНСКИЕ И МАГИКО-МИСТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ СОВРЕМЕННОСТИ

УДК 39+316.347+316:61
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/230-245
 Научная статья

© H. A. Маничкин

КУБИНСКИЙ ОБРЯД CAMBIO DE VIDA: ЗАМЕСТИТЕЛЬНАЯ ЖЕРТВА И МАГИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ ЛЕЧЕНИЯ В XXI ВЕКЕ

Статья посвящена ритуальной практике *cambio de vida*, существующей в афро-カリбских религиозно-магических традициях, в частности, в сантерии, ифа и пало монте. Автор показывает структуру и логику обряда, ранее в научной литературе подробно не освещавшегося. Отдельное внимание уделяется осуществлению этой практики в условиях современной городской и медицинской инфраструктуры, в том числе в стационаре. Колдовство стало частью своеобразного социокультурного бриколажа на Кубе. В индивидуальных пациентских историях оно нередко дополняет смесь из биомедицинской терапии и неконвенциональных лечебных практик. В статье демонстрируется, как колдовское заместительное жертвоприношение может способствовать росту напряженности и недоверия. Опросы информантов говорят о том, что ритуальная практика *cambio de vida* порождает и интенсифицирует логику недоверия, а те нарративы, которые вокруг нее складываются, соответствуют социальной напряженности и конкурентной озабоченности населения. Отмечается моральная сомнительность и амбивалентность описываемой магической практики. Основным материалом для статьи служат полевые исследования автора 2013 и 2019 гг. Привлекая научную литературу, касающуюся затронутых вопросов, он стремится к комплексному описанию современного бытования *cambio de vida* на Кубе.

Ключевые слова: Куба, сантерия, пало монте, целительство, жертвоприношение, ритуалы, духи, колдовство, больницы

Ссылка при цитировании: Маничкин Н. А. Кубинский обряд *cambio de vida*: заместительная жертва и магические методы лечения в XXI веке // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 230–245.

Маничкин Нестор Александрович — к. и. н., старший научный сотрудник Центра медицинской антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: nes.pilawa@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9308-0094>

* Работа выполнена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН.

UDC 39+316.347+316:61
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/230-245
 Original Article

© Nestor Manichkin

THE CUBAN RITE “CAMBIO DE VIDA”: THE SUBSTITUTE VICTIMS AND MAGICAL TREATMENT METHODS IN THE 21ST CENTURY

The article is devoted to the ritual practice “cambio de vida” which exists in the Afro-Caribbean religious and magical traditions, in particular, in Santeria, Ifa and Palo Monte. The author shows the structure and logic of the rite which have not been detailed in the scientific literature. Particular attention is paid to the implementation of this practice in the context of the modern urban and medical infrastructure including inpatient care. Witchcraft has become a part of socio-cultural bricolage in Cuba. In the individual patient histories, it often complements a mixture of biomedical therapies and non-conventional healing practices. It is shown that witchcraft substitute sacrifice may contribute to the tensions and mistrust. Conversations with informants suggest that the ritual practice of “cambio de vida” generates and intensifies the logic of distrust, and the narratives that are formed around it correspond to social tension and competitive concerns of the population. The moral dubiousness and ambivalence of the described magical practice is noted. The article is based on the author’s field research in 2013 and 2019. Using the scientific literature related to the issues raised the author aims for a complete description of the *cambio de vida* current existence in Cuba.

Keywords: Cuba, Santeria, Palo Monte, healing, sacrifice, rituals, spirits, witchcraft, hospitals

Author Info: Manichkin, Nestor A. — Ph.D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: nes.pilawa@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9308-0094>

For citation: Manichkin, N. A. 2022. The Cuban Rite “Cambio de Vida”: The Substitute Victims and Magical Treatment Methods in the 21st Century. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 230–245.

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

Введение

Ритуальный перенос болезней или других неприятностей с человека на предметы либо животных практикуется в самых разных культурах. У тюркских народов болезни или злых духов, которые их вызывают, переносят на нити, шерсть, кукол, внутренности животных (Маничкин 2020: 135). У германских народов также известны

обряды переноса болезней на различных животных, а еще на растения и мертвецов. Обычно их устраивают в лиминальных пространствах — на порогах, возле деревьев, на кладбищах (*Jungbauer* 1934: 88–120). С такими практиками схожи распространенные у восточных славян «переводы» и «переклады» болезней на стихии (воздух, воду, зарю), животных и растения (Мазалова 1995: 76–100), а также на предметы, которые могут вместе с болезнями подарить либо подкинуть кому-то (Попов 1903: 210–212).

Изгнанием болезни посредством ее переноса на другой «носитель» занимаются не только знахари и колдуны — иногда возможностью подобного переноса пользуются сами высшие силы. Так, один из знаменитых примеров переноса недуга, в данном случае беснования, на животных — описан в Новом Завете (Мк. 5:1–14): в стране Гадаринской Иисус встречает человека, живущего «в горах и гробах», кричащего и бьющегося о камни, и своей божественной властью изгоняет из него нечистых духов, каковые затем вселяются в стадо свиней, которое тот час бросается в море и гибнет в воде (Библия 1973: 1552).

Если же говорить не о «высоких» религиозных нарративах, а о «прикладной магии», то зачастую предмет или животное, на которое перенесена болезнь, жертвуется божествам и духам — такой предмет может быть закопан, утоплен или оставлен в специальном месте. Часто считается, что человек, нечаянно наступивший на этот предмет или тем более поднявший и забравший его себе, может заболеть, «взять на себя» то, от чего ранее был очищен клиент колдуна. В подобных обрядах задействован целый комплекс магических представлений: здесь и симпатическая магия (перенос болезни на куклу или орган животного, соответствующий больному органу человека), и контагиозная (болезнь переносится посредством ритуального контакта), и идея жертвоприношения, а точнее — «откупа» от сакральных сил, которым вместо здоровья и жизни больного человека предлагается что-то другое.

Сложный клубок описанных представлений обнаруживается и в бытующей на Кубе магической практике *cambio de vida*, что можно перевести как *обмен* (или *подмена, изменение*) жизни. Обычно в составе ритуальных действий для достижения *cambio de vida* наличествует приношение в жертву животных, что вообще крайне распространено в рамках *сантерии*, *пало монте* и других действующих на острове религиозно-магических направлений африканского происхождения и само по себе не является чем-то экстраординарным. Однако *cambio de vida* считается особенной практикой, пользующейся двусмысленной и недобой славой, поскольку духи, к которым обращаются колдуны, могут потребовать взамен жизни пациента не только жизнь животного, но и жизнь (либо жизненные силы, здоровье и успех) какого-то другого человека. Такой человек может быть назначен адресно, а может быть выбран случайно — например, им станет тот, кто нечаянно наступит на магический состав или подберет с земли предметы, оставленные после ритуала.

К практике «подмены жизни» прибегают в крайних случаях — когда от человека отворачиваются высшие силы и персональные ангелы-хранители. Ангела-хранителя приверженцы кубинской *сантерии* отождествляют с тем или иным католическим святым и одновременно с определенным *ориша*, божеством из пантеона йоруба. Как пишет Л. Кабрера, ученица знаменитого этнографа Ф. Ортиса, первая детально исследовавшая сложный и запутанный мир афро-カリбских культов, *cambio de vida* проводится тогда, когда ни врачи, ни маги не могут вылечить человека. Она называ-

ет обряд «универсальной и древней операцией», заключающейся в том, чтобы заставить болезнь перейти на животное или куклу, которой нужно придать наибольшее сходство с больным или, напротив, с тем здоровым человеком, на которого «перекидывается» болезнь, если колдун решил, что это — единственный способ избавиться от нее. Разумеется, такая операция неизменно вызывает ужас и заставляет суеверных кубинцев держаться подальше от тяжело больных или умирающих адептов *сантерии*, наделяемых властью отнять жизненные силы у человека и выздороветь за его счет, при том, что жертва этой магии обязательно заболеет и, скорее всего, умрет (Cabrera 2018: 74). Смысл магической операции сводится к тому, чтобы «сбить с толку» Ику (персонифицированная Смерть, мифологическое существо из пантеона йоруба), подложив в могилу, будь это реальное захоронение на кладбище или символическая яма, куклу вместо умирающего человека (Cabrera 1984: 134–135).

Со времени полевых исследований Л. Кабрера, которые она вела преимущественно в первой половине прошлого века, представление о *cambio de vida* на Кубе практически не изменилось, а сама эта операция, несмотря на сопровождающий ее зловещий ореол, проводится довольно часто, причем не только в сельской местности, но и в городах, где активность адептов *сантерии* даже выше. Современные антропологи подтверждают, что к магии *cambio de vida* люди прибегают тогда, когда «колдуны белых людей» (*brujos de blancos*), т. е. врачи ничего не могут поделать, и приходится общаться к колдунам йоруба (*brujos de yoruba*), т. е. жрецам и магам, работающим с африканскими божествами, духами усопших, демонами т. д. (Wedel 2004: 121). Чаще всего это *бабалао* (жрецы йорубского божества Ифа), *бабалоча* и *йялоча* (жрецы *сантерии*) и *тата нкиси малонго*, адепты *пало монте* — традиции, имеющей центральноафриканское происхождение и считающейся на Кубе наиболее колдовской.

К. Керестетци, исследовательница *пало монте*, определяет *cambio de vida* как магическую операцию, позволяющую передать жизненную энергию одного тела другому (Kerestetzi 2016: 400), причем иногда таким способом лечат не только людей, но и животных (Kerestetzi 2011). Удачный исход *cambio de vida*, однако, не гарантирует, что человек навсегда избавится от своих проблем — нет, ему придется вести здоровый образ жизни и соблюдать ряд ограничений, как медицинских, так и ритуальных. К примеру, человека, которого проведение *cambio de vida* избавило от приступов эпилепсии, колдуны предупредили, что, если он не бросит употреблять алкоголь, то проблема снова вернется (Wedel 2004: 147).

Научная литература ограничена только упоминаниями *cambio de vida*, а подробного представления магической технологии этой афро-кубинской практики исследователи не дают. Считающаяся секретной, она почти не описывается ни в оккультных, ни в популярных источниках. Исключение составляет посвященная культу дерева *сейба* и содержащая относительно подробное воспоминание об обряде *cambio de vida* книга, вышедшая в серии изданий, которые можно охарактеризовать скорее как «магические исследования», нежели как научные (Alpizar, Calleja 2019).

Настоящая статья преследует своей целью восполнить обозначенную лакуну и обращается к практике *cambio de vida* пристальнее, нежели работы исследователей, занятых иными феноменами и аспектами народной медицины, религии и магии афро-кубинцев. Другой, не менее важной целью является — проследить особенности бытования практик заместительного жертвоприношения в современном го-

родском контексте, включая больничную культуру и пространство биомедицинских учреждений. Необходимо понять, какое место занимает эта колдовская практика в нынешних реалиях, в каких взаимосвязях она находится с ними, как влияет на самоощущения больных и какой комплекс представлений и действий влечет за собой, когда осуществляется в пограничных зонах, где биомедицинский модерн смешивается с мифоритуальной традицией. Для того чтобы раскрыть эти вопросы, анализ имеющихся этнографических работ и магических источников был дополнен результатами полевых исследований. Они были проведены автором в 2013 и в 2019 гг. в Гаване и включали в себя неформальное интервьюирование участников *cambio de vida*, колдунов, пациентов и людей, считающих себя жертвами этой практики, а также знакомство с ритуальными артефактами, сопровождающими проведение соответствующих обрядов.

Cambio de vida: технология и структура ритуала

Молодой колдун, жрец традиции *пало монте* (*tata nkisisi малонго*) и студент Гаванского Университета медицинских наук (Universidad de Ciencias Médicas de la Habana) Хиран Г. М. согласился подробно рассказать о *cambio de vida*, а также продемонстрировать ритуальные принадлежности и фотографии, которые он сделал во время проведения одной из таких магических операций. Он особенно отметил, что жрец, взявшийся за проведение церемонии, «должен соответствовать всем требованиям, быть спиритуалистом или ясновидящим, иначе это может поставить под угрозу его собственную жизнь». Пару лет назад Хиран участвовал в проведении такого обряда для его знакомого, также студента, которому была назначена срочная госпитализация, причем врачи не давали гарантий, что смогут вылечить его. Прежде всего, по словам информанта, необходимо обратиться к *нганге* — магическому котлу, в котором обитают сакральные силы *nkisisi малонго* и живет дух мертвого *нфумбе*. «Эта церемония назначается не решением *tata* (т. е. жреца — прим. авт.), а решением самой *нганги*. Мы спрашиваем *нгангу*, позаботится ли она о больном, и, если ответ утвердительный, то проводим эту работу. После этого, когда человеку станет лучше, он должен ступить на нашу землю». Хиран говорит о том, что выздоровевший человек впоследствии проходит *райаменто* — инициацию с помощью нанесения специальных шрамов, открывающую путь в *пало монте*, на землю Конго (исп. *la tierra de*



Проведение *cambio de vida* на гаванском кладбище.
Фото предоставлено Хираном Г. М.

Congo), и, «если *cambio de vida* была проведена под началом Сентейи, то Сентейя станет его матерью», т. е. духом-покровителем (ПМА 2019).

Сентейя или Сентейя *ндоки* (*Centella ndoki*) — одна из *нкиси*, которые формируют основной пантеон *пало монте*; она соответствует грозной *орише* Оия в *сантерии* и обычно синкретизируется с католической Св. Терезой из Лизье. Сентейя тесно связана с кладбищами, является хозяйкой бурь, управляет демонами, колдунами и ведьмами (*ndoki*). Считается, что она способна творить стремительные и коренные, подобные результатам шторма, изменения в жизни людей. Если *tata nkisisi малонго* проводит *cambio de vida* для человека, который еще не является *палеро* — последователем *пало монте*, то зачастую такой человек обещает им стать. Если обряд осуществляется для рядового последователя *пало*, то ему, вероятно, будет назначено самому в будущем стать *tata nkisisi малонго* и получить *нгангу*, ритуальный котел и основной объект культа. Возможны и другие условия «сделки» (исп. *tratado*), заключаемой с *нкиси*.

«Человек должен иметь на себе комплект старой одежды, которую он носил, которая пропитана его потом, и в которой он проходил очищение перед *нкиси малонго*», — рассказывает далее Хиран. Пот — важный элемент магической связи с индивидуальным телом, биологическая субстанция, которая идентифицирует личность человека, а потому активно задействуется в магических обрядах, включая *cambio de vida* (Cabrera 1984: 134). После предварительного ритуала, проведенного перед силами *нганги* (*нкиси малонго*) страждущий вместе со жрецом направляются «к подножию Сентейи на *campo finda*» — т. е. на кладбище. Там жрец должен найти могилу, где будет упокоена «злая тень» (исп. *la sombra mala*), «посланная против человека» (т. е. дух — причина заболевания). При этом с захоронения может быть отодвинута надгробная плита. Человек укладывается на могилу или рядом с ней, опутанный лианой *coral bejiso*, а после исполнения ритуального песнопения снимает с себя одежду. Его также освобождают от лианы, после чего хлещут пучками очистительных трав (*espanta muerto* и *paraíso*) (ПМА 2019).

Coral bejiso — народное название растения *Cambustera fina* (или *Ipomoea quamoclit L.*), а его разрывание символизирует один из узловых элементов различных очистительных ритуалов — *rompimiento* (исп. разрыв, ломка, слом), когда путы болезни или злых духов, сковывающие жизнь человека, уничтожаются вместе с разрыванием определенных растений и/или одежды. После этого тело человека обмакивается «очистительными растениями», сквозь пучки которых могут пропускать сигарный дым или струи алкоголя, разбрзгиваемые изо рта жреца. Среди таких растений Хиран назвал *espanta muerto* (*Eclipta alba*) и *paraíso* (*Melia azedarach*), традиционно используемые на Кубе для отпугивания злых сил (Cabrera 2018: 548–549).

Для того чтобы «подменить жизнь», могут использоваться и другие растения. Медицинский антрополог Й. Ведель со слов гаванки Терезы, долгое время активно практиковавшей *сантерию* и *пало монте*, а затем ушедшей в протестантизм, приводит такие: *rompe zaragüey*, *vencedor*, *abre camino* и *muralla* (Wedel 2004: 164). *Rompe zaragüey* (*Eupatorium odoratum*, Хромолена душистая), последователями *пало* именуемая *Ntema dian finda*, является растением, принадлежащим *орише* Чанго и *нкиси* Нсаси (духи, связанные с громом, молнией и танцами). Оно используется для «разрывания» (*rompimiento*) злонамеренных заклятий, защиты людей и имущества от колдовской порчи, а также в составе специального зелья, которым омывают челове-

ка накануне инициации (Cabrera 2018: 576–577). Не менее популярно на Кубе и ароматическое растение *vencedor* (*Zanthoxylum pistaciifolium*), широко используемое в религиозно-магических практиках Кубы, также являющееся природным тонизирующим средством. Растение *abre camino* (*Koanophyllum villosum*), как явствует из его народного названия, «открывает пути», защищает от негатива, привлекает везение, а *muralla* (или *mirto*; научное название — *Murraya paniculata*) — это растение ориши Очун, которое не только используется в лечении солнечных ожогов, но и добавляется в воду, чтобы смыть с человека «всё плохое» (Cabrera 2018: 529). Перечисленные растения Тереза использовала для изготовления специальной «загрузки», которую поместила в куклу, похороненную затем на кладбище «вместо ребенка», попавшего в больницу и находящегося на грани жизни и смерти (Wedel 2004: 164).

Изготовление куклы — это один из способов *cambio de vida*, и Хиран показал аллею, где растут священные деревья *хагуэй* (*Ficus citrifolia*) и *сейба* (*Ceiba speciosa*), куда приверженцы культов иногда приносят подобных кукол. Их оставляют не только на кладбище и не только в корнях священных деревьев: «Всё зависит от того, что скажут *нкиси малонго*» (ПМА 2019).

Вне зависимости от того, делается кукла или нет, и в целом вне зависимости от разного рода технологических нюансов *cambio de vida* всегда сопровождается жертвоприношениями. Иногда считается, что животное, с помощью которого «очищали» человека, должно во время обряда умереть само (Cabrera 1984: 134–135), но чаще такое животное убивают при помощи ножа. Следует понимать, что это жертвоприношение не соотносится с обычными «кормлениями» (*uria* в *пало монте*) духов, когда на их святыни проливается кровь, а мясо животного затем в виде какого-либо блюда поедается участниками церемонии. Ритуалы, направленных на «снятие» болезней или другого негатива, как и те, в которых этот негатив насыщается на врага, подразумевают избавление от жертвенных тушек, «зараженных» отрицательной силой. Те или иные животные могут быть закланы во время консультаций и предварительных очищений с *нкиси*, непосредственно во время проведения *cambio de vida*, а также после — в благодарность за исцеление. В обряде, который описывает Хиран, жрец проводит жертвоприношение (исп. *sacrificio*), когда его помощники очищают человека растениями. Жертва предназначена для «всего, что обитает в могиле», и это — голубь (*nsusu Nsambi* — буквально «птица Всеышнего» на сакральном языке *пало монте*). Хиран также озвучил и записал маленький фрагмент из ритуального песнопения (текст приводится с сохранением орфографии и пунктуации информанта):

*Centella tiene un barco velero,
Centella tiene un barco que carga con to!
Centella yo entierra vivo,
Ya deja muerto, deja muerto yo saca vivo!*

У Сентейи есть парусник,
У Сентейи есть парусник, на который все погрузились!
У Сентейи закопанный заживо,
Уже оставленный мертвым, оставленный мертвым,
я вывожу <тебя> живым!

Некоторую дополнительную информацию о *cambio de vida* можно получить из оккультных источников. Первый из них, циркулирующий в сети Интернет трактат жреца *пало монте* уточняет, что пол животного, которое будет принесено в жертву, должен соответствовать полу пациента: «Если это женщина, то должна быть коза, а если мужчина, то козел. Животное берется совершенно здоровое и самое красивое, и, поскольку оно изменит здоровье и жизнь человека, это должно быть молодое, а не старое животное». Человек ложится в яму, символизирующую могилу, ему затыкают уши, нос и глаза ватой («потому что мертвые не видят, не слышат и не дышат»), а затем присыпают небольшим слоем земли, после чего режут животное, которое впоследствии кладут вместо человека в яму. Самого же человека очищают зернами и фруктами, также впоследствии погребаемыми вместе с тушкой животного. Некоторое время после ритуала человек носит одежду белого цвета, не посещает больницы и кладбища и соблюдает другие предосторожности (Rodas 2012: 113–114).

Кладбище — переходное пространство, где пересекаются миры живых и мертвых. Там описываемый обряд проводится чаще всего, поскольку его смысл сводится к тому, чтобы заменить или подменить смерть человека некой жертвой. Но *cambio de vida* может проводиться также в зарослях леса (традиционное африканское царство духов) или под священной *сейбой*, которая тоже соединяет миры. Такой обряд описывается в оккультном исследовании культа *сейбы*, где приводится рассказ-воспоминание об исцелении в 1953 году на Кубе богатого гражданина США, страдавшего опухолью мозга (Alpizar, Calleja 2019: 45–52). Авторы сообщают, что для «подмены жизни» из одежды пациента делается специальная кукла, пропитанной потом, которая используется в ритуальном очищении «у подножия *нганги*». Затем человека отводят в лес, где снова очищают возле ямы, причем он стоит к ней затылком. В яму помещают сорванную с больного одежду и пожертвованную духам птицу. Герой воспоминаний, состоятельный американец, не верил в возможность исцеления путем *cambio de vida* и согласился на проведение ритуала только из уважения к своей служанке афрокубинского происхождения, но когда он выздоровел, то устроил в честь духов большой праздник, а также щедро одарил колдунов, своих благодетелей (Alpizar, Calleja 2019: 45–52).

Жительница Гаваны Мария С. говорит, что была излечена с помощью *cambio de vida* в 2009 г. Она смутно помнит сам обряд, поскольку плохо себя чувствовала и «к тому же было страшно». Мария не сообщила свой диагноз, но рассказала, что долгое время лежала в больнице, а прогресса не было, и поэтому ее родственники, последователи *сантерии* и *пало монте*, повезли ее сначала к *сейбе*, потом на кладбище, где провели колдовские манипуляции, после чего вернули в больницу: «Врачи не хотели отпускать даже на час, пришлось их уговаривать и давать подарки. На кладбище меня накрывали тканью, на которой были нарисованы подписи (исп. *las firmas*, знаки духов — *прим авт.*), очищали пучками трав, резали курицу и срывали одежду. Мне также дали для защиты ожерелье. Через несколько дней я почувствовала себя лучше, но мне еще пришлось проходить много разных церемоний, прежде чем я выздоровела» (ПМА 2013). Отметим, что Мария при этом не отказалась от медикаментозного лечения, сочетая его с магическим. Однако помогла именно магия, убеждена она.

Итак, «древняя и универсальная операция» *cambio de vida* состоит из трех частей: подготовительной, когда проводятся прорицания и собеседования с сакральными силами, непосредственно ритуала «изменения жизни», приводящегося в пограничном пространстве, на кладбище или под священным деревом, и заключительной, когда человек исполняет данные им обеты: приносит подношения, устраивает праздники для духов и общины, проходит посвящения, а также соблюдает определённые ограничения, связанные с ритуальным поведением, избегает каких-либо действий, носит амулеты, особую одежду и т. д. Очевидно, что смысл всех этих действий сводится к тому, чтобы подменить жизнь человека чьей-то другой жизнью (жертвенного животного или, как увидим далее, постороннего человека), символически пройти погребение (отсюда использование ямы или чьей-то настоящей могилы, в которой будет лежать кукла либо одежда человека), быть освобожденным от злого влияния (путем *rotamiento*), разорвать со своим прежнем положением (разрывание лианы, оставление одежды), каковое вместе с опасными бедами и смертоносными недугами должно остаться позади. Лиминальный символизм *cambio de vida* позволяет связать эту практику с обрядами перехода (Gennep 2019). Человек, перешагнувший смерть, становится причастным миру духов. А потому он должен пройти инициацию и получить место внутри религиозно-магического сообщества. Это также гарантирует ему покровительство и защиту высших сил.

Моральные сомнения и зловещие ритуалы в современных больницах

Мария С., полагающая, что спаслась от тяжелого заболевания благодаря *cambio de vida*, однако не уверена в моральной правомочности подобной «терапии». В своем объяснении Мария смешивает физический закон сохранения энергии с магическими представлениями: «В мире ничего никуда не исчезает и ничего ниоткуда не берется, как мы знаем из законов физики. Возможно, вместо меня умер кто-то другой, кто должен был жить. Это мог быть человек, который лежал недалеко от меня в госпитале» (ПМА). Но наверняка она этого не знает.

Cambio de vida не только устрашает людей и относится к «темной стороне» *сантерии*, но также иногда служит причиной этической рефлексии. Известны случаи, когда маги раскаиваются в проведении этого обряда. Обычно это происходит, если они поменяли свое мировоззрение — к примеру, обратились к христианским ценностям. Упомянутая выше Тереза, осуществлявшая «подмену жизни» для больного младенца, после своего перехода в пятидесятническую церковь осознала двоякость колдовской методики: «Хорошо, что мы спасли жизнь ребенку, но если вы наступите на то, что использовалось для *cambio de vida*, вы можете заболеть или умереть. Тот, кто не должен был заболеть, получит болезнь и умрет». Переходу Терезы в пятидесятничество предшествовало озарение в духе спиритизма: она вдруг увидела светлого человека, одетого в белую одежду, который сказал ей принять Слово Божие. Оставив свои магические инструменты в лесу, она больше не практикует афро-カリбского целительства и не ведет приемов (Wedel 2004: 164).

Интересную историю рассказал тридцатитрехлетний житель Гаваны Лоренцо Г. В 2001 году он был свидетелем внезапного выздоровления своего деда, который находился в очень плохом состоянии в одной из больниц кубинской столицы — он выздоровел после того, как родственники пригласили в палату адепта *сантерии*, ко-

торый поместил на живот больного несколько кусков мяса: «То, что пожирало внутренности дедушки, запуталось и начало есть мясо. Он быстро поправился. Но скоро умерла его соседка по палате, которая не имела никаких смертельных заболеваний и лечилась от чего-то обычного. Так бывает, что за тяжелобольного берут почти здорового или здорового человека» (ПМА 2013). Хотя описание обряда не похоже на сложные манипуляции *cambio de vida*, смысл состоит в том же самом — заместить другой жертвой смерть человека, выкупив его у духов.

Колдовство, спиритизм и в целом афрогенные культуры на Острове свободы вышли из полуподпольного существования во время глубокого экономического кризиса, постигшего Кубу в 90-е годы прошлого века, с крушением мировой социалистической системы и распадом СССР — ведущего внешнеторгового партнера республики. Расцвету *сантерии*, *пало монте* и спиритизма способствовали общая духовная либерализация и признание государством медицинской актуальности традиционных знаний, а также рост городского населения, изнурительный дефицит и подпорная спекуляция. Все это увеличило и без того высокий стресс в обществе, обострив конкуренцию. Магические практики в те времена, по-видимому, стали, с одной стороны, реакцией общества на трансформации и трудности, а, с другой, одним из стихийных инструментов, способных структурировать и канализировать общую социальную напряженность (Маничкин 2020). На этой волне неудачные исходы больничной терапии люди принялись чаще объяснять злонамеренным колдовством, в том числе и практиками *cambio de vida*.

Й. Ведель свидетельствует, что современные кубинцы накануне госпитализации или уже в больницах часто проводят какие-либо защитные ритуалы, «чтобы не подцепить что-то плохое от кого-то другого». Особенно опасаются *cambio de vida*, когда «болезнь или ослабленное существование умирающего больного отнимается у него и вкладывается в почти здорового человека», и в результате «человек, уже готовый покинуть больницу, тяжело заболевает или умирает, а ранее умирающий человек исцеляется и выходит из больницы». Считается, что такой обряд легко выполнить, поскольку больничные койки расположены близко друг к другу. Впрочем, у жертв колдовства есть шанс спастись. Тот же исследователь приводит случай, когда сорокалетняя женщина, попавшая в больницу из-за сильной простуды, столкнулась с отторжением легких после того, как ее соседка по палате, очень слабая умирающая синьора, чьи родственники приходили для проведения обрядов *сантерии*, поправилась и выписалась. Когда первой женщине стало хуже, к ее лечению подключились не только врачи, но и жрецы: выяснилось, что она пала жертвой *cambio de vida*, и теперь должна была пройти магическое очищение и заказать заупокойные мессы для своих предков. Поскольку многие врачи на Кубе одновременно являются приверженцами различных религиозно-магических традиций, то они также верят в возможность *cambio de vida*. «Если я увижу, что почти здоровый человек сильно заболевает и умирает, а тот, кто в соседней постели страдал тяжелой болезнью, быстро выздоравливает, и что родственники проводили какие-то обряды, я очень удивлюсь как медик. Но как *бабалао* я не удивлюсь», — говорит А. М., врач и жрец *ориши* Ифа (Wedel 2004: 62–63).

Информант Хиран Г. М. готовится к медицинской карьере и знает, что столкнется с *cambio de vida*, тем более что сам занимается этой практикой: «Врач не может лечить одного человека за счет другого. Если я буду применять эту церемонию или

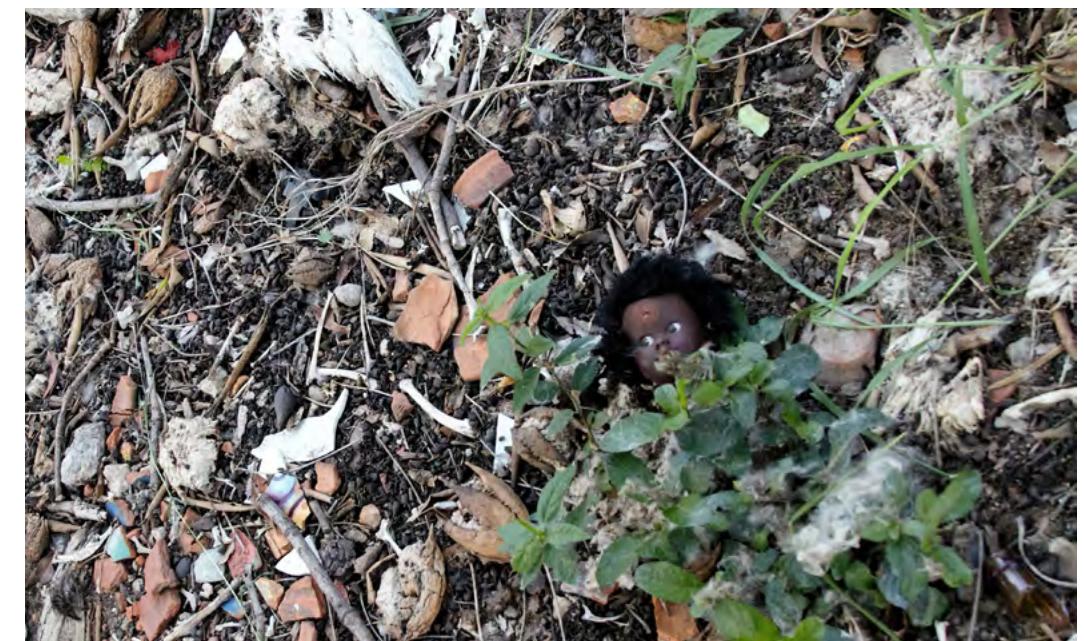
разрешу ее проводить другим, то только с тем условием, чтобы болезнь переходила на куклу или животное, а не на человека» (ПМА 2019). Но, как показывают беседы с информантами, точной гарантии такого развития дать нельзя. «Можно только защитить себя самого. Если у вас очень сильный ангел-хранитель, если вы живете религиозной жизнью в согласии со своим *оду* (персональный символ, определяющий запреты и жизненные сценарии последователей — *прим. авт.*), то колдовство вас не достанет», — рассказывает другой жрец *пало монте* Яриан И. Вместе с тем многое зависит от силы и искусности нападающей стороны: «Чьи предки сильнее, чьи духи сильнее, тот и победит. Но если вы сделали *cambio de vida* и вас победили те, кому вы послали свою болезнь, то она может в большем размере вернуться к вам, и в том числе к тому *тата нкиси*, который делал церемонию. Поэтому такие вещи делают обычно очень хорошо разбирающиеся в своем деле люди и в самых тяжелых случаях» (ПМА 2019).

Врач и *бабалоча* (жрец *сантерии*) Лоренсо Г. свидетельствует, что через его руки прошли три пациента, пострадавших от *cambio de vida*: два из них «подцепили» осложнения в стационаре, третий пал жертвой колдовства, поскольку из любопытства проследил за совершением церемонии в Гаванском лесу — даже простого присутствия человека может быть достаточно, чтобы *осорбо* (негатив, болезни, несчастья, зло) перешло на него. «Все они в итоге выздоровели, но для этого им пришлось пройти спиритические церемонии и заручиться защитой *оришеи*», — говорит информант. Сам он, хотя и знает, как проводить обряд «подмены жизни», не использует его в своей практике: «Мои святые мне запретили такие вещи. Я могу только лечить человека — либо как врач, либо с помощью духовных работ. Но заниматься колдовством, от которого могут пострадать другие люди, я не имею права» (ПМА 2019).

Страх перед *cambio de vida* живет не только в больницах. К «группе риска» относят себя работники кладбищ, регулярно сталкивающиеся с ритуальным мусором — остатками различных приношений, куклами, огарками свечей и свертками, содержащими волшебные ингредиенты. Всё это необходимо убирать, и тогда приходится определиться со своей религиозной позицией. «Я никогда особенно не верил и вырос в семье атеистов, но все же сначала я очень боялся находить такие вещи», — рассказывает Йосуан С., работник знаменитого гаванского кладбища Колумба. Он старался убирать ритуальные предметы с могил и проходов, не прикасаясь к ним, с помощью совка: «Но как-то раз я нечаянно наступил на сверток, который кто-то бросил на кладбище после очищения себя от чего-то плохого. Я думал, что заболею, но ничего не произошло. С тех пор я спокойнее отношусь к этому. Однако на всякий случай я периодически делаю очистительные ванные и иногда консультируюсь с *бабало*. Так мне спокойнее». По словам Йосуана, его коллеги по-разному оценивают свои риски: многие из них сами являются активными практиками *сантерии* и *пало монте*, защищая себя всевозможными амулетами, другие «ходят в церковь и молятся», третьи не верят в магию. Себя он относит к третьей категории, несмотря на то, что проводит защитные ритуалы и посещает жреца Ифа (ПМА 2019).

В отличие от полускептичного Йосуана, учительница испанского языка, работающая в одной из гаванских школ, сорокалетняя Магда А. совершенно убеждена в возможности колдунов «забрать здоровье и жизнь для себя». Она считает, что из-за колдовских практик в больнице умерла ее подруга, а другая знакомая пала жертвой своеобразного вампиризма: «Один молодой человек, с которым у них был роман,

но они не жили вместе, подарил ей игрушку, и после этого она начала болеть и угасать, а он, наоборот, стал хорошеть и преуспевать». Потом выяснилось, что он был *палеро*, а внутри игрушки были защиты вещи, которые «забирали ее силы и передавали ему на расстоянии» (ПМА 2019).



Кукла и остатки жертвоприношений под священными деревьями в Гаване.

Фото автора, 2019 г.

Практика *cambio de vida* и колдовство в целом способны наращивать стресс вместо того, чтобы давать людям чувство безопасности, отмечает Й. Ведель. Ужас перед *cambio de vida* в больницах может приводить к тому, что люди станут оттягивать время госпитализации или обращения за медицинской помощью до тех пор, пока их болезни, вошедшие в запущенное состояние, все же не приведут их к врачам — иногда уже слишком поздно (Wedel 2004: 170). К этому можно добавить рост тревожности из-за страха перед ритуальным мусором, лежащим на кладбищах, под священными деревьями и на городских перекрестках. «Трудно понять, с чем именно вы столкнулись. На улице или в парке можно наступить на безобидные предметы, которые люди оставляют в дар святым после инициации или в качестве подарков за какое-то благо. Это также безопасно, как найти возле мусорного бака или на дороге блюда с едой для эггунов, духов мертвых, или специальные приношения *эббо* для *ориша*. Но некоторые вещи содержат в себе болезни и проклятия, поэтому лучше всего вообще ничего не трогать, особенно если вы в этом не разбираетесь и не можете отличить одно от другого», — объясняет *тата нкиси малонго* Яриан И. (ПМА 2019).

Заключение

Заместительное жертвоприношение обычно подразумевает, что божества или духи заберут что-то меньшее, позволив существовать чему-то большему. Как отме-

чает С. А. Токарев, в крайне обширном и разветвленном комплексе жертвоприношений можно уловить «две тенденции противоположного направления: тенденцию ужесточения и тенденцию смягчения»: первая, по его мнению, отражает нарастание социальных противоречий, а вторая, напротив, сопутствует смягчению нравов и представляет «естественное желание отдельаться подешевле от требовательности богов»: древние римляне «иногда хитрили перед богами» и вместо обещанного Юпитеру определенного количества голов скота приносили столько же головок чеснока, а в Китае в жертву предкам и богам принято приносить вырезанные из бумаги фигурки животных (Токарев 1999).

Впрочем, известны и практики равнозначного обмена: у самых различных народов существует представление о возможности выкупить у Бога (или иных высших сил) жизнь родных и близких, предложив свою. Достаточно вспомнить предание об основоположнике Империи Великих Моголов Захириддине Мухаммаде Бабуре (1483–1530), который просил Аллаха взять его жизнь в обмен на жизнь тяжело заболевшего Хумаюна, наследника престола, и как только Хумаюн пошел на поправку, его отец Бабур, напротив, тяжело заболел и вскоре умер. В источниках уточняется, что сам ритуал состоял не только в молитвенном обращении, но и в троекратном обходе вокруг постели больного (Гаскойн 2010: 45). Если в случаях деяний религиозно-мистического характера можно говорить о добровольной и возвышенной жертве, то обмен одной жизни на другую путем колдовства подразумевает нечто противоположное — вероломство, насилие, хитрость: в целом ряде традиционных культур считается, что особенно тяжелые недуги или угрозы жизни «свести» на животных и предметы не получится, и тогда потусторонним силам предлагаются забрать в мир иной другого человека, жизненные силы которого как бы «перетекают» в болящего, а сама жертва этой манипуляции умирает. На этом образе основаны запреты или бытующая в народе боязнь подбирать найденные на улице ценности — ведь на них может быть «переложена» чья-то болезнь, и забравший такую находку, заболеет сам, превратившись в заместительную жертву во имя чьего-то исцеления.

Кубинская колдовская практика *cambio de vida* содержит двусмысленность: с одной стороны, можно перенести зло на куклу или животное, а с другой существует риск того, что кто-то, случайно соприкоснувшись с оставленными после ритуала вещами, «примет» это зло на себя. Более того, в ряде случаев колдуны адресно выбирают жертву подобных методов. Таким образом, «забрать» взамен жизни больного человека потусторонние силы могут и нечто меньшее (куклу, животное), и нечто равнозначное или даже в некотором смысле большее — жизнь, витальные силы и бодрое состояние здорового человека. Антропологи, изучающие целительство и магию в Латинской Америке, замечают, что колдовской дискурс, претендующий на установку причин болезней и несчастий, является выражением дисгармонии в социальных отношениях и имеет свое экзистенциальное измерение (Wedel 2004: 170). Колдовство, как это показывает П. Гешьеर на африканском материале, может воспроизводить логику недоверия, быть одним из воплощений социального беспорядка, ведь оно апеллирует к образам вероломных нападений и покрывает зловещими тенями отношения с ближним (Geschiere 1997). Практика *cambio de vida*, и это можно заключить из общения с кубинскими информантами, сеет беспокойство, тревогу и страх, провоцирует подозрения и мнительность.

Обращает на себя внимание созвучие экономического дефицита, бытовой конкуренции и разговоров о «выживании», царящих на Кубе, с вампирической борьбой за витальный ресурс, каковую представляют собой обряды, призванные «забрать» чужое здоровье. Вместе с тем не стоит увязывать те или иные разновидности магии, процветающие в данном обществе, исключительно с одной лишь социально-экономической проблематикой, поскольку мы говорим о феноменах, встречающихся повсеместно и практически во все времена. Другое дело — интенсивность колдовских практик и техник, их дискурсивные модели и та специфика, которая складывается при столкновении архаического и модернового, общего и конкретного, экзистенциального и исторического. Хотя колдовство может подталкивать человека к деструктивным и морально сомнительным поступкам, необходимо иметь ввиду, что одновременно оно может быть инструментом для растущей самоуверенности и психологической силы того, кто считает себя победителем и выгодоприобретателем в магической операции.

Характерное для кубинцев сочетание биомедицины, неконвенциональных методов оздоровления и духовно-магических практик сделало возможным проникновение ритуалов заместительной жертвы в больницы. Не только многие пациенты, но и отельные врачи прибегают к магии. Мои информанты-медики, пожелавшие говорить на эту тему, высказались за этически корректные способы колдовского лечения, не подразумевающие «заражения» (передачи «злых теней» соседям по палате или иным лицам), но можно с уверенностью предположить, что среди сотрудников здравоохранения есть и те, кто втайне проводят двусмысленные или деструктивные обряды либо позволяет проводить их родственникам и друзьям пациентов.

Практика *cambio de vida* прижилась в городском пространстве и даже стала частью его ландшафта, разметив точками мерцающей тревожности кладбища, перекрестки, парки и другие сакральные места, в которых легко наткнуться на материальные остатки ритуалов, содержащие в себе, как считают последователи культов, особые силы, зачастую опасные для тех, кто прикоснется к ним, не имея должной защиты свыше. Поскольку такая защита способна уберечь человека от злоторвых спиритуальных влияний, те практики, которым посвящена настоящая статья, выступают важной частью большого религиозно-магического процесса — поиска защиты и «укрепления организма» посредством инициаций в афрогенные традиции, что в свою очередь предполагает социализацию в рамках религиозных сообществ и их иерархий.

Список информантов:

Хиран Г. М. — *тата нкиси малонго, сантеро*, спиритист, студент медицинского вуза, г. Гавана.
 Мария С. — *домохозяйка*, г. Гавана.
 Яриан И. — *тата нкиси малонго, спиритист*, разнорабочий, г. Гавана.
 Йосуан С. — *работник кладбища Колумба*, г. Гавана.
 Магда А. — *педагог*, г. Гавана.
 Лоренсо Г. — *бабалоча, спиритист, врач*, г. Гавана.

Источники и материалы

ПМА 2013 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Гавану и Ринкон, Республика Куба; декабрь 2013 г.
 ПМА 2019 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Гавану и Ринкон, Республика Куба; июнь 2019 г.

- Библия — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973. 2357 с.
- Попов 2003 — Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Санкт-Петербург: Типография А. С. Суворина, 1903. 404 с.
- Alpizar, Calleja 2019 — Alpizar R., Calleja G. 2019. Nkunia Ngunda o Musinda Nsambi (El Culto a la Ceiba). Madrid: Ediciones Maiombe.
- Rodas 2014 — Rodas J. 2014. La Guía del Palero.

Научная литература

- Гаскойн Б. Великие Моголы. Москва: Центрполиграф, 2010. 271 с.
- Мазалова Н. Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север: к проблеме локальных групп / Ред. Т. А. Бернштам. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 1995. С. 63–109.
- Маничкин Н. А. Традиционное знание и трансформации медицинской политики Кубы на рубеже XX–XXI веков // Альманах Конференции молодых ученых Института этнологии и антропологии РАН: выпуск I / отв. ред. А. А. Плеханов, Н. А. Лапкина. Москва: ИЭА РАН, 2020. С. 100–109.
- Маничкин Н. А. Шаманизм и духовно-магические практики кыргызов. Москва: Смарт Ивент, 2020. 264 с.
- Токарев С. А. О жертвоприношениях // Этнографическое обозрение, 1999. № 5. С. 24–35.
- Cabrera L. El monte. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2018. 631 p.
- Cabrera L. La medicina popular de Cuba: médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogaño. Miami: Ultra Graphics Corp., 1984. 272 p.
- Gennep A., van. The Rites of Passage. Chicago: The University of Chicago Press, 2019. 256 p.
- Geschiere P. The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997. 311 p.
- Jungbauer J. Deutsche Volksmedizin. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1934. 248 p.
- Kerestetzi K. Fabriquer une nganga, engendrer un dieu (Cuba) // Images Re-vues, 2011. № 8. P. 1–23. <http://journals.openedition.org/imagesrevues/478> (дата обращения: 14.01.2022). DOI: <https://doi.org/10.4000/imagesrevues.478>
- Kerestetzi K. Vivre avec les morts à Cuba. Réinvention et transmission religieuse dans le palo monte. Paris: Karthala, 2016. 431 p.
- Wedel J. Santería Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery. Gainesville: University Press of Florida, 2004. 209 p.

References

- Cabrera, L. (2018) 1954. *El monte* [Weald]. La Habana: Editorial Letras Cubanas. 631 p.
- Cabrera, L. 1984. *La medicina popular de Cuba: Médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogaño* [Cuban Indigenous Medicine: Doctors of the Past, Curanderos, Santeros and Paleros of the Present]. Miami: Colección del Chicherekú. 272 p.
- Gascoigne, B. (1971) 2010. *Velikie Mogoly* [The Great Moghuls]. Moscow: Tsentrpoligraf. 311 p.
- Gennep, A. van. (1909) 2019. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press. 256 p.
- Geschiere, P. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press. 311 p.
- Jungbauer, J. 1934. *Deutsche Volksmedizin* [German Folk Medicine]. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 248 p.
- Kerestetzi K. 2011. Fabriquer une nganga, engendrer un dieu (Cuba) [Making a Nganga, Begetting a God (Cuba)]. *Images Re-vues* 8: 1–23. <https://doi.org/10.4000/imagesrevues.478>

- Kerestetzi K. 2016. *Vivre avec les morts à Cuba. Réinvention et transmission religieuse dans le palo monte* [Living with the Dead in Cuba. The Reinvention and Religious Transmission in Palo Monte]. Paris: Karthala. 431 p.
- Mazalova, N. E. 1995. Narodnaia meditsina lokal'nykh grupp Russkogo Severa [Folk medicine of local groups of the Russian North]. In *Russkii Sever: k probleme lokal'nykh grupp* [Russian North: to the problem of local groups], ed. by T. A. Bernshtam. Saint Petersburg: Muzej Antropologii i Etnografii RAS. 63–109.
- Manichkin, N. A. 2020. Traditsionnoe znanie i transformatsii meditsinskoi politiki Kuby na rubezhe XX–XXI vekov [The traditional knowledge and the transformations of Cuban medical policy at the turn of the 20th-21st centuries]. In *Al'manakh Konferentsii molodykh uchenykh Instituta etnologii i antropologii RAN: vypusk I* [Almanac of the Conference of Young Scientists of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences: issue I], ed. by A. A. Plekhanov and N. A. Lapkina. Moscow: Institut Etnologii i Antropologii RAS. 100–109.
- Manichkin, N. A. 2020. *Shamanizm i dukhovno-magicheskie praktiki kyrgyzov* [Shamanism and spiritual and magical practices of the Kyrgyz]. Moscow: Smart Ivent.
- Tokarev, S. A. 1999. O zhertvoprinosheniakh [On sacrifices]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review] 5: 24–35.
- Wedel J. 2004. *Santería Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida. 209 p.

УДК 39+316.347+316:61
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/246-265
 Научная статья

© Н. Е. Мазалова

БОЛЕЗНИ И СПОСОБЫ ИЗБАВЛЕНИЯ ОТ НИХ В ТРАДИЦИОННЫХ И СОВРЕМЕННЫХ ЛЕЧЕБНО-МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ РУССКИХ (РУССКИЙ СЕВЕР, СЕВЕРО-ЗАПАД)

В статье рассматривается архаическая традиционная модель и современная биоэнергоинформационная модель болезни, основанная на идеях парапсихологии и бытующая преимущественно в городской среде. Исследование базируется на антропологическом подходе к осмысливанию болезни, который предполагает ее понимание как вторжение природного объекта в тело человека и нарушение целостности его строения, а также изменение нормальных функций организма. Автор анализирует традиционные представления о болезнях и их особенностях: витальность, способность расти, передвигаться, мыслить и др. Рассматриваются причины и этиология болезней в биоэнергоинформационной модели болезни, наступающей в результате нарушения энергетической структуры человека. Особенности современных представлений о болезнях приводятся на примере так называемых сущностей, рассматривается сходство и различие в приемах диагностики и лечения традиционных знахарей и современных целителей. Проанализирована деятельность целительницы, «получающей молитвы «по контакту». Сделан вывод о том, что представления о болезнях и способы их лечения в биоэнергоинформационной модели, основанные на религиозных верованиях и целительских практиках из разных этнических традиций, а также положениях парапсихологических теорий, отличаются эклектичностью и синкретичностью. Вместе с тем эта модель оказалась подверженной значительному влиянию традиционной русской народной и христианской традиций, что позволило ей стать уникальной этно-медицинской системой.

Ключевые слова: представления о болезнях, способы лечения, традиционная объясняющая модель болезни, современная «биоэнергоинформационная» модель болезни, заговоры, парапсихология, «молитвы по контакту»

Ссылка при цитировании: Мазалова Н. Е. Болезни и способы избавления от них в традиционных и современных лечебно-магических практиках русских (Русский Север, Северо-Запад) // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 246–265.

Мазалова Наталия Евгеньевна — д. и. н., старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: mazalova.nataliya@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7586-4506>

УДК 39+316.347+316:61
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/246-265
 Original Article

© Nataliya Mazalova

DISEASES AND WAYS TO TREAT THEM IN TRADITIONAL AND MODERN MEDICAL AND MAGICAL PRACTICES OF RUSSIANS (RUSSIAN NORTH, NORTH-WEST)

The article discusses the archaic traditional and modern bioenergy-informational model of the disease, which goes back to the ideas of the new age and exists mainly in the urban environment. The study is based on an anthropological approach to the disease, which considers it as the invasion of a natural object into the human body and the violation of the integrity of its structure, which causes changes in the normal functions of the body. The author analyzes traditional ideas about diseases and their properties: vitality, the ability to grow, move, think, talk, etc. The causes and etiology of diseases are also considered within the bioenergy-informational model of the disease that occurs as a result of violation of the human energy structure. The modern notion of the disease is discussed based on the example of the so-called essences; the paper outlines similarities and differences in the methods of diagnosis and treatment used by traditional healers and modern healers. It also analyzes a case of a healer who receives prayers “by contact”. It is concluded that the understanding of diseases and methods of their treatment within the bioenergy-informational model, based on religious beliefs and healing practices from different ethnic traditions, are eclectic and syncretic. At the same time, the model turned out to be significantly influenced by Russian folk and Christian traditions, which allowed it to evolve into a unique ethno-medical system.

Keywords: ideas about diseases, methods of treatment, traditional explanatory model of the disease, modern bioenergy-informational model of the disease, conspiracies, prayers by contact, new age

Author Info: Mazalova, Nataliya E. — Doctor of History, Senior Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Russian Federation, Saint-Petersburg). E-mail: mazalova.nataliya@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7586-4506>

For citation: Mazalova, N. E. 2022. Diseases and Ways to Treat Them in Traditional and Modern Medical and Magical Practices of Russians (Russian North, North-West). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 246–265.

Введение

В наше время в России бытуют различные виды «особых» знаний о болезнях и их лечении: традиционное народномедицинское знание и знание, связанное с представлениями о биоэнергетике, христианскими и апокрифическими, иноэтническими медицинскими традициями (Дмитриева 1999, Харитонова 1997, 1999, 1999a, 2000).

Традиционное народномедицинское знание — это комплекс рациональных и магических сведений о болезнях и способах их лечения, который является составной частью традиционной культуры русских. Биоэнерготерапия — особая отрасль знаний, не являющаяся научной. Биоэнерготерапия (энергетическое целительство) — направление в альтернативной медицине, в котором лечение проводится с помощью воздействия биологической энергии целителя на биополе больного человека. Она включает энергоинформационные методы. Свои истоки биоэнерготерапия имеет в парапсихологии. Как парапнаука, парапсихология сформировала собственные теории и собственный специфический язык, на котором они построены. К устойчивым понятиям парапсихологии относятся следующие: «биополе», «информационное поле», «психическая энергия», «тонкая материя», «астральный план» и т. д. (Скоморохов 2013: 63). На основе парапсихологии целители создали свое мифопонимание болезни и лечения.

Архаическая объяснительная модель болезни в традиционной русской медицине в наши дни существует с современной биоэнергоинформационной моделью, представляющей иное понимание феномена болезни (Харитонова 1999). В этих моделях существует различное содержание, свойства, динамика и связи, но, вместе с тем, есть и общие особенности в представлениях о болезнях, диагностике, способах лечения, сконцентрированных на изучении природных факторов как внешних причин заболевания.

В статье предполагается проследить, как формируется современная целительская модель, включающая элементы религиозных верований и целительских практик различных этнических традиций, а также парапнаучных теорий.

Представления о болезнях

Антропологический подход к болезни предполагает ее понимание как нарушение целостности строения человека, вторжения объекта природы в тело человека и его деформация, а также изменение нормальных функций организма. По народным представлениям русских, болезнь — это нечто внешнее, воздействующее на человека и домашнее животное. Болезнь наделена витальными признаками: она обладает способностью передвигаться, расти и т. д. (Мазалова 2011; Христофорова 2013). Болезнь проникает в тело человека извне, из потустороннего мира (Агапкина 2010: 50). Она попадает в тело человека через естественные отверстия (рот, нос, уши и др.) и дистальные точки (Мазалова 2001: 23). Во время болезни происходит трансформация тела больного, его деформация.

Народная классификация причин болезней достаточно проста: к ним относятся простуда, физические усилия и т. п. Среди наиболее распространенных причин отмечены сглаз и порча, то есть болезни, причиной которых является человек или мифологические персонажи. Наиболее полно особенности традиционных представлений о болезнях проявляются в представлениях о порче. Согласно им, порча — это вред, причиненный человеку в результате злой воли колдуна и его действий. Распространенный вид порчи — вселение в человека мифологического персонажа в виде животного или беса. Характеристики порчи следующие: она наделена витальностью, подвижна, телесна, способна расти, обладает разумом, может разговаривать и т. д. (Мазалова 2011: 98–104; Мазалова 2013; Христофорова 2013: 284).

Существуют разные точки зрения на происхождение болезней в представлениях славян. Л. Н. Виноградова высказала гипотезу, в соответствии с которой духи, вселяющиеся в людей, — это души заложных покойников, не относящихся к предкам-родителям и стремящихся обрасти вместилище на земле — в теле человека (Виноградова 2000: 298–301). Исследовательница считает, что — и в христианских, и в народных представлениях — вселяющиеся духи болезни воспринимаются как черти, дьяволы, бесы, однако у них есть и свои особенности: незримость, связь с образами насекомых и хтонических животных и др.

Причинить болезнь может взгляд колдуна или «глазливого» человека, слова или мысли. Болезнь можно нанести словом, прежде всего это касается заговоров — сакральных текстов, в русской традиции их называют *слова*. По народным представлениям, *слова* наделяются некоторой плотностью, материальностью и силой (Мазалова 2019: 15). Причинить болезнь можно и мыслью; в народных представлениях, мысль тоже материальна, слово «мысль» общее для славянских языков; «мысль» — это то, что «мы шлём» (Срезневский 1893: 25), этим «посылом» можно причинить болезнь.

По современным представлениям биоэнергетики, на которых основаны новые целительские практики, болезнь — это нарушение энергоструктуры и циркуляции энергии на различных уровнях — клетки, органа или всего организма (Вербин 2002: 72, 79). Сходное представление: болезнь может происходить в результате «пробоя» — разрыва в энергетическом теле, что приводит к нарушению энергетической структуры человека. В этот «пробой» в человека проникают так называемые астральные «сущности», иначе — происходит «внедрение темной сущности» (ПМА 2016). Сущность — вероятно, от «сущий», в словаре В. И. Даля: «Тварь, все живое», сущность иногда противополагается вещественному (Даль 1912, т. 4: 368). Этимология слова «суть» — 'есть, присутствовать' (Фасмер 2008, т. 3: 812).

Понятие «сущность» в России, вероятно, появляется на почве оккультизма начала XX в. Так, упоминание о «сущности», «сущности одержания» встречается в произведениях и письмах Е. И. Перих в 30-е годы XX в., которая считалась контактером с Учителями из Вселенной: «Теперь хочу предупредить Вас об опасности так называемого психизма, ибо это свойство особенно опасно на первых ступенях ученичества. Психики, имея контакт с низшими слоями тонкого мира, часто впадают в заблуждение, принимая голоса сущностей из тонких сфер, персонифицирующих Великих Учителей, за истинный Зов или Голос» (Перих 2000, т. 2: 84); «Можно не забыть, что низшие сущности, даже помимо постоянного одержания, могут как бы одурманивать сознание; от низшего придет низшее» (Перих 2007: 62).

Представляется, что вторжение сущности в человека в биоэнергетической модели современных целителей определяется как «одержимость», что сходно с положениями христианства и других религий мира. Одержанность — это особое психофизиологическое состояние человека в результате вселения мифологического персонажа в его тело. В этом состоянии человек оказывается подчиненным духу, демону и др., которые враждебны ему и хотят причинить зло.

Сущности, или иначе — подселенцы, — это некие эфемерные бесплотные обитатели «тонкого мира», которые наделены способностью проникать в тело человека и «пожирать» его энергию, что приводят к изменениям в ментальном, а также — физическом тела. В том случае, если сущность не изгоняют, она, как и порча, в народных представлениях, начинает расти, разрушая и «поедая» личность человека.

ка, в результате чего от человека остается лишь внешняя оболочка, а управляет его организмом сущность (Энергосущности).

Выделяется несколько разновидности сущностей, среди них — лярвы — простейшие энергопаразиты, которые обитают в тонком теле человека. Лярвы — персонажи древнеримской мифологии, души умерших людей, которые не были должным образом погребены. Они могли вселяться в людей безумие. Представление о лярвах пришло в Россию с Запада с представлениями оккультизма. Лярва — также злобный женский дух, вселившийся в тело женщины, в результате чего она становилась распутной. В воровском жаргоне лярва — женщина легкого поведения, воровка, выдавшая подельников.

«Сущности» понимаются как души умерших людей; это подтверждается, в частности, современными заговорами, в которых сущность называется «душа мертвая». Как уже говорилось, такое понимание характерно и для традиционных представлений о порче.

Лярвы порождаются сильными желаниями, страстями, а также мыслью. Так, в произведении «Учение Живой этики» Е. Перих мысль представлена как нечто материальное, также как и в народных представлениях. Лярва ненависти, порожденная этим чувством к кому-либо, одновременно причиняет вред носителю. Ее сравнивают с полипом или пиявкой. Лярвы наделяются способностью принимать различные формы, изменяться в размерах — сжиматься, расширяться и т. д. Они стремятся любым способом оставаться в человеке. Обыкновенно лярвы находятся в ауре человека, в астральном круге около его головы, но более сильные из них проникают в астральное тело человека. Они наделяются способностью менять конфигурации тела носителя, особенно черты лица: лярвы каких-либо страстей оставляют отпечаток на лице носителя. Лярвы придают своим носителям-бродягам сходство с мифологическими персонажами, их лица приобретают монголоидные черты (как известно, физические особенности «чужих» этносов рассматриваются как демонические), уши становятся высокими и острыми, как у бесов, и т. д. (Андрей целитель). Подобные представления были характерны для оккультизма начала XX в. (Тухолка 1907).

В народной традиции также существует представление о том, что к страстям и порокам человека подталкивает бес: «бес попутал», — говорят о человеке, которого соблазнил нечистый, склонил к чему-то дурному, предосудительному. Бесы и черт — не только персонажи народной и христианской мифологии, в биоэнергетической модели — это сущности, или, иначе, подселенцы — от подселять ‘добавлять к уже имеющемуся’ (обычно речь идет о подселение в жилище). Бесы, в отличие от лярв, не являются результатом эмоционально-мыслительной деятельности человека, они пребывают в тонком мире и ищут себе прибежища в теле человека.

Сущность — бес, также как порча в народных представлениях, нередко выступает в зооморфном облике: паука, змеи, жабы, иногда он может иметь антропоморфный облик или облик получеловека-полусобаки и др. Редкий случай одержимости: еще в утробе матери душа ребенка вследствие родового проклятия меняется на бесовскую. Чаще одержимость наступает вследствие совершения греха. Выделяются несколько категорий бесов: сильные, средние и слабые. Слабые бесы живут в астральном теле человека, сильные и средние вселяются в физическое тело и поражают душу человека и в первую очередь воздействуют на страсти. Сильные

и средние бесы достаточно самостоятельны, они способны подселяться в одну жертву, покидать его и переходить к другой, менять свое «местожительство» и др. (Андрей целитель). В современной мифологии появляются новые разновидности бесов, например, компьютерный бес, иначе — бес компьютерных игр и социальных сетей. Эти бесы воздействуют на психику людей, приводят их к состоянию одержимости, доводят до сумасшествия, особенно этот бес опасен для детей (Андрей целитель).

Симптоматика одержимости бесом и сущностью в народных и современных представлениях сходна. Если рассматривать болезнь как ответную реакцию организма на воздействие из внешней среды, то ее наступление характеризуется множеством симптомов — качественно новых, не свойственных здоровому организму признаков. В народных представлениях эти признаки стереотипизированы. По традиционным представлениям русских, порча похищает жизненную силу больного, «пожирая» его органы, благодаря чему она может существовать в мире людей. Так, в заговоре «От живой порчи» порча — нечистая сила уничтожает целостность организма и забирает жизненные силы больного:

Пока нечистая сила
у раба крестьянского (имярек) стояла,
желту кость ломала,
серое сердце сушила,
кровь пила (Русский фольклор 1997: 393).
Отойди, нечистая сила,
от крестьянского сердца (имярек),
не пей горячую кровь,
не ешь белое тело (Русский фольклор 1997: 393).

Один из симптомов порчи — ломота, то есть нарушение целостности тела; «ломота» родственное словам со значением «бить, разбивать», «искалеченный» (Фасмер 2008, т. 2: 516, 517), что сравнимо с проникновением сущности в «пробой» — разрыв в физическом теле.

Когда сущность в виде беса вселяется в человека, он ощущает ее присутствие внутри тела в виде двигающегося комка в желудке или гортани. Жертва слабеет, испытывает тошноту, худеет, тает на глазах. Другие признаки вселения беса в человека проявляются в нестабильном поведении, агрессивности, гневливости, страстиах — любви к алкоголю, наркотической зависимости, запахе серы и шерсти, исходящих от больного человека. Наличие беса в человеке также подтверждается тем, что больной в измененном состоянии говорит о себе в третьем лице, то есть его голосом говорит бес, например, «Петр хороший». Бес оберегает хозяина; так, он не дает пьяному замерзнуть, поскольку старается как можно дольше продержать оболочку для своего проживания. После смерти владельца бес, как и в традиционных представлениях, старается вселится в новую жертву.

Причины вселения беса (икоты) по традиционным представлениям, прежде всего заключаются в нарушениях норм социума, к которым относятся, например, такие: употребление ненормативной лексики (нельзя материться, «лешакаться»), нарушение религиозных норм (нельзя не носить крест, не читать молитву при выходе из дома и входе в ворота, дом, на перекрестках, перед едой, на сон грядущий и т. д.);

нарушение социальных норм (запреты на ссоры с соседями, воровство, злоупотребление спиртными напитками и др.).

К причинам вселения сущностей в человека, по современным представлениям, также относятся различные нарушения норм социума и морально-этических норм, например, пристрастие к алкоголю, наркотикам, увлечения азартными играми, правил проявления эмоций (гневливость, жадность и даже — жалость в противоположность милосердию).

Диагностика болезней

Диагностика — процесс распознавания болезни, ведущий к постановке диагноза, у традиционных и современных целителей имеет как сходные, так и отличные черты. Знахарь определяет, болен ли пациент и какая у него болезнь магическими способами, выливая воск или бросая камешки в воду и др. Самые лучшие «знающие» определяют болезнь интуитивно, по внешнему облику пациента. Нередко уже на пороге хороший «знающий» проявляет осведомленность о цели прихода больного: «Знаю, с чем пришел».

Целители — приверженцы биоэнергетического учения определяют наличие болезни с помощью рамки и других способов. Некоторые специалисты обладают приемами экстрасенсорной диагностики, позволяющими дистанционно определять состояние энергоинформационного поля пациента и соотнести выявленные изменения с функциональными нарушениями в отдельных органах. Так, например, заболевание определяется с помощью касания руки, бесконтактно или по цвету ауры, например, серый, коричневый и черный цвета свидетельствуют о наличии серьезной болезни: «Иногда одна чернота, коричневое» (ПМА 2022); «Я руками работаю, по цвету вижу, серый — болен» (ПМА 2016). В описаниях методов диагностики болезней целительница сравнивает себя с электронным устройством: «Рука — выдвинутый головной мозг. Я сканирую больного, ячитываю информацию, как датчик. Интуиция — это часть моей работы» (ПМА 2017). Телесно-ориентированная терапия представляет возможность определения нарушения с помощью телесного контакта. Кроме того, о заболевании какого-либо органа или искажении тонкого тела свидетельствует покалывание в кончиках пальцев, торможение рук, ощущение жара, тяжести и пр.

Многие современные целители считают, что они наделены яснознанием: «Я сразу вижу, что у больного» (ПМА 2017). Под яснознанием в биоэнергетике понимается чтение информации о состоянии энергетического поля. Яснознание — форма экстрасенсорного, чувственного восприятия, родственного интуиции, в которой человек раскрывает знание не посредством обучения, опыта или через физические источники, а из сознания человека. Речь идет об интуитивном восприятии организма. Так, современная целительница заявляет о своем интуитивном восприятии нарушений организма, определяя это так: «сердцем чувствую» — сердцем выступает в значении интуитивного восприятия — ‘ощущать, понимать, чувствовать’: «Пришел человек, рассказывает, что у него. А я сердцем чувствую, что у него» (ПМА 2017).

Таким образом, в основе народной диагностики, как и диагностики современных целителей, нередко лежит интуиция. Интуиция — это особая стадия знания, сверхвидение означает сверхзнание. Интуиция относится к так называемому неформализованному (или неявному) знанию, которое существует на уровне индивидуума.

К неформализованному «тайному» знанию, кроме интуиции, относится субъективное понимание, догадки и т. д. В формировании «особого» знания и практической деятельности ритуальных специалистов интуиция играет важное место.

Современные целители при диагностике также используют атрибуты христианских и народных обрядов: соль, церковные свечи, крест, которых боится нечистая сила.

Методы лечения

В методах лечения традиционных и современных целителей также проявляются сходные и различные черты. Средства и способы традиционных лечебных практик направлены на изгнание болезни из тела человека; так, например, испорченного человека поят дегтем и «блевотными» травами, чтобы порча вышла из его тела. Наиболее действенным методом является лечение заговорами (*словами*) или отчитывание, например, читают 70 псалом. Слова в народной традиции воспринимаются как нечто вещественное, материализованное, они наделены весом и силой (Мазалова 2011). Знахарь шепчет их в пищу или питье, после чего попадая в кровь, в которой локализована болезнь, они «выгоняют» ее во внешний мир. Кроме того, знахари воздействуют на определенные точки или зоны человеческого тела, которые соотносятся с биологически активными точками в народной медицине, — контактный массаж (Мазалова 2001: 65–68).

Одно из главных отличий методов лечения современных целителей заключается в том, что доминантная роль в них отводится не слову, а действию. Чаще всего при лечении используется бесконтактный массаж, который В. И. Харитонова относит к комплексному энергетическому воздействию: «Считается, что подобная работа в первую очередь оказывает непосредственное влияние на энергетическую систему физического тела, а также на «эфирное тело» — своеобразный «двойник» («тонкое тело») человека» (Харитонова 1999: 75). Сами целители поясняют, что с помощью бесконтактного массажа они снабжают энергией больного человека: «В органе нехватка энергии. Через руки идет энергия, которую дает стоящий рядом ангел» (ПМА 2022). Целители считают, что они наделены способностью изменять собственные биоэнергетические потоки и направлять их на пациента. Специалист проводит ладонями по направлению сверху вниз (для сравнения: акции в обрядах лечения болезней в традиционной медицине также направлены сверху вниз, в заговорах в таком же порядке перечисляются части тела, из которого изгоняют болезнь), затем стряхивает ладони, при этом она представляет себе биополе в цвете: «Я руками работаю, по цвету узнаю»; «Когда начинаешь чистить, закрываешь глаза: серое, потом начинает пробиваться голубое, салатное, сиреневое. Это цвета очищенных структур. Не важно — печень, почки лечишь, руками молитвами, отчитками» (ПМА 2016). Целители считают, что они ощущают нарушения в энергетическом поле других людей — различную плотность ауры, изменение ее цветовой гаммы. Некоторые из пациентов уверяют, что чувствуют, как из рук целителей исходит энергия, а также свет, кто-то видит прямые лучи, кто-то — рассеянные. В конце лечения целительница видит фиолетовый, цвет, это свидетельствует о том, что она «сняла наносы» (народная терминология).

Когда специалист «чистит ауру» руками, он испытывает тепло или жар: «Руками работаешь, иногда печет хочется руки оторвать... руки раскаленные» (ПМА 2016).



Рис. 1. Целительница лечит больного биотоками.

Фото автора. 2011 г. Пос.Луговое, Выборгский р-н, Ленинградская обл.

Представление о том, что болезнь обладает таким признаком, как жар, характерна и для традиционной народной медицины. Отметим, что жар — это также характеристика наличия магической силы в теле ритуального специалиста.

Таким образом, по современным представлениям, во время лечения происходит снятие отрицательной энергии с эфирной оболочки, сглаживание «пробоя», или «чистка ауры», а также коррекция поля больного с помощью энергии, полученной из космоса, и, следовательно, восполнение энергии, утраченной больным.

Зачастую люди, практикующие лечение болезней, используют знание, полученное на различных курсах, В. И. Харитонова этот вид получения необычных способностей относит к обучению (Харитонова 1999: 73). Например, на курсах, проповедующих Учение Вознесенных владык, в частности, «учили, как выходить за пределы себя, медитации» (ПМА 2017). Подобные курсы относятся к движению Нью-Эйдж, впитавшего теософию, спиритуализм и восточные религии. По мнению Г. Мелтона, это «новый ревайвалистский религиозный импульс, направленный на эзотерические/метафизические/восточные группы и к мистической склонности во всех религиях» (Melton 1992).

На этих курсах учили входить в контакт с Владыками, или «учителями», в число которых входят Иисус Христос, Богородица, Будда, Сен Жермен и многие другие. Процесс получения знаний включает несколько этапов. Вот как рассказывает о прохождении обучения на курсах Вознесенных владык однако из выпускниц: «Я получала знание постепенно. Меня очень проверяли. В 12 часов ночи сажусь, свечи начинают кататься. Меня проверяли на чертей» (ПМА 2017).

В конце 1990-х — начале 2000-х годов на значительной территории России функционировали курсы по изучению книг Л. Шувановой — «Лечение святыми — центр Аштар». Этот центр «классифицируют как секту синкретического характера с элементами христианства, индуизма, зороастризма и славянского язычества, которая отнесена к разряду терапевтических сект российского происхождения» (Дмитриев 2000). В настоящее время курсы прекратили существование, однако на территории Русского Севера и Северо-Запада России их выпускники продолжают заниматься лечебными практиками.

Пациентов на этих курсах учили входить в особые состояния — состояния измененного сознания — покачиванием, чтением молитв, в это время они видели различных потусторонних персонажей. Эти персонажи называются ОНИ, к ним относятся: ангел хранитель, данный при рождении, предок со стороны отца или матери, инопланетянин, который заведует вашим здоровьем, домовушка — хозяин вашего дома, святой-покровитель (Шуванова 2001: 135). Все эти персонажи входят в разряд «святых», которые лечат больных, а потом помогают исцелившимся лечить других: «Они... учат вас, берегут, подсказывают, лечат они, ваши руки только двигаются, а они дают энергию» (Шуванова 2001: 135).

На этих курсах диагностика проводилась следующим образом: состояние больного определяли при помощи покачивания. Если человек, стоящий достаточно долгое время с закрытыми глазами и вытянутыми вверх руками, начинал качаться, считалось, что он серьезно болен. Некоторые целители проводят диагностику с помощью святых: «ему святые показывают все органы». После диагностики целители проводят сеанс лечения с помощью святых, они «лечат святыми». «Святые» могут вылечить, «снять порчу», «очистить и выровнять биополе». Целители являются посредниками между больными и христианскими святыми, и их основная функция заключается в передаче силы или энергии святых больным.

Процедуре лечения предшествует мысленное обращение целителей к святым, таким образом устанавливается контакт с ними: «Я прошу поработать, а святые делают» (АМАЭ: Д. 1880. Л. 32). После проведения диагностики некоторые целители читают христианские канонические молитвы «Отче наш», «Да воскреснет Бог»; исследователи отмечали чтение молитв или заговоров как способ введения себя и больного в особое состояние сознания. Сама лечебная процедура у некоторых целителей заключается в следующем: больные сидят с протянутыми руками ладонями вверх и просто беседуют с целительницей, причем больных может быть несколько; так, иногда одновременно на сеансе лечения целительницы из г. Нерехта Костромской области присутствовало более 30 человек. Роль целителя в ней минимальна, она сводится к присутствию: «Пациенты сидят, с ними святые работают» (АМАЭ: Д. 1880. Л. 32). Некоторые целители предлагают больным самостоятельно выбрать место под иконой того святого, который будет их лечить.

Существенное отличие нарративов современных целителей и их пациентов от традиционных нарративов знахарей и их больных заключается в том, что в описании лечения наличествует мотив «мифологический персонаж оказывается в мире людей» (Ефимова 2004). Целителю приписывается способность вызывать помощников-святых в любое время и по собственному желанию и управлять ими, как колдун помощниками: энергию из космоса дает ангел. Здесь прослеживается важное отличие практик современных целителей от знахарей: знахарь не вступает

в непосредственный контакт со святыми и Богом, он только обращается к ним в молитве, среди традиционных специалистов распространены представления о том, что «лечит Бог, а я только помогаю».

Целители легитимизируют свои притязания на способность видеть святых и лечить с их помощью. Так, некоторые из них относятся к числу «посвященных», например, Г. А. получила свои магические способности — «дар» от Бога и святого Николая Чудотворца; здесь мы имеем вид получения магического знания с помощью «одаривания от Бога», по словам целительницы, «дар дал Бог». Дар — сложное понятие, оно обозначает дарование, способности, талант; кроме того, по христианскому учению, дар — способность к благодеянию, ниспосланная свыше, данная от Бога, а также свойство быть щедрым, великодушным. Помощники — святые могут обладать каноническим обликом и поведением: так, по словам целительницы, она видела святого, который напоминал иконописное изображение св. Николая: «Видела я святых. Первым я видела Николая Угодника. Ночью... на потолке вижу овал, а в овале — мужчину, волосы растрепаны, а лицо доброе. Мне объяснили, что он выбрал меня (лечить. — Н. М.) (АМАЭ: Д. 1880. Л. 14). Магические способности она получила после того, как сама тяжело болела и лечилась у целительницы, которая лечит святыми. По словам знающей, вначале у нее открылось внутреннее зрение: она могла видеть с закрытыми глазами.

По представлениям современных «знающих», на них переходит отрицательная энергия пациента. Это проявляется в том, что во время сеанса лечения они испытывают болезненные ощущения: «То позвоночник болит, то в сон клонит, то руки тяжелеют». Ощущения тяжести и сонливость свидетельствуют о том, что болезнь пациента переходит на них, которая, причем, как и в народных представлениях, она имеет вес. Считается, что после работы руками (бесконтактный массаж), «боль частично берется руками, нужно смыть или стряхнуть» (АМАЭ: Д. 1880. Л. 19). После проведения сеанса целители иногда чувствуют себя больными и обессиленными: «Когда снимаю отрицательную энергию, вся мокрая, и в глазах темно» (ПМА 2022). Считает, что, когда работает руками (бесконтактный массаж), «боль частично берется руками, нужно смыть или стряхнуть» (АМАЭ: Д. 1880. Л. 19). По представлениям современных «знающих», на них переходит отрицательная энергия пациента. После того как одна из целительниц начинает лечить, ее пугает нечистая сила: «Приступает нечистая сила».

Следует отметить, что подобные представления разделяют и традиционные «знающие» — во время проведения лечебного обряда болезнь переходит вначале на знахаря, а затем уже он должен изгнать ее во внешний мир (Мазалова 2011).

Лечение также может проводиться с помощью молитв (канонических, апокрифических или иных) или заговоров, полученных либо на курсах, либо заимствованных из многочисленных книжных источников, интернет-источников, из социальных сетей. Так, широко известны сборники заговоров, которые номинируются как «учебники», например, заговоры сибирской целительницы Н. И. Степановой (Степанова 2002). Эти тексты зачастую представляют собой модификацию традиционных заговоров: в них наличествуют некоторые их структурные элементы (Юдин 1997; Харитонова 1992). В заговоре «Для отливки сущи на воск» есть «заклинание (пожелание) — текст ненarrативного характера, заклинающий персонажа, т. е. принуждающий его к выполнению воли субъекта» (Юдин 1997).

Душа мертвая, душа подселенная
Сущность деланная, да заселенная
Из работы, из охоты,
По своей воле или по колдовской доле
Колдуном или колдуньей (имя) сделанная
Ведуном или ведуньей ко (имя) привязанная
По своему желанию в (имя) подселенная
Или по родовому негативу перешедшая
Отцепись, оторвись, выди с (имя) на воск да в нем растворись
С (имя) тела, с (имя) головы, с кишок, с сердца,
<...>
Со всех костей, да суставов (имя)
Изо всех жил (имя), крови (имя) да со всех тонких тел (имя)
Сойди с (имя) душа мертвая, сущность подселенная
Покинь тело (имя), (имя) разум да все тонкие тела (имя)
На воск сей вылейся да в нем навек останься.
Истинно (Заговоры для отливок воском).

В заговоре есть нехарактерный для традиционных текстов персонаж — сущь (сущность), указано его происхождение — мир мертвых, причина появления — «деланная» — от сделать, в народных представлениях, делать — навести порчу, болезнь, причиной болезни являются действия ритуальных специалистов (колдуны, ведуны). Причиной болезни также является родовой негатив, что нехарактерно для традиционных заговоров. В пожелании содержится призыв покинуть больного, обращенный к болезни, — «отцепись», «оторвись». В заговоре подробно описано, с каких частей тела должна «сойти» сущность, то есть текст «моделирует образ идеального человеческого тела, обретение которого и составляет одну из сверхзадач лечебного ритуала» (Агапкина 2010: 646). Вместе с тем, в нем присутствует и элементы биоэнергoinформационной модели — болезнь должна покинуть «все тонкие тела». Также наличествует описание акциональной стороны обряда — «выливание болезни на воск», широко распространенного в современном целительстве. В традиционных магических практиках воск используется как в диагностике, так и в лечении: его выливают в воду и по очертаниям определяют, болен ли человек — испуган, испорчен и т. д., что послужило причиной заболевания. Считается, что выливание воска приводит к излечению больного. Следует отметить, что воск, как и яйцо в народной медицине используется бесконтактным методом.

В других заговорах «Для отливки сущи на воск или свинец» болезни — «сущи проклятущей, паразиту, пиявка сосуща, бес злющий» предлагают уйти с рабы Божьей (имя), ее «изгоняют» выжигают воском или свинцом, а затем — воск закапывают в землю, это действие означает передачу болезни стихии, эти акции сопровождаются словами: «Все поганое земле придала, все добро при мне осталось» (Заговоры для отливок воском).

Тексты таких заговоров, размещенных в сетях, нередко определяются «как рабочие»: читатели начинают пользоваться ими, самостоятельно применять на практике.

«Молитвы по контакту»

Некоторые целители получают «по контакту» новые тексты «молитв» (как они их называет), которые представляют собой «своеобразно ритмизованный и интонированный текст», как традиционный заговор (Харитонова 1999). Я работала с целительницей А., которая закончила курсы Вознесенных владык в г. Киев, где слушатели знакомились с основными положениями учения М. и Э. Профет о возможности контакта с умершими «учителями», совершившими вознесение в невидимые сферы, откуда они передают свои наставления воплощенным ученикам. Она апробировала полученные на курсах знания в одной из церквей Киева, где священник проводил отчитку бесноватых — экзорцизм: «Во время отчитки кто-то кукаре-кает, кто-то заламывает руки. Минут пятнадцать лежит, pena изо рта. Мы подходим к больному и читаем свои молитвы или мантры. У нас были слова. Где-то рука прилипнет, пять-десять минут. Парень мне поверил. Начинает орать, крючится. Потом падает. Из него бес выходит. Он говорит спасибо. Мы бежать — это как практика была. Отец Роман говорит: «Иди, целуй крест». Если целуешь, ты исцелен» (ПМА 2017). В традиционном социуме захари занимались лечением других, по народным представлениям, менее опасных болезней, изгнать бесса может только священник, причем очень немногим из них позволено отправлять экзорцизм. Эта практика существует и в наши дни.

Во время практики и в начале целительской деятельности целительница использовала молитвы, полученные на курсах, в частности, из сборника «Богородичные призывы — молитвы эпохи Водолея». В нем есть и молитвы на сущности, например, «Молитва-призыв Богородицы на помочь в сердце как заслон от сущностей, одержателей и подсолнечников» представляет собой перевод с иностранного языка и напоминает христианскую молитву:

Милость Сердца Бога,
В нас направь Силу Сердца Своего,
Ранящее зло и дающее освобождение Душе
Силой Материнской энергии Любви Бога. АОМ (Богородичные призывы 2002: 26).

В комментариях к тексту есть описание биоэнергoinформационного воздействия молитвы: «Энергия Моих Слов исходит от отца...» и рекомендации по прочтению — читать в периоды дискомфорта и при выходе на улицу, «где может быть внедрение зла» (Богородичные призывы 2002: 26).

После окончания курсов А. вошла в число избранных, которые получают «молитвы» «по контакту» также, как получали знание основатели учения Вознесенных владык М. Профет и К. Профет. Сейчас она занимается целительскими практиками в Петербурге. Следует отметить, что и по традиционным поверьям, «знающие» получают молитвы извне, по их словам, «от Бога».

А. — удивительный, тонко чувствующий, деликатный человек, она, несомненно, обладает способностью входить в особое состояние измененного сознания, во время которых проявляются ее необычные экстрасенсорные способности. Я была свидетелем того, как А. «получает от владык молитвы»: по ее словам, она «задумывается» (так она называет свое состояние отстраненности от внешнего мира) или просто «про-

сит» помочь. А. на интуитивном уровне ощущает, кто из владык передает ей текст молитвы; например, «чувствую, что Богородица диктует — мягко очень» (ПМА 2022).

А. получает молитвы от разных «владык» — Сен Жермена, Будды, Магомета, но больше всего — от Богородицы, у нее есть собственная классификация молитв: «У нас специальные молитвы. Молитвы индивидуальные, я получаю по контакту — от ангелов, от владык. Мы рассортируываем: для уважения, целительные, для определенной болезни, очищающие пространство, <...> бизнес освятить. Мне так много диктуют, что я не успеваю рассортировывать. Очень часто Матушка Богоматерь передает. Бывают и из-под земли, они темные» (ПМА 2015). В некоторых случаях для контакта с «владыками» А. использует устройство, очень напоминающее гадательную планшетку, применяемую в спиритизме. Планшетка представляет собой картонный круг, разделенный на сегменты, в которых написаны буквы алфавита, цифры в другом секторе — отдельные слова — да, нет, др., а по краям — буддистские? молитвы. Над планшеткой подвешивается иголка на нитке, выполняющая роль маятника. По мнению целительницы, иголка работает как антенна, притягивая энергию. Когда целительница вступает в контакт с «владыками», иголка начинает вращаться, указывать на буквы и помогает составлять отдельные слова, из которых складывается молитва.

Тексты «молитв», которые А. получает по контакту, отличаются эклектичностью, они представляют собой синкретическое соединение мотивов, образов разных жанров и разных этнических и религиозных традиций. В них можно обнаружить элементы христианских и буддийских молитв, традиционных русских заговоров, мотивов и образов русского фольклора, авторское начало. Особенность молитв А. заключается в том, что за редким исключением, в них отсутствуют персонажи-помощники. В пожелании (заклинании) содержится призыв к болезни покинуть тело больного. Некоторые тексты «молитв» напоминают канонические или апокрифические христианские молитвы, однако они всегда сочетаются с элементами буддийских молитв: например, молитва «От всех болезней»: «Утихни боль рукой подателя, правда Господа во мне. Волиум ом нам» (ПМА 2022); молитва от страстей: «Утихни, страсть земная, прими, сердце, радость небесную. Волиум ом нам» (ПМА 2022). Последнее предложение в молитвах — закрепка, вероятно, заимствована из буддистской манты, означает «доверие всему».

«Владыки» (учителя) передают А. не только текст «молитвы», но и описание акциональной стороны лечения. Так, она узнала, что при лечении эпи-



Рис. 2. Планшетка для контакта с «владыками». Фото автора. 2022. Г. Санкт-Петербург

лепсии нужно наступить левой ногой на мизинец левой руки больного и произнести текст «молитвы»: «Аум мсимб жеид лопае. Аом» (ПМА 2022). Закрепка заимствована из мантры. Способ лечения напоминает традиционный способ лечения бесноватого: например, наступали на мизинец руки больного или пускали из него кровь. Считалось, что таким образом больного можно избавить от беса или хотя бы облегчить состояние больного во время припадка (Мазалова 2001: 124).

Многие «молитвы», полученные А. по «контакту», сходны с традиционными заговорами и приговорами, например, в одном из них содержится призыв к стихии забрать болезнь; ребенку от испуга умывают водой и приговаривают: «Вода, водичка, умой личко. Святая вода, исторгни зло» (ПМА 2022). Первая часть «молитвы» полностью совпадает с заговорами на мытье ребенка.

В «молитве» «На снятие одержателей и бесов» также прослеживается влияние традиционных заговоров; текст ритмизирован, в нем содержится призыв к виновнику болезни — бесу перевернуться (отправиться в «иной» мир) и сгореть: «Мысленно поставить на сердце спереди и спину икону «Нечаянная радость»: «Печать на мне, слово моя свобода, стань, Матушка. Изголись (вероятно, от «галиться») — насмехаться. — Н. М.), бес, над собой, ногами вверх, головой в огонь, священной заповеди «не убий». Уми Бог. В.О.Н.» (ПМА 2022). Начало молитвы напоминает заговорную закрепку — «слово мое — печать». В тексте представлены и христианские элементы, например, упоминается христианские заповеди.

Более полный текст «молитвы от смертной порчи» также схож по структуре с традиционными заговорами: в нем содержится обращение к болезни, указана ее причина — «сделано на смерть», требование уйти и пожелание сгореть: «Смерть насланная, отринь в яйцо, ястребом пади невольной прыти, угол слева, рана справа, огнем понизу, место в воде у кола осинового. Огнем сгори, мне здоровье верни» (ПМА 2022). В тексте молитвы болезнь сжигается, также наличествует локус, куда болезнь должна уйти — в яйцо, в воду, на осиновый кол. К числу этнографических реалий относится яйцо — символ жизни, с его помощью в народной медицине снимают порчу, сглаз; осиновый кол который используют против нечистой силы и колдунов. По народным представлениям, огонь подвергает болезнь полному уничтожению. Вместе с тем, в «молитве» присутствуют и «авторские» элементы, например, сравнение скорости исчезновения болезни со скоростью падения ястреба.

В репертуаре А. также есть «молитвы на сущности одержания» — алкоголизм, наркоманию, табакокурение, игровую зависимость, некоторые из них, по словам целительницы, были получены от Сен-Жермена, но большая часть — от Богородицы. Текст молитвы от алкоголизма «Зов (имя страждущего) на дело отхода от алкоголизма» наговаривается на воду с солью: «Напейся крови от мышиного хвоста Лечодури запаха серой мыши. Жабой поквакай над стаканом сим, местом и временем запахом питайся, по усам течет, а в рот не попадает. Отрыжка пивная, раной пройди по нутру изгоя самосотворенной дури. Замок на руки, рот на клейме, что войдет, то и выйдет на хитрости рук нечестивых...» (ПМА 2022). Заклинательная часть текста «основана на так называемом двуучленном параллелизме — сравнительных формулах: зависимому от алкоголя предлагается заменить алкогольные напитки на кровь и запах мыши, поквакать над стаканом вместо употребления алкоголя, довольствоваться исключительно его запахом; также наличествует сканчный мотив «по усам течет, а в рот не попадает», который направлен на утра-

ту способности пить, мотив «алкогольная отрыжка может причинить физический ущерб». Закрепка «метатекст ненarrативного характера, магически закрепляющее действие всего предыдущего текста» (Юдин 1997: 145) направлена на прекращение алкогольной зависимости.

Этот текст должен быть записан на бумаге, которую после прочтения следует сжечь, а пепел подсыпать в пищу больного. Это — распространенный и в народной медицине способ лечения болезней. В народной традиции русских устный заговор воспринимается как нечто материализованное. Заговор, зафиксированный в письменной форме, представляет собой зрительную материализацию слова. Вероятно, поэтому рукописным заговорам приписываются те же функции, что и магическим предметам.

В тексте «молитвы» использованы образы русского фольклора; хтонические животные — мышь, жаба связаны с подземным миром и болезнями; у русских с помощью мыши лечат грыжу (мышонок кусает пораженное место, у сербов — живой мышью кормили при эпилепсии и т. д.); жаба (лягушка) связана с представлениями о воде, ее животворящей силе, которая противопоставлена алкоголю. На примере этого текста можно проследить смешение разных фольклорных жанров — в тексте наличествует финальная формула волшебной сказки. Присутствуют и элементы книжного стиля: алкоголик определяется как «изгой самосотворенной дури».

Лечение некоторых заболеваний заключается в переводе болезни из тела человека в землю, что соответствует народным: так, в «молитве» «Лечение ран» есть призыв к боли уйти в землю: «Отведи от спины, уведи в землю, ране — чистая вода, ангелу — чистая кожа. Волиум ум нам» (ПМА 2022). Текст наговаривается на листок растения, которое затем зарывается в землю: когда листок сгниет, рана затяняется.

Некоторые приемы лечения болезней целительницы А. полностью совпадают с народными, отличие только в вербальных текстах, которыми они сопровождаются: «Сосед пришел: «Мне надоело пить». Мы закопали бутылку, на которую я наговорила молитву: «Возьми, (имя) мое горе-беду и храни его у адова дна. Аом» (ПМА 2022). В тексте алкогольная зависимость именуется «горем-бедой» и ее предлагается хранить в аду. Проведение обряда сопровождается запретами: «Когда ходили на кладбище, нельзя оборачиваться, разговаривать ни с кем нельзя» (ПМА 2022). Такие же запреты связаны с лечением заговорами в народной традиции, например, когда от захаря несут посуду, в которую он наговорил слова, нельзя разговаривать, нельзя оборачиваться.

Через некоторое время больной, который бросил пить, пришел к целительнице и потребовал вернуть ему способность пить: «верни мне обратно». Пришлось выкапывать бутылку из могилы. Сама целительница как главное условие успеха лечение определяет веру больного в целителя, его способы лечения, описанный случай и неудачу она определила как отсутствие веры и устремленности. Это условие характерно и для традиционных представлений, например, лечение заговорами успешно лишь в том случае, если больной верит в них: «Веришь, то и пристанет (будет эффективным лечение заговорами). — Н. М.».

Целительница использует множество заговорных текстов и приемов, заимствованных из народной медицины — катание яйца, выливание воска и др., однако и она сама, и ее пациенты, и ее окружение — жители мегаполиса, не знакомые с народной

медициной, воспринимают их как ноу-хау, как молитвы и приемы эпохи Водолея. Модель, основанная на представлениях биоэнергетики, буддизма и различных иноэтнических традиций, вовлекает в свою систему представления народной медицины, адаптирует и делает их «своими» элементами.

С другой стороны, наоборот, в маленьких городах и поселках целители, практикующие современные методы лечения, воспринимаются как традиционные ритуальные специалисты, «знающие», поскольку их окружают люди, либо являющиеся носителями традиционной культуры, либо знакомые с некоторыми представлениями и приемами народной медицины. Деятельность целителя обрастает множеством рассказов, в которых преобладают магические мотивы. И уже не важно, какими современными методами он пользуется; в рассказах о них эти мотивы превращаются в традиционные. И даже вполне прагматичные действия целителя оцениваются как магические.

Например, в одном из них целительница надеяется провидческими способностями: нам рассказал один из ее пациентов, как после лечения у нее он привез на лечение своего приятеля; целительница, не видя больного (он сидел в машине), с порога дома выразила сомнение, сможет ли вылечить этого человека, поскольку он некрещеный: «Едва ли вылечу, он не крещенный». Рассказчик пояснил, что так в действительности и было.

Еще один рассказ: зимой в поселке живет три семьи, один из соседей отправился к целительнице по просьбе друзей. Из его рассказа следует, что он очутился в доме целительницы во время отправления магического обряда: «Я увидел, как Вера стоит лицом на запад, глаза страшные, волосы распущены, Я встал, страшно, двинуться не могу» (ПМА 2017). Это типичный нарратив о том, как профан оказывается свидетелем проведения ритуала «знающим» и лишился способности передвигаться.

В другом рассказе этой же целительнице понравилась собака соседа, она попросила отдать ее, но получила отказ. Через некоторое время собака (кобель) перешла к ней жить, вероятно, потому что в ее доме есть сучка. Но мнение окружающих было единодушным: «Вера приколдовала собаку».

Статус целительницы постепенно упрочивается, молодящуюся даму начинают называть «бабой (бабкой) Верой» и говорить, что она «много знает», то есть переводят ее в разряд «знающих». В ближайшем социуме (дачном поселке) происходит создание нарративов о том, что Вера — колдунья: «Вера может испортить». Как многих обладателей «тайного» знания, ее начинают подозревать в колдовстве. Соседи ее побаиваются и стараются избегать с ней отношений, а тем более — конфликтов. Знание, полученное из книг, СМИ и на курсах, воспринимается как сакральное, а его носители — как традиционные «знающие».

Появление ритуальных специалистов, «лечащих святыми», привело к тому, что традиционных «знающих», которые лечат заговорами, обвинили в колдовстве. Так, знахарку в г. Нерехта, долгие годы лечившую испуг, грыжу, кожные заболевания, объявили колдуньей. Очевидцы рассказывают, что ее дом временами ходуном ходит — «набит нечистой силой». Магические способности «знающей» связывают с бесами.

Однако в отдаленных деревнях России, где не открылись церкви, и в настоящее время продолжают функционировать знахарки, в их мировоззрении и практиках преобладают магические элементы.

Источники и материалы

- АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнографии РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1880. Костромская обл., г. Нерехта. 2005 г.
- АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнографии РАН. Ф. 1. Д. 1889. Выборгский р-н Ленинградской обл. 2007–2008 гг.
- Андрей целитель — БЕСЫ гости которых не звали 19 // Андрей целитель.su. <https://psiadocs.ru//andrey-ceelite-su.html> (дата обращения: 29.07.2022).
- Богородичные призывы 2002 — Богородичные призывы — молитвы эпохи Водолея. Молитвы приняты по контакту Свыше группой сестер «Пылающая Анахата». СПб., 2002 45 с.
- Даль 1912 — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1912. Т. 4.
- Вербин 2002 — Вербин С. Биоэнергетика здоровья. Метод золотого сечения. СПб.: Питер, 2002. 187 с.
- Заговоры для отливок воском — Заговоры для отливок воском. <https://www.liveinternet.ru/users/5432344/post42673358> (дата обращения: 29.07.2022).
- Магия жизни — Магия жизни. <https://magiyazhizni.mybb.ru/viewtopic.php?id=3484> (дата обращения: 29.07.2022).
- ПМА 2015–2022 — Полевые матери алы автора. Записи интервью с целителями из г. Санкт-Петербурга 2015, 2016, 2017, 2022 г. и Выборгского р-на Ленинградской области 2015 г.
- Русский фольклор 1997 — Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: песни, заговоры. Новосибирск: Наука, 1997. Т. 13.
- Срезневский 1893 — Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. 2.
- Степанова 2002 — Степанова Н. И. 909 заговоров сибирской целительницы. М.: Рипол-Классик, 2002. 704 с.
- Тухолка 1907 — Тухолка С. Оккультизм и магия. СПб., 1907.
- Фасмер 2008 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М.: Терра; Книжный клуб, 2008. Т. 3. 832 с.; Т. 4. 864 с.
- Энергосущности — Энергосущности — мир непознанного. <https://centrmirov.ru/ku/kvantovyy-perehod/1128/> (дата обращения: 29.07.2022).

Научная литература

- Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.
- Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с.
- Дмитриев Д. Центр «Аштар» или «лечение святыми» // ChristForum. 2000. <https://christforum.net/ipb.html?autocom=ibwiki&cmd=article&id=101> (дата обращения: 29.07.2022).
- Дмитриева С. И. Традиционная народно-медицинская практика // Русские / ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 760–773.
- Ефимова Е. С. Основные мотивы русских быличек (Опыт классификации) // Ruthenia [Электронный ресурс]. 2004. <https://ruthenia.ru/folklore/efimova7.htm> (дата обращения: 29.07.2022).
- Мазалова Н. Е. Народно-медицинское «тайное знание» русских ритуальных специалистов: семантика, статус, функции. Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. М., 2019. 30 с.
- Мазалова Н. Е. Народные концепции болезней у русских // Научное мнение. 2013. № 8. С. 176–181.
- Мазалова Н. Е. «Состав человеческий»: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 192 с.
- Мазалова Н. Е. Этнографические аспекты изучения личности «знающего». СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. 304 с.

- Перих Е. И. Записи учения живой этики. М.: Пролог, 2007. 240 с.
- Перих Е. И. Письма: в 9 т. М.: Международный центр Перихов, 2000. Т. 2 (1934 г.). 576 с.
- Скоморохов М. В. Паропсихология: наука или паранавука // Вестник Пермского университета. Философия, психология, социология. 2013. № 2 (14). С. 62–65.
- Харитонова В. И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: Конспекты лекций. Львов, 1992. 100 с.
- Харитонова В. И. «Избранные духи», «преемники колдунов», «посвященные Учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // Этнографическое обозрение. 1997, № 5. С. 16–35.
- Харитонова В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1999а. 310 с.
- Харитонова В. И. Некоторые проблемы и методы исследования традиционных магико-мистических практик и их современных инноваций // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Ч. 1. М.: ИЭА РАН, 1999б. С. 59–69.
- Харитонова В. И. «Путь колдуна» и «путь шамана» За пределами бытия // Научно-практические аспекты народной медицины (По материалам IV международного конгресса «Народная медицина России — прошлое, настоящее, будущее»). Ч. 2. М.: ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», 2000. С. 112–117.
- Христофорова О. Б. Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013. 304 с.
- Шуванова Л. В. Люди, вы нас слышите?!!! СПб.: Фолио-Плюс, 2001. 204 с.
- Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М.: МНФ, 1997. 319 с.
- Melton J. G. Beyond Millennialism: The New Age Transformed // Handbook of New Age / Ed. by D. Kemp, J. R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. P. 77–89.

References

- Агапкина, Т. А. 2010. *Vostochnoslavyanskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshhenii. Syuzhetika i obraz mira* [East Slavic healing conspiracies in comparative coverage. Plot and image of the world]. Moscow: Indrik. 824 p.
- Дмитриев, Д. Центр «Аштар» или «лечение святых» [Center “Ashtar” or “treatment by saints”]. *ChristForum*. <https://christforum.net/ipb.html?autocom=ibwiki&cmd=article&id=101>
- Дмитриева С. И. 1999. Традиционная народно-медицинская практика [Traditional folk medical practice] In *Russkie* [Russians], ed. V. A. Александров, I. V. Власова, N. S. Полищук. Moscow: Наука. 760–773.
- Ефимова, Е. С. 2004. Основные мотивы русских быличек (Опыт классификации) [The main motives of Russian былички (classification experience)]. *Ruthenia*. <https://ruthenia.ru/folklore/efimova7.htm>
- Харитонова В. И. 1997. «Избранные духи», «преемники колдунов», «посвященные Учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков [“Chosen by spirits”, “successors of sorcerers”, “initiated by Teachers”: acquisition of magical and mystical properties, knowledge, skills]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 16–35.
- Харитонова, В. И. 1992. *Zagovorno-zaklinatel'naya poeziya vostochnyx slavyan: Konspektы lekcij* [Spell poetry of the Eastern Slavs: Lecture notes]. Л'вов. 100 p.
- Харитонова В. И. 1999б. Некоторые проблемы и методы исследований традиционных магико-мистических практик и их современных инноваций [Some problems and research methods of traditional magico-mystical practices and their modern innovations]. *Materialy mezhdunarodnogo kongressa “Shamanizm i inye tradicionnye verovaniya i praktiki”* [Proceedings of the

- International Congress “Shamanism and other traditional beliefs and practices” (June 7–12, 1999)]. Vol. 1. Moscow: Institut etnologii i antropologii. 59–69.
- Харитонова, В. И. 1999а. *Zagovorno-zaklinatel'noe iskusstvo vostochnyx slavyan. Problemy tradicionnyx interpretacij i vozmozhnosti sovremennoy issledovanij* [The spell-casting art of the Eastern Slavs. Problems of traditional interpretations and possibilities of modern research]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 310 p.
- Харитонова В. И. 2000. «Put' kolduna» i «put' shaman». Za predelami bytiya [The path of the sorcerer and the path of the shaman. Beyond Being]. *Nauchno-prakticheskie aspekty narodnoj mediciny (Po materialam IV mezhdunarodnogo kongressa „Narodnaya medicina Rossii — proshloe, nastoyashchee, budushchee“)* [Scientific and practical aspects of traditional medicine (Proceedings of the IV International Congress “Traditional Medicine of Russia — Past, Present, Future”)]. Vol 2. Moscow: VNICTNM „ENIOM“. 112–117.
- Христофорова, О. В. 2013. *Ikota: Mifologicheskij personazh v lokal'noj tradiciji* [Ikota: A mythological character in a local tradition]. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet. 304 p.
- Мазалова, Н. Е. 2001. «Sostav chelovecheskii»: chelovek v tradicionnykh somaticeskikh predstavleniakh russkikh” [“Human composition”: a person in the traditional somatic representations of Russians]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 192 p.
- Мазалова, Н. Е. 2013. *Narodnye konsepcii boleznej u russkikh* [Folk concepts of diseases among Russians]. *Nauchnoe mnenie* 8: 176–181.
- Мазалова, Н. Е. 2011. *Etnograficheskie aspekty izucheniya lichnosti «znamushhego»* [Ethnographic aspects of studying the personality of the “knower”]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 304 p.
- Мазалова, Н. Е. 2019. *Narodno-medicinskoe «tajnoe znanie» russkikh ritual'nykh specialistov: semantika, status, funkciia* [Folk medical “secret knowledge” of Russian ritual specialists: semantics, status, functions]. Ph.D. diss. abstract, Russian Academy of Sciences Institute of ethnology and anthropology. 30 p.
- Melton, J. G. 2007. Beyond Millennialism: The New Age Transformed. In *Handbook of New Age*, edited by D. Kemp and J. R. Lewis. Leiden: Brill. 77–89.
- Роерих, Г. И. (1934) 2000. *Pis'ma v 9 tomax* [Letters of Helena Roerich, Vol. I–IX]. Vol. II. Moscow: Mezhdunarodnyj centr Rerixov. 576 p.
- Роерих, Г. И. 2007. *Zapisu ucheniya zhivoj etiki* [Notes on the teaching of living ethics.]. Moscow: Prolog. 240 p.
- Шуванова, Л. В. 2001. *Lyudi, vy' nas slyshite?!!!* [People, can you hear us?!!!]. St. Petersburg: Folio-Plyus. 204 p.
- Скоморихов, М. В. 2013. Парапсихология: наука или паранавука? [Parapsychology: science or parano-science?]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya, psichologija, sociologija* 2 (14): 62–65.
- Виноградова, Л. Н. 2000. *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya tradiciya slavyan* [Folk demonology and mytho-ritual tradition of the Slavs]. Moscow: Indrik. 432 p.
- Юдин, А. В. 1997. *Onomastikon russkich zagovorov. Imena sobstvennye v russkom magicheskem fol'klore* [Onomasticon of Russian spells. Proper names in Russian magical folklore]. Moscow: MNF. 319 p.

УДК 39+316.347+316:61
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/266-278
 Научная статья

© С. П. Тюхтенева

КАК ОХОТНИК ИЗ ХИЩНИКА ПРЕВРАЩАЕТСЯ В ЖЕРТВУ? СОВРЕМЕННЫЕ ОХОТНИЧИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АЛТАЙЦЕВ О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЧЕЛОВЕКА И ДУХА-ХОЗЯИНА АЛТАЯ

В повседневной жизни люди обычно не говорят о смерти. А вот о причине ее, если это смерть не от болезни, не от несчастного случая, алтайцы рассказывают вполне охотно. Характерным для алтайцев является то, что в подобных рассказах — о наказании охотника духами-хозяевами Алтая за неморальное поведение — сами рассказчики не видят ничего мистического и сверхъестественного. Статья представляет собой попытку исследовать современные представления алтайцев о том, как могут взаимодействовать человек и дух-хозяин Алтая. Охотничий практики народа продолжают передаваться от старших младшим, а эти практики, как показывают исследования отечественных и зарубежных ученых, имеют весьма древние корни. Важно отметить, что комплекс верований и представлений о наличии духов-хозяев Алтая существовал у всех народов, проживающих на территории этой горной системы, в настоящее время разделенной государственными границами четырех стран: России, Казахстана, Китая и Монголии. Точно так же у всех народов большого Алтая имелись или являются живой традицией верования в возможность санкций со стороны духа Алтая. Культурные нормы алтайцев, в частности, предусматривают лишь один способ безопасного взаимодействия с Алтайдын Ээзи: следовать правилам реципрокности, не быть браконьером, воспевать хвалу Алтая, беречь любую жизнь в каждом ее проявлении.

Ключевые слова: алтайцы, охота, дух-хозяин Алтая, перспективизм, нечеловеческая собственность

Ссылка при цитировании: Тюхтенева С. П. Как охотник из хищника превращается в жертву? Современные охотничие представления алтайцев о взаимодействии человека и духа-хозяина Алтая // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 266–278.

Тюхтенева Светлана Петровна — д. и. н., этнограф, независимый исследователь (649000 Горно-Алтайск). Эл. почта: kerel63@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3306-1091>

UDC 39+316.347+316:61
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/266-278
 Original Article

© Svetlana Tyukhteneva

HOW DOES A HUNTER TURN FROM A PREDATOR INTO A PREY? THE INTERACTION OF A MAN AND THE GUARDIAN SPIRIT IN THE CONTEMPORARY BELIEFS OF THE ALTAIAN HUNTERS

Death is rarely mentioned in everyday life. However, the Altaians eagerly speak about the causes of death, unless these are illness or accident. Such stories about the guardian spirits' punishments for the immoral behaviour are rarely seen as mystical or supernatural, which is typical for the Altaians. This article is an attempt to explore the modern Altaians' beliefs about the ways of interaction of humans and the guardian spirit of Altai. The hunting practices, which, according to Russian and foreign scientists' research, have rather ancient roots, are passed from the older to the younger generation. Importantly, the complex of beliefs about the guardian spirits of Altai existed among all the peoples who lived within this mountain system, which is currently divided by the borders of four states: Russia, Kazakhstan, China and Mongolia. Similarly, all the peoples of the Great Altai believed or still believe that the guardian spirit could punish for unrighteous conduct. The cultural norms of the Altaians, in particular, suggest only one way to safely interact with Altaidyn Eezi: follow the rules of reciprocity, avoid poaching, sing praises to Altai, protect life in every manifestation.

Keywords: Altaians, hunting, master spirit of Altai, perspectivism, non-human property

Author Info: Tyukhteneva, Svetlana P. — Doctor of History, ethnographer, independent researcher (Russian Federation, Gorno-Altaysk). E-mail: kerel63@mail.ru
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3306-1091>

For citation: Tyukhteneva, S. P. How Does a Hunter Turn From a Predator Into A Prey? The Interaction of a Man and the Guardian Spirit in the Contemporary Beliefs of the Altaian Hunters. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 266–278.

Одно из самых суровых правил алтайской «книги тайги»¹ гласит: человеку нельзя охотиться на самок млекопитающих в период с ранней весны до середины первого летнего месяца. Охотничий этос алтайцев зиждется на фундаментальном принципе ценности любой жизни, прерывание которой может быть оправдано лишь наущной необходимостью выживания другого живого существа, и это существо — не человек. А охота человека в этот сезон и добыча самки млекопитающего означает в любом случае убийство двух существ: матери и детеныша, еще

¹ По аналогии с «книгой джунглей» Редьярда Д. Киплинга. К примеру, в самом начале повествования упоминается некий закон, соблюдаемый зверями: «Однако между собой звери говорят, что Закон запрещает убивать человека, потому что он самое слабое и беззащитное изо всех живых созданий, и, следовательно, трогать его недостойно охотника» (Киплинг 1996: 7).

не родившегося или уже выкармливаемого. Выживание человек обязан обеспечивать себе другими способами.

Совершенно очевидно, что это правило зиждется на экологических, природоохранных нормах этнической культуры современного социума, предки которого на протяжении длительного времени вели комплексное хозяйство. Охота и собирательство в зависимости от сезона и климата играли важную роль и продолжают быть сейчас существенными отраслями народной экономики. Разумеется, скотоводство у скотоводов — основа экономики. Но широко известное на территории Сибири и всей Северной Азии природно-климатическое явление, называемое дзуд (зуд)¹, ведущее к массовому падежу скота и диких животных, по сей день вносит свои корректиры в экономику, определяя приоритет в определенный момент времени на определенной территории других способов жизнеобеспечения. У алтайцев это явление называется так же — *jut*.

В период с ранней весны до начала лета у млекопитающих длится окот. Самый ранний отел происходит у самок алтайского горного барана аргали — в феврале, поэтому, собственно, в традиционном календаре этот месяц так и называется *кочкор ай*. Окот у домашних овец и коз, как правило, начинается позже, после самых холодных ветреных дней февраля, в конце февраля — начале марта. В соответствии с погодой, в норме, к появлению зелени, практически все самки диких и домашних животных уже отелились и вскармливают потомство.

Согласно бытующим по сей день представлениям алтайцев, охота на диких животных в период окота и вскармливания наказуема смертью охотника и/или тяжелыми заболеваниями его детей и внуков. Подобные представления о санкциях за нарушение охотниччьего табу имеются у многих народов Сибири: юкагиров, нганасан, долган. Дабы не быть голословной, сошлюсь на работы коллег Лудека Брожа и Ране Виллерслева, одна из которых посвящена именно охоте: это их совместная статья «Когда удача — это неудача. Между слишком маленьким и слишком большим успехом охоты в Сибири», вышедшая в 2012 г. (Broz & Willerslev 2012: 73–89). Ценность этой статьи для моей работы не только в том, что авторы обильно проиллюстрировали свою публикацию примерами из жизни охотников юкагиров из Якутии и теленгитов из Алтая, но, прежде всего, в том, что они рассмотрели аналогичные представления и практики на очень обширном этнокультурном, географическом, фактическом материале, дав добротное методическое обоснование и глубокое теоретическое основание этим материалам. Особо стоит подчеркнуть, что оба автора — опытные антропологи-полевики, принимавшие участие в охоте аборигенов на территориях традиционного природопользования у указанных групп и своими глазами видевшие

¹ См: Монголия переживает «дзуд»: «Монголы различают чёрный, белый и железный дзуды. Чёрный дзуд возникает в результате недостаточного количества корма летом и в холодную зиму, когда многие животные умирают от голода. Белый дзуд возникает из-за очень обильного снегопада, в результате чего подножный корм становится недоступным для домашнего скота, что также является причиной сильнейшего голода. Железный или ледяной дзуд случается после дождя, который замерзает, покрывая землю льдом, закрывая животным доступ к подножному корму». А также см.: Суровая зима привела к трагедии: «Падение температуры до минус 50 °С в Монголии привело к гибели 1,7 миллионов голов скота, подвергая риску голода 21000 семей животноводов, предупредила сегодня Продовольственная и сельскохозяйственная организация ООН (Суровая зима 2010)».

многое. Другая важная работа — это статья Л. Брожа «Скотоводческий перспективизм: взгляд из Алтая» (Broz 2007: 291–310).

В совместной статье Брож и Виллерслев рассматривают два кейса на примере следующей ситуации: охотник добывает большое количество мяса, и это его удача. Однако впоследствии эта удача может оказаться совсем другим — неудачей. Важен контекст каждого реального случая, указывают авторы: «...среди юкагиров успешное убийство может рассматриваться либо как акт щедрого обмена, либо как акт реципрокности со всеми вытекающими отсюда последствиями, включая риск преследования духом-хозяином животного. В случае теленгитов транзакцию дух — охотник можно рассматривать либо как дар местного духа-хозяина (уполномоченная добыча) или как кражу со стороны охотника (самовольная добыча), которая, как правило, приводит к наказанию охотника» (Broz & Willerslev 2012: 86). После того, как умирает охотник, добывший много мяса, оказывается, согласно бытующим по сей день представлениям, что умер он именно вследствие имевшей место удачи на охоте. И в юкагирском, и в алтайском случаях главную роль играют духи-хозяева животных. Именно взаимоотношения человека охотника и духа-хозяина в каждом реальном случае определяют дальнейшую жизнь или смерть каждого охотника.

Более подробно эти отношения Брож представил в своей статье об алтайском скотоводческом или пасторальном перспективизме. Предложенный Л. Брожем термин «пасторальный перспективизм» описывает представления алтайцев, состоящие в том, что дикие животные и птицы (*ан-куши*), обитающие в определенной местности, являются имуществом (*мал*) локального духа-хозяина, ээ («владелец», «хозяин», «собственник»). Животные, птицы, все природные объекты — это имущество духа-хозяина Алтая. Таким образом, говорит Л. Брож, отношения «человек — животное», «владелец / хозяин — скот» с позиции пасторального перспективизма распространяются не только на людей, но и на нечеловеческий мир, мир духов-хозяев. Домesticированные / дикие животные определяют субъект, в отношении которого они являются или домашними, или дикими. Соответственно, маралуха, объект охоты в перспективе охотника, — это «корова» в перспективе духа-хозяйки местности (Broz 2007: 291–310).

Я солидарна с выводами Брожа и согласна с его рассуждениями о собственности, характеризующими отношения владельца и имущества, а чтобы не повторяться, сошлюсь на статью, посвященную этой теме (Тюхтенева 2011: 109–125). Для объяснения своих алтайских полевых материалов Брож использует теорию мультикультурализма или перспективизма Э. В. де Кастро. Идея Э. Вивейруша де Кастро состоит в том, что европейской парадигме мультикультурализма (одна природа — множество культур) он противопоставляет мультинатурализм народов бассейна Амазонки, основанный на мысли о том, что существует душа как всеобщая универсалия и множество тел (одна культура — множество природ). В своей статье «Cosmological deixis and Amerindian perspectivism» Кастро говорит, что в amerindской космологии важна перспектива. Лосось «видит» себя человеком, ягуар также «видит» себя человеком: он приходит к себе домой, «снимает» одежду-шкуру-«конверт» и пьет пиво из маниоки. Человек, если бы посмотрел на его пиво, увидел бы кровь, которая «глазами» ягуара видится как пиво. Человек, надевая маску какого-либо животного, обретает его тело, и если это, к примеру, маска лосося, то это означает, что под водой человек воспользуется телом лосося и сможет дышать, как рыба (Castro 1998: 469–488).

В переведенном на русский язык сборнике «Каннибалские метафизики» де Кастро пишет: «Нелюди являются древними людьми, а не люди — древними нелюдьми. Таким образом, если наша обыденная антропология полагает, что человечность зиждется на животном фундаменте, который обычно скрывается за культурой, — раз некогда мы были «совсем» животными, мы «в глубине» и останемся ими, — туземная мысль, напротив, приходит к выводу, что животные и другие космические существа, поскольку они некогда были людьми, остаются ими, даже если это для нас неочевидно» (Castro 2009: 25). Эта теория мультинаурализма позволяет де Кастро структурировать имеющиеся сведения о представлениях и практиках современных алтайцев, а именно, в контексте данной статьи, представления о взаимодействиях духов-хозяев и человека.

Итак, дух-хозяин, будучи владельцем дикого животного, объекта охоты человека, представляется весьма активным субъектом этих взаимодействий. Он решает, наделять или не наделять охотника добычей и если да, то какой именно — мясной или пушной. Он ведет подсчет всей добычи охотника на протяжении жизни последнего. Он оценивает моральность охотника и решает вопрос его поощрения и наказания.

Истории смерти современных охотников после удачной охоты. Интерпретации семей

Подобных историй великое множество, причем рассказать их могут как мужчины — охотники, так и женщины, ни разу в тайге не бывшие. Объединяют такие истории одно: как интерпретируют их смерть семьи погибших охотников¹.

История первая, произошедшая около восьми — девяти лет назад, рассказана тетей умершего охотника. Охотник алтайец, отслуживший в армии молодой человек, не был женат, часто ходил на охоту в местности, расположенные не очень далеко от его села. Умер, отправившись в очередной раз на охоту. Когда он перелезал через забор, отделяющий территорию сельского поселения от покосов, сработал спусковой крючок его ружья. В результате пуля раздробила всю затылочную часть головы охотника.

Предостережения от старших родственников и родителей молодому охотнику звучали не один раз, но он не прислушался к ним. Практически каждый раз, приезжая в гости к брату отца в Горно-Алтайск, молодой охотник привозил тому мясо добычи². И поскольку его село расположено недалеко от города, их соединяет ежедневный маршрутный автобус, приезжал он довольно часто. Дядя неоднократно говорил как самому охотнику, так и его родителям, своей дочери, рассказавшей мне эту историю, что молодой охотник *чрезмерно много охотится* и ему следует приостановить на время это занятие. Большая семья интерпретирует смерть охотника как наказание духа-хозяина Алтая за чрезмерную охоту.

История вторая. Три или четыре года назад умер охотник средних лет, женатый, имеющий двух своих сыновей и старшего приемного, сына жены от первого брака,

¹ Все приведенные здесь рассказы — полевые материалы автора, место сбора г. Горно-Алтайск; первая история записана в октябре 2021 г., вторая и третья — в феврале 2022 г., ПМА хранятся в личном архиве автора.

² Мясом, добытым на охоте, принято делиться. Об этом обычай наделения паем или долей добычи писали Токарев 2012: 37–38 и Потапов 1929: 123–149. Особенno подробный анализ см: Потапов 2001.

по отцу русский, по матери алтайец. Проживал в тот период в городе с семьей. Родом из села, куда постоянно ездил на охоту. Поздней весной того, последнего для него года, добыл на охоте сугенную косулю. Впервые в его жизни с супругой, рассказавшей эту историю, привез добычу целиком, не поделившись с отцом жены и своей матерью. Удивившейся этому обстоятельству жене сказал, что просто забыл заехать к тестю. В этом месте рассказчица сделала ремарку — мясо сугной матки можно отличить сразу, оно не плотное, покрыто чем-то, похожим на слизь, и, соответственно, ее пapa не был бы доволен как угощением, так и фактом охоты на самку. В начале лета, во время очередной охоты, этот мужчина умер от остановки сердца. Интерпретация вдовы — был наказан духом-хозяином Алтая смертью за убийство матки и плода в запретный для охоты сезон.

История третья. В начале и середине 1990-х гг. многие охотники на Алтае занимались узкоспециализированной охотой на кабаргу. В тот период кабаргу истребляли десятками ради ее мускусной железы, а не мяса. Важно отметить, что железа наличествует лишь у самцов. Многие охотились при помощи проволочных петель, растянутых на тропах этих мелких оленей. Регулировать отлов именно самца таким способом невозможно. Увидеть клыки самца кабарги можно лишь при охоте с ружьем. Очевидно, что в петлях погибло множество самок в том числе. Численность кабарги резко сократилась, вследствие чего в 1995 г. было принято постановление о запрете охоты на этот вид оленей (Постановление 1995, ныне не действует). Ситуация с тех пор лучше не стала, поголовье кабарги не восстановилось, о чем свидетельствует указ правительства Республики Алтай о лимитах охотничьей добычи 2021 г., действующий до 1 августа 2022 г. (Указ 2021).

Рассказ о трех двоюродных братьях охотниках-браконьерах и их сестре был записан от их родственницы: эти четверо были детьми брата ее отца. Из троих братьев охотников семейным был лишь один, а их несовершеннолетняя сестра обучалась в Горно-Алтайске. Все четверо ушли из жизни в возрасте от 15 до 30 лет путем повешения. Рассказчица акцентирует внимание на том факте, что вначале суицид произвела сестра охотников — девушка пятнадцати лет. Это было предупреждением для братьев. Последним суицид совершил семейный брат, к тому моменту уже разведененный.

Второй особо выделенный рассказчицей момент — ребята вырезали мускусную железу, пренебрегая мясом и оставляя целую тушу там, где убили животное. Они могли бы привезти в село и раздать мясо родственникам и соседям, что является обычной практикой. Интерпретация рассказчицы — убийство множества кабарги родными братьями было наказано смертью всех четверых.

Эти три рассказа схожи: нарушение норм алтайской «книги тайги» повлекло в отношении охотников санкции собственника зверей, их владельца — духа-хозяина Алтая.

Когда хищник становится жертвой

Любой охотник с точки зрения владельца диких животных, духа-хозяина Алтая — это хищник. Подобный пример приведен Брожем в его статье (Broz 2007: 295–296). Однако охотничья культура алтайцев предоставляет человеку тщательно разработанную «книгу тайги», позволяющую охотнику быть моральным, придерживающимся принятых правил, человеком, правильно взаимодействующим с владельцами

зверей. Суть состоит в том, что охотник получает добычу как подарок от Алтай-дынг Ээзи за свои определенные действия: исполнение эпоса горловым пением, игра на музыкальном инструменте, рассказывание сказок, проявление уважения к духам-хозяевам путем подношения им определенных напитков и пищи.

На основе представлений и практик алтайцев рубежа XIX–XX вв. правила «книги тайги» описаны и изложены во множестве работ, в том числе классиков отечественного сибиреведения и алтаеведения. Наиболее подробно нормы «книги тайги» изложены в монографии Л. П. Потапова, изданной в 2001 г. «Охотничий промысел алтайцев». В основе этой работы собственные полевые исследования автора, проводившиеся в Горном Алтае с 1920-х гг. Потапов, помимо этого, обширно цитирует работы своих коллег современников, ведших полевые исследования в Южной Сибири и Горном Алтае в том числе.

Особо следует подчеркнуть, что, как показывает изучение работ названных авторов, так и многих здесь не упомянутых, охотничьи практики и представления алтайцев, зафиксированные на рубеже XIX–XX и XX–XXI вв., почти не изменились по сей день. К примеру, во введении к своей последней книге Л. П. Потапов указывает, что анализ полевого этнографического материала, собранного им непосредственно у охотников-алтайцев во время совместного промысла, позволил выяснить: «... что в нем встречаются факты, относящиеся к древнетюркскому времени, зафиксированные в древнетюркских и китайских письменных источниках» (Потапов 2001: 10–11)¹. И далее: «Прежде всего, надо отметить, что рассматриваемая притча дает важное свидетельство того, что религиозно-магические средства входили в механизм приемов, обеспечивающих добычу в охотничьем промысле еще в древнетюркское время. Данная особенность древней традиционной народной культуры сохранилась и у алтайских тюркоязычных народов (телеутов, алтайцев и др.) до нашего времени» (Потапов 2001: 11–12)². Цитирую это мнение Потапова именно потому, что в нем указано на главное — взаимозависимость, плотное переплетение практик охоты и религиозно-магических приемов. Учет этого обстоятельства в дальнейшем позволяет лучше понять онтологические основания охоты как важного вида экономики современных алтайцев. И, что также важно, это крайне консервативная отрасль экономики, которая активно вбирает в себя технологические новшества, но при этом сохраняет онтологический фундамент, включающий в себя, в том числе, магико-религиозные представления и практики.

Таким образом, имея в виду все вышесказанное, вернемся к тому, как и когда хищник, то есть человек-охотник, превращается в жертву. Очень подробно этот механизм рассмотрен Брожем и Виллерслевом, использовавшим лингвистический термин омоним как метафору для понимания представлений об удаче на охоте у юкагиров и теленгитов: «...охотничья удача не является ни фиксированной, ни полностью определенной; скорее, она понимается как двусмысленное проявление двух онтологически противоположных феноменов соответственно положительного и отрицательного последствия» (Broz & Willerslev 2012: 75). Иными словами, эти авторы поясняют, что человек, добывший много дичи на охоте, не может быть полностью уверен в том, что это именно удача. Если владельцы зверей считут, что в этот раз

¹ Следует отметить, что пока это единственная книга, посвященная охоте у алтайцев.

² Притча о мужчине, молившемся на охоте, о которой пишет проф. Потапов, взята им из «Книги гаданий» (Ырк Битиг), а текст дан в переводе С. Г. Кляшторного.

охотник преступил черту, убив слишком много животных, то этот охотник рассматривается ими как хищник и становится их, духов-хозяев, жертвой. Образно говоря, духи-хозяева «охотятся» на слишком удачливого охотника, а позиция последнего меняется и из хищника-охотника он превращается в жертву-добычу. Подобная «охота» духов-хозяев в алтайской «книге тайги» вполне правомочна как *lex talionis*, ибо охотник нарушил основное правило, существующее как представление о мере-кире, необходимо-достаточном количестве добычи, о чем рассуждает Л. Брож в своей статье о пасторальном перспективизме (Broz 2007: 298–299). Об этом же повествуют приведенные выше рассказы, прямо увязывающие смерть охотников как наказание за превышение меры добычи. Об этом же писал Л. П. Потапов: «Алтайские охотники называли мне главные причины, вызывающие наказание духов и божеств. К ним относятся, прежде всего, недостаточное внимание и почтительность к духам-«хозяевам» во время нахождения на промысле и даже дома, жадность охотников к обилию добычи, особенно к ценным копытным мясным зверям (лось, олень, марал, косуля)» (Потапов 2001: 14–15).

Вместе с тем, нельзя не отметить наличие в неписаной «книге тайги» способов предупреждений охотника о потенциальной возможности стать жертвой. В уже цитированной работе Потапов пишет о пожаре на стане охотников, называя его характерной приметой-предвестницей, а его информанты — сигналом, идущим от духов-хозяев зверей или божеств (Потапов 2001: 11–12). Брож ссылается на рассказ Юры про охотника, который услышал «голос» духа-хозяйки, обвинившей охотника в воровстве ее коров (Broz 2007: 295–296.). Мои современные собеседники называли еще один сигнал — когда олени как будто бы «поджигают» охотника, стоят прямо на его пути и не разбегаются.

Следовательно, охотник, руководствуясь традиционной моралью, вполне способен понять знаки, подаваемые ему духами-хозяевами о достижении им предназначенному именно ему количества добычи. В норме он, правильно прочитав «книгу тайги», должен или совсем прекратить охотиться или же временно. Значит, увидев спокойно «поджигающих» его оленей, охотник может решить не стрелять, продемонстрировав нечеловеческим владельцам животных, что он не жадный. Таким образом, потенциально охотник может избежать смерти в качестве наказания за жадность и чрезмерно много убитых зверей. Однако, совсем не очевидно, что каждый охотник знает о том количестве добычи, которая ему предназначена. Подсчет ведут духи-хозяева, владельцы диких животных и птиц.

Алтайский охотник и Алтай-дынг Ээзи: «потомок» и «предок»?

Все исследователи, работы некоторых я процитировала, писавшие о представлениях алтайцев о духах-хозяевах, согласны в том, что эти ээлер (мн.ч. от ээ) являются собственниками диких животных и птиц. Алтайцы считают, что не существует ничего, не имеющее владельца, хозяина — ээ *jok neme jok*. «Весь живой мир тайги находится в распоряжении этих хозяев отдельных местностей. И результат охоты является для туземцев проявлением расположения горных хозяев», писал Л. П. Потапов в статье 1929 г. (Потапов 1929: 124). У всего сущего имеется владелец, то есть: объекты природы принадлежат духам-хозяевам местности ээлер, дикие животные и птицы, собственно, вся фауна и флора, принадлежат духам-хозяевам гор, назы-

ваемым *Алтайдын Ээзи*, поскольку в данном контексте дух-хозяин Алтая — это метонимия, означающая как хозяина отдельной горы, так и всего Алтая (Халемба 2006: 430; Тюхтенева 1995: 177). Многие алтайцы сегодня используют теоним *Алтай Кудай*, «Алтай Бог», и, наряду с теонимами *Алтайдын ээзи* или *Алтайдын ээзи Ак Буркан* («Алтая хозяин Белый Бурхан»), как вариант применяют контаминированный термин *Алтай Кудай Ак Буркан* («Алтай Бог Белый Бурхан»).

Особо следует отметить, что представления о духе-хозяине Алтая имелись и продолжают бытовать не только у алтайцев Республики Алтай. Специально исследовавшие функции и семантику образа хозяина Алтая Дампилова Л. С. и Юша Ж. М. пишут, что «...у этносов, населяющих алтайское пространство, до сих пор наблюдается живая традиция почитания и обожествления Алтая, у них достаточно развит и обрядовый комплекс культа Алтая. К таким народам относятся алтайцы, тувинцы Синьцзяна и Цэнгэла, а также монгольские племена — дорбеты, захчины, ойраты, расселенные в Монголии» (Дампилова, Юша 2021: 26). Для моего исследования важны сведения, приведенные указанными авторами: «В народной традиции прочно закрепилось представление, что хозяин Алтая наблюдает за жизнью людей, находящихся на его владениях, награждает или наказывает их за несоответствующее поведение, за нарушение ими определенных правил и запретов. В связи с этим у алтайцев и тувинцев в фольклорных нарративах часто подробно описываются наказания провинившихся людей не только хозяином Алтая, но и другими духами-хозяевами» (Дампилова, Юша 2021: 30).

В приведенных трех алтайских историях рассказчики прямо или косвенно указывают, что смерть охотника наступила вследствие наказания его Алтайдын Ээзи. История первая имела место на севере республики, в Майминском районе, вторая — в центральном Алтае, в Шебалинском районе, и третья — на территории крайнего юго-востока Республики Алтай, в Улаганском районе. Следовательно, вполне обоснованно можно заключить, что представления о наказании духами-хозяевами Алтая бытуют, как и в начале ХХ в., по всему Алтаю.

Аналогичные этим историям рассказы опубликованы в 60-томной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: в томах 28 «Мифы, легенды, предания тувинцев» и 30 «Несказочная проза алтайцев» (Мифы 2010: 115–179; Несказочная 2011: 186–205). В тувинских текстах обычно охотник видит духа-хозяина местности в виде женщины, реже старухи, чаще — девушки или молодой женщины. Они все одеты в шелковые (подбитые шелком) шубы. В алтайских текстах духи-хозяева чаще одеты в белые шубы, и если дух в образе женщины, то со множеством раковин каури в косах. И тувинские, и алтайские описания облика духа-хозяина местности имеют целью продемонстрировать их богатство, их состоятельность как владельцев.

Показателен в контексте моего исследования текст номер 49 «Наказ духа-хозяйки тайги»: «Старик в одного из этих маралов прицелился. [Только] курок ружья спустить собрался: «Ой! Стой! Что делаешь, многодетный человек разве так поступает? У кого белое молоко, маленькие детеныши, [в тех] стрелять нельзя!» — услышал, [это] седоголовая старая женщина подошла. Старик вздрогнул, ружье опустил. Старушка тут: «Завтра тебе я моего слепого на один глаз быка отдам. Впредь кормящих самок, не убивая, отпуская. [Ты] многодетный человек, всех живых жалеть, охранять должен, нужное для еды только добывай», — сказала старушка [и] пропала

вдруг. Старик после этого не охотился, на стоянку вернулся» (Мифы 2010: 118–120). Из всего множества аспектов этого текста укажу лишь на один: старик многодетный, потому дух-хозяйка горы Калчан-Ыдык (в переводе на русский язык название горы — «С залысинами-Священная») без добычи оставить его не может, отдает ему своего быка. Старик-охотник послушался ее и наутро застрелил крупного марала: его добыча была ему дана духом-хозяйкой для кормления детей, но и от него она потребовала жалости к кормящим самкам.

В алтайском тексте № 71 «Охотник и девушка — дух-хозяйка горы» повествуется о научении молодого охотника духом горы приемлемой для духов-хозяев норме поведения человека. Больше полумесяца прожив с исцеленным ею охотником, исполняющим эпос горловым пением, как с супругом, дух-хозяйка тайги сказала ему: «Когда звери-птицы не будут попадаться, меня не будет, горам поклоняясь, их духам-хозяевам заклинание¹ скажи. Самыми лучшими продуктами, окропляя, бросая [их накорми]. Тогда к тебе удача придет. Звери-птицы [на охоте] встретятся. Застрелиши их. Когда будешь молиться, так говори:

С раскидистыми ветвями,
С черными густыми деревьями,
Черная большая моя гора,
Твоему перевалу поклон!
Какую-нибудь [долю свою] только мне,
Только мне одному
От души бы послала,
Твоему перевалу поклон!
Твоей быстрой реке поклон!²

А дальше сам догадайся. Думай, умоляй, проси. [Тогда для тебя] ничего жалко не будет. Тебе твоя доля достанется. ... Ангчи о том, как девушка — дух-хозяйка тайги молиться тайгам-горам, окроплять их научила, [людям] рассказал. Слова заклинания сказал. С той поры охотники, когда в тайге охотятся, *кайчи* берут с собой, стали заклинания говорить. Зверя у духов-тайги-гор просят» (Несказочная 2011: 193–195).

Эти два текста позволяют, как мне представляется, предположить, что духи-хозяева — это уважаемые старейшины, обучающие человека, предупреждающие его об ошибках, призывающие быть моральным. В целом, если систематизировать и схематизировать как мой собственный полевой материал, собираемый более тридцати лет, так и опубликованные разными учеными фольклорные материалы разных лет, опираясь на труды исследователей охотничих представлений и практик алтайцев, то картина предстает следующая. Взаимоотношения человека и Алтайдын Ээзи можно представить как отношения родственные, причем человек — всегда младший, нуждающийся в покровительстве и пище, в контроле над ним. Дух-хозяин Алтая,

¹ Точнее — «благопожелание», в тексте на алтайском — *алку*.

² Позволю себе не вполне согласиться с точностью передачи смысла алтайского текста благопожелания горам составителями тома. Фразы «Какую-нибудь [долю свою] только мне, / Только мне одному» (по-алтайски: *Кандың яңыс меге, / Кара яңыс меге*) следовало бы перевести как «Такому одионокому мне, / Совершенно одионокому мне», поскольку охотник просит, умоляет о добыче, уничижаясь, подчеркивая свою малость и бедность перед состоятельными владельцами диких зверей.

напротив, богатый владелец, собственник неисчислимых зверей и птиц, старший по возрасту и потому мудрый, обучающий, объясняющий. Вместе с тем, эти взаимоотношения базируются на реципрокности, праве и обязанности брать и давать. И человек может дать духам-хозяевам не только первинки пищи, но и доставлять им удовольствие рассказыванием сказок, исполнением эпоса, игрой на музыкальных инструментах.

Человек имеет право просить свою долю (пищи ли мясной, ценного меха ли) у духа-хозяина Алтая. Если иметь в виду неоднократно описанные в литературе по этнографии алтайцев традиции охотиться в одной тайге, считавшейся родовой для определенного сеока-рода, то очевидна легитимация охотником своего притязания на добычу зверей именно этой тайги и ее духа-хозяина-собственника путем представления себя, называя своей сеок, имена деда, отца, свое имя.

Этим представлением человек как бы актуализирует память духа-хозяина о той мере добычи, что ему суждена. И если мера превышена, охотник понесет наказание. Если охотник вел себя аморально, но не превысил меру добычи, его могут предупредить. Духам-хозяевам известно о человеке все — семейный статус, количество детей и внуков, экономический статус, наличие у него талантов и его будущее.

Кормление, угощение духов-хозяев первинками пищи и чая, произнесение благопожеланий, восхвалений-мактаал Алтаю и привязывание ритуальных ленточек — все эти действия человек предпринимает с целью продемонстрировать свое почтение и преклонение Алтайдын Ээзи. Совершенно так же, как по сей день младшие по возрасту и по статусу родственники при посещении старших приносят с собой чай и различные гостинцы.

Заключение

Как я постаралась показать выше, согласно актуальным поныне представлениям алтайцев, духи-хозяева — это нечеловеческие владельцы флоры и фауны Алтая, предстающие перед человеком как в антропоморфном облике, так и в виде животных и птиц. Эти представления и связанные с ними практики, в частности охотничьи ритуалы и обряды, воспринимаются воспитанными в лоне традиционной культуры людьми и соблюдаются ими как привычная и необходимая рутина. Исследуемый комплекс верований представляет собой важную часть традиционной народной культуры. Вполне очевидно, что в основе охотничьих верований, представлений, обычаяев и ритуалов у современных алтайцев лежат древнейшие возврзения их предков на природу и человека. Вместе с тем, также очевидно, что алтайская онтология зиждется на идее о том, повторю вновь мысль Кастро, что поскольку нечеловеческие существа, а это в нашем случае духи-хозяева Алтая, могли быть древними людьми, то они ими и остаются. И поскольку они старше человека, они имеют право решать его судьбу, даря за правильное поведение благо, а за неправильное — наказывают. Хищническая охота человека в любой момент может поменять его перспективу, и охотник может оказаться жертвой «древних людей». Народ воспринимает подобное как справедливость, поскольку алтайская онтология признает важность любой, не только человеческой, жизни.

Источники и материалы

- ПМА — Полевые материалы автора, место сбора г. Горно-Алтайск; первая история записана в октябре 2021 г. у жителей Майминского района, вторая и третья — в феврале 2022 г., сведения о современных нормах поведения охотника записаны у жителей Улаганского и Шебалинского районов тогда же. Хранятся в личном архиве автора.
- Киплинг 1996 — Киплинг Р. Собрание сочинений в 6 т. М.: ТЕРРА, 1996. Том 3. 526 с.
- Мифы 2010 — Мифы, легенды, предания тувинцев. Отв. ред. В. В. Илларионов. Сост.: Алексеев Н. А., Куулар Д. С., Самдан З. Б., Юша Ж. М. Том. 28. Сер. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск. 2010. 372 с.
- Монголия переживает «дзуд» 2016 — «Монголия переживает «дзуд» — бескормицу, при которой домашний скот погибает от голода и холода» // Издание centralasia.news (Новости Центральной Азии) [Электронный ресурс]. 30.11.2016. <https://centralasia.media/print:1347758/>
- Несказочная 2011 — Несказочная проза алтайцев. Отв. ред. Н. А. Алексеев. Сост. Ойноткинова Н. Р., Ямаева Е. Е., Шинжин И. Б., Яданова К. В. Том. 30. Сер. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск. 2011. 576 с.
- Постановление 1995 — Постановление Правительства Республики Алтай от 09 октября 1995 г. № 171 «О правилах охоты на территории Республики Алтай», ныне не действующее. <https://docs.cntd.ru/document/473311974?section=text&marker=A3Q8AL>
- Суровая зима 2010 — «Суровая зима привела к трагедии в сфере животноводства в Монголии». 2 февраля 2010 г. // ФАО [Электронный ресурс] <https://www.fao.org/news/story/ru/item/39717/icode/>
- Указ 2021 — Указ Правительства РА «Об утверждении лимитов добычи охотничьих ресурсов в Республике Алтай на период с 1 августа 2021 года до 1 августа 2022 года» от 13 июля 2021 года № 205-у. <https://altai-republic.ru/upload/iblock/18a/205-u-2021.pdf>

Научная литература

- Вивейруш де Кастро Э. Каннибалские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2009. 139 с.
- Дампилова Л. С., Юша Ж. М. Мифологический образ хозяина Алтая: функции и семантика // Сибирский филологический журнал. 2021. № 1. С. 24–36. DOI 10.17223/18137083/74/2.
- Потапов Л. П. Охотничий промысел алтайцев (отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев) / Рос. акад. наук. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). Санкт-Петербург: Петербургкомстат, 2001. 166 с.
- Потапов Л. П. Охотничьи обряды и поверья у алтайских турок // Культура и письменность Востока. Баку. 1929. Кн. V. С. 123–149.
- Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Изд. 2-е, репринт. Горно-Алтайск. 2012. 152 с.
- Тюхтенева С. П. Имущество и собственность у алтайцев: представления и современные практики // Монголоведение (Монгол судлал). 2011. № 5. С. 109–125.
- Тюхтенева С. П. О культе гор на Алтае // Шаманизм и иные ранние религиозные верования и практики. Сборник статей, посвященных 90-летию д. и. н., профессора Л. П. Потапова. М.: ИЭА РАН, 1995, с. 173–179.
- Халемба А. Е. Алтайцы. (Религиозные представления; Теленгиты) // Тюркские народы Сибири. Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука. 2006. С. 429–431; 512–532.
- Broz L. Pastoral Perspectivism: A View from Altai. // Inner Asia, 9 (2), 2007. P. 291–310. <https://doi.org/10.1163/146481707793646566>

Broz L., & Willerslev, R. When Good Luck Is Bad Fortune: Between Too Little and Too Much Hunting Success in Siberia. // *Social Analysis*, 56 (2), 2012. P. 73–89. <https://doi.org/10.3167/SA.2012.560206>

Viveiros de Castro E. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. N.S. 4 (3), 1998. P. 469–488.

References

- Broz, L. 2007. Pastoral Perspectivism: A View from Altai. *Inner Asia* 9 (2): 291–310. <https://doi.org/10.1163/146481707793646566>
- Broz, L., and R. Willerslev. 2012. When Good Luck Is Bad Fortune: Between Too Little and Too Much Hunting Success in Siberia. *Social Analysis* 56 (2): 73–89. <https://doi.org/10.3167/SA.2012.560206>
- Dampilova, L. S. and Zh. M. Iusha. 2021. Mifologicheskii obraz khoziaina Altaia: funktsii i semantika [The mythological image of the Altai host: function and semantics]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal* 1: 24–36. DOI 10.17223/18137083/74/2.
- Khalemba A. E. 2006. Altaitsy. (Religioznye predstavleniya; Telengity) [The Altai people. (Religious beliefs; Telengits)]. In *Tiurkskie narody Sibiri* [The Turkic peoples of Siberia], edited by D. A. Funk and N. A. Tomilov. Moscow: Nauka. 429–431; 512–532.
- Potapov L. P. 2001. *Okhotnichii promysel altaitsev (otrazhenie drevneturkskoi kul'tury v traditsionnom okhotnich'em promysle altaitsev)* [Altai hunting (reflection of ancient Turkic culture in traditional hunting of Altai people)]. Saint-Petersburg: Peterburgkomstat. 166 p.
- Potapov L. P. 1929. Okhotnich'i obriady i pover'ia u altaiskikh turok [Hunting rites and beliefs among the Altai Turks]. In *Kul'tura i pis'mennost' Vostoka* [Culture and written language of the East], edited by Ya. A. Ratgauzer. Vol. 5. Baku: V.C.K.N.T.A. 123–149.
- Tokarev, S. A. (1936) 2012. *Dokapitalisticheskie perezhitki v Oirotii* [Pre-capitalist remnants in Oirotia]. Gorno-Altaisk: Ak Chechek. 152 p.
- Tyukhteneva, S. P. 2011. Imushchestvo i sobstvennost' u altaitsev: predstavleniya i sovremennye praktiki [Property and ownership among the Altai people: perceptions and current practices]. *Mongolovedenie (Mongol sudlal)* 5: 109–125.
- Tyukhteneva, S.P. 1995. O kul'te gor na Altai [On the Cult of the Mountains in the Altai]. In *Shamanizm i inye rannie religioznye verovaniia i praktiki. Sbornik statei, posviashchennykh 90-letiiu d. i. n., professora L. P. Potapova* [Shamanism and other early religious beliefs and practices. Collection of articles dedicated to the 90th anniversary of Doctor of History, Professor L. P. Potapov], edited by D. A. Funk. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 173–179.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, E. 2009. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii* [Cannibal metaphysics. The frontiers of post-structural anthropology]. Moscow: Ad Marginem Press. 139 p.

УДК 398+299.4

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/279-296

Научная статья

© И. А. Меккюсярова

ЛЕЧЕБНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ (НЕО)ШАМАНОВ И ПРАКТИКОВ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ ЯКУТИИ: ОТ ТРАДИЦИЙ К СОВРЕМЕННОСТИ

Статья посвящена трансформациям в лечебной деятельности якутских целителей и (нео)шаманов. Обращаясь к полевым материалам, собранным в Якутске и восьми улусах Республики Саха, а также к соответствующей этнографической литературе, автор предлагает обзор методов, используемых в настоящее время якутскими практиками, демонстрирует специфику их социальной организации. Анализ трансформаций этнографического материала позволяет выделить как изменение ряда выживших традиционных методов, так и появление новых. Это происходит в контексте общих социокультурных процессов, таких как институализация и коммерциализация сакральных специалистов, информационная глобализация, развитие межкультурных взаимодействий и связей. Особое внимание в статье уделяется целительской и культурной деятельности алгысчытов — жрецов, сохраняющих и развивающих искусство духовных благословений.

Ключевые слова: Саха, Якутия, шаманы, шаманизм, алгыс, целительство

Ссылка при цитировании: Меккюсярова И. А. Лечебная деятельность (нео)шаманов и практиков народной медицины Якутии: От традиций к современности // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 279–296.

¹ Меккюсярова Ия Александровна — младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: mekkyusyarova83@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7399-0701>

UDC 398+299.4
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/279-296
 Original Article

© Iya Mekkyusyarova

THERAPEUTIC ACTIVITY OF (NEO)SHAMANS AND HEALERS OF SAKHA: FROM TRADITION TO MODERNITY

The article is devoted to the transformation of the healing activity of Yakut healers and (neo)shamans. Referring to the field materials collected in Yakutsk and eight uluses of the Republic of Sakha, and to the relevant ethnographic literature, the author offers an overview of the methods currently used by Yakut practitioners and demonstrates the specifics of their social organization. An analysis of the transformations of ethnographic material reveals both the change in a number of surviving traditional methods and the emergence of new ones. This happens in the context of general sociocultural processes, such as the institutionalization and commercialization of sacred specialists, information globalization, and the development of intercultural interactions and connections. Particular attention is paid to the healing and cultural activities of algyschys — priests who preserve and develop the art of spiritual blessings.

Keywords: Sakha, Yakutia, shamans, shamanism, algys, healing

Author Info: Mekkyusyarova Iya A. — Junior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: mekkyusyarova83@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7399-0701>

For citation: Mekkyusyarova, I. A. Therapeutic Activity of (Neo)Shamans and Healers of Sakha: From Tradition to Modernity. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 279–296.

Введение

Повсюду и во все времена люди были озабочены сохранением и укреплением здоровья. Ставя подобранье эффективные методы лечения различных заболеваний, наши далекие предки разработали множество рецептов укрепления организма и даже, выражаясь современным языком, целые комплексы оздоровительных систем. Некоторые из них дожили до наших дней, хотя и претерпели существенные изменения, встраиваясь в новые социокультурные реалии.

Традиционные народные методы лечения в нашей стране стали активно возрождаться и, вместе с тем, трансформироваться преимущественно в постсоветское время. Так, с распадом Советского Союза, в конце 1980-х и в начале 1990-х гг. различные практики народной медицины¹ не только «вышли из подполья», активизиро-

¹ Народная медицина — это методы оздоровления, профилактики, диагностики и лечения, основанные на опыте многих поколений людей, утвердившиеся в народных традициях и не зарегистрированные в порядке, установленном законодательством Российской Федерации (Харитонова 2012: 41).

вались, но и вступили в этап институализации своей деятельности: сформировалось, в т. ч. как профессия, *народное целительство* (Харитонова 1999: 22–55; Харитонова 2004: 9; Харитонова 2005: 25; Ушницкий 2016: 37), стали открываться курсы, школы, институты, академии — парапсихологии, шаманизма, народной медицины; были предприняты первые попытки легализации разных вариантов неконвенциональной медицины (Харитонова 2018: 10–11).

Первая волна такого возрождения охватила центральные города России. В Москве, например, осуществлял свою деятельность Всесоюзный научно-исследовательский центр традиционной народной медицины (ВНИЦТНМ) ЭНИОМ во главе с Я. Г. Гальпериным, а в Санкт-Петербурге — Учебный центр В. М. Кандыбы. Данные организации объединяли вокруг себя целителей из разных городов страны; они проводили конгрессы, конференции, по итогам которых выдавали участникам сертификаты, дипломы, удостоверения. Среди таких специалистов были и выходцы из Республики Саха (Якутия).

В Якутии развитие народного целительства тесно связано с возрождением религиозно-культурных традиций, что было отмечено двумя основными взаимосвязанными тенденциями: во-первых, наблюдался ранесанс традиционного знания, а во-вторых, это знание адаптировалось соответственно требованиям времени. Если первая тенденция была связана главным образом с внутренними якутскими процессами (надо заметить, что те же процессы имели место и в других регионах с развитым ранее шаманизмом) — с идеей возрождения шаманизма, его культурного богатства и целительского содержания, то вторая определялась влиянием процессов, разворачивающихся в Москве и Санкт-Петербурге, в первую очередь, деятельностью объединений и ассоциаций *народных целителей*. Представители Якутии, переняв столичный организационный и социальный опыт, позднее стали развивать его в родных краях. Так, в деятельности Ассоциации народных целителей В. А. Кондакова¹ принимали участие люди разных национальностей, с разными культурными корнями — как начинающие, так и практикующие целители (Ильяхов 1994: 5). Среди них встречались и медицинские работники (Харитонова 1999: 66), например, заливавшая Абыйской ЦРБ хирург А. К. Чиркова, дочь знаменитого шамана-целителя К. И. Чиркова. После окончания школы В. А. Кондакова она обучалась еще на курсах биоэнерготерапии во ВНИЦТНМ «ЭНИОМ». Известна была также врач-невропатолог, практиковавшая как целитель то в Якутии, то в Москве, Пермякова Г. М., которую называли «Доктор Сахая» (Харитонова 1999: 66).

Возрождение традиционных знаний, народной медицины и шаманизма происходило интенсивно. Исследователи отмечают, что в традиционные шаманские практики входило не только отправление религиозных обрядов и поддержание различных культов, сколько лекарская деятельность, которая обычно выдвигалась на первый план, что особенно актуально для ситуации дефицита медицинской помощи (Харитонова 2004: 10). При этом некоторые исконно шаманские магико-медицинские практики остались в прошлом, а другие приспособились к условиям новой жизни. Они продолжают трансформироваться в настоящее время, становясь частью современной социальной городской жизни.

¹ Кондаков Владимир Алексеевич — создатель и руководитель Ассоциации народных целителей Якутии, автор книг о традиционной культуре и народной медицине народа Саха, позиционировал себя в качестве шамана и духовного учителя.

В 90-е гг. прошлого века были заложены основы ныне действующего (нео)шаманского социума. Возрожденные и реконструированные практики (нео)шаманов продолжают изменяться и влияться в новые, более широкие форматы неконвенциональной медицины. Целью настоящей статьи является обзор и анализ трансформаций, происходящих в деятельности якутских практиков, работающих в сфере народной медицины и духовного целительства в настоящее время. Основой исследования стал полевой материал, собранный автором при помощи включенного наблюдения и углубленных интервью в 2005–2022 гг. в г. Якутске, но по большей части в Таттинском, Чурапчинском, Мегино-Кангаласском, Хангаласском, Горном, Вилюйском, Анабарском и Нерюнгринском районах; привлечены также данные из этнографической литературы, описывающей функционирование магико-медицинских и магикомистических практик в прошлом и в настоящее время.

Организации и объединения якутских народных целителей

Благодаря новой специальной и популярной литературе и активному освещению темы целительства в СМИ, количество способов и методов профилактики и лечения, используемых практиками неконвенциональной медицины, с каждым днем увеличивается, как возрастает и количество практикующих. Последние, как и в постсоветские годы, стараются повышать квалификацию на различных курсах, делясь опытом с коллегами на разнообразных мероприятиях, расширяя свои познания, получая очередные сертификаты, дипломы, а также вступая в группы единомышленников и впоследствии создавая филиалы своего рода «профессиональных объединений» в регионах. Для такого рода объединений характерны своеобразные представления о профессионализации в рамках организаций, выдающих соответствующие удостоверения.

Объединение практиков в различные сообщества и группы, как показывают беседы с информантами, может быть продиктовано стремлением обезопасить себя, причем «связь с Москвой», как и ранее, воспринимается в качестве способа достижения данной цели. При этом сертификаты, включая те, которые были получены в Москве, в большинстве случаев юридической силы не имеют. «Курс по массажу, это, скажем так, во-первых, общение, новые знакомства с людьми, ну и сертификат. Потому что у меня часто спрашивают: «А у Вас сертификат есть?» Если нет, то начинают относиться скептически...», — рассказывает массажист и биоэнергетик Егор Винокуров (ПМА 2017а).

Другая, пожелавшая остаться инкогнито, информантка, имеющая удостоверение члена «Международной профессиональной ассоциации специалистов комплементарной, альтернативной, народной медицины и психологов» (МПМАСКиНМПиЦ, International Professional Association of Complementary Specialists Alternative, Folk Medicine and Psychologists), сообщает: «Приезжают в Москву, чтобы обучиться, получить сертификат. При этом обучающиеся понимают, что это — чисто вытягивание денег. Могла бы порекомендовать только тем людям, которые не знают, с чего начать; например, на тех же курсах обучают технике массажа. Разве только это могла бы посоветовать...». На вопрос о цели участия в ассоциациях целителей она ответила, что таким образом практики пытаются себя «защитить»: «Чем больше сертификатов, тем лучше. Не будут считать шарлатаном. В последнее время, когда приходят на се-

анс, стали спрашивать, сертифицированный ли я специалист. Информантка сообщила еще о том, что, будучи председателем региональной ассоциации, лично проверяет человека, желающего получить у нее сертификат: если кандидат удовлетворяет требованиям, он может вступить в ассоциацию, заплатив десять тысяч рублей. При этом существуют три разных документа, выдаваемых в МПМАСКиНМПиЦ: сертификат экстрасенса, сертификат массажиста и сертификат инструктора. Инструктор имеет право обучать и таким образом создавать свою школу» (ПМА 2018).

Современные (нео)шаманские и целительские объединения и структуры в Якутии, как, вероятно, и в других регионах Российской Федерации, развиваются отчасти в русле «эха советской эпохи»: Москва воспринимается как легитимизирующая и статусная локация, а сами организации иниционно продолжают траектории, заложенные в 1990-е годы. Действуют некоторые объединения, генеалогически связанные с наследием тех времен. Например, по данным сайта ВНИЦТНМ «Эниом», на базе этой организации создано несколько общественных: Международная профессиональная ассоциация специалистов комплементарной, альтернативной, народной медицины и психологов, Российской ассоциации народной медицины (РАНМ), Общественная организация «ЭЛИТА» [См. Эниом]. На сайте МПМАСКиНМПиЦ про организацию говорится, что она «создана в 2004 г. по инициативе Я. Г. Гальперина и ряда представителей российских и зарубежных научно-практических центров целительства с целью координации деятельности специалистов, профессионально работающих в области традиционной народной медицины и других смежных профессий». В 2012 г. президентом ассоциации был избран В. А. Царевский, который произвел реорганизацию ассоциации и перерегистрацию, а ее название изменил на «Международную профессиональную ассоциацию специалистов комплементарной, альтернативной, народной медицины и психологов» (См. МПМАСКиНМПиЦ). С 13 февраля 2016 г. ассоциацию возглавляет Царевская С. Н.

Кроме этого, существуют огромное количество коммерческих организаций такого типа, которые в свою очередь проводят различные мероприятия, создают в регионах свои филиалы и т. д. Во всех этих организациях состоит большое количество якутских целителей и лекарей, ведущих активную медийную деятельность и имеющих свои школы. В выступлениях и интервью в социальных сетях и на различных медиа-площадках такие специалисты неизменно подчеркивают свое членство в московских ассоциациях и организациях, что повышает их статусность и авторитет в глазах местного населения.

Одной из организаций, в которой состоит три десятка целителей Якутии, является Всероссийская профессиональная медицинская конфедерация специалистов народной, традиционной медицины и оздоровительных практик (ООО «Конфедерация целителей России», далее КЦР). Данная организация объединяет вокруг себя народных целителей, а также интересующихся, изучающих различные направления духовного целительства, занимающихся народной и традиционной медициной, духовными оздоровительными практиками людей.

На официальном сайте КЦР содержится информация о том, что конфедерация организует семинары, тренинги, съезды, конференции в России и за рубежом. Ее представители работают в Москве и сорока трех регионах РФ. На семинарах рассматриваются правовые аспекты народной медицины. Проводятся выездные семинары с посещением мест силы, ведется работа в аптекарских огородах. Данная органи-

зация, кроме официального сайта, имеет страницы в социальных сетях, где очень подробно и красочно освещает и рекламирует свою деятельность.

Названная общественная организация четко структурирована. Ее возглавляет президент Е. Г. Яковлев. При КЦР имеются «центральный совет» и «учёный совет»; в нескольких регионах работают ее представительства. «Ученый совет» принимает решения о подтверждении профессионализма народного целителя. Для этого состоящий в Конфедерации целитель должен предоставить документы, подтверждающие его профпригодность. Перечень требуемых бумаг достаточно велик: от паспортных данных до личных отзывов клиентов. Такой процесс отчасти напоминает официальные механизмы лицензирования профессиональной деятельности и, по-видимому, призван еще раз подчеркнуть легитимность целительской деятельности специалистов, получивших документы в данной организации.

Бюрократическая сторона деятельности целительских организаций напрямую связана с рыночной. Отмечая коммерческую составляющую деятельности КЦР, где платятся членские взносы, оплачиваются сертификаты, дипломы и т. д., необходимо иметь ввиду, что эти расходы продиктованы рыночной логикой: будучи институализированным членом профессионального сообщества, практик приобретает авторитет и имеет больше возможностей оказывать целительскую деятельность за деньги. Разумеется, ничего похожего в традиционной якутской среде не было: шаманов и целителей не связывали друг с другом никакие организации, их деятельность легитимировали мистические инициации и проводимые шаманами-учителями посвящения, а вовсе не бюрократические механизмы или документы; платили им пациенты, естественно, не «по прайсу», а по желанию и по возможностям (обычно это были натуральные продукты).

Якутские активисты КЦР пытаются взаимодействовать с федеральными органами государственной власти, подчеркивая серьёзность и основательность своих намерений. В прошедшей в Москве 7–8 декабря 2018 года конференции КЦР участвовали восемь целителей из Республики Саха: трое (одна женщина, двое мужчин), ранее вступившие в состав КЦР и являющиеся членами филиала в Якутии, и пять новых членов — якутских народных целительниц. 10 декабря 2018 года якутские участники конференции КЦР встретились в стенах Государственной Думы РФ с депутатом парламента, доктором экономических наук Ф. С. Тумусовым и заместителем председателя Координационного Совета по нормативно-правовому регулированию в сфере народной медицины Минздрава РФ В. В. Егоровым. На встрече была поднят вопрос об отсутствии нормативно-правовой базы для развития народной медицины. Ф. С. Тумусов рассказал о работе Экспертного совета Комитета по охране здоровья Госдумы РФ, занимающегося законодательным обеспечением развития комплементарной медицины. Была заключена устная договоренность о координации действий. При этом В. В. Егоров сообщил целителям Якутии, что дипломы и сертификаты, полученные в КЦР, юридической силы не имеют. Об этой встрече автору статьи рассказал один из ее организаторов — Е. Винокуров (ПМА 2018).

Традиционные и новые практики якутских народных целителей

Многочисленных сакральных специалистов в шаманских культурах исследователи разделяют на «тех, кто связан с культово-религиозной деятельностью, и тех, кто

нацелен преимущественно на магико-медицинские практики, занимается профилактикой и оздоровлением / лечением» (Харитонова 2018: 49), определяя одних как жрецов, других как шаманов-лекарей. Если жрец сосредоточен преимущественно на религиозно-мистической практике и воспроизводит ритуалы как сложившуюся систему, то шаман в большей степени связан с лечением, работает, как правило, в измененном состоянии сознания; очевидно, такой специалист должен обладать суперсенситивными и экстрасенсорными способностями. В наши дни многие практикующие совмещают эти два вида деятельности.

То же можно сказать о народных лекарях — практиках народной медицины. Традиционно якутские лекари имели различные специализации: травника (*отоңут*), массажиста (*илбийнүт*), костоправа (*унуох тутааччы*), кровопускателя (*хааннүт*) и т. д. В настоящее время практикующие стараются получить знание из разных областей, мотивируя это своей будущей востребованностью и коммерческими соображениями.

Современные специалисты активно используют кровопускание. Кровопусканием (*хааннааын*) издавна лечили головные боли, застарелые болезни и в некоторых случаях пытались лечить туберкулез. Этот метод популярен и сейчас. Он помог вылечить головные боли одной из информанток — С. О., сорокалетней жительнице г. Якутска, периодически обращавшейся в начале 2000-х гг. к целителю В. А. Кондакову. Тот опасной бритвой делал надрезы, освобождая сосуды головы от «застарелой крови». Народный целитель (в прошлом — учитель истории), как рассказывает С. О., использовал медицинские банки (ПМА 2005). Примечательно, что ранее для подобных операций практики народной медицины для создания вакуумного эффекта использовали полые коровьи рога. Если в начале 2000-х гг. они пользовались покупными «опасными бритвами», то ранее существовал традиционный инструмент — специальный нож небольшого размера. Припухлость, которая образовывалась после манипуляций с рогами, придерживая лучинами, надрезали, и кровь выходила на поверхность (ПМА 2017с). Об особом методе лечения туберкулеза кровопусканием рассказывает практик народной медицины С. Ф. Дьячковский, известный под псевдонимом *Кылышынүт*. Он пускал кровь из-под языка и при этом время от времени указательным пальцем пробовал ее на вкус, проверяя таким образом свою терапию (Герасимова 2015: 123).

К основным методам лечения относится также прижигание — *түөннээнин* (як.) (моксотерапия). Прижигание использовалось при хронических болезнях, болях в позвоночнике, в суставах, при простудах и многих других недугах. Жительница Таттинского улуса Т. Г., лечившаяся с помощью прижигания в 1990-х гг., так описывает процесс постановки моксы: «Заранее подготовленная мокса, свернутая в бересту, имеет примерно 2 см. в окружности и 3 см. в высоту. На плечо поставили тонко порезанную на пластинки бересту, поверх моксы и сверху подожгли. Окуная железные ножницы в стоящую рядом маленькую плошку с холодной водой, целитель проводит по окружности моксы. Это делается для того, чтобы боль от горячей моксы не распространялась по всему телу. После того как мокса полностью сгорела, это место мажется сливочным маслом, целитель закрывает рану чистой бумагой и закрепляет лейкопластырем. Считается, что если мокса удачно поставлена, то при полном сгорании она дает звук и отлетает сама, это хороший показатель» (ПМА 2022). После данной процедуры человек должен каждый день мазать место прижи-

гания сливочным маслом, при этом запрещается пользоваться аптечными мазями. Считается, что чем дольше будет гноиться рана, тем лучше будет результат.

Еще одним распространенным методом якутской народной медицины является массаж (як. *илбийши*). При этом практик пользовался расплавленным на огне сливочным маслом. В основном при помощи массажа пытались лечить болезни желудка, двенадцатиперстной кишки, бесплодие.

Весьма востребованным методом до сих пор является костоправство (як. *унух туттуу*). Костоправы могут не только вправлять вывихи и складывать кости при свежих переломах, но и отлично справляются с неправильно сросшимися костями (ПМА 2015). Обычно специалист обильно мажет больное место растопленным маслом, осуществляет манипуляции своими руками, накладывает шину, сделанную из луchin, (называется *чарт*), а затем тугу перевязывает. После лечения человеку даются разнообразные рекомендации. В прошлом были распространены временные запреты на промокание под дождем, купание в водоемах и диетические ограничения — к примеру, человек должен был какое-то время воздерживаться от употребления в пищу внутренностей рыбы.

Именитым костоправом Якутии был Г. Г. Турантаев (1929–2017). Про дружбу и сотрудничество с этим костоправом рассказал живущий в селе Уолба Таттинского улуса целитель М. Ф. Чашкин, сын одного из великих якутских шаманов Фомы Чашкина, известного среди местных жителей как Куома Чааскын (1878–1965). По свидетельствам очевидцев, он обладал даром ясновидения и был сильным гипнотизером. Сам М. Ф. Чашкин стал лечить с 43 лет и, как и его отец, избавлял от сорока трех болезней. Людей с переломами он отправлял к Г. Г. Турантаеву (*Бородон обонньор*) в Усть-Алданский улус. М. Ф. Чашкин сообщил, что жители Якутии часто страдают от болезней почек и печени, а самой распространенной в республике болезнью он считает аллергию (ПМА 2017с). Его отец, известный в народе шаман Куома Чааскын,

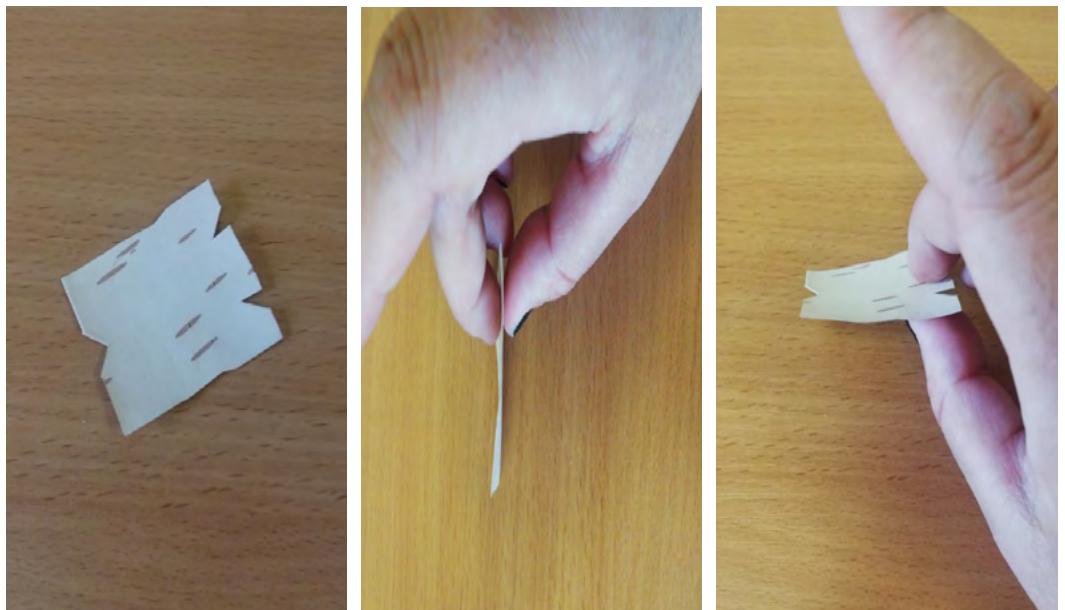


Рис. 1–1, 1–2, 1–3. Тонко порезанная пластинка из бересты — эмэгэт.
Фото автора, 2017 г.

все используемые им растения пробовал на себе, а уже потом применял их в лечении людей. М. Ф. Чашкин, следуя по стопам отца, при лечении человека использует травы и бересту, которую фигурно вырезает, а затем режет на тонкие пластинки (эмэгэт). Каждый эмэгэт он заговаривает, ориентируясь на индивидуальную ситуацию пациента, которому выдает подробнейшие инструкции относительно объемов, способов приготовления, частоты и продолжительности приема составленного им снадобья. Берестяной эмэгэт прикрепляется при помощи обычного скотча или лейкопластиря к определенной части тела человека на целую ночь, а утром сжигается.

Особый магический способ используется Михаилом Фомичом и при лечении щитовидной железы. Для борьбы с увеличением щитовидной железы (зоб, струма) М. Ф. Чашкин просит больного принести неоципированную тушку черного дятла (як. *киргил*). Тушку он заговаривает и отдает обратно больному. Тот в строгом ритуальном порядке оципывает, а выщипанные перья закапывает в специально выбранном месте. Далее оципированная тушка дятла разделяется на определенное количество частей, а каждая часть поочередно съедается больным (ПМА 2017с).

В XX–XXI вв. к традиционным якутским методам добавились инокультурные и современные техники. Елена С., уроженка Вилюйского улуса, этническая якутка 55 лет, испытав через мужа-тувинца влияние тувинской культуры, стала убежденной сторонницей и пропагандисткой методов эмчи-лам, в частности пульсовой диагностики. В 2012 г. она рассказала, что имела серьёзные проблемы с внутренними органами. Благодаря эмчи-ламе ей удалось избежать хирургического вмешательства. «Я была поражена точным диагнозом, поставленным эмчи-ламой, и решила попробовать пролечиться по его методике, — рассказывает информантка. — Я системно принимала все его лекарства, и на очередном сеансе УЗИ в поликлинике сказали, что оперативное вмешательство не потребуется». Елена С. отмечает «мягкость» буддийской медицины (традиционной медицины тибето-бурятской ветви): побочных эффектов нет, процесс излечения происходит плавно (ПМА 2012). К ее радости, в г. Якутске в 2014 г. по инициативе буддийской общины «Лотос» был построен буддийский дацан (См. Следуя тропами), самый северный в мире. При дацане служат зурхайша-лама (астролог), эмчи-лама (лекарь), баряаша-лама (костоправ) и багша-лама (духовный учитель).

Также доволен «безошибочной диагностикой по пульсу» и целительскими услугами эмчи-ламы обращавшийся к буддийской медицине житель города Якутска А. И. Мужчина 1980 г. р. водил на диагностику в 2016 г. свою дочь 2003 г. р. и проходил диагностику сам. Эмчи-лама сделал девочке массаж головы и посоветовал нехитрые упражнения, которые должны были поддерживать внутричерепное давление в норме. Придерживаясь данных рекомендаций, девочка избавилась от головных болей (ПМА 2016).

Пульсовая диагностика теперь становится и частью арсенала якутских народных целителей. (Нео)шаман Юрий Иванов 1993 г. р., уроженец г. Вилюйск, рассказывает, что «начал лечить с пятнадцати лет». Люди часто обращаются к нему, «чтобы узнать свое прошлое, будущее», но Юрий И. «послан в этот мир для того, чтобы лечить, предупреждать о надвигающейся опасности и предотвращать ее». В практике Юрия сочетаются сразу несколько шаманских традиций, он имеет «монгольское, бурятское и якутские посвящения», прошел обучение у монгольской шаманки и бурятских лам, а также учится целительству «во сне у своих предков». Духи предков обу-

чили его, «как кровопускание делать, как лечить травами, видеть-слышать». В то же время делать алгыс, петь тойук¹ (т. е. петь для божеств верхнего мира) и камлать его «никто не учил», но эти знания у него «уже были и есть, сидят в голове». Для постановки диагноза Юрий использует тибетскую методику пульсовой диагностики — як. сүрэх тэбшитинэн — «по биению сердца». Сам он, впрочем, замечает, что этот метод распространен далеко не только в Тибете, но и — вместе с иглоукалыванием — в ряде стран Востока, и даже был якобы известен неким «старцам-шаманам», которые «брали руки и по биению сердца, по пульсу ставили диагноз». По данным В. И. Харитоновой и некоторых других шамановедов, в Хакасии, например, была «шаманка без бубна» (термин В. И. Харитоновой, см.: Харитонова 2006: 204 и др. работы автора) — бабушка Тади, которая ни у кого, кроме духов, не училась, но в процессе своей работы оценивала пришедшего человека «по пульсу» [См.: Харитонова 2006: 204].

Традиционное якутское кровопускание (хааннаанын) Юрий Иванов сравнивает с арабской хиджамой (ПМА 2017b).

Якутские алгысчыты на страже человеческого здоровья

В настоящее время в Якутии (как в городах, так и в сельской местности) существует немало людей, практикующих в сфере магико-мистических и магико-медицинских практик². В основном они предоставляют услуги гадания, лечения, магического поддержания благополучной жизни, сохранения имущества, а также ритуального очищения, которому подвергаются люди, скот, транспорт и жилые помещения. Такие очищения ставят своей целью избавить объект от воздействия нечистой силы и злых духов абааны³, которые, как считается, могут похитить кут⁴ — жизненную силу, душу человека. Человек, кого одолевают постоянные неприятности, может пройти традиционный обряд очищения арчи и получить обряд благословения или благопожелания, называемый алгыс. Чтобы вернуть кут, человек обращается к шаману — ойууну, а чтобы получить алгыс — к алгысчыту, жрецу, специализирующемуся на благословлениях и других религиозно-магических обрядах.

Обряд арчи и алгыс напрямую связаны между собой. Очищение происходит при помощи окуривания разными травами, преимущественно багульником (як. сугун абаатама), полынью (як. ўэрэ ото), чернобыльником (як. кыя уга), чабрецом (як. бодуруоскай от), можжевельником (як. кытыан). При использовании растений важно учитывать различные нюансы. Например, багульник используют с осторож-

¹ Тойук — традиционная песня-импровизация, исполняемая в стиле дынэрэтии ырыя, медитативная, возвышенная, колорированное пение с фальцетными призвуками ылынх, который является маркером якутской песенной культуры (Алексеев, Николаева 1981: 5).

² Лекарство — ММдП — магико-медицинская профилактика, оздоровление, лечение (натуropатическое, лекарство, травничество, костоправство, родовспоможение, трансхиургия и др.) и врачевание — ММсП — магико-мистическая психокоррекция, психотерапия или духовное исцеление (колдовство, шаманское целительство и др.) (Харитонова 2012: 40).

³ Абааны — абаасы, злой дух, злое начало (Слепцов 2004: 222).

⁴ Кут — психическая сфера человека, основа его духовного и телесного состояния, его жизнеспособности, душа. По представлениям якутов, кут состоит из трех частей: земля-душа, воздух-душа, мать-душа. Только при наличии всех трех элементов души человек чувствует себя здоровым, при временном отсутствии одного из них (напр., при сильном испуге может отлететь воздух-душа) человек испытывает недомогание (Слепцов 2007: 552).



Рис. 2. Пульсовую диагностику автору проводит (нео)шаман Юрий И. Фотография сделана по просьбе автора, 2017 г.

ностью, считая его шаманским растением, способным вводить человека в ИСС. В обряде арчи также используют щепки деревьев, разрушенных молнией, что соответствует преданию об испепелении демона абааны божеством громовержцем Аан Даанын (он имеет и другие имена: Даан Буурай, Орой Буурай, Буурай Дохсун, Уордаах Даанабыл, Сун Даанын, Сүрдээх Кийэтээх, Сүгэ Буурай тоюон).

Алгыс по представлениям древних якутов был предназначен для умилостивления высших божеств айыы. Обряд имеет четкую структуру и подчиняется своду определенных правил. Его исполнители используют особые атрибуты. Алгыс проводится до обеда, взор алгысчыта должен устремляться в сторону востока. Обряд благословения осуществляется посредством разжигания огня и подношения огненному духу Бырдья бытык особой пищи белого цвета (кумыса, молока и т. д.). При этом алгысчыт через огонь просит благодати у айыы и других духов. В огне также сжигают пучок конского волоса.

В настоящее время большинство алгысчытов Якутии являются учениками Афанасия Семеновича Федорова¹. За двадцать с лишним лет преподавания А. С. Федоров разработал свой авторский предмет, который он определил как уъууу (мастерство). Через его обучение прошли более 700 человек. Он известен также тем, что реконструировал и возродил старинную обрядовую традицию «Встреча Солнца».

¹ Афанасий Семенович Федоров — заслуженный артист Республики Саха (Якутия), заслуженный работник культуры РФ, отличник народного образования Якутии, обладатель знака отличия «учитель учителей»; член Союза кинематографистов Якутии и России; почетный гражданин города Якутска, а также с. Дюпся Усть-Алданского улуса, известный алгысчыт, народный певец, общественный деятель. Он — доцент, заведующий кафедрой национальной культуры Якутского филиала Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусства. Преподавал на факультете национальной культуры Якутского государственного университета им. М. К. Аммосова (ныне СВФУ), вел спецкурс в АГИИК. Является одним из выпускников легендарной третьей якутской студии Щепкинского училища.

А. С. Федоров начал обучать своих учеников традиционному пению, работая в драматическом театре им. П. А. Ойунского, на спецкурсах для артистов. С 1989 г. он преподавал на специально созданном факультете «Алаас оболоро», при театральном отделении Якутского республиканского культурно-просветительского училища (ныне Якутский колледж культуры и искусства им. А. Д. Макаровой). В 1990 г. на базе вышеуказанного спецкурса открылось отделение «Этнохудожественное творчество», а вскоре был создан студенческий театр «Эйгэ» (1998 г.), где обучают исполнению ритуальных и обрядово-праздничных действ. В 2008 г. А. С. Федоров разработал авторскую образовательную программу «Туам үөрэбэ» для подготовки специалистов в области культуры и искусства. Данная программа предусматривает обучение исполнению благопожеланий *алгыс*, проведению ритуальных поклонов и обрядовых действ, воплощению на сцене эпоса «Олонхо». В процессе обучения студенты не только осваивают обряды и ритуалы, но и изучают основы традиционной промыслово-охотничьей культуры, сакральный годовой цикл, шаманское камлание якутов.

Сам А. С. Федоров подчеркивает, что «очень многое почерпнул для себя», разбирая архивные материалы, а свое духовное становление во многом связывает с преподавательской, актерской, режиссерской и исследовательской деятельностью. Уделяя во время обучения пристальное внимание психологии, развитию интуиции и переживаниям внутреннего мира, мастер-*алгысчыт* учит ощущать природные ритмы — вибрации реки, земли, ветра, животных. В программу входят техники дыхания *таба тыныны*, воспроизведения вибрирующего звука «дом», извлечения гортанного призыва *кылынах*, ритма *тэтим*. Особенностью авторской школы «Унуйу» считается обучение вхождению в эмоционально-психологическое состояние *турук*. В культуре якутов состояние «турук» (разновидность ИСС) связывается с шаманскими камланиями, исполнением эпоса и проведением *алгысов* (Федоров, Заболоцкая 2008).

«Турук» с т. з. А. С. Федорова представляет собой внутреннюю работу организма: «Начиная с копчика по спине поднимается горячая струя энергии, доходит до головы, сначала прогревает левую, а потом и правую сторону мозга. Тогда сила духа прибавляется, мировоззрение расширяется, и таланты раскрываются» («Турук диэн кини ис мэйшиштэ улэлиирин этэллэр. Ол ордук көхсүн унуодун аллараа өттүүттэн (копчиккыттан) сабалаан итии сүүрээн үүнээ төбөөр тахсан, хангас мэйшигин, онтон унга мэйшигин сылтыыхтаах. Оччобо күүнүн-кыабын улаатар, көрүүн кэни-ир, дьобурунг арыллар») (ПМА 2016).

Начиная с 2013 г., при доме духовности «Арчы» А. С. Федоров обучает всех желающих. К нему приходят люди разного возраста и профессии, объединенные общим интересом к традиционной культуре. Проходившие подготовку в авторской школе А. С. Федорова по окончании трехуровневого обучения сдают экзамен, получают сертификат и удостоверение государственного образца. Выпускникам традиционной школы разрешается проводить обряды различного характера и уровня. Многие из них в дальнейшем открывают у себя различные способности, в т. ч. магической (магико-медицинские практики) и мистической (магико-мистическая, духовная деятельность). По словам А. С. Федорова, к нему на обучение приходят исключительно одаренные люди — «дьобурдаах, айылбаалаах дьон». Раскрытию внутренней силы человека, убежден информант, помогает именно *алгыс*, посредством которого ученик обретает магическую силу слова.

Ученики А. С. Федорова в дальнейшем, как правило, применяют свои, индивидуальные методы работы с людьми. Некоторые из них используют бубен, другие «лечат руками». Сам учитель глубоко убежден в том, что сила *алгыса* увеличивает эффективность любых целительских методов. А. С. Федоров рассказал о собственном опыте пациента: в 2016 г. *алгысчыту* удалось избежать хирургической операции и угрозы ампутации ноги — после того, как его ученица применила в его лечении свои целительские методы, добавив к ним исполнение *алгыса*.



Рис. 3. А. С. Федоров показывает свои атрибуты автору. Фото автора, 2016 г.

Интересно, что А. С. Федоров внедряет некоторые необычные для традиционного шаманизма приемы и представления. Подчеркивая, что в прошлом шаманы довольно часто враждовали между собой, *алгысчыт* учит новых шаманов, напротив, добре относиться друг к другу, помогать и поддерживать коллег. Для учеников А. С. Федорова характерны коллективные целительские сеансы, когда они, находясь на расстоянии друг от друга, совершают одновременно направленные на исцеление пациента манипуляции. При этом каждый из них применяет свои способности: кто-то «видит» внутренние органы человека, кто-то «направляет энергию», кто-то обеспечивает магическую защиту.

В среде современных *алгысчытов* не редкость использование терминологии, образов и подходов восточных эзотерических учений. Так, известный в Якутии *алгысчыт*, запевала кругового танца *осуохай*, Александр Саввинов, родившийся в Сунтарском улусе, проходивший обучение у А. С. Федорова и ведущий практику в Якутске, размышляет о биополе и чакрах. Распознать, с какой проблемой обратился посетитель, ему помогает цвет биополя и т. н. *ойбон* (як. *прорубь*) — девяти энергетических центров, составляющих тонкое тело человека. Нетрудно опознать в них всем известные чакры, однако А. Саввинов связывает *ойбоны* с якутской кос-

мологией, согласно которой «мир является совокупностью девяти божественных эманаций, т. е. переходом силы *айыы* от высшей ступени универсума к низшим, менее совершенным». Каждая эманация, считает *алгысчыт*, содержит в себе одно из качеств Юрюнг Айыы Тойона — верховного божества. Эманации пронзают человека и раскрываются через девять энергетических центров *ойбонов*, «а божественное слово *алгыс*, проникая в *ойбон* человека, создает внутри его микробожественную эманацию» (ПМА 2016).

Проведение благословления *алгыс түнэрии* А. Саввинов трактует в качестве обрядово-ритуального действия по установлению биоэнергетической связи человека с творящей силой природы, что помогает развитию самосознания. Вероятно, метод воздействия с помощью *алгысов* на энергетические центры человека представляет собой практику, сконструированную на основе разных источников и культур, хотя и обосновываемую ее автором исконно якутской космологией. Характерно, что сглаз А. Саввинов снимает «особым» способом, имеющим эксплицитно шамансскую основу: создается идол *эмэгэт*, призываются духи-помощники *ийэ кыыл*, производится камлание с бубном. «Для шаманского обряда подготовка нужна, атрибутов много используется», — отмечает информант. Он оговаривается, что не считает себя шаманом, а шаманские обряды называет опасными. При этом А. Саввинов утверждает, что знает тонкости «шаманского дела», в постижении которого ему в значительной степени помогло обучение у А. С. Федорова. А. Саввинов признался, что использовал методику камлания в исключительных случаях, например, для терапии онкологически больной женщины, рост опухоли у которой, по словам *алгысчыта*, после исполнения обряда приостановился.

Заключение

В настоящее время шаманские практики и практики народной медицины подвергаются мощным трансформациям. Этот процесс наиболее выражен в городской среде, в то время как в сельской местности сохраняются исконные методы и направления, такие как костоправство, травничество, прижигание. Однако даже эти традиционные методы претерпели определенные изменения: например, у кого-то из специалистов добавился или исчез некоторый инструментарий.

Обогащению лечебного арсенала способствует не только распространение различной литературы, но и интенсификация межкультурных связей, чему способствует многое: перечень можно начинать от смешанных браков и заканчивать этнотуризмом. Современные (нео)шаманы Якутии с большой охотой используют возможности для путешествий, в т. ч. по так называемым «местам силы» разных регионов России. Они получают знания разными путями, из разных источников и из разных культур. Одни для этого перемещаются по стране (особенно часто ездят на Алтай, в Бурятию) или выезжают заграницу, другие черпают знания из литературы и интернет-ресурсов, третьи учатся на курсах и в «школах»; многие сочетают разные пути.

Информанты отмечают важность связей с Москвой, которая, как и в 1990-е годы, представляется им легитимирующим их практики центром.

Современные практики народной медицины, и (нео)шаманы в том числе, активно выступают в СМИ, ведут каналы в социальных сетях, подчеркивая свою сертифицированность и принадлежность к тем или иным целительским школам. Их интерес к культуре других народов, в некоторых случаях приводит к своеобразному коллекционированию посвящений в разных традициях.

Характерную для всех новых религиозных движений установку на личный опыт и ориентацию на научное познание, как в области психофизиологии, так и в области этнографии, тоже можно причислить к привлекательным сторонам неошаманизма и народного целительства в целом, для которого не обязательны ни кардинальная трансформация мировоззрения, ни следование каким-либо жестким религиозным доктринам (Ожиганова 2013: 208).

Другая причина, приведшая к стремительному возрождению шаманизма, народных духовных и целительских практик заключается в этнокультурной и этнополитической активности, в поиске, возрождении, а порой и конструировании национального самосознания. Здесь необходимо отметить, что как народное целительство, так и неошаманизм не только нацелены на возрождение аутентичного, но не менее активно открыты к новому знанию и новым мировоззренческим установкам. (Нео)шаманы и практики народной медицины ХХI в., хотя и конкурируют друг с другом, зачастую проводят в действие гуманистическую повестку и оперируют новыми ценностями. Помимо лечебного направления, которое по-прежнему является определяющим в деятельности (нео)шаманов и практиков народной медицины Якутии, следует подчеркнуть художественно-эстетическую сферу приложения их практик — многосторонние связи с искусством и культурой Якутии, участие в осуществлении новых школ и образовательных программ. Эта сторона функционирования описываемых специалистов определяет эстетизацию в народном духе деятельности (нео)шаманов и практиков народной медицины, их способы донести свои представления и предложить свои услуги посредством средств массовой коммуникации. И хотя в (нео)шаманской среде Якутии появилось большое число элементов, не свойственных традиционному шаманизму, можно заметить, что сохраняется определяющая ценностная шаманско-анимистическая установка — осуществление, развитие и гармонизация связи человека с природой. Одним из аспектов этой связи (нео)шаманы и видят здоровье человека. В этом они единодушны со своими историческими предшественниками, хотя и могут использовать в собственной деятельности новый, смешанный язык: говорить о чакрах, энергиях, космосе, эманациях и т. д. На ряду с этим, следует констатировать тот факт, что деятельность *алгысчытов* активизируется, их авторитет возрастает, они повышают свою социальную значимость, при этом все более углубляясь в исконно традиционную практику: совмещение жречества, целительства и духовного наставничества. В настоящее время ни одно значимое массовое мероприятие не обходится без их участия. Сама практика якутских благословений — *алгыс* сохраняет свою традиционную наполненность, идею сильного слова, способного сплотить общество, снять психологическое напряжение, облегчить или исцелить болезнь. В то же время *алгысы*, как и другие формы сакральной и целительской деятельности, гибко встраиваются в новые горизонты, приспосабливаются к инокультурным влияниям и поддерживают расширяющиеся культурно-социальные коммуникации.

Список информантов:

- А. И. — житель г. Якутск, Республика Саха (Якутия).
 Бурнашев К. В. — Мегино-Кангаласский улус, Республика Саха (Якутия).
 Винокуров Е. И. — массажист, биоэнергетик, г. Якутск, Республика Саха (Якутия).
 Елена С. — медицинский работник, г. Вилюйск, Вилюйский улус, Республика Саха (Якутия).
 Иванов Ю. П. — (нео)шаман, г. Якутск, Республика Саха (Якутия).
 Информантка инкогнито — член «Международной профессиональной ассоциации специалистов комплементарной, альтернативной, народной медицины и психологов» (МПМАС-КиНМПиЦ, International Professional Association of Complementary Specialists Alternative, Folk Medicine and Psychologists), г. Якутск, Республика Саха (Якутия).
 Меккюсяров П. Н. — пенсионер, бывший учитель якутского языка и литературы, с. Ытык-Кюель, Таттинского улуса, Республика Саха (Якутия).
 С. О. — жительница г. Якутска, Республика Саха (Якутия).
 Саввинов А. В. — исполнитель ритуально-обрядовых действий, г. Якутск, Республика Саха (Якутия).
 Федоров А. С. — исполнитель ритуально-обрядовых действий, автор образовательной программы «Унуйуу», г. Якутск, Республика Саха (Якутия).
 Т. Г. — жительница Таттинского улуса. Таттинский улус, Республика Саха (Якутия).
 Чашкин М. Ф. — шаман, Таттинский улус, Республика Саха (Якутия).

Источники и материалы

- ПМА 2005 — Полевые материалы автора, г. Якутск, Республика Саха (Якутия); декабрь 2005 г.
 ПМА 2015 — Полевые материалы автора, Мегино-Кангаласский улус, Республика Саха (Якутия); июль 2015 г.
 ПМА 2016 — Полевые материалы автора, г. Якутск, Республика Саха (Якутия); август 2016 г.
 ПМА 2016 — Полевые материалы автора, г. Якутск, Республика Саха (Якутия); октябрь 2016 г.
 ПМА 2017а — Полевые материалы автора, г. Москва; март 2017 г.
 ПМА 2017б — Полевые материалы автора, г. Москва; декабрь 2017 г.
 ПМА 2017с — Полевые материалы автора, Таттинский улус, Республика Саха (Якутия); август 2017 г.
 ПМА 2018 — Полевые материалы автора, г. Москва; март 2018 г.
 ПМА 2022 — Полевые материалы автора, г. Москва; май 2022 г.

- МПМАСКиНМПиЦ — Международная Профессиональная Медицинская Ассоциация специалистов комплементарной и народной медицины, психологов и целителей (МПМАСКиНМПиЦ) [Электронный ресурс]. <https://medfolk.ru/associaciya/napravlenie-deyatelnosti/>
 Следуя тропами Будды — Следуя тропами Будды. блог о буддизме и культуре Востока [Электронный ресурс]. <https://o-buddizme.ru/mesta-i-svyatyni/buddizm-v-yakutii>
 Эниом — Всероссийский научно-исследовательский центр традиционной народной медицины «Эниом» [Электронный ресурс]. <http://www.eniom.ru/centr/history/>

Научная литература

- Алексеев Э. Е., Николаева Н. Н. Образцы якутского песенного фольклора. Якутск: Якутское книжное издательство Бичик, 1981. 100 с.
 Герасимова М. А. (Сэнээрэ). Одаренные /Айдарылаахтар. Дьокуускай: Бичик, 2015. 160 с.
 Ильяхов П. Н. Саха сирин хотугу норуоттарын эмчилтэрэ. Дьокуускай: Бичик национальный книгэ кынатаа, 1994. 64 с.

- Ожиганова А. А. Неошаманизм и неоязычество: перспективы религиозного творчества // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей («Этнолингвистические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам») / под ред. В. И. Харитонова. Т. 15. Ч. 1. Москва: ИЭА РАН, 2013. С. 199–209.
 Слепцов П. А. (под ред.) Толковый словарь якутского языка. Новосибирск: Наука, 2004. Т. 1. 679 с.
 Слепцов П. А. (под ред.) Толковый словарь якутского языка. Новосибирск: Наука, 2007. Т. 4. 672 с.
 Ушинцкий В. В. Современная «вера» якутов: религия Айыры, тенгрианство, неошаманизм. Религиоведение. https://religio.amursu.ru/images/Volumes/2016/3/4/04_.pdf (дата обращения: 07.07.2022).
 Федоров А. С., Заболоцкая П. Е. Авторская образовательная программа Унуйуу. Якутск: Издво ЯГУ, 2008. 220 с.
 Харитонова В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований / Отв. ред. З. П. Соколова. (Серия «Этнолингвистические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам». Т. 3. Ч. 1.). Москва: ИЭА РАН. 1999. 292 с.
 Харитонова В. И. «Избранники духов» — «избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Басилова (1937–1998): Сб. статей / отв. ред. В. И. Харитонова. (Серия «Этнолингвистические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам». Т. 4). Москва: ИЭА РАН. 1999. 308 с.
 Харитонова В. И. Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий / отв. ред. В. И. Харитонова. (Серия «Этнолингвистические исследования по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам». Т. 11). Москва: ИЭА РАН. 2005. 365 с.
 Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В. И. Харитонова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва: Наука, 2006. 372 с.
 Харитонова В. И. От народно-медицинских традиций к интегративной медицине // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа Российский Север и северяне: среда — экология — здоровье. 2012. № 1 (74). С. 40–45.
 Харитонова В. И. Народная и традиционная медицина: возможности интеграции медицинских систем, практик и методов в условиях современной Тувы // Новые исследования Тувы. 2018, № 4. <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/804> (дата обращения: 07.07.2022).

References

- Alekseyev, E. E., and N. N. Nikolaeva. 1981. *Obraztsy iakutskogo pesennogo fol'klora* [Examples of Yakut Song folklore]. Yakutsk: yakutskoe izdatel'stvo Bichik. 100 p.
 Fedorov, A. S. and P. E. Zabolotskaya. 2008. *Avtorskaya obrazovatel'naya programma Uhuiuu* [Author's educational program Uhuyuu by A. S. Fedorov: educational and methodical manual]. Yakutsk: Izdatel'stvo YAGU. 220 p.
 Garasimova, M. A. 2015. *Odarennye/Aidaryylaakhtar* [The gifted]. D'okuuskai: Bichik. 160 p.
 Il'iakhov, P. N. 1994. *Sakha sirin khotugu noruottaryn emchittere* [Healers of the northern peoples of Yakutia]. D'okuuskai: Bichik national'nai kinige kyhata. 64 p.
 Kharitonova, V. I. 1999. *Zagovorno-zaklinatel'noe iskusstvo vostochnykh slavjan: problemy traditsionnykh interpretatsii i vozmozhnosti sovremennykh issledovanii* [The art of charming and conjuring among the Eastern Slavs: the problems of traditional research and the possibility of new interpretations]. Moscow: Institut Etnologii i Antropologii RAN. 292 p.
 Kharitonova, V. I. (ed.). 1999. *Izbranniki dukhov — Izbravshie dukhov: Traditsionnoe shamanstvo i neoshamanizm: pamiatni V. N. Basilova (1937–1998)*. [Elected by spirits — those who elected spirits: traditional shamanism and neo-shamanism]. Moscow: Institut Etnologii i Antropologii RAN. 308 p.

- Kharitonova, V. I. (ed.). 2005. *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetskoе prostranstvo na rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revival of shamanism: the post-Soviet space at the turn of the millennium]. Moscow: Institut Etnologii i Antropologii RAN. 365 p.
- Kharitonova, V. I. 2006. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanism na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of the millenium]. Moscow: Nauka. 372 p.
- Kharitonova, V. I. 2012. Ot narodno-meditsinskikh traditsii k integrativnoi meditsine [From folk medical traditions to integrative medicine]. *Nauchnyi vestnik Iamalo-Nenetskogo avtonomnogo okruga Rossiiskii Sever i severiane: sreda-ekologiya-zdorov'e* 1 (74): 40–45.
- Kharitonova, V. I. 2018. Narodnaia i traditsionnaia meditsina: vozmozhnosti integratsii meditsinskikh sistem, praktik i metodov v usloviakh sovremennoi Tuvy [Folk and traditional medicine: On the possibility of integrating medical systems, practices and methods in contemporary Tuva]. *Novye issledovaniia Tuvy* [The new research of Tuva] 4: 4–29. <https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.1>
- Ozhiganova, A. A. 2013. Neoshamanism i neoiazychestvo: perspektivy religioznogo tvorchestva [Neo-shamanism and neo-paganism: prospects for religious creativity]. In *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshлом i nastoishashchem* [Epic heritage and spiritual practices in the past and at present], edited by V. I. Kharitonova. Moscow: Institut Etnologii i Antropologii RAN. 199–209.
- Sleptsov, P. A. 2004. *Tolkovyi slovar' iakutskogo iazyka* [Explanatory dictionary of the Yakut language]. Vol. 1. Novosibirsk: Nauka. 679 p.
- Sleptsov, P. A. 2004. *Tolkovyi slovar' iakutskogo iazyka* [Explanatory dictionary of the Yakut language]. Vol. 4. Novosibirsk: Nauka. 672 p.
- Ushnitskii, V. V. 2017. Sovremennaia "vera" yakutov: religiia Aiyy, tengrianstvo, neoshamanizm [Modern belief of the Yakuts: aiy, tengrism, neo-shamanism]. *Religiovedenie* (Study of religion). 3: 37–42. https://religio.amursu.ru/images/Volumes/2016/3/4/04_.pdf

УДК 39+316.7+316:6
DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/297-313
Научная статья

© В. И. Харитонова

**(НЕО)ШАМАНИЗМ И ШАМАНСКИЕ ПРАКТИКИ
СОВРЕМЕННОСТИ: ОТ «ВОЗРОЖДЕНИЯ ШАМАНИЗМА»
ДО ЭКСТАТИЧЕСКОГО ТРАНСА**

В статье речь идет об отдельных практиках (нео)шаманизма, распространенных в XXI в., на фоне характеристики общей ситуации с «возрождением шаманизма» в конце XX — начале XXI вв. Национально-культурное возрождение постсоветского периода трансформировало шаманизм, сменив его форму бытования с индивидуальной на коллективную, — с акцентом на духовном целительстве, с одной стороны, и на религиозной деятельности, с другой. «Возрождение шаманизма», приведшее к широкому распространению неошаманизма, во многом простилировало появление различных новых (либо относительно новых, заимствованных на Западе) практик. В стране выстроились две линии развития магико-мистических практик: (1) с ориентацией на национальные корни и (2) с непосредственным или явным использованием западных ноухау в этой сфере. В рамках первой создавались шаманские организации и выстраивались вертикали власти внутри шаманизма, никогда ранее не знавшего подобных идей и дел; сейчас это доведено до появления персоны «верховного шамана России». Вторые стремились сформировать и распространить новые варианты творческой/духовной деятельности, не замыкаясь при этом в пределах одной практики и одной культуры, а, согласно идеям глобализации, пытались широкомасштабно налаживать связи с представителями разных стран, народов, культур. И те, и другие не концентрировались в своих географических привязках на одной территории/стране. Не останавливались они также в своем творческом развитии и трансформации практик. В статье на примере нескольких кейсов рассматриваются и анализируются отдельные группы, связывающие свою деятельность с идеей шаманизма, а также процессы, происходящие с «шаманизмом» в нашей стране и за ее пределами. Обращается внимание на магико-медицинскую составляющую в деятельности рассматриваемых групп и лиц, их возглавляющих, в т. ч. на их функционирование в период пандемии.

Ключевые слова: (нео)шаманизм, национально-культурное возрождение, магико-медицинские практики, магико-мистические воззрения и ритуалы, трансперсональная психология, транс-ориентированная психология, экста-

Харитонова Валентина Ивановна — д. и. н. (к. ф. н., доцент), главный научный сотрудник — зав. центром медицинской антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: medanthro@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2280-8185>

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

тический транс, регрессология, здоровьесбережение, здравоохранение, пандемия, ковид

Ссылка при цитировании: Харитонова В. И. (Нео)шаманизм и шаманские практики современности: от «возрождения шаманизма» до экстатического транса // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 297–313.

UDC 39+316.7+316.6

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/297-313

Original Article

© Valentina Kharitonova

(NEO)SHAMANISM AND SHAMANIC PRACTICES OF THE PRESENT: FROM THE “REVIVAL OF SHAMANISM” TO ECSTATIC TRANCE

The article deals with individual practices of (neo)shamanism, widespread in the XXI century, against the background of the characteristics of the general situation with the “revival of shamanism” in the late XX—early XXI centuries. The national-cultural revival of the post-Soviet period transformed shamanism, changing its form of existence from individual to collective, with an emphasis on spiritual healing, on the one hand, and on religious activity, on the other. The “revival of shamanism”, which led to the widespread spread of neoshamanism, largely stimulated the emergence of various new (or relatively new, borrowed in the West) practices. There are two lines of development of magical and mystical practices in the country: (1) with a focus on national roots and (2) with direct or explicit use of Western knowhow in this area. Within the framework of the former, shamanic organizations were created and power verticals were built within shamanism, which had never known such ideas and concepts before; now this has led to the appearance of the persona of the “Supreme shaman of Russia”. The latter sought to form and spread new variants of creative/spiritual activity, not being confined within the scope of one practice and culture, but, according to the ideas of globalization, tried to establish large-scale contacts with representatives of different countries, peoples, cultures. Both of these approaches did not concentrate in their geographical bindings on the same territory/country. They also did not stop in their creative development and transformation of practices. Using the example of several cases, the article examines and analyzes individual groups that associate their activities with the idea of shamanism, as well as the processes taking place with “shamanism” in our country and abroad. Attention is drawn to the magical and medical component in the activities of the groups under consideration and the persons who head them, including their functioning during the pandemic.

Keywords: (neo)shamanism, national-cultural revival, magical-medical practices, magical-mystical views and rituals, transpersonal psychology, trans-oriented psychology, ecstatic trance, regressology, health-saving, healthcare, pandemic, covid

Author Info: Kharitonova, Valentina I. — Doctor of History, Chief Researcher, Head of the Department of Medical Anthropology, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: medanthro@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2280-8185>

For citation: Kharitonova, V. I. 2022. (Neo)Shamanism and Shamanic Practices of the Present: From the “Revival of Shamanism” to Ecstatic Trance. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 297–313.

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

Введение

Слово «шаманизм», которое к концу существования огромной страны с названием СССР мало кому было известно, а сам феномен шаманизма относился большинством исследователей к реликтам культуры прошлого (см.: Булатов 1990; Вайнштейн 1991 и многие др. авторы), стало с огромной скоростью набирать популярность и распространяться с началом «перестройки». К настоящему времени о том, как это происходило на современной российской территории и на территории вновь образованных государств, вышедших из состава Советского Союза, написано множество не только научных исследований, но и научно-популярной литературы, в т. ч. популярных изданий с откровенно ворованными текстами из разных научных источников. Но феномен и его трансформации по-прежнему вызывают живейший интерес ученых, вовлекают все новых и новых практиков, которые в свою очередь, приходя под крыло нынешних (нео)шаманов, изменяют ситуацию еще больше, привнося в трансформации «шаманизма» свои, подчас весьма неожиданные, дополнения.

Надо обратить внимание на то, что с самого начала «перестройки» — времени, когда СССР стал достаточно открытым, люди получили возможность без особо труда выезжать за его пределы, равно как и въезжать сюда из различных стран, — начались процессы трансформации шаманизма на фоне национально-культурного возрождения на территории, где ранее он был широко распространен, а также импорта из разных стран мира вариантов заимствованного (нео)шаманизма, в т. ч. авторских практик, опирающихся на традиционные культурные феномены американского континента.

Чтобы не быть совсем голословной, обращу внимание на отдельные моменты этих разных потоков распространения «шаманизма», которые пересекались и переплетались в России. Во-первых, важнейшим из них стал быстро набиравший силу поток практик, возникавших на территориях традиционного распространения шаманизма, где было еще живо *шаманство* (т. е. фактически фольклорное знание о шаманах и их практиках — см. подробно о терминах: Функ, Харитонова 2012), а его хранители могли поделиться им с теми, кто почувствовал в себе «зов духов» (Харитонова, Ринчинов 2004). В Сибири и на Севере — в большей степени там, где шаманизм в начале 1990-х годов был включен в списки традиционных религий (Республика Саха (Якутия), Республика Бурятия и Республика Тыва), — очень быстро имевшиеся целительские организации (центры народной медицины или шаманизма) переоформились в организации религиозные и как таковые стали множиться (см.

подробно: *Харитонова 2006*), а особенности их деятельности оказались подчинены требованиям, диктуемым новым статусом, и фактически предписанными светской властью (не заниматься лечением; не вывешивать праисы за оказание услуг, особенно медицинского характера; проводить религиозные обряды; структурировать организацию и подчинить ее работу задачам духовным, религиозным; оформлять всю деятельность, согласно правилам существования любой юридически зарегистрированной организации: иметь устав, проводить собрания, следить за принятыми в организацию шаманами — их деятельностью, моральным обликом и т. д.). Новые шаманы очень быстро приняли такой вариант своего существования, хотя постарались сочетать в своей деятельности и целительскую, и религиозные линии. При этом была очевидна коммерциализация их практик. И в рамках этой коммерциализации они стали искать контакты с представителями западной интеллигенции, в довольно большом количестве появлявшимися в 1990-х — 2000-х гг. на периферии России. Приезжавшие в Кызыл, Улан-Удэ, Агинское, Якутск, а также на Алтай, в Хакасию и иные места Сибири столичные исследовали или искатели приключений имели возможность поучаствовать в «возрождении» шаманизма и основательно пристимулировать этот процесс: они приглашали новых шаманов в крупные города, где организовывали для них проведение платных семинаров с демонстрацией ритуалов, давая возможность в те нелегкие времена неплохо зарабатывать. Те, кому особенно повезло, приглашались зарубежными представителями в разные страны для демонстрации там экзотических обрядов и проведения обучающих семинаров, даже для осуществления «лечения».

Изначально наиболее успешными в этом отношении оказались тувинские и бурятские новые шаманы, которые были известны и у нас в стране, благодаря столичным семинарам или приглашениям на научные конференции, где они были желанными гостями, поскольку ученые имели возможность из первых рук узнавать об их деятельности. Большой интерес к этим набирающим популярность специалистам проявляли журналисты и исследователи в США и Италии. Например, две женщины-шаманки Н. А. Степанова (Бурятия) и Ай-Чурек Ш. Оюн (Тыва) не раз выезжали не только в эти страны и имели везде среди тамошней публики, интересующейся шаманизмом, большое успех (хотя иногда не без религиозных разногласий с местной церковью). Надо отметить, что, например, Ай-Чурек, при поддержке итальянской журналистки и исследовательницы шаманизма Анны Саудини и кинорежиссера Констанцо Аллионе, стала не только героиней фильма «Moonheart» («Лунное сердце») и книги, вышедшей на итальянском языке (Anna Saudini — Costanzo Allione 1999); она создала в Северной Италии свое сакральное место, куда приезжала не раз и проводила там ритуалы, вела семинары. Ай-Чурек часто выезжала для проведения семинаров и лечебных сеансов не только в Европу, но и в США (Чикаго, Нью-Йорк, Лос-Анджелес, Сан-Франциско, Бостон) (Ай-Чурек 2009; ПМА-2000; ПМА-2001 и др.).

Н. А. Степанова пошла по пути формирования шаманских организаций и демонстрации себя как религиозного лидера. В Италии о ней была издана книга «Надя Степанова, призывающая Богов. История жизни бурятской шаманки» и снят тем же Констанцио Аллионе документальный фильм «Надя Степанова — сильная духом женщина». Она организовала школы обучения шаманскому искусству в Италии и Франции. При этом стала членом межрелигиозного комитета ЮНЕСКО (1998), координатором ассоциации «Шаманы мира», президентом организации «Духов-

ный центр бурятской народной религии «Боо мургэл»), президентом Общества центрально-азиатского шаманизма и др. (Степанова 2022).

В нашей стране (нео)шаманизм активно развивается до настоящего времени, в т. ч. множа свои организации и новых лидеров, а также «верховных шаманов». Вместе с тем, здесь множатся и иные организации, группы, лидеры, ассоциирующие себя с шаманизмом, активно интересующиеся освоением и исследованием ИСС — измененных состояний сознания (Гордеева 2012). Встречный поток западного (нео)шаманизма активно продвигался в СССР / Россию и другие советские республики еще с конца 1980-х — начала 1990-х гг.: изначально в столицу, а затем распространяясь по всей территории бывшей большой страны. Наиболее активно его продвижение было заметно в Москве и иных крупных городах. Важнейшей его составляющей был Core-Shamanism (Harner 1980; Townsend 2004), разработанный американским проф. Майклом Харнером, основавшим в Милл-Велли школу обучения шаманским практикам, которая своим влиянием идеей и распространением деятельности охватила множество стран мира. В Москве было наиболее известно имя непосредственной ученицы М. Харнера Алины Слободовой, у которой, в свою очередь, было множество учеников (преимущественно учениц) (см. о ней, напр.: Харитонова, Куприяшина 2005).

Неошамансское движение в столице и крупных центрах было во многом связано со стремлением психологов (а иногда и психиатров) расширить свои профессиональные познания. Поскольку с помощью переводной литературы стало довольно быстро известно о шаманизме именно как о возможном варианте практики работы с клиентами, то многие психологи начали приобщаться через обучение на семинарах заезжих (нео)шаманов их техникам работы; кто-то даже специально отправлялся в Сибирь, чтобы обучаться в традиционно шаманских регионах. Устанавливались связи ‘учитель — ученик’, и некоторые психологи на протяжении всей своей дальнейшей карьеры работали в двух ипостасях. Но в столичном «плавильном котле» было много и таких психологов, кто ориентировался именно на западных специалистов, предлагавших идеи шаманизма для духовного развития и целительских практик. Здесь уже в 1990-е гг. быстро развился интерес к трансперсональному западному движению, во многом благодаря деятельности кандидата философских наук Владимира Валериановича Майкова (с 2004 г. сертифицированный ведущий процессуально-ориентированной психотерапии, с 2006 г. имеет сертификат Европейской трансперсональной ассоциации по психотерапии; член Президиума Eurotas. samopoznanie.ru и т. д.). В. В. Майков много занимался продвижением в нашу науку и культуру сначала Станислава Грофа и его концепций, а потом многих других исследователей — с помощью организации встреч и обучающих семинаров, а также активной переводческо-издательской деятельности (ЭЛЕМЕНТАРНО 2022). Трансперсональная психология, которая уделяла большое внимание шаманизму как исходной практике постижения запредельных знаний, распространялась в первую очередь в варианте холотропного дыхания (авторы метода супруги Кристина и Станислав Гроф; В. В. Майков является их непосредственным учеником). Биофизик по основному образованию и философ по кандидатской степени, он пытался развивать трансперсональные знания в психологии и антропологии (Козлов, Майков 2007), увлекшись возникшей на Западе в 1960-е гг. трансперсональной антропологией и антропологией сознания. Основными потребителями таких знаний были пси-

хологи, заинтересованные в своем духовном становлении и освоении новых методов работы. Активность трансперсонального движения была представлена не только многочисленными семинарами (обучающими, в первую очередь) и научными конференциями, но и масштабной переводческой и издательской деятельностью.

За трансперсональным методом пришли и многие другие, в том числе метод транс-ориентированной психологии, который также опирается на идеи шаманизма и собственно шаманские практики. Продвигает этот метод в нашей стране Е. С. Ратничкина — психолог, работающая в своей профессии с использованием различных методов, в т. ч. регрессивного гипноза. В этом случае, как и в ситуации с распространением трансперсональной психологии, важнейшей сферой деятельности стали практика организации и проведения семинаров в России и за рубежом (в разных странах мира), перевод и публикация книг. У Е. С. Ратничкиной (как у В. В. Майкова — Ст. Гроф) есть свой Учитель — это художница и писатель Нана Наувальд (Германия), которая несколько десятилетий изучала перуанский шаманизм, а потом и шаманские практики других народов, в т. ч. азиатских; она с большим энтузиазмом ездит сейчас по сибирским регионам с целью знакомства с местными вариантами (нео)шаманизма и проведения собственных ритуалов на священных местах, широко известных среди современных поклонников экзотических знаний и ритуалов.

Сибирь привлекает многих исследователей шаманизма — и теоретиков, и практиков. Два встречных потока, которые изначально сходились на просторах столицы, но устремлялись при этом в исконно шаманские регионы Сибири и Севера, и сейчас проявляют себя так же. Их представители основательно настроены на глобализацию знания (это сказывается и в стремлении выезжать в разные страны мира, и в желании контактировать друг с другом, и в активном погружении в специальную либо популярную литературу с экзотическими материалами). Центрами притяжения поклонников шаманизма в России остаются на протяжении длительного времени Байкал с его островом Ольхон, Алтай, Тува; большой интерес вызывают другие места Сибири. В зарубежье с недавних пор искателей шаманских знаний манит Перу, привлекает весь регион Амазонки, а также некоторые страны Африки. И хотя многие знают, что перуанским курандейро сами жители Перу не очень верят, во всяком случае, не всегда доверяют им свое здоровье, а чаще говорят о том, что они вынуждены это делать из-за плохого медицинского обслуживания в стране, туристы (в том числе российские) едут к тамошним шаманам индивидуально, и группами; и лечиться, и учиться...

Полет шамана и экстатический транс

Среди таких туристов, которые активно путешествуют ради встреч с шаманами и целителями по разным странам мира, часто оказываются те, кто готов принять за основу какую-либо систему транс-практик (новую, современную или традиционную, осовремененную) и продвигать, развивать ее дальше, в том числе близкими к научным способами (исследования, переводы специальной литературы, публикации, участие в научных конференциях, организация собственных практических семинаров и проведение научно-практических конференций, а также контакты с близкими по тематике исследований учеными, совместная работа с ними). Эта схема работала в случае с Core-Shamanism Майкла Харнера, с трансперсональной психо-

логией и холотропным дыханием Ст. Грофа, которые упоминались выше; она же стала основой и для транс-ориентированной психологии.

Надо заметить, что небольшое различие в преемственности методов есть только в том, что в случае с транс-ориентированной психологией развивающая ее в нашей стране Е. С. Ратничкина заимствовала знание опосредовано — от немецкой писательницы и художницы Наны Наувальд, которая использовала в своей практике концепцию американки Фелиситас Гудман, а та в 70-е гг. прошлого века открыла для себя в варианте самопознания транс с использованием ритуальных поз. Все это произошло в то самое время, когда многие ученые обращались к исследованию особенностей сознания, пытаясь испытать их изменение под воздействием ЛСД или особых техник дыхания, занимаясь йогой или посвящаясь в шаманы. На фоне общего интереса к ИСС и трансформации сознания, поиска возможностей расширения сознания и обретения того, что еще недавно считалось запредельным, совсем ненаучным, проводились множественные эксперименты, которые размыкали грани между тем, что считалось ненаучным парапсихологическим знанием, и реально обосновываемыми с помощью новых научных открытий «сверхвозможностями», «сверхспособностями» человека (Харитонова, Украинцева 2007).

Д-р Ф. Гудман (1914–2005), родившись в Венгрии (ее родители прибыли туда из Германии, семья была немецкоязычная), переехала после второй мировой войны в США, где стала известным лингвистом и антропологом (докторскую степень по культурной антропологии получила в Университете штата Огайо). До 1979 г. преподавала в университете Денисона. Широкую известность она приобрела благодаря исследованиям состояний сознания, а также изучению иноговорения в среде пятидесятников. В 1978 г. она основала Институт Куманге (в штате Нью-Мексико), где проводила свои семинары, используя технику транса, достигаемого с помощью ритуальных поз, акустических эффектов от ритма бубна или шаманской погремушки «шумелки» (использовалась известная техника 210 ударов в минуту). Выяснив для себя, что положение тела в некоторых медитативных практиках ведет к психофизиологическим изменениям (ср.: Мещерякова 2010), Ф. Гудман обратилась к поиску поз, которые могли вводить в трансовые состояния. Такие позы она обнаружила в наскальной живописи тысячелетней давности и древних статуэтках, которые соотносила с религиозными ритуалами. Она научилась достигать ИСС, которые давали возможность визионерских переживаний одновременно с телесным экстатическим удовольствием (ср.: Харитонова 1995; о визионерских переживаниях см.: Харитонова, Топоев 2005; Харитонова 2007; Харитонова 2019 и др. работы автора). Эти состояния Фелиситас Гудман считала целительными. Свою практику погружения в «альтернативную реальность» она соотносила с шаманскими действиями. Широкую известность Ф. Гудман (автору 7 монографий и более чем 40 научных статей) принесла книга «Где духи оседлали ветер: путешествия в трансе и другие экстатические переживания». Среди ее последователей в США и Германии было много представителей Нью Эйджа и неошаманов; были среди них и ученые, в т. ч. антропологи.

В Германии одной из последовательниц Ф. Гудман стала Нана Наувальд — художница и писатель, которая, как уже отмечалось, несколько десятилетий изучает шаманизм и иные культурные традиции в Южной Америке (преимущественно в Перу, а также в Бразилии, Колумбии, Чили) и Непале, а в последние годы она не единожды посещала Сибирь (Байкал и Забайкалье). Нана относит себя к продолжателям

практики Ф. Гудман, развивающим идеи основательницы транс-ориентированных ритуалов. С Фелиситас они познакомились в 1991 г., вскоре после этого старанием Наны был открыт европейский Институт Фелиситас Гудман, где Нана активно практиковала. Она, как и ее предшественница, проводит множество семинаров с соответствующими ритуалами в разных странах мира. В России Нана оказалась в некотором смысле миссионером одного из типов практик, широко представленных в Нью-Эйдже и неошаманизме Запада.

Нана Наувальд — как и пропагандист особой системы шаманских практик, созданной им самим на основе знаний и непосредственного посвящения в шаманы в одном из индейских племен, М. Харнер (антрополог с докторской степенью и изначально университетский профессор) или Ст. Гроф (психолог с мировым именем; участник исследований воздействия ЛСД на сознание человека и практиковавший после запрета таких экспериментов в рамках созданной его супругой и им самим системы холотропного дыхания) — обрела в России свою очень инициативную последовательницу — Елену Ратничкину, которая стала не только ее ученицей и спутницей по многим путешествиям, но и основательницей российского Института транс-ориентированной психологии имени Фелиситас Гудман.

Термин «институт» в кругах рассматриваемых практиков используется для обозначения небольших организаций, ставящих перед собой конкретные образовательные и исследовательские задачи: «Задача Института транс-ориентированной психологии заключается в соединении различных направлений и методов современной антропологии и психологии, основанных на исследовании ресурса трансовых состояний сознания для решения различных жизненных задач. Специализацией Института являются два направления: регрессионная терапия и метод Экстатического транса. Каждое направление обладает своей историей, своими уникальными способами работы с бессознательным и содержит в себе экологические методы работы с внутренним пространством. В Институте функционирует два факультета: регрессионной терапии и экстатического транса...» (Институт 2022).

На другом сайте, сообщающем о деятельности этой официально зарегистрированной организации, значится: «Специалистами Института ведутся регулярные открытые группы и обучающие программы по данному методу. Многолетняя работы Наны и ее семинары позволили создать в России уникальное сообщество людей, влюбленных в метод экстатического транса и исследующих его возможности для исцеления и всесторонней помощи человеку» (Тренинги 2022). А о самой себе Елена Ратничкина сообщает следующее: «Когда на моем пути встретилась практика ритуально-трансовых поз и экстатического транса, мне казалось, что я знаю о шаманских практиках достаточно. Но с первых минут участия в ритуале под руководством Наны Наувальд я осознала — я переживаю нечто исключительное, и это мой путь» (Наувальд 2019: 11).

Избранный путь не мешает ни Нане, ни Елене интересоваться самыми разными практиками — особенно аутентичными (нео)шаманскими: сибирскими, перуанскими, африканскими, в которых они черпают свое вдохновение и ищут новые знания. Несколько лет назад я писала об их воззрениях, позволяющих представительницам транс-ориентированной психологии синтезировать свою «шаманскую Вселенную» путем собственных погружений в реалии и виртуальность нынешних практик сибирских (нео)шаманов, с которыми они часто встречаются, посещают

их ритуалы и даже совместно работают, в т. ч. в Московском регионе, куда довольно часто приезжают практикующие сибирские (нео)шаманы (см., напр.: Харитонова 2016; Харитонова 2019).

Деятельность транс-ориентированных психологов в чем-то вполне соотносится с работой образовательных и научных институтов: они обучают своих последователей собственной практике, ведут свои исследования, стремятся издавать литературу по своему профилю. Это, например, уже упоминавшийся «Экстатический транс...» — книга, представляющая собой своеобразное учебное пособие, в котором есть описание практики ритуальных поз вместе с характеристиками их напечатанных изображений. В ней есть и интереснейшие теоретические разделы, написанные на основе изучения собственных переживаний в состоянии, которое авторы определяют как *транс*; разделы с представлением известных им данных о шаманизме, шаманском мировоззрении. Но самая интересная здесь, пожалуй, глава, связанная с исследованием ИСС — «Транс и ритмы головного мозга». Я уже упоминала о том, что и основательница метода трансовых поз Ф. Гудман занималась изучением состояний сознания; Нана Наувальд также обращается к исследованиям ритмов мозга, ЭЭГ-измерениям в разных состояниях, пытаясь через научные интерпретации осмысливать происходящее с человеком в ИСС. Приверженцы и популяризаторы техник работы Ф. Гудман стараются активно участвовать в собственно научной жизни. Поскольку это направление освоения (нео)шаманского знания представлено в первую очередь специалистами с высшим образованием, очень часто психологическим, вполне естественным является и их устремленность в научную жизнь.

Завершая этот небольшой раздел о практике экстатического транса в транс-ориентированной психологии, хочу подчеркнуть еще раз, что формировавшиеся в мировом контексте с середины прошлого века различные направления, связанные с устремленностью к исследованию *трансперсонального*, в абсолютном большинстве своем возникали на стыке собственно научной деятельности и исследований парапротомального, что осуществлялось обычно не вполне научными или совсем не-научными методами. Иногда объявленное достижением новой науки довольно быстро сходило с актуальной повестки дня.

Так происходило даже с новыми научными направлениями — например, с *трансперсональной антропологией*, которая возникла в США в 1970-е гг. Основные публикации ее приверженцев изначально размещались в журнале «Phoenix: New Directions in the Study of Man» (там печатались Филип С. Стэнфорд, Рональд Л. Кэмпбелл, Джозеф К. Лонг и Ширли Ли и др. авторы). Эта дисциплина обычно характеризуется как субдисциплина культурной антропологии и трансперсональных исследований, изучающая взаимосвязи между измененными состояниями сознания и культурой. В 1980 г. даже была создана «Ассоциация трансперсональной антропологии» (ее официальный журнал, называвшийся «Феникс: журнал трансперсональной антропологии», прекратил свое существование в 1985 г.). У большинства примкнувших к организации была очевидная устремленность к изучению парапротомальных и аномальных явлений. Однако это не было общей ориентацией (часть исследователей пытались оставаться в пределах строго научной парадигмы, тогда как другие заинтересованные лица готовы были работать в рамках общего гуманистического направления). Объединение довольно быстро распалось и именно от него в 1984 г. отделилась группа ученых, создавших «Ассоциацию антропологического

изучения сознания» (AASC), ставшей со временем научным «Обществом антропологии сознания».

Надо отметить, что *трансперсональная антропология* существовала параллельно с *трансперсональной психологией*; исследовательские идеи авторов этих направлений во многом порождали и формировали те практические варианты постижения ИСС (как бы это ни называлось на языке родителей новых практик), которые стали базой для создания и распространения множества — в основном нью-эйджевых — групп, увлекающихся шаманскими идеями. Желание быть приобщенными к собственно науке и творческие устремления сочетались в их деятельности с духовным самосовершенствованием на основе традиционных и обновленных практик религиозного характера, из которых они извлекали рабочие техники погружения в ИСС. Шаманизм в этом отношении оказался идеальной пищей, питающей до сих пор своих поклонников. Это породило не только феномен Майкла Харнера с его массовой международной школой, представленной на всех континентах, но и широко известного Карлоса Кастанеду (антрополога и широко известного писателя на шаманские темы) с его последователями, и многих других. Но если для антропологов эта сфера деятельности связывалась с собственным духовным ростом и вынужденным переходом из ученых в практики неошаманизма (судьба и Харнера, и Кастанеды), то для психологов и психотерапевтов, ориентированных на работу с клиентами, это было естественное дополнение их «образования» ради продолжения работы. Очевидно, потому в этой среде до сих пор экзотические практики не просто уживаются с собственно психологическими и психотерапевтическими методами работы, но именно они привлекают массу клиентов. Востребованность различных «транс» методов, которая явна в силу непознанности человека и вселенной, законов существования нашего мира, будет иметь место всегда. Это, кстати, подтвердила ситуация пандемии: поскольку борьба с ковидом в начале пандемии была плохо регламентирована в медицинском отношении, а при наличии массовых осложнений и появлении «длинного ковида» многим пациентам требовалась серьезная реабилитация, в том числе психотерапевтическая, которую медицинские учреждения предоставить не могли в полной мере; и тут специалисты, владеющие «трансовых» методами практики, включились по собственной инициативе в восстановительную, реабилитационную помощь. Ковид оказался своеобразным «непознанным», требовавшим срочного исследования феномена, чем ученые занимались со своих позиций, а приверженцы гуманистических практик — со своих.

«Верховные шаманы» в России

В отношении науки, погружающейся в непознанное, и контактов с ней различных направлений гуманистического характера, пытающихся функционировать в рамках (около/псевдо)научной деятельности, надо заметить, что их взаимодействие, как и общение ученых с представителями (нео)шаманизма, вызывается часто тем, что уже давно стало нормой: шамановедение или антропология религии, социальная и культурная антропология, медицинская антропология ведут и полевые, и лабораторные исследования путем приобщения к своим научным мероприятиям (объявляя их обычно научно-практическими) отдельных интересующих их специалистов или больших групп практикующих. Так, конгрессы ИЭА РАН в рамках этнологиче-

ских исследований шаманизма и иных традиционных верований и практик (1990-е — 2010-е гг.) базировались на непосредственных выездах и полевой работе в шаманских регионах, на них приглашались (нео)шаманы, народные целители, знахари и колдуны и т. п. То же делалось и другими научными организациями. Во многом поэтому научная терминология и апелляции к собственно науке очень часто присутствуют в высказываниях (нео)шаманов.

Например, общество «Тэнгэри» в г. Улан-Удэ создавалось с помощью известнейшего бурятского ученого проф., д. и. н. Д. С. Дугарова, благодаря чему там изначально была сделана ставка на исследование феномена шаманизма и проведение научно-практических конференций. То же можно сказать о Туве (во главе шаманского движения там стоял д. и. н. М. Б. Кенин-Лопсан), о Хакасии, Якутии и других регионах. Уровень специалистов, задействованных в этом исследовательском движении был достаточно высок. Мало того, среди самих практиков (нео)шаманизма оказалось множество людей с высшим образованием, в том числе в антропологической и культурологической сферах. В той же Бурятии, где существовало с 1990-х гг. несколько шаманских организаций (см. подробно: Харитонова 2006), значительный вклад в развитие шаманского движения внесла Н. А. Степанова, которая до начала своей шаманской карьеры окончила библиотечный факультет Восточно-Сибирского института культуры. Понимая значимость науки, она пытается сохранять приверженность ей: «Практически с самого начала шаманской деятельности стала активно выезжать за рубеж, работать вместе с психотерапевтами, психологами и психиатрами. Надежда Ананьевна — постоянный участник ежегодных международных конференций и симпозиумов, проводимых в европейских странах. Участвовала во второй конференции в г. Граце, где медики Востока и Запада и люди с необычными способностями обсуждали вопрос, как объединить традиционную и нетрадиционную медицины» (Надежда 2022).

Похожие судьбы у других женщин и мужчин Сибири, ставших в итоге шаманками и шаманами. Конечно же, они привнесли в шаманскую деятельность не только свои знания о науке и идеи духовного становления, но свои представления о жизни в целом, устройстве общества, в т. ч. в религиозном отношении, о функционировании государства (не будем забывать, что все они большую часть жизни прожили в СССР). В итоге такие новоиспеченные шаманы легко восприняли требования времени в отношении значимых трансформаций шаманизма (несмотря на то, что многие из них немало знали о традиционном шаманстве). Формирование организаций — по типу профсоюзных, общественных, партийных — и структурная вертикаль, представленная в такой форме деятельности, привели к тому, что (нео)шаманы не просто создали коллегиальные объединения и зарегистрировали их в итоге как религиозные организации (напомню: это было выгодно в отношении налогообложения), но и попытались выстроить соответствующие вертикали. Кое-кто из них — как та же Н. А. Степанова — объявили себя «верховными шаманами». Например, на ее персональной странице в Википедии сказано: «...Российский бурятский религиозный деятель, Верховная шаманка Бурятии» (Степанова 2022); еще на одном сайте значится: «...Верховная шаманка Республики Бурятия, президент Международной конфессии шаманов, ... Президент Общества центрально-азиатского шаманизма» (Надежда 2022).

Что такое «верховная шаманка» или «верховный шаман» — вряд ли кто-то может разумно объяснить. Должность такую никто никогда не предусматривал и не узаконивал, однако в силу привычки назначать/выбирать главного в сообществе, это работает. Сколько может быть «верховых» и какого уровня — тоже неведомо. В журналистском рассказе о Н. А. Степановой ее учитель также именуется Верховным шаманом: «Степанова Н. А. имеет 13 посвящений, её духовными Учителями и Насставниками являются заарин бее, Верховный шаман РБ Борбоев Л. А. и знаменитый монгольский шаман Цэрэн Гэгээн заарин бее. Она имеет высший шаманский сан — Дуурисха удаган» (Степанова 2022).

В той же Бурятии есть еще один, как минимум, шаман, именующийся «верховным шаманом Бурятии» — это глава того самого общества «Тэнгэри», созданного с помощью проф. Д. С. Дугарова, которое изначально было местной религиозной организацией (МРОШ), а с годами глава его Баир Жамбалович Цырендоржиев стремился к тому, чтобы основать централизованную организацию, объединявшую шаманов Бурятии и прилегающих регионов, где были бурятские (нео)шаманы. С некоторых пор он называется «Верховный шаман Хаан-Тэнгэри Зарин-боо» (Верховный шаман 2015). Обратим внимание на то, что этот шаман стремится не только к верховенству в своей области, но и к получению научных степеней — вот как выглядит одна из информаций информации о нем: «Баир Цырендоржиев — председатель правления РОШ „Тэнгэри“, кандидат психологических наук. Родился в 1966 г. в селе Чиндалей Дульдургинского района Читинской области. Служил в Советской Армии. Окончил Бурятскую сельскохозяйственную академию» (Лекарство 2014).

«Верховные шаманы» стремятся и к созданию своих институтов — вот что говорит об этом Н. А. Степанова: «В 1999 г. в итальянском городе Сиена мне удалось организовать институт бурятского шаманизма „Энхэрэл“. Цель и задача его — сохранение бурятского шаманизма, ознакомление людей разных верований с основами его теории и практики. Создавая институт в Италии, я думала прежде всего о Бурятии, о её древней культуре, традициях и обычаях, о неиссякаемой святой вере народа, которая тысячелетиями служила людям и в будущем также поможет в их процветании» (Ромм ...). Схожие стремления высказывает Б. Ж. Цырендоржиев, мечтающий о создании подобных структур: «В скором будущем, я надеюсь, появятся институты, где будет изучаться шаманизм. Ведь есть же мировые шаманские объединения. К примеру, в Америке, в Европе ежегодно проводится съезд шаманов со всех уголков планеты» (Лекарство 2014). Б. Ж. Цырендоржиев мечтает о том, что Бурятия может стать центром мирового шаманизма. На территории его организации уже построен большой шаманский храм; то, что этого никогда не было в традициях шаманизма, сейчас неошаманов не смущает: «Такая необходимость продиктована временем. Когда я ездил на конференцию в Южную Корею, посетил там два шаманских центра. Кроме того, с древности существовали величественные шаманские храмы народов майя и ацтеков в Центральной и Южной Америке. Об этом нам поведали и шаманы Перу, приезжавшие на большой тайлган на Ольхоне» (Жапов 2013). А вот что касается вертикали власти и верховенства среди шаманов, то идеи их объединения в сибирскую единую конфессию с «верховным шаманом Сибири» во главе — это то, к чему есть стремление в будущем. Уже в 2013 г. Б. Ж. Цырендоржиев именовался так: «верховный шаман межрегионального религиозного объединения шаманов „Хан Тэнгэри“» (Будьте здоровы! 2013).

Однако, пока Б. Ж. Цырендоржиев пытается объединять шаманов Сибири, его коллега по роду занятий, усвоив урок Олега Паршина (Эльвиля Оларда Диксона), который более десятка лет назад проводил выборы верховного шамана России в интернете (см.: Харитонова 2006), уже объявил себя «Верховным шаманом России», нисколько не смущаясь тем, что и должности такой нет, да и конфессии таковой в России не существует. В Туве глава шаманской организации «Адыг Ээрэн» уже с 2018 г. считает себя таковым на основе выборов, которые провел в г. Кызыл, собрав туда известных ему (нео)шаманов: «В 2018 году в Кызыле на первом всероссийском съезде шаманов прошли выборы верховного шамана России. Им стал глава местной религиозной организации шаманов «Адыг-Ээрэн» («Дух медведя»), верховный шаман Тывы Кара-оол Допчун-оол, за которого проголосовали 115 коллег из 116. Хотя шаманизм еще не признан официальной религией России, но, по утверждению знающих людей, этот статус приравнивается к титулу патриарха Московского и всея Руси» (Каримова-Федосеева 2022).

Споры среди самих «верховых шаманов» о верховенстве пока не происходят — шаманы живут в своих республиках и не контактируют друг с другом. Однако недавно Кара-оол Тюлюшевич Допчун-оол вырвался в лидеры, оказавшись на федеральном канале в передаче Андрея Малахова. С экранов телевизоров он немало удивил россиян не только своими предсказаниями (про спецоперацию, будущее России и мира...) и рассказами (они, естественно, как у любого человека, творящего миф о себе, красочны и с годами меняются), но заявлением о собственных возможностях лечения, прозвучавшем не только из его уст: известный телеведущий — видимо, поддавшись чарам шамана — тоже повторил на весь мир: «Он может лечить онкологию! Предвидеть будущее!» Увы: после этой передачи к бывшему водителю автобуса помчались десятки и сотни тяжело больных людей... Сетевой контент хорошо отразил этот процесс, на который стоило бы обратить внимание Министерству здравоохранения. Сейчас в интернете можно найти множество видео и телепередач, интервью с Допчун-оолом и т. д.

И пусть бы «Верховный шаман Кара-оол Допчун-оол узнал у духов, сколько времени может продлиться спецоперация на Украине», но ведь он еще поведал миру, например, почему произошла пандемия... (Верховный шаман 2021). Уровень этих предсказаний можно понять, прочитав вот такое откровение верховного шамана: «Черлик-Хам (брат бабушки Допчун-оола, — В. Х.) был сильным шаманом, всегда ездил на огромном сером волке. От него я унаследовал силу колдуна. Его звали Дикий Шаман. Он посадил меня на своего волка, завернул в тулуп и отвез к родителям в Ийи-Тал. Вот тогда вся моя радость к жизни угасла и пропала вера в людей» (Каримова-Федосеева 2022). Он регулярно широковещательно сообщает о своих целительских возможностях: «Я от многих болезней могу излечить: опухоли, заболевания ЖКТ, печени, почек, мочеполовой системы. Меня даже пригласили в Кембриджский университет. Я прожил в Англии два года, вел прием пациентов, лечил их руками. Меня, вернее излучение, которое исходит от моих ладоней, исследовали ученые» (Каримова-Федосеева 2022). С некоторых пор он ведет прием пациентов в Красноярске, периодически приезжая туда.

Надо сказать, что все шаманские религиозные организации занимаются целительством. Вопрос о законности этой деятельности я не буду здесь обсуждать. Хочу только обратить внимание на то, что их практика не ограничивается исключительно

духовным целительством — проведением ритуалов и консультаций (как это происходит в среде психологов и психотерапевтов — приверженцев трансовых практик); они могут заниматься массажной терапией, костоправством, травничеством, предлагать натуropатические снадобья.

Заключение

Бегло рассмотрев несколько различных направлений и групп, распространенных в настоящее время не только в российских пределах, можно подытожить, что в нашей стране выстроились две линии развития магико-мистических практик: (1) с ориентацией на национальные корни «воздрожденного» шаманизма и (2) с непосредственным или явным использованием западных ноухау в этой сфере, развития различных заимствованных направлений с использованием «трансовых» техник, которые для практикующих также обычно соотносятся в первую очередь с шаманским знанием. Они по-разному представлены в столице и других крупных городах страны в сравнении с местами распространения традиционного шаманизма и активного развития/воздреждения его в современных формах. Однако приверженцы обеих линий развития заинтересованы друг в друге и активно взаимодействуют в различных вариантах: от прямого обучения друг у друга (разумеется, в этом больше заинтересованы те, кто не владеет аутентичным знанием о шаманстве и шаманизме народов Севера и Сибири), до совместных мероприятий, практической работы.

Особо надо отметить, что все специалисты, заинтересованные в использовании различных техник, связываемых с шаманизмом, и осваивающие их в разных странах мира, комбинирующие в своей практике варианты полученного знания, так или иначе ассоциируют собственную практику и предложения клиентам с идеями духовного развития, самосовершенствования, оздоровления (как духовного, так и физического). Ситуация пандемии позволила активировать эти идеи: и (нео)шаманы в регионах традиционного шаманизма, и психологи/психотерапевты, использующие в своей практике самые разные, ассоциированные с шаманизмом техники, пытались работать в это время, сопротивляясь ковиду. Среди них (особенно среди неошаманов), были и те, кто пробовал «лечить» заболевших, как стараются они «лечить» от самых разных, в т. ч. тяжелейших заболеваний. Однако в основном (особенно в среде психологов и психотерапевтов) были распространены идеи повышения иммунного статуса, духовного очищения и совершенствования путем использования практик шаманского характера. Но это — большая тема для другой работы.

Источники и материалы

- ПМА — полевые материалы автора (экспедиции в различные регионы Сибири и лабораторно-исследовательская работа в условиях научных учреждений Москвы в разные годы).
- Ай-Чурек 2009 — Ай-Чурек (Оюн Ай-Чурек Шиижековна), потомственная тувинская шаманка // Шаманизм в России [Электронный ресурс]. 14.05.2009. <https://shamanrussia.wordpress.com/2009/05/14/ай-чурек-оюн-ай-чурек-шиижековна-пото/>
- Будьте здоровы! 2013 — «Будьте здоровы!» с Баиром Цырендоржиевым // АРИГУС [Электронный ресурс]. 17.11.13 г. <https://arigus.tv/channel/budte-zdorovy/45850-budte-zdorovy-s-baicom-tsyrendorzhievym/>
- Верховный шаман 2021— Верховный шаман России рассказал, Почему Произошла Пандемия // YouTube. 3 ноября 2021 г. <https://yandex.ru/video/preview/18128430537931786863>

Верховный шаман 2015 — Верховный шаман Хаан-Тэнгэри Баир Цырендоржиев: «Наши потомки будут жить в пустыне» // Родное село [Электронный ресурс]. 30 августа 2015. <http://selorodnoe.ru/news/show/id3690042>

Жапов 2013 — Жапов Владимир. Бурятия может стать центром мирового шаманизма // Inpol [Электронный ресурс]. 21.09.13. <https://www.inpol.ru/147344-buryatiya-mozhet-stat-sentrom-mirovogo-shamanizma/>

Институт 2022 — Институт Транс-Ориентированной Психологии имени Фелиситас Гудман (ИТОП) // Самопознание. Ру [Электронный ресурс]. https://samopoznanie.ru/msk/organizers/moskovskiy_centr_regressiy/

Каримова-Федосеева 2022 — Каримова-Федосеева Дарья. Кара-оол Допчун-оол // 24СМИ [Электронный ресурс]. 2022. <https://24smi.org/celebrity/235919-kara-ool-dopchun-ool.html>

Лекарство 2014 — Лекарство против кризиса. Пережить трудные времена поможет вера // Еженедельник «Аргументы и Факты» № 52. «АиФ в Восточной Сибири» 24.12.2014. <https://irk.aif.ru/ny/1417004>

Надежда 2022 — Надежда Ананьевна Степанова // СмартАфиша [Электронный ресурс]. 2022. <https://smartafisha.ru/baikal/trainer/nadejda-stepanova/>

Наувальд 2019 — Наувальд, Нана. Экстатический транс. Ритуальные позы. Практика / Нана Наувальд, Фелиситас Гудман [пер. с нем. О. Грузберг]. М.: ИТОП Ф. Гудман. 2019. 232 с. Ромм — Ромм В. В. Интервью с Верховной шаманкой Бурятии Степановой Надеждой Ананьевной // Слав слово [Электронный ресурс]. <http://slavzso.narod.ru/s-d/10/S3.html>

Степанова 2022 — Степанова Надежда Ананьевна (российский бурятский религиозный деятель, Верховная шаманка Бурятии) // Википедия [Электронный ресурс]. https://ru.wikipedia.org/wiki/Степанова,_Надежда_Ананьевна

Тренинги 2022 — Тренинги Института Фелиситас Гудман // Ecstatic Trance [Электронный ресурс]. <https://ecstatictrance.com/russian/>

Шапошников 2021 — Шапошников Ю. Ю. Трансовые путешествия в архетипическое // B17.ru [Электронный ресурс]. 2.11.21. <https://www.b17.ru/article/345534/>

ЭЛЕМЕНТАРНО 2022 — Майков Владимир // ЭЛЕМЕНТАРНО Консультативно-психологический центр [Электронный ресурс]. 2022. <https://elementarno.center/maikov#popup:karantin>

Научная литература

Булатов А. О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала: б. и., 1990. 266 с.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука, 1991. 294 с.

Гордеева О. В. Основные проблемы и направления теоретических исследований в психологии измененных состояний сознания // Измененные состояния сознания: Природа, механизмы, функции, характеристики: хрестоматия. М.: Изд-во «КогнитоЦентр», 2012. С. 10–35.

Майков В. В., Козлов В. В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. Том I. Мировой трансперсональный проект. М.: б. и., 2007. 350 с.

Мещерякова Е. А. Психофизиология шаманского путешествия // Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем: материалы Междунар. интердисциплинарного науч.-практ. симпозиума. Республика Бурятия, Тункинский национальный парк. 2–9 августа 2010 г. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 9–18. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 14. Ч. 1).

Функ Д. А., Харитонова В. И. Шаманство или шаманизм? // «Избранники духов» — «Избранные духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Басилова (1937–1998). Сборник статей / отв. ред. В. И. Харитонова. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 109–136.

- Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Hayka, 2006. 372 с.
- Харитонова В. И. «Нет, это не я, это — Богиня Кали!» (К проблеме личностных трансформаций в процессе приобщения к ИСС-практикам) // Влияние религии на общество и личность. М.: ИЭА РАН, 2007. С. 172–199.
- Харитонова В. И. «Я иду сквозь тебя»: к вопросу исследования ИСС у шаманов // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 180–197. DOI: 10.17223/2312461X/24/10
- Харитонова В. И. Роль и значение сексуально-эротического начала в магико-мистической практике // Шаманизм и ранние религиозные представления. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 180–232. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 1).
- Харитонова В. И. Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации // Сибирские исторические исследования. 2016. № 4. С. 236–261. DOI: 10.17223/2312461X/14/13
- Харитонова В. И., Ринчинов Б. Ц. «Ты — во мне, я — в тебе» // Восточная коллекция. Журнал для всех, кому интересен Восток. 2004. № 2 (17).
- Харитонова В. И., Топоев В. С. Там, где «я» превращается в «мы» (психоментальные и психоэнергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований) // Половые исследования Института этнологии и антропологии / отв. ред. З. П. Соколова. М.: Наука, 2005. С. 83–103.
- Харитонова В. И., Куприяшина Н. А. «Экспериментальный шаманизм» Московского региона и его родоначальница // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий / отв. ред. В. И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 183–302.
- Харитонова В. И., Украинцева Ю. А. Зов безмолвия, или почему они — шаманы? // Расы и народы. М.: Наука, 2007. Вып. 33. С. 218–245.
- Harner M. J. *The Way of the Shaman*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Saudini A., Allione C. *Ai-Tchourek... come la luna. Trace, guarigioni e riti sacri di una sciamana tuvina*. Libreria Editrice Psiche. 1999. 77 p.
- Townsend Joan B. Core-Shamanism and Neo-Shamanism // *Shamanism. An Encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. V. 1. / Edited by Marico Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. Santa-Barbara: ABC CLIO. 2004. P. 49–56.

References

- Bulatov, A. O. 1990. *Perezhitki domonoteisticheskikh verovanij narodov Dagestana v XIX — nachale XX v.* [Survivals of the pre-monotheistic beliefs of the peoples of Dagestan in the 19th — early 20th centuries]. Mahachkala. 266 p.
- Funk, D. A. and V. I. Kharitonova. 2012. Shamanstvo ili shamanizm? [Shamanhood or Shamanism?] In «*Izbranniki duhov*» — «*Izbravshie duhov*»: *Tradicionnoe shamanstvo i neoshamanizm. Pamyati V. N. Basilova (1937–1998). Sbornik statej* [«Chosen Spirits» — «Chosen Spirits»: Traditional Shamanism and Neoshamanism. In memory of V. N. Basilov (1937–1998). Collection of articles], ed. V. I. Kharitonova. Second edition. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. P. 109–136.
- Gordeeva, O. V. 2012. Osnovnye problemy i napravleniya teoreticheskikh issledovanij v psihologii izmenennyh sostoyaniij soznaniya [The main problems and directions of theoretical research in the psychology of altered states of consciousness]. In *Izmenennye sostoyaniya soznaniya: Priroda, mekhanizmy, funktsii, harakteristiki: hrestomatiya* [Altered States of Consciousness: Nature, Mechanisms, Functions, Characteristics: A Reader]. Moscow: Izdatel'stvo «KognitoCentr». P. 10–35.
- Harner, M. J. 1980. *The Way of the Shaman*. San Francisco: Harper & Row.
- Kharitonova, V. I. 2006. *Feniks iz pepla? Sibirskij shamanizm na rubezhe tysyacheletij* [Ash Phoenix? Siberian shamanism at the turn of the millennium]. Moscow: Nauka. 372 p.

- Kharitonova, V. I. 2007. «Net, eto ne ya, eto — Boginya Kali!» (K probleme lichnostnyh transformacij v processe priobshcheniya k ISS-praktikam) [«No, it's not me, it's the Goddess Kali!» (On the problem of personal transformations in the process of familiarization with ASC-practices)] In *Vliyanie religii na obshchestvo i lichnost'* [The impact of religion on society and the person]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. P. 172–199.
- Kharitonova, V. I. 2019. «Ya idu skvoz' tebya»: k voprosu issledovaniya ISS u shamanov» [I'm going through you]: to the question of the study of ASC among shamans]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* 2: 180–197. DOI: 10.17223/2312461X/24/10
- Kharitonova, V. I. 1995. *Rol' i znachenie seksual'no-eroticheskogo nachala v magikomisticheskoy praktike* [The Role and Significance of the Sexual-Erotic Principle in Magic and Mistic Practice]. *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniya* [Shamanism and early religious practices]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. P. 180–232 (Etnologicheskie issledovaniya po shamanstvu i inym tradicionnym verovaniyam i praktikam. Vol. 1).
- Kharitonova, V. I. 2016. *Shamanskie duhi: osnova sakral'nogo i sredstvo sakralizacii* [Shaman spirits: the basis of the sacred and the means of sacralization]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* 4: 236–261. DOI: 10.17223/2312461X/14/13
- Kharitonova, V. I. and B. C. Rinchinov. 2004. «Ty — vo mne, ya — v tebe» [«You are in me, I am in you】]. *Vostochnaya kollekcija. Zhurnal dlya vsekh, komu interesen Vostok*. 2 (17).
- Kharitonova, V. I. and V. S. Topoev. 2005. Tam, gde «я» prevrashchatsya v «мы» (psihomental'nye i psihoenergeticheskie problemy shamanizma skvoz' prizmu kompleksnyh issledovanij) [Where «I» turns into «we» (psycho-mental and psycho-energetic problems of shamanism through the prism of complex research)]. In *Polevye issledovaniya Instituta etnologii i antropologii* [Field research by the Institute of Ethnology and Anthropology], ed. Z. P. Sokolova. Moscow: Nauka. P. 83–103.
- Kharitonova, V. I. and N. A. Kupryashina. 2005. «Eksperiencial'nyj shamanizm» Moskovskogo regiona i ego rodonachal'nica [«Experiential shamanism» of the Moscow region and its ancestor]. In *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetskoe prostranstvo na rubezhe tysyacheletij* [Women and the revival of shamanism: the post-Soviet space at the turn of the millennium], ed. V. I. Kharitonova. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. P. 183–302.
- Kharitonova V. I. and Yu. A. Ukrainceva. 2007. *Zov bezmolviya, ili pochemu oni — shamany?* [The call of silence, or Why are they shamans?]. *Rasy i narody*. Moscow: Nauka. 33: 218–245.
- Majkov, V. V. and V. V. Kozlov. 2007. *Transpersonal'nyj proekt: psihologiya, antropologiya, duhovnye tradicii. Tom I. Mirovoj transpersonal'nyj proekt* [Transpersonal project: psychology, anthropology, spiritual traditions. Vol. I. World Transpersonal Project]. Moscow. 350 p.
- Meshcheryakova E. A. 2010. *Psihofiziologiya shamanskogo puteshestviya* [Psychophysiology of a shamanic journey]. In *Psihofiziologiya i social'naya adaptaciya (neo)shamanov v proshлом i nastoyashchem: materialy Mezhdunar. interdisciplinarnogo nauch.-prakt. simpoziuma. Respublika Buryatiya, Tunkinskij nacional'nyj park. 2–9 avgusta 2010 g.* [Psychophysiology and social adaptation of (neo-)shamans in the past and present: Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Symposium. Republic of Buryatia, Tunkinsky National Park. 2–9 August 2010]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. P. 9–18. (Etnologicheskie issledovaniya po shamanstvu i inym tradicionnym verovaniyam i praktikam. Vol. 14. Part 1).
- Saudini, Anna and Costanzo Allione. 1999. *Ai-Tchourek... come la luna. Trace, guarigioni e riti sacri di una sciamana tuvina*. Libreria Editrice Psiche. 77 p.
- Townsend, Joan B. 2004. Core-Shamanism and Neo-Shamanism. In *Shamanism. An Encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. V. 1. / ed. by Marico Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. Santa-Barbara: ABC CLIO. P. 49–56.
- Vajnshtejn, S. I. 1991. *Mir kochevnikov Centra Azii* [World of nomads of the Center of Asia]. Moscow: Nauka. 294 p.

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/314-325

Научная статья

© E. A. Шуликова

ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ БИОЛОГИЧЕСКОГО ВИДА И ИХ ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ В ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИИ

Фрагментарность палеоантропологических находок и неполнота палеоантропологической летописи не позволяют рассмотреть «вид», как функциональную категорию научного изыскания древнейшей истории человечества, основываясь на классическое определение «вида», данное Э. Майером, поскольку исследовать степень репродуктивной изоляции у не живущих видов невозможно. Имеющийся в научном обороте широкий спектр концептуальных подходов определения понятия «вид», позволяет изучить «вид» в рамках палеоантропологии. В статье рассмотрены и проанализированы 22 концепции биологического вида на предмет их функционального потенциала в палеоантропологии. Произведено сопоставление видов рода *Homo* и семейства аustralopitековых. Осуществлен обзор экологических, демографических, миграционных факторов, а также факторов полового отбора и систематических построений. Показаны достижения и перспективы генетических исследований рода *Homo* в направлении понимания категории «вид», в частности. Выделены три группы концепций: «рабочие», «частично рабочие» и «нерабочие» в палеоантропологии. Для первых двух групп обозначены возможные варианты их применения в исследовании категории «вида» в роду *Homo*. При выявлении «частично рабочий» концепции вида дано конкретное указание на возможный вариант применения концепции вида в качестве функциональной в палеоантропологии.

Ключевые слова: антропогенез, механизм видообразования, симпатические виды, аллопатрические виды, таксон, полифилия, монофилия

Ссылка при цитировании: Шуликова Е. А. Основные концепции биологического вида и их функциональный потенциал в палеоантропологии // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 314–325.

¹ Шуликова Елена Анатольевна — старший преподаватель кафедры истории, философии и психологии, Кубанский государственный технологический университет (350072 Краснодар, ул. Московская, д. 2); аспирант Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (119334 Москва, Ленинский проспект, 32А). E-mail: shulimova@mail.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7430-3990>

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/314-325

Original Article

© Elena A. Shulimova

THE MAIN BIOLOGICAL SPECIES CONCEPTS AND THEIR FUNCTIONAL POTENTIAL IN PALEOANTHROPOLOGY

The classical definition of “species” formulated by E. Mayr is based on reproductive isolation of a group, which is impossible to study when the group is extinct. Such studies of hominins are further hampered by the fragmentary nature of paleoanthropological fossils and the incompleteness of the paleoanthropological chronicle. But the wide range of conceptual approaches to define the concept of “species” available in scientific publications allows us to study “species” within paleoanthropology as a scientific field. In the article, twenty-two concepts of a biological species in paleoanthropology are examined for their functional potential. Species of the *Homo* and *Australopithecus* genera are compared. An overview of environmental, demographic, migration factors, as well as factors of sexual selection and systematic constructions is given. The article also highlights the achievements and prospects of genetic research of the genus *Homo* for understanding the category “species”. Three groups of concepts were identified: “operational”, “partly operational” and “non-operational” in paleoanthropology. For the first two groups, the article shows possible ways of their application to the study of the category of “species” within the *Homo* genus with a specific example for a “partly operational” concept.

Keywords: anthropogenesis, mechanism of speciation, sympatric species, allopatric species, taxon, polyphyly, monophyly

Author Info: Shulimova, Elena A. — Senior Lecturer of the Department of History, Philosophy and Psychology, Kuban State Technological University (Russian Federation, Krasnodar); postgraduate student of the Center of Physical Anthropology, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, (Russian Federation, Moscow). E-mail: shulimova@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7430-3990>

For Citation: Shulimova, E. A. 2022. The Main Biological Species Concepts and Their Functional Potential in Paleoanthropology. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 314–325.

Хрестоматийным определением понятия «вид» выступает дефиниция, сформулированная Э. Майром: «Виды представляют собой группы скрещивающихся естественных популяций, которые репродуктивно изолированы от других таких групп» (Майр 1971: 40). Данное определение в палеоантропологии наталкивается на препятствие в установлении степени репродуктивной изоляции у вымерших видов, которые практически установить невозможно. Главным образом, это связано с фрагментарностью палеоантропологического материала и неполнотой звеньев эволюционной цепочки видов.

В настоящее время в научном обороте находится 22 концепции биологического вида (Mayden 1997). Целью данной статьи является исследование функционального потенциала каждой из них в палеоантропологии.

Рассмотрим каждую из них, учитывая специфику палеоантропологических исследований.

1. **Агамоспецифическая концепция вида** рассматривает таксоны, являющиеся однополыми и размножающимися бесполым путем. Поэтому она не может быть применима в палеоантропологии.

2. **Биологическая концепция вида**, на наш взгляд, является наиболее крайней концепцией вида. В ней принцип скрещиваемости рассматривается как аксиома. А поскольку вероятность скрещивания у вымерших видов установить не представляется возможным, то, соответственно, эта концепция не может выступать в качестве рабочей в палеоантропологии.

3. **Концепция сплоченности или сцепления видов.** Виды оцениваются и утверждаются на основе сплоченности, а не изоляции. Под сплоченностью вида понимается генетическая и/или демографическая взаимообменяемость.

В палеоантропологии, как уже отмечалось, является важной проблема определения репродуктивного барьера, поэтому с точки зрения генетического взаимообмена, достаточно трудно оценить работоспособность этой концепции. Однако, если принимать во внимание только принцип демографического обмена, то вполне вероятно, что концепция сплоченности видов может быть применена. Среди критериев демографического обмена в палеоантропологии могут быть реализованы: полиморфизм популяций, миграции и расселение. Критерий половозрастной структуры применим частично, только к ископаемому палеоантропологическому материалу из крупных местонахождений, например, Чжоукоутянь, Атапуэрка. Критерий пространственной структуры народонаселения применим к таким видам рода *Homo*, как *Homo erectus* и *Homo neanderthalensis*, так как данные виды имели распространение на территории африканского, европейского и азиатского континентов. Критерий численности, брачности, плодовитости, рождаемости, выживаемости, воспроизводства и семейной структуры оценить не представляется возможным.

Таким образом, реализация концепции сплоченности или сцепления видов может состояться через опору на процесс демографического обмена. Из 12 выделяемых критериев демографического обмена в палеоантропологии повсеместно применимы три (полиморфизма популяций, миграции, расселения) и частично два (половозрастной структуры и пространственной структуры народонаселения).

4. **Кладистическая концепция вида** рассматривает, во-первых, вид в качестве родословной. Данное качество оценки вида является важным в палеоантропологии поскольку историческое прошлое вида выходит на первое место, таким образом срабатывает метод ретроспекции. Во-вторых, механизм видообразования проистекает посредству расщепления на две и более линии. Данный процесс хорошо просматривается в палеоантропологической истории рода *Homo* и его предков. На первом этапе в палеоантропологической летописи присутствует сильно разветвленный род *Australopithecus*. В нем на данный момент выявлено 9 видов. На втором этапе выделяется вид *Homo erectus*, также сильно разветвленный. По мнению большинства палеонтологов, в него входят такие формы-виды как, например, *Homo ergaster*, *Homo georgicus*, *Homo heidelbergensis*. На третьем этапе — вид *Homo neanderthalensis*,

в котором выделяют три формы: атипичные неандертальцы, классические неандертальцы и пережиточные неандертальцы. В-третьих, кладистическая концепция вида указывает на то, что предковые виды после события видообразования обязательно вымирают. Это суждение укладывается в общую концепцию палеоантропологического прошлого человечества. Поэтому кладистическая концепция вида может рассматриваться в качестве рабочей в палеоантропологии.

5. **Композитная концепция или концепция составных видов** также, как и кладистическая концепция имеет историческую составляющую. Виды — это исторические конгломераты. Они происходят из междоузлий. Данная концепция признает последовательные и «наложенные» виды, эволюционирующие в пределах одного междоузлия составного вида. Механизмом выявления вида являются морфологические фиксации, закрепленные в виде. Предполагается возможность скрещивания при условии межвидовой сплоченности.

В палеоантропологии композитная концепция хорошо прослеживается на примере «промежуточных» видов. Если за первый узел, мы примем род *Australopithecus*, а за второй узел вид *Homo erectus*, то в этом междоузлии будут находиться такие виды как *Homo habilis*, *Homo rudolfensis*, *Homo ergaster*, *Homo georgicus*, *Homo floresiensis*. Третий узел дискуссионен, поскольку вид *Homo neanderthalensis* окончательно не признан в качестве непосредственного предка современного человека. Однако если его принять за такового, то в этом междоузлии будет присутствовать вид *Homo heidelbergensis*. С большей долей вероятности можно предположить, что «промежуточные» виды обладали межвидовой сплоченностью, т. е. имели потенциал скрещивания. Таким образом, композитная концепция или концепция составных видов может выступать в качестве рабочей концепции вида.

6. **Экологическая концепция вида** рассматривает виды как линии или тесно связанный набор линий. Линии находятся в одном ареале, причем каждая из них занимает адаптивную зону минимально отличную от адаптивной зоны другой линии. Однако процесс эволюции проистекает за пределами ареала, т. е. изолировано от всех линий. В тоже самое время в качестве механизма эволюции выступают: 1) гибридизация; 2) обмен генами при условии сохранения экологический различий между линиями. Ключевым моментом концепции является то, что симпатрические виды, обитающие в различных экологических условиях, признаются отдельными видами. Таким образом, три эволюционные группы неандертальцев согласно экологической концепции вида могут считаться тремя отдельными видами. Соответственно, экологическая концепция вида может выступать в качестве рабочей.

7. **Концепция эволюционно значимой единицы** в качестве эволюционной единицы рассматривает популяцию или группу популяций. Они в свою очередь существенно репродуктивно изолированы от других таких конспецифических популяционных единиц. Определение конспецифических — «отдельных» популяций внутри вида, проходит по средствам генетики и выявления изоляционных барьеров будто территориально-механические, экологические, поведенческие, физиологические, морфологические и наконец генетические, которые в данном контексте выступают в качестве идентификационных показателей сплоченности групп во времени и пространстве. Поскольку через выявление и исследование изоляционных барьеров возможно проследить историю вида, поэтому концепция эволюционно значимой единицы может быть рабочей концепцией вида в палеоантропологии.

8. **Эволюционная концепция вида** в парадигме палеоантропологических изысканий ведущая. Прежде всего потому, что в ней рассматривается вид как единая линия популяций предков-потомков, которая сохраняет свою идентичность с другими подобными линиями, и которая имеет свои собственные эволюционные тенденции и историческую судьбу. В данную концепцию хорошо вписывается традиционное рассмотрение процесса антропогенеза, как цепи последовательно сменяющихся видов рода *Homo* и его предков во времени. Модель «куста» или генеалогического древа рода *Homo* и его предков с тупиковыми ветвями, также вполне с ней согласуется. А репродуктивная изоляция считается произвольным атрибутом плезиоморфного статуса репродуктивной совместимости, таким образом делая репродуктивный успех в значительной степени неинформативным. Соответственно, эволюционная концепция вида является безусловно рабочей концепцией.

9. **Концепция генеалогического соответствия** определяет популяционные единицы по наличию независимых генетических признаков, которые признаются в качестве филогенетических таксонов. Их легко можно обнаружить и без применения данных молекулярного уровня, а опираясь на данные морфологии, поведения и фенотипических признаков, традиционно применяемых в систематике. Однако, для признания вида важно наличие как минимум двух апоморфий. Таким образом, данная концепция может являться рабочей.

10. **Генетическая концепция вида** главным критерием вида рассматривает наличие общего генофонда, механизмом выявления которого выступают генетические расстояния и сходства. Главной проблемой концепции при исследованиях является отсутствие достаточного материала о генетической информации ископаемых видов рода *Homo* и его предков. К ранним ископаемым формам эта концепция не может быть применима, поскольку ДНК сохраняется лишь в пределах 100 тыс. лет (Pruvost, Schwarz, Bessa Correia 2007: 739). Поэтому генетическая концепция вида применима только при исследовании видов, живших либо появившихся в пределах этого времени. К таковым относятся виды *Homo neanderthalensis*, *Homo sapiens*, *Homo altaiensis*, *Homo floresiensis*. В настоящее время собрана информация о генетической структуре первых трех видов гоминид из четырех перечисленных выше. Таким образом, данная концепция не позволяет получить комплексного представления о генетической структуре всех представителей рода *Homo* и его предков, входящих в цепочку антропогенеза. Поэтому генетическая концепция вида может рассматриваться частично в качестве рабочей, при изучении поздних этапов антропогенеза.

11. **Концепция определения генотипического кластера.** Несмотря на то, что в названии концепции присутствует понятие «генотипический», для идентификации видов применяются не только данные генетики, но и данные морфологии, которые в палеоантропологии являются одними из основных. К видам согласно этой концепции, относятся кластеры монотипичных или политипичных биологических объектов, идентифицированных с помощью морфологии или генетики. Ключевым моментом в определении вида, согласно этой концепции, является утверждение, что при контакте образуются группы особей, которые имеют мало или вообще не имеют промежуточных звеньев при контакте. Принимая во внимание, что в современной систематике родословное древо рода *Homo* и его предков рассматривается, как структура с ветвями в виде кластеров или пучков (например, кластер австралопитековые, кластер *Homo erectus* и т. д.), то концепция определения генотипического

кластера может рассматриваться в качестве рабочей. В исследовании ранних этапов антропогенеза применим лишь морфологический компонент анализа, а при исследовании поздних этапов антропогенеза будет логично проводить как морфологический, так и генетический анализ в комплексе.

Концепция определения генотипического кластера может рассматриваться в качестве рабочей.

12. **Концепция вида Хеннигана.** В этой концепции так же, как и в биологической концепции виды определяются по принципу репродуктивной изоляции. Однако их механизм возникновения отличается. Согласно концепции Хеннигана виды возникают в результате растворения стеблевых предковых видов в случае видеообразования. Виды перестают существовать не только в результате вымирания, но и в итоге видеообразования. Изоляция рассматривается в качестве определения границ видов во времени при происхождении двух родственных видов. Признается важность сравнения между сестринскими таксонами. Применение данной концепции является важным к аллохронным видам, прошедшем в результате расселения (миграции) и к аллопатрическим видам, происходящим в результате пространственной репродуктивной изоляции. У этих популяций со временем появляются генотипические и фенотипические расхождения, т. к. на них по-разному действуют факторы селективного давления, отбора, дрейфа генов и, поэтому у них присутствует различный набор мутаций. В качестве примера можно привести вид *Homo floresiensis*, на формирование которого действовала островная изоляция, род *Australopithecus*, представленный целым рядом окраинных популяций: Торос-Миналла (*Sahelanthropus tchadensis*), Таунг (*Australopithecus africanus*), Хадар (*Australopithecus afarensis*) (Рис. 1), вид *Homo neanderthalensis* существенно изменявшийся как во времени, так и пространстве. Таким образом, концепция вида Хеннигана может являться рабочей концепцией вида в палеоантропологии.



Рис. 1. Географическое распределение местонахождений австролопитековых на африканском континенте

13. **Концепция междуузий** идентифицирует вид исключительно на основе генеалогических отношений. Происхождение видов осуществляется из-за постоянного разрыва в генеалогических связях при исключении происхождения таксонов через гибридизацию, поскольку такое событие положило бы конец независимости линий. Временем существования вида является период между событием расщепления или событием вымирания. Причем воссоединение линий не происходит при скрещивании. По нашему мнению, данная концепция вполне реалистична, если термином «гибридизация» обозначать процесс, происходящий между разными видами, а под термином «скрещивание» процесс, происходящий внутри вида. Причем при любом виде скрещивания, будь то моногибридное, или дигибридное, или анализирующее, или возвратное, или же реципрокное. Соответственно происходит появление нового узла, т. е. вида. Таким образом, узлом является событие — появление вида в процессе антропогенеза в вертикальной плоскости, который существует до появления следующего узла, т. е. нового вида и так далее. Концепция междуузий может выступать в качестве рабочей.

14. **Морфологическая концепция вида.** Выделение вида согласно этой концепции, происходит исключительно по морфологическим признакам. Это является важным аргументом, поскольку для палеоантропологии данные морфологии являются основными. Однако возможно натолкнуться на проблему морфологической схожести разных видов, поскольку возможно сохранение плезиоморфных черт. Избежать данную ситуацию позволяет тот факт, что выявление определенных важных морфологических признаков осуществляется как на уровне макроморфологии, так и на уровне генных структур, что позволяет в большей степени избежать ошибки в определении «уникальных комбинаций состояний признаков». Изначально весь палеоантропологический материал оценивался с точки зрения морфологии. Так, например, произошло выделение вида *Homo neanderthalensis*, а также питекантропа и синантропа. Только с 1991 г. к этому процессу были подключены генетико-молекулярные исследования (Gibbs 1993: 1). И как уже неоднократно отмечалось, что морфологический критерий остается основным для большинства палеоантропологического материала из-за его глубокой древности и соответственно невозможности сохранения ДНК. Таким образом, морфологическая концепция вида является рабочей в палеоантропологии.

15. **Концепция безразмерных видов.** Временного ограничения существования вида нет. Главный критерий вида — общее сходство особей. Любые изменения внутри вида приводят к выделению нового вида. Вид не рассматривается как родословная. То есть, какие-либо изменения вида во времени связанные, например, с переменой климата в результате его изменения или миграции в новые климатические зоны и приобретенные в результате этих процессов адаптационные признаки не соответствуют изменению вида во времени, а приводят к выделению нового вида. До определенного времени концепция безразмерных видов широко применялась в палеоантропологии. В частности, формы, входящие в вид *Homo erectus*, рассматривались как отдельные виды, например, питекантроп яванский, синантроп и т. д. Все они были отнесены к разным видам по морфологическим особенностям.

Таблица 1

Сосуществование видов внутри семейства австралопитековых

<i>Australopithecus anamensis</i>	4,2 ↓ 2,4	I
<i>Australopithecus afarensis</i>		
<i>Australopithecus bahrelghazali</i>		
<i>Australopithecus garhi</i>		
<i>Australopithecus africanus</i>	3,5 ↓ 2,4	<i>Australopithecus africanus</i>
		<i>Australopithecus robustus</i>
		<i>Australopithecus sediba</i>
		<i>Australopithecus aethiopicus</i>
		<i>Australopithecus boisei</i>

16. **Фенетическая концепция вида.** Согласно этой концепции, основным критерием признания вида является общее сходство. Видовой уровень — это уровень, на котором можно наблюдать различные фенетические кластеры, которые не существуют как родословные. Субъект признается как отдельный таксон, когда вариаций набора признаков в группе меньше, чем между группами. По нашему мнению, данная концепция вполне может быть применима в палеоантропологии к сосуществовавшим видам. Она хорошо реализуется при рассмотрении рода *Australopithecus*. Род австралопитековых можно разделить на две группы (по времени обитания) (табл. 1), причём промежуточное положение занимает вид *Australopithecus africanus*, обитавший 3,5–2,4 млн. лет назад. Нижняя граница его существования совпадает с первой группой, а верхняя со второй. Также прослеживается пять апогеев сосуществования видов австралопитековых: 1) 4 млн. лет назад одновременно обитало два вида (*Australopithecus anamensis*, *Australopithecus afarensis*); 2) 3,5 млн. лет назад — 5 видов (*Australopithecus anamensis*, *Australopithecus afarensis*, *Australopithecus africanus*, *Australopithecus bahrelghazali*, *Australopithecus garhi*); 3) 3 млн. лет назад — 4 вида (*Australopithecus anamensis*, *Australopithecus afarensis*, *Australopithecus africanus*, *Australopithecus bahrelghazali*); 4) 2,5 млн. лет назад — 3 вида (*Australopithecus afarensis*, *Australopithecus aethiopicus*, *Australopithecus boisei*); 5) 2 млн. лет назад — 3 вида (*Australopithecus sediba*, *Australopithecus boisei*, *Australopithecus robustus*). Таким образом, наибольшее количество видов рода *Australopithecus* обитало 3,5 млн. лет назад (Шуликова 2016: 5–6). Ещё раз подчеркнём, что проблема сосуществования видов гоминид является важным аспектом антропогенеза. Она характерна не только для наиболее раннего этапа протекания процесса антропогенеза, но и для последующих его этапов. На протяжении всей эволюции рода *Homo* этот процесс был постоянным. И только примерно 30 тыс. лет назад современный вид человека становится единственным видом гоминид на планете.

17. **Филогенетическая концепция вида.** Данная концепция имеет три версии: диагностическая, монофильная, диагностико-монофильная. В целом, согласно филогенетической концепции вида, виды — это биологические объекты и единичный продукт естественного отбора и происхождения. Иными словами, возникнове-

ние вида происходит единожды, тем самым исключается полифилия в происхождении вида. С помощью данной концепции возможно установить эволюцию рода *Homo* и его предков, принимая во внимание монофильическую основу концепции происхождения.

Версия 1. Диагностическая версия филогенетической концепции вида основана на определении уникальной комбинации свойств индивидуумов, а именно на распределении фиксированных диагностических признаков между популяциями, которые и позволяют определить вид. В этой версии априорная диагностируемость видов независима от критерия монофильности. Иными словами, виды могут иметь помимо монофилетической природы также парафилетическую и полифилетическую.

Данная версия филогенетических видов может быть реализована в палеоантропологии, позволяя при построении филогенетического древа рода *Homo* учитывать, не только монофилетические группы, включающая в себя всех потомков последнего общего предка и его самого, но, и те виды которые имеют разные эволюционные линии (полифилетические), например, австралопитеков массивных и грацильных, явантропа и синантропа, неандертальцев и т. д.; или наоборот исключить предковые линии потомков которых претерпели существенные эволюционные изменения и напрямую не относятся к современному виду *Homo sapiens*, т. е. имеющие парафилетическое происхождение, например, массивные австралопитеки, *Homo floresiensis*.

Версия 2. Главным критерием вида в монофильной версии филогенетической концепции вида является его монофильность. Согласно этой концепции, к виду можно отнести географически ограниченную группу особей с каким-то уникальным апоморфным характером. Монофильная версия хорошо вписывается в современную широко разветвленную парадигму систематики рода *Homo*. Она позволяет учесть все эволюционные линии в его истории.

Версия 3. Диагностико-монофильная версия филогенетической концепция вида — это комбинированная версия, признавая виды монофильными в то же самое время концептуализирует их как диагностируемые. Монофилетическая группа как известно представляет собой родительскую модель происхождения и развития, а данные понятия включают понятие родословной или родословных, что соответственно делает их подходящими для реконструкции истории происхождения и интерпретации эволюционных атрибутов, что является важным при реконструкции древнейшей истории рода *Homo*.

18. Концепция политетических видов. В ее основе лежат данные статистики. Вид определяется по присутствию у индивидов достаточного количества важных для вида признаков. Таким образом, вид не рассматривается как родословная, а разграничение происходит по наличию у особей уникальных комбинаций признаков. Концепция политетических видов может быть реализована в палеоантропологии. Ее прикладное значение определяется статистической ковариацией признаков, что наиболее значимо для палеоантропологии. Несмотря на то, что зачастую палеоантропологический материал крайне фрагментарен, определение и анализ характеристик и особенностей палеоантропологических остатков позволяет провести статистический анализ и определить ковариацию признаков. В частности, таким образом были определены виды рода *Australopithecus*, а также такие виды как *Homo ergaster*

и *Homo rudolfensis*. Однако есть и другая точка зрения, что *Homo ergaster* и *Homo rudolfensis* не являются отдельными видами, а они формы полиморфного вида *Homo erectus* (Hublin 2014: R83).

19. Концепция распознавания вида. В основу этой концепции легла модель специфической системы распознавания спаривания. Механизм ее действия сводится к серии коадаптированных сигналов с высвобождающими свойствами, которыми обмениваются партнеры через комплементарные системы. Данная система функционирует в широком спектре возможных методов приема сигнала от сложного поведения, включая химические вещества и феромоны, до клеточного распознавания гаметами. Это коадаптивный комплекс, который поддерживается постоянным стабилизирующим отбором, до того момента пока вид обитает в своей естественной среде, как только среда обитания меняется, то соответственно появляется новый вид. Известно, что со временем среда обитания вида может меняться в связи с изменением климата, из-за природных катаклизмов (землетрясений, оползней, наводнений, смерчей и прочего), а также среда обитания может меняться и в пространстве — в итоге миграций. В этот момент коадаптивный комплекс сигналов, которым обменивались партнеры может изменяться в итоге направленного отбора и в итоге появившаяся новая система распознавания спаривания, таким образом, определяет новый генофонд и, следовательно, новый вид.

Концепция распознавания видов вполне может быть функциональной в палеоантропологии. Ее возможно реализовать применительно к происхождению и развитию вида *Homo erectus*, который впервые вышел за пределы африканского континента, сменив географическую среду «колыбели», а его формы имеют большую вариабильность во времени.

20. Концепция репродуктивной конкуренции. Согласно данной концепции под видами понимаются субъекты, в которых происходит внутривидовая конкуренция. Причем конкуренция носит исключительно репродуктивный характер. Она происходит в отношении генетических ресурсов независимо от расстояния между ними или наличия временных и пространственных разрывов между их составляющими популяциями.

Таким образом, под «репродуктивной конкуренцией» подразумевается конкуренция в отношении генетических ресурсов как таковых. Ярким примером реализации данной концепции служат доказательства перемещения самок австралопитеков из одной популяции в другую. По анализу стабильных изотопов кислорода и стронция в палеоантропологических остатках, а именно содержание этих элементов в зубах гоминид из Сварткранса и Стеркфонтейна были исследованы изменения в их рационе питания в течении жизни. Ткани зуба не изменяются, поэтому их изотопные значения отражают диету с момента их появления. Важно, что анализ изотопов кислорода и стронция позволяет получить не только информацию о составе древних диет, но и о месте произрастания растений и месте обитания животных, употребляемых в пищу (Burton, Price 2000). Установлено, что в группе *Paranthropus robustus* (Сварткранс) пришлое население составляет 36%, а в группе *Australopithecus africanus* (Стеркфонтейн) — 25% (Copeland et al. 2011). Привлечение самок из других популяций может свидетельствовать о том, что самцы обитали на лучшей для жизни территории с наличием хороших укрытий (пещер), источников воды и/или богатой пищевыми ресурсами, что позволяло им побеждать в репродуктивной конкуренции в отличие от самцов из родительской популяции самок.

21. **Концепция сукцессии или концепция преемственности** была непосредственно разработана для оценки расхождения во времени ископаемых таксонов. Со-гласно концепции сукцессии, на протяжении всего исторического процесса имеется потенциально неограниченное количество хроновидов. Под которыми понимается временная форма родословной одного вида. Когда-то была только одна самоинтегрирующаяся линия в эволюционном плане развивавшаяся как один вид. Анагенетические изменения в пределах линии, т. е. появление нового типа, возможно установить только по сохранившимся палеоантропологическим остаткам, изучив которые можно во отчую увидеть изменение морфологических структур.

Таким образом, сукцессия вида *Homo sapiens* может рассматриваться как единая линия антропогенеза от древнейшего предка рода *Homo*. Анагенетические изменения в пределах этой линии в привычном понимании определяются как ископаемые виды рода *Homo* и его предков. Безусловно данная концепция является рабочей в палеоантропологии.

22. **Таксономическая концепция вида** опирается на морфологические признаки при разграничении видов. Критерием выделения вида выступают сходства предков-потомков в течении нескольких поколений. То есть устойчивость этих признаков во времени является ключевой. Таксономическая концепция вида безусловно приемлема для палеоантропологии. Опираясь на нее можно проанализировать палеоантропологическую летопись от предков рода *Homo* до вида *Homo sapiens*.

Выводы

Произведенный анализ 22 концепций биологических видов на предмет их функционального потенциала в палеоантропологии, позволяет прийти к следующим выводам.

1. Две концепции агамоспецифическая и биологическая не могут выступать в качестве рабочей в палеоантропологии.

2. Частично, не в полной мере, с определенными оговорками могут быть применимы концепции сплоченности или сцепления видов, генетическая концепция и фенетическая.

3. Семнадцать концепций биологических видов, на наш взгляд являются функциональными в палеоантропологии, а приведенные выше примеры их реализации позволяют утверждать о перспективности их применения в исследовании древнейшей истории рода *Homo* и его предков.

Таким образом, определить какая из концепций биологического вида является универсальной не представляется возможным. Однако, обширное понимание «вида» позволяет использовать широкий методологический инструментарий в попытках решения проблемы вида в палеоантропологии.

Научная литература

Майр Э. Принципы зоологической систематики. М.: Издательство «МИР», 1971. 455 с.

Шуликова Е. А. Многолинейность ранних этапов антропогенеза (на примере рода *Australopithecus*) // Кубанские исторические чтения. Материалы VII Международной научно-практической конференции. Краснодар: Издательство ЦНТИ, 2016. С. 4–9.

Burton J. H., Price T. D. The use and abuse of trace elements for paleodietary research // Biogeochemical approaches to paleodietary analysis / ed. S. H. Ambrose, M. A. Katzenberg. New York: Plenum, 2000. P. 159–172.

Copeland S. R., Sponheimer M., de Ruiter D. J., Lee-Thorp J. A., Codron D., le Roux P. J., Grimes V., Richards M. P. Strontium isotope evidence for landscape use by early hominins // Nature. 2011. Vol. 474. P. 76–78. <https://doi.org/10.1038/nature10149>

Gibbs L. M. Ancient DNA: a review of its past, present and future potential in archaeology // NEXUS: The Canadian Student Journal of Anthropology. 1993. Vol. 11. P. 1–14. <https://journals.mcmaster.ca/nexus/article/download/137/104>

Hublin J.-J. Paleoanthropology: *Homo erectus* and the Limits of a Paleontological Species // Current Biology. 2014. Vol. 24. № 2. P. R82–84. [https://www.cell.com/current-biology/pdf/S0960-9822\(13\)01525-X.pdf](https://www.cell.com/current-biology/pdf/S0960-9822(13)01525-X.pdf)

Mayden R. L. A hierarchy of species concepts: the denouement in the saga of the species problem // Species. The units of biodiversity / ed. by M. F. Claridge, H. A. Dawah, M. R. Wilson. New York: Chapman & Hall, 1997. P. 381–424. https://zmmu.msu.ru/files/Библиотека%20Павлинова/species_units_biodiversity-1997.pdf

Pruvost M., Schwarz R., Bessa Correia V., Champlot S., Braguier S., Morel N., Fernandez-Jalvo Y., Grange T., Geigl E.-M. Freshly excavated fossil bones are best for amplification of ancient DNA // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS). 2007. Vol. 104. № 3. P. 739–744. www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0610257104

References

- Burton, J. H. and T. D. Price. 2000. The use and abuse of trace elements for paleodietary research. In *Biogeochemical approaches to paleodietary analysis*, ed. by S. H. Ambrose, M. A. Katzenberg. New York: Plenum: 159–172.
- Copeland, S. R., M. Sponheimer, D. J. de Ruiter, J. A. Lee-Thorp, D. Codron, P. J. le Roux, V. Grimes and M. P. Richards. 2011. Strontium isotope evidence for landscape use by early hominins. *Nature* 474: 76–78. <https://doi.org/10.1038/nature10149>
- Gibbs, L.M. 1993. Ancient DNA: a review of its past, present and future potential in archaeology. *NEXUS: The Canadian Student Journal of Anthropology* 11: 1–14. <https://journals.mcmaster.ca/nexus/article/download/137/104>
- Hublin, J.-J. 2014. Paleoanthropology: *Homo erectus* and the Limits of a Paleontological Species. *Current Biology* 24 (2): R82–84. [https://www.cell.com/current-biology/pdf/S0960-9822\(13\)01525-X.pdf](https://www.cell.com/current-biology/pdf/S0960-9822(13)01525-X.pdf)
- Mayr, E. 1971. *Printsipy zoologicheskoi sistematiki*. [Principles of zoological systematics] Moscow: Izdatel'stvo "MIR". 455 p.
- Mayden, R. L. 1997. A hierarchy of species concepts: the denouement in the saga of the species problem. In *Species. The units of biodiversity*, ed. by M. F. Claridge, H. A. Dawah, M. R. Wilson. New York: Chapman & Hall. 381–424. https://zmmu.msu.ru/files/Библиотека%20Павлинова/species_units_biodiversity-1997.pdf
- Pruvost, M., R. Schwarz, V. Bessa Correia, S. Champlot, S. Braguier, N. Morel, Y. Fernandez-Jalvo, T. Grange and E.-M Geigl. 2007. Freshly excavated fossil bones are best for amplification of ancient DNA. *PNAS* 104 (3): 739–744. www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0610257104
- Шуликова, Е. А. 2016. Mnogolineinost' rannikh etapov antropogeneza (na primere roda *Australopithecus*) [A lot of the linearity of the early stages of anthropogenesis (on the example of the genus *Australopithecus*)]. In *Kubanskie istoricheskie chteniiia. materialy VII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Kuban historical readings. materials of the VII International Scientific and Practical Conference]. Krasnodar: Izdatel'stvo Krasnodarskogo tsentra nauchno-tehnicheskoi informatsii. 4–9.

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/326-337

Научная статья

© И. Г. Пачулия, В. Г. Чалиян, Н. В. Мейшвили

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ САМКАМИ ПАВИАНОВ ГАМАДРИЛОВ РАЗНЫХ ОДНОСАМЦОВЫХ ЕДИНИЦ

Пространственные сведения имеют большое значение для решения ряда вопросов поведенческого характера. Такое направление исследований предполагает более широкое понимание социальной организации и поведения животных в группе. Несмотря на существование отдельных работ, посвященных этому вопросу, состояние освещения характера пространственных отношений у самок павианов гамадрилов в мировой литературе можно охарактеризовать как неудовлетворительное, что бесспорно порождает явную потребность изучения данного вопроса. Целью данного исследования является установление характеристик пространственных отношений у самок павианов гамадрилов, принадлежащих к разным гаремам, а также связи между пространственным положением самок и качеством отношений между ними. В общей сложности проведен анализ 253 пар самок павианов гамадрилов, принадлежащих к разным гаремам. Исследование пространственных взаимоотношений взрослых самок павианов гамадрилов показало, что ни размер односамцовой единицы, ни возраст самок, ни родственная связь, ни их ранг не являлись в полной мере предикторами, влиявшими на тенденцию гаремных самок поддерживать расстояние от 6 до 10 метров с другими самками группы. Установлено, что пространственные отношения между самками группы могут дать оценку аффилиативным отношениям, а также служить индикатором определения их социальных взаимодействий и влиять на сплоченность и целостность структуры группы в целом. Мы предполагаем, что полученные новые данные о пространственной структуре этих животных могут пролить свет на роль поведения самок в социальной организации павианов гамадрилов, а также на понимание эволюционной истории линии гомининов.

Ключевые слова: приматология, антропология, дистанция, качество отношений у самок, павианы гамадрилы

Ссылка при цитировании: Пачулия И. Г., Чалиян В. Г., Мейшвили Н. В. Пространственные отношения между самками павианов гамадрилов разных односамцовых единиц // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 326–337.

Пачулия Ирма Гивиевна — к. б. н., старший научный сотрудник, ФГБНУ «НИИ медицинской приматологии» (354376 Краснодарский край, г. Сочи, Адлерский р-н, с. Веселое, ул. Мира, 177). Эл. почта: irma-1983@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8238-7728>

Чалиян Валерий Гургенович — д. б. н., главный научный сотрудник, ФГБНУ «НИИ медицинской приматологии» (354376 Краснодарский край, г. Сочи, Адлерский р-н, с. Веселое, ул. Мира, 177). Эл. почта: vg_chalyan@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5062-5469>

Мейшвили Натела Владимировна — к. б. н., ведущий научный сотрудник, ФГБНУ «НИИ медицинской приматологии» (354376 Краснодарский край, г. Сочи, Адлерский р-н, с. Веселое, ул. Мира, 177). Эл. почта: natela_prim@list.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1414-4887>

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/326-337

Original Article

© Irma Pachuliya, Valeri Chalyan, Natela Meishvili

SPATIAL RELATIONSHIPS BETWEEN FEMALE HAMADRYAS BABOONS OF DIFFERENT ONE-MALE UNITS

Spatial information is of great importance for solving a number of behavioral issues. This line of research involves a broader understanding of the social organization and behavior of animals in a group. Although a number of special works are devoted to this issue, the nature of spatial relationships in female hamadryas baboons is unsatisfactorily covered in the scientific literature, which undoubtedly calls for studying this issue. The purpose of this paper is to analyze spatial relationships in female hamadryas baboons belonging to different harems, and the correlation between the spatial position of females and the quality of relationships between them. In total, 253 pairs of female hamadryas baboons belonging to different harems were analyzed. Study of the spatial relationships of adult females of hamadryas baboons showed that neither the size of a one-male unit, nor the age of the females, the kinship, or their rank influenced the tendency of harem females to maintain a distance of 6 to 10 meters with other females of the group. It was established that the spatial relationships between the females of the group can help to assess the affiliative relationships and serve as the predictors of their social interactions, and influence the cohesion and integrity of the group as a whole. We believe that the new data obtained on the spatial structure of these animals can shed light on the role of female behavior in the social organization of hamadryas baboons, as well as on understanding the evolutionary history of the hominin lineage.

Keywords: primatology, anthropology, distance, quality of relationships in females, hamadryas baboons

Author Info: Pachuliya, Irma G. — Ph.D., Federal State Budgetary Scientific Institution “Research Institute of Medical Primatology” (Russian Federation, Sochi). E-mail: irma-1983@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8238-7728>

Chalyan, Valeri G. — Dr., Chief Researcher, Federal State Budgetary Scientific Institution “Research Institute of Medical Primatology” (Russian Federation, Sochi). E-mail: vg_chalyan@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5062-5469>

Meishvili, Natela V. — Ph.D., Leading Researcher, Federal State Budgetary Scientific Institution “Research Institute of Medical Primatology” (Russian Federation, Sochi). E-mail: natela_prim@list.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1414-4887>

For Citation: Pachuliya, I. G., V. G. Chalyan and N. V. Meishvili. 2022. Spatial Relationships Between Female Hamadryas Baboons of Different One-Male Units. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 326–337.

Введение

Изучение зависимости между числом особей в группе и параметрами окружающего пространства является важным для определения и установления видоспецифических пределов расстояний между особями, находящимися в различных по качеству и интенсивности социальных отношениях (Пачулия и др. 2016).

Павианы гамадрилы являлись предметом исследования многих ученых. За последние годы собран большой фактический материал по поведению этих животных. Реже встречаются работы по изучению пространственной структуры павианов гамадрилов. В настоящее время детально описана пространственная структура и пространственные отношения между самцом — лидером гарема и его самками, а также между самцами группы павианов гамадрилов (Пачулия др. 2016). В свою очередь самостоятельного исследования пространственных отношений между самками разных гаремов ранее не проводилось, что порождает явную потребность изучения данного вопроса. Наше исследование является попыткой восполнить этот пробел и установить стандарты пространственных взаимоотношений самок, принадлежащих к разным гаремам в условиях содержания, приближающихся к естественным условиям.

Изучение пространственных отношений между особями группы является важным как с теоретической, так и с практической точки зрения. Пространственные сведения имеют большое значение для решения ряда вопросов поведенческого характера. Такое направление исследований предполагает более широкое понимание социальной организации и поведения животных в группе. Изучение пространственных отношений павианов гамадрилов может служить в качестве биологической модели пространственных отношений человека. Полученные новые данные о пространственной структуре этих животных могут пролить свет на понимание человеческой эволюции.

Целью данного исследования является установление характеристик пространственных отношений у самок павианов гамадрилов, принадлежащих к разным гаремам, а также связи между пространственным положением самок и качеством отношений между ними.

Материалы и методы

Объектом исследования являлись 25 взрослых самок павианов гамадрилов, содержащихся в стандартной вольере площадью 600 кв.м. в питомнике обезьян Института медицинской приматологии. Наблюдения проводились в теплое время года, в дневное время суток с 9:00 до 12:00 и с 16:00 до 18:00 часов. В общей сложности за период времени было выполнено 294 часа наблюдения. К началу наблюдений в группе было 50 животных, включая 8 самцов — лидеров гарема, 5 самцов — холостяков, 1 старый самец, утративший свой гарем, 25 половозрелых самок, 11 подростков и детенышей. Все животные были строго идентифицированы. Изучаемая в качестве типичной вольерной группы, группа павианов гамадрилов с точки зрения социальной структуры соответствовала понятию «band», то есть «группа» и включала в себя 8 односамцовых единиц или гаремов (3 гарема с 3-мя самками, 1 гарем с 5-ю самками, 1 гарем с 8-ю самками и 3 гарема с 1-й самкой). Состав гаремов самцов оставался неизменным на протя-

жении всего времени наблюдения группы. В общей сложности проведен анализ 253 пар самок павианов гамадрилов, принадлежавших к разным гаремам. Использовались стандартные этологические методики: 1) метод сплошного протоколирования. Все формы общей активности самок группы заносили в протокол, представляющий собой запись «фоновой» активности группы или особи. Этот метод использовался для регистрации взаимодействий между самками по мере их встречаемости. 2) метод регистрации межиндивидуальной дистанции. Данный метод заключался в одномоментной регистрации дистанции между двумя наблюдаемыми особями. Наблюдения велись 10 — минутными блоками с фиксированным интервалом в 15 секунд. В общей сложности было получено не менее 6 блоков регистрации дистанции между обезьянами каждой пары (Altmann 1974). Иерархический статус обезьян определялся по результатам анализа случаев поведения «вытеснения — избегания». Относительный ранг каждой особи вычислялся по формуле «количество вытесняемых особей / общее число особей». В зависимости от величины относительного ранга самки были разделены на высокоранговых, среднеранговых и низкоранговых. Для выявления индивидуальных особенностей пространственного поведения принадлежащих к разным гаремам самок павианов гамадрилов все пары самок были разделены на 5 категорий. К категории очень близких пространственных отношений (n=4) были отнесены самки, у которых средняя дистанция между ними варьировала от 2 до 3 м; самки, у которых средняя дистанция составляла от 4 до 5 метров относились к категории самок с близкими пространственными отношениями (n=8); самки с умеренными пространственными отношениями (n=78) имели среднюю дистанцию от 6 до 8 м; самки со средней дистанцией между ними от 9 до 11 метров относились к категории самок со слабыми пространственными отношениями (n=126); самки со средней дистанцией между ними от 12 метров и более относились к категории самок с очень слабыми пространственными отношениями (n=37). Статистическая обработка полученных данных проводилась с помощью программы Microsoft Office Excell 2007, Statistica 6.0.

Результаты

Наблюдения показали, что в условиях вольерного содержания самки разных гаремов избегали сильного сближения друг с другом и активно поддерживали большую дистанцию между собой. Так, в тесном контакте друг с другом самки находились в 0,2% случаев, в пределах 1 метра друг от друга — в 3,2% случаев, в пределах 2-х метровой зоны — в 2,9% случаев, в пределах 3-х метров — в 4% случаев. Самки разных гаремов находились на расстоянии от 0 до 5 метров друг от друга в 22% случаев и 34,9% случаев на расстоянии от 11 до 20 метров (Табл. 1). Наиболее часто регистрируемым расстоянием между самками входивших в разные гаремы было расстояние от 6 до 10 метров (42,9% случаев), что соответствует установленной средней дистанцией между ними в 9,1 м. Имеются достоверные различия в числе случаев нахождения самок на расстоянии друг от друга от 6 до 10 метров, чем на расстоянии от 1 до 5 метров (критерий $\chi^2 = 1711,335$, d. f.=4, P<0,01), на расстоянии от 11 до 15 метров (критерий $\chi^2 = 988,480$, d. f.=5, P<0,01), и на расстоянии от 16 до 20 метров (критерий $\chi^2 = 2885,976$, d. f.=4, P<0,01).

Частота пребывания самок на определенном расстоянии от самок чужого гарема

Состав пар	Дистанция между самками разных гаремов (%)					Средняя дистанция (м)
	0 м	1–5 м	6–10 м	11–15 м	16–20 м	
Высокоранговая самка–среднеранговая самка (n=74)	0,1	20,6	42	24,3	13	9,5
Высокоранговая самка–низкоранговая самка (n=46)	0,2	28	39,6	25	7,2	8,6
Среднеранговая самка–низкоранговая самка (n=51)	0,4	22,5	48,2	22,4	6,5	8,6
Высокоранговая самка — высокоранговая самка (n=29)	0,1	18	41	25	16	9,8
Среднеранговая самка среднеранговая самка (n=40)	–	15,6	46,3	29,5	8,6	9,6
Низкоранговая самка — низкоранговая самка (n=13)	–	28	36	27	9	8,8
Молодые самки — зрелые самки (n=59)	0,1	17	45	28	9	9,5
Молодые самки — старые самки (n=35)	0,09	20,9	46	23	10	9,2
Старые самки — зрелые самки (n=71)	0,3	25,5	41	22,6	10,5	8,8
Молодые самки — молодые самки (n=13)	–	9	46	31	14	10,3
Зрелые самки — зрелые самки (n=56)	0,1	21,2	45,1	23,8	9,8	9,1
Старые самки — старые самки (n=19)	–	33,8	30,1	23,5	12,6	8,5
Родственные самки разных гаремов (n=23)	–	16,9	46,6	25,5	11	9,6
Неродственные самки разных гаремов (n=230)	0,19	22,1	42,5	25,3	9,4	9,1
В целом по самкам группы	0,2	22	42,9	25,1	9,8	9,1

* n — количество пар самок, м — метры.

Установлено, что размер односамцовой единицы не влиял на способность гаремных самок поддерживать определенную дистанцию с другими самками группы. В частности, у самок, принадлежащих к гаремам с одной самкой (n=3), с тремя самками (n=3), с пятью (n=1) и восьмью (n=1) самками, отмечалась тенденция в их большем нахождении на расстоянии от 6 до 10 метров друг от друга, чем на любом другом расстоянии (Табл. 2).

Таблица 1

Статистически значимые различия в частоте пребывания самок на определенном расстоянии от других самок группы в зависимости от размера их гарема

Гарем	6–10 м и 1–5 м	6–10 м и 11–15 м	6–10 м и 16–20 м
c 1♀ (n=3)	f=4, $\chi^2 = 1033,704$, P<0,01	f=4, $\chi^2 = 646,496$, P<0,01	f=4, $\chi^2 = 1859,758$, P<0,01
c 3♀ (n=3)	f=4, $\chi^2 = 2633,905$, P<0,01	f=4, $\chi^2 = 432,66$, P<0,01	f=4, $\chi^2 = 1452,713$, P<0,01
c 5♀ (n=1)	f=4, $\chi^2 = 369,652$, P<0,01	f=4, $\chi^2 = 552,345$, P<0,01	f=4, $\chi^2 = 1681,829$, P<0,01
c 8♀ (n=1)	f=4, $\chi^2 = 443,012$, P<0,01	f=4, $\chi^2 = 873,619$, P<0,01	f=4, $\chi^2 = 1906,732$, P<0,01

* f — степень свободы, P — статистическая значимость, χ^2 — критерий хи — квадрат, n — число гаремов, м — метры.

Установлено, что ранг, возраст и генетические связи самок не являлись показателями, влиявшими на большую частоту нахождения самок разных гаремов на расстоянии от 6 до 10 метров друг от друга (Таблица 1). В частности, самки разного ранга (критерий $\chi^2 = 12,153$ d. f.=5, P<0,05), возраста (критерий $\chi^2 = 19,631$, d. f.=5, P<0,01), а также родственные (критерий $\chi^2 = 342,729$, d. f.=4, P<0,001) и не родственные друг другу самки группы (критерий $\chi^2 = 1489,867$, d. f.=4, P<0,001) достоверно в большем числе случаев находились на расстоянии от 6 до 10 метров, чем на расстоянии от 1 до 5 метров. Самки разного ранга (критерий $\chi^2 = 98,848$ d. f.=4, P<0,001), возраста (критерий $\chi^2 = 98,852$, d. f.=4, P<0,01), а также родственные (критерий $\chi^2 = 149,626$, d. f.=4, P<0,001) и не родственные друг другу самки группы (критерий $\chi^2 = 934,568$, d. f.=4, P<0,001) достоверно в большем числе случаев находились на расстоянии от 6 до 10 метров, чем на расстоянии от 11 до 15 метров и достоверно в большем числе случаев самки разного ранга (критерий $\chi^2 = 288,598$ d. f.=4, P<0,001), возраста (критерий $\chi^2 = 288,589$, d. f.=4, P<0,01), а также родственные (критерий $\chi^2 = 221,776$, d. f.=4, P<0,001) и не родственные друг другу самки группы (критерий $\chi^2 = 2660,761$, d. f.=4, P<0,001) находились на расстоянии от 6 до 10 метров, чем на расстоянии от 16 до 20 метров. Все самки разного гарема редко поддерживали между собой дистанцию от 16 до 20 метров. Существуют достоверные различия между числом случаев нахождения самок разного гарема на расстоянии от 11 до 15 метров друг от друга и от 16 до 20 метров друг от друга ($\chi^2 = 464,168$, d. f. = 4, P <0,001).

Анализ индивидуальных особенностей пространственного поведения принадлежащих к разным гаремам самок павианов гамадрилов показал, что самки с очень близкими пространственными отношениями находились в тесной близости друг с другом 0,7% случаев, самки с близкими пространственными отношениями в 2,3% случаев, самки с умеренными пространственными отношениями находились тесно рядом друг с другом 0,2% случаев, самки со слабыми пространственными отношениями находились тесно рядом друг с другом 0,1% случаев, не поддерживали тесную близость самки, относящиеся к категории самок с очень слабыми пространственными отношениями. Самки, относящиеся к категории самок с очень близкими пространственными отношениями, уверенно поддерживали между собой 1 метровую зону (49% случаев), и в отличие от других категорий самок редко отдалялись друг от друга более чем на 9 метров. Самки с очень близкими (89,4%) и близкими пространственными (55,3%) отношениями находились на расстоянии от 1 до 5 ме-

тров в большем числе случаев, чем самки с умеренными (32,8%), слабыми (16,4%) и очень слабыми пространственными отношениями (5,5%). Самки с умеренными (48%) и слабыми (46,6%) пространственными отношениями чаще всего поддерживали дистанцию от 6 до 10 метров. Самки с очень слабыми пространственными отношениями предпочитали в большем числе случаев находиться на расстоянии от 11 до 15 метров друг от друга (Табл. 3).

Анализ качества отношений между самками разных гаремов с учетом их пространственных отношений показал, что наибольший процент случаев груминга (49%) отмечался у пар самок с умеренными пространственными отношениями. Достоверно установлено, что у самок с очень близкими и близкими пространственными отношениями груминг отмечался в меньшем числе случаев, чем у самок с умеренными пространственными отношениями, критерий $\chi^2 = 47,591$, $P < 0,001$. В целом частота груминга у пар самок с очень близкими, близкими и очень слабыми пространственными отношениями сопоставима — 0,05; 0,06 и 0,07 случаев за час наблюдения. У пар самок с умеренными и слабыми пространственными отношениями частота груминга была существенно больше и составила 0,4 и 0,2 случая за час наблюдения.

Таблица 3
Пространственные отношения среди самок, не входивших в один гарем

Метры	Пространственные отношения (%)				
	Очень близкие	Близкие	Умеренные	Слабые	Очень слабые
0	0,7	2,3	0,2	0,1	—
1	49	13,3	4,5	1,2	0,2
2	12,3	13	4,4	1,7	1,3
3	13,6	8,4	5,6	3	1,4
4	8,8	9,6	7,7	5,5	0,6
5	5,7	11	10,6	5	2
6	2,4	6,6	11	10,3	4,3
7	3,5	6,4	11	8,3	3,3
8	1,8	3	14	11,7	7
9	0,1	3	6	6,28	5,5
10	—	8,1	6	10	6,3
11	1,7	1,1	4	3	2,5
12	0,2	3	3	6,2	6
13	—	2	3,2	6	8,4
14	—	1,1	2,3	5	12,6
15	0,2	7	4	6	11,4
16	—	0,6	0,8	5	15,5
17	—	0,5	0,9	1,2	3
18	—	—	0,7	4	6,5
19	—	—	0,2	0,3	1,9
20	—	—	0,02	0,2	0,3

Обсуждение

Принципы, согласно которым особи используют пространство, входят в число ключевых составляющих поведения животных (Бутовская 2004).

В ходе проведенного исследования были установлены стандарты пространственных взаимоотношений самок, принадлежащих к разным односамцовыми единицам. Представляется, что каждая односамцовая единица является частью сложной социальной системы и представляет собой минисоциум, в которой самец препятствует любому социальному контакту своих самок с взрослыми членами группы. Т.е. в односамцовой единице социальные взаимодействия, а также пространственные отношения каждой взрослой самки ограничиваются в пределах гарема, что обеспечивает пространственную целостность и ограниченность каждой односамцовой единицы. Поддержание целостности гарема связано с поведением пастьбы (herding behavior), которое рассматривается у павианов гамадрилов в качестве важнейшей составляющей поведения самцов — лидеров гаремов (Пачулия и др. 2016). Такое контролирующее поведение самца — лидера гарема в целом объясняет избегание самками разных гаремов сильного сближения друг с другом. Наблюдения показали, что самки разных гаремов значительную часть своего времени проводили на расстоянии от 6 до 10 метров друг от друга. При этом ни размер односамцовой единицы, ни ранг, ни возраст, ни родственные связи не влияли на установленный стандарт пространственных взаимоотношений самок, принадлежащих к разным односамцовыми единицам. Существование определенной дистанции между самками разных гаремов, безусловно, является важным условием для нормального взаимодействия и совместного сосуществования всех членов группы в целом. Рычагом воздействия на поддержание пространственных отношений у самок разных гаремов, очевидно, являлись родственные связи, индивидуальные привязанности и дружественные отношения. Самцы павианов гамадрилов, как правило, агрессивно принуждают самок присоединяться к своим односамцовыми единицам. Такой процесс разрушает любые социальные и родственные связи, существовавшие в натальной единице (Swedell et al. 2011, 2014; Swedell, Schreier 2009), т. е. «мужское» поведение оказывается единственной детерминантой социальной структуры, формирующей паттерны родства самок. Однако недавние генетические исследования показали, что вопреки ожидаемым результатам «мужского» поведения, родственные друг другу самки встречались в односамцовых единицах чаще, чем можно было ожидать. Более того родственные самки, не попадавшие в один гарем, могли пересекать границы односамцовых единиц для взаимодействия друг с другом (Swedell 2002). Самки павианов гамадрилов стремятся находиться поблизости с родственными самками из других гаремов (Ekanayake — Weber, Swedell 2021). Отмеченное в результате нашего исследования стремление самок поддерживать определенную дистанцию с самками других односамцовых единиц подпитывает общую точку зрения о важности существования «женских» связей у самок павианов гамадрилов. Однако тот факт, что самки способны проводить с другими самками группы больше времени, чем можно было ожидать, не означает, что отношения между самками более важны, чем отношения между каждой самкой и ее самцом — лидером единицы (Swedell 2002).

Поддержание самками разных гаремов определенной дистанции друг с другом определяет существование между ними определенных пространственных отношений. Анализ пространственных отношений самок павианов гамадрилов показал раз-

личие в частоте нахождения самок на определенном расстоянии от самок чужого гарема. В частности, самки с очень близкими и близкими пространственными отношениями находились на расстоянии от 1 до 5 метров в большем числе случаев, чем самки с умеренными, слабыми и очень слабыми пространственными отношениями. Это предполагает, что существование между отдельными категориями самок определенных пространственных отношений, по-видимому, можно рассматривать как фактор стабильности социальных систем в группе в целом.

Представляется, что аффилиативные отношения являются одним из аспектов социальной организации объясняющие доступ к выгодным пространственным позициям (Naud *et al.* 2016). Качество аффилиативных отношений между особями представляется крайне важным для создания и поддержания общего комфорtnого социального микроклимата в группах особей. К проявлениям качества отношений чаще всего относят частоту проявлений направленного друг на друга аффилиативного поведения — груминга (Пачулия и др. 2018). Частота груминга у самок павианов гамадрилов, является показателем уровня их социальной активности. В нашем исследовании все самки разных гаремов в той или иной степени участвовали в груминге друг с другом, при этом наибольшая частота груминга отмечалась у пар самок с умеренными пространственными отношениями. В целом у павианов гамадрилов взаимодействия между особями группы в большей части происходят между членами односамцовой единицы (Chalyan *et al.* 2012), однако как показывают данные исследования, общение гаремных самок с другими самками группы также является важной составляющей социальной жизни самок павианов гамадрилов. Наличие груминга между самками разных гаремов и поддержание между ними пространственных отношений свидетельствует о том, что гаремная организация павианов гамадрилов не разрушает целиком и полностью связи между самками группы. Связи между самками, основанные на родстве или пожизненных дружественных привязанностях, являющиеся следствием длительного совместного сосуществования особей группы, бесспорно, способствуют установлению и поддержанию пространственного единства «женской» части группы в целом. Стремление особей к общению друг с другом и к формированию пожизненных дружеских привязанностей следует рассматривать как важный самостоятельный фактор интеграции социальных систем (Бутовская 2004). Формирование и поддержание сплоченности самками группы можно рассматривать как механизм управления пространственной структуры у самок в целом.

Приматологические исследования давно проводятся с целью выяснения эволюционной истории человека. Наиболее удобной моделью для понимания социальной эволюции гомининов является социальная система павианов гамадрилов (Пачулия и др. 2015; Swedell, Plummer 2012). Дополнительную поддержку использования сообщества павианов гамадрилов в качестве модели для понимания социальной эволюции плио-плейстоценовых гомининов обеспечивают недавние палеоантропологические исследования (Swedell, Plummer 2019). Представляется, что социальная организация павианов гамадрилов с характерной сложной, гибкой системой социальных взаимоотношений позволяет глубже понять особенности функционирования социальной организации гоминин, в частности механизмы поддержания социальной интеграции и социального равновесия, обеспечивающие максимальную вероятность выживания особей в составе гомининных сообществ (Пачулия и др. 2015). Ключом представленной модели является присутствие, в многоуровневой системе

павианов гамадрилов, трех типов социальных связей — всех самцов друг с другом, самок с самцом — лидером единицы, а также самок с самками своего и чужого гарема, действующих одновременно и формирующих целостность группы (Swedell, Plummer 2012, 2019). Перечисленные выше связи, между особями группы в такой многоуровневой системе, могли бы выполнять на разных уровнях общества важные функции выгодные для совместного сосуществования и выживания в целом. Представляется, что отношения между самками павианов гамадрилов могли быть более важными, чем считалось ранее (Swedell 2002; Städle *et al.* 2016). Предполагается, что меняющиеся экологические условия и модели жизнеобеспечения в сочетании с повышенными затратами на воспроизводство для самок способствовали бы разделению женских подгрупп на небольшие социальные единицы, в которых женщины помогали бы друг другу в уходе и обеспечении выращивания потомства (Swedell, Plummer 2012; Hawkes *et al.* 2000). Значение индивидуальных привязанностей и дружелюбных альянсов возрастало в ходе гоминидной эволюции (Бутовская, Файнберг 1993). Сотрудничеству между самками, включая родительское воспитание с эволюционной точки зрения, вероятно, способствовали взаимный альтруизм, а также родственный отбор (Swedell, Plummer 2019). Мы предполагаем, что новые данные о пространственных отношениях самок павианов гамадрилов будут полезны для лучшего понимания эволюционной истории линии гомининов.

Выводы

Впервые проведено изучение пространственных отношений самок павианов гамадрилов, принадлежащих к разным односамцовыми единицам. В частности, установлены стандарты пространственных отношений между самками разных гаремов. Установлено, что ни размер односамцовой единицы, ни возраст самок, ни родственная связь, ни их ранг не являлись в полной мере предикторами, влиявшими на тенденцию гаремных самок поддерживать определенную дистанцию с другими самками группы. Установлена связь между качеством отношений самок и их пространственными отношениями. Установлено, что пространственные отношения между самками разных гаремов могут дать оценку аффилиативным отношениям, спрогнозировать вероятность возникновения и усиления дружественных связей между ними, а также влиять на сплоченность и целостность структуры группы в целом. Полученные результаты являются важными как с теоретической, так и с практической точки зрения. Полученные данные могут иметь прикладное значение при разработке рекомендаций при формировании новых групп, при планировании новых конструкций для содержания этих обезьян. Полученные данные о пространственных взаимоотношениях самок разных гаремов могут пролить свет на роль поведения самок в социальной организации павианов гамадрилов, а также на понимание эволюционной истории линии гомининов.

Научная литература

- Бутовская М. Л. Язык тела: природа и культура. М.: Научный мир, 2004. 440 с.
 Бутовская М. Л., Файнберг Л. А. У стоков человеческого общества. М.: Наука, 1993. 256 с.
 Пачулия И. Г., Чалин В. Г., Мейшвили Н. В. Гарем павианов гамадрилов как пример успешной эволюционной адаптации // Сборник научных трудов. Актуальные вопросы антропологии. Минск: Беларуская навука, 2015. Вып. 10. С. 123–132.

- Пачулия И. Г., Чалин В. Г., Мейшвили Н. В. Пространственная структура павианов гамадрилов в условиях неволи // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2016. № 1. С. 102–108.
- Пачулия И. Г., Чалин В. Г., Мейшвили Н. В. Роль груминга в системе взаимоотношений у павианов анубисов // Российский физиологический журнал им. И. М. Сеченова. 2018. Т. 104. № 5. С. 555–564.
- Altmann J. Observational study of behavior: Sampling methods. 1974. Pp. 227–266.
- Chalyan V. G., Pachuliya I. G., Meishvili N. V., Rozhkova Ya. Yu. The Structure — Forming Function of Grooming in Hamadryas Baboons // Neuroscience and Behavioral Physiology. 2012. Vol. 42 (2). Pp. 200–204. [http://doi.org/10.1007/s11055-011-9553-z](https://doi.org/10.1007/s11055-011-9553-z)
- Ekanayake-Weber M., Swedell L. An agent — based model of coercive female transfer in a multilevel society // Animal Behaviour. 2021. Vol. 182. Pp. 267–283.
- Hawkes K., O'Connell J. F., Blurton-Jones N. G., Alvarez H., Charnov, E. L. The grandmother hypothesis and human evolution. In L. Cronk, N. Chagnon, W. Irons (eds.). Adaptation and human behavior. 2000. Pp. 237–258. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351329200-15>
- Naud A., Chailleux E., Kestens Ya., Bret C., Desjardins D., et al. Relations between Spatial Distribution, Social Affiliations and Dominance Hierarchy in a Semi-Free Mandrill Population // Frontiers in Psychology, 2016. Vol. 7. (612). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00612>
- Staedele V., Pines M., Swedell L. Vigilant L. The ties that bind: maternal kin bias in a multilevel primate society despite natal dispersal by both sexes // American Journal of Primatology. 2016. Vol. 78. Pp. 731–744. <https://doi.org/10.1002/ajp.22537>
- Swedell L. Affiliation among females in wild hamadryas baboons (Papio hamadryas hamadryas) // International Journal of Primatology, 2002. Vol. 23 (6). Pp. 1205–1226.
- Swedell L., Leedom L., Saunders J., Pines M. Sexual conflict in a polygynous primate: Costs and benefits of a male-imposed mating system // Behavioral Ecology and Sociobiology, 2014. Vol. 68. Pp. 263–273.
- Swedell L., Plummer T. A. Papionin multilevel society as a model for social evolution // International Journal of Primatology, 2012. Vol. 33. Pp. 1165–1193. doi: [org/10.1007/s10764-012-9600-9](https://doi.org/10.1007/s10764-012-9600-9)
- Swedell L., Plummer T. A. Social evolution in Plio-Pleistocene hominins: Insights from hamadryas baboons and paleoecology // Journal of Human Evolution, 2019. Vol. 137. 102667. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2019.102667>
- Swedell L., Saunders J., Schreier A. L., Davis B., Tesfaye T., Pines M. Female dispersal in hamadryas baboons: Transfer among social units in a multilevel society // American Journal of Physical Anthropology. 2011. Vol. 145. Pp. 360–370.
- Swedell L., Schreier A. Male aggression toward female in hamadryas baboons: conditioning, coercion and control. Sexual coercion in primates: An evolutionary perspective on male aggression against females. Ed. M. Muller, R. Wrangham. Harvard University Press, 2009. Pp. 244–268.

References

- Altmann, J. 1974. Observational study of behavior: Sampling methods. *Behaviour* 49 (3/4): 227–67. <http://www.jstor.org/stable/4533591>
- Butovskaya, M. L. 2004. Yazyk tela: priroda i kul'tura [Body language: nature and culture]. Moscow: Nauchnyy mir. 440 p.
- Butovskaya, M. L., and L. A. Faynberg. 1993. U istokov chelovecheskogo obshchestva [At the origins of human society]. Moscow: Nauka. 256 p.
- Chalyan, V. G., I. G. Pachuliya, N. V. Meishvili, and Ya. Yu. Rozhkova, 2012. The Structure — Forming Function of Grooming in Hamadryas Baboons. *Neuroscience and Behavioral Physiology* 42 (2): 200–204. <https://doi.org/10.1007/s11055-011-9553-z>
- Пачулия И. Г., Чалин В. Г., Мейшвили Н. В. Пространственные отношения между...
337
- Ekanayake-Weber, M., and L. Swedell. 2021. An agent — based model of coercive female transfer in a multilevel society. *Animal Behaviour* 182: 267–283. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2021.10.004>
- Hawkes, K., J. F. O'Connell, N. G. Blurton-Jones, H. Alvarez, and E. L. Charnov. 2000. The grandmother hypothesis and human evolution. In *Adaptation and human behavior*, ed. by L. Cronk, N. Chagnon, W. Irons. 237–258. <https://doi.org/10.4324/9781351329200-15>
- Naud, A., E. Chailleux, Ya. Kestens, C. Bret, D. Desjardins, et al. 2016. Relations between Spatial Distribution, Social Affiliations and Dominance Hierarchy in a Semi-Free Mandrill Population. *Frontiers in Psychology* (7): 612. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00612>
- Pachuliya, I. G., V. G. Chalyan, and N. V. Meyshvili. 2018. Rol'gruminga v sisteme vzaimootnosheniy u pavianov anubisov [The role of the grooming in the system of relationships in Anubis baboons (Papio anubis)]. *Rossiyskiy fiziologicheskiy zhurnal im. I. M. Sechenova* 104 (5): 555–564.
- Pachuliya, I. G., V. G. Chalyan, and N. V. Meyshvili. 2015. Garem pavianov gamadrilov kak primery uspeshnoy evolyutsionnoy adaptatsii [The harem of hamadryas baboons as an example of successful evolutionary adaptation]. *Sbornik nauchnykh trudov «Aktual'nyye voprosy antropologii»* 10: 123–132.
- Pachuliya, I. G., V. G. Chalyan, and N. V. Meyshvili. 2016. Prostranstvennaya struktura pavianov gamadrilov v usloviyah nevoli [The spatial structure of hamadryas baboons in captivity]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 1:102–108.
- Staedele, V., M. Pines, L. Swedell, and L. Vigilant. 2016. The ties that bind: maternal kin bias in a multilevel primate society despite natal dispersal by both sexes. *American Journal of Primatology* 78: 731–744. <https://doi.org/10.1002/ajp.22537>
- Swedell, L. 2002. Affiliation among females in wild hamadryas baboons (Papio hamadryas hamadryas). *International Journal of Primatology* 23 (6): 1205–1226. <https://doi.org/10.1023/A:1021170703006>
- Swedell, L., and A. Schreier. 2009. Male aggression toward female in hamadryas baboons: conditioning, coercion and control. Sexual coercion in primates. In *An evolutionary perspective on male aggression against females*, ed. by M. Muller, R. Wrangham. Cambridge, M. A.: Harvard University Press. 244–268.
- Swedell, L., and T. A. Plummer. 2012. Papionin multilevel society as a model for social evolution. *International Journal of Primatology* 33: 1165–1193. <https://doi.org/10.1007/s10764-012-9600-9>
- Swedell, L., and T. A. Plummer. 2019. Social evolution in Plio-Pleistocene hominins: Insights from hamadryas baboons and paleoecology. *Journal of Human Evolution* 137: 102667. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2019.102667>
- Swedell, L., J. Saunders, A. L. Schreier, B. Davis, T. Tesfaye, and M. Pines. 2011. Female “dispersal” in hamadryas baboons: Transfer among social units in a multilevel society. *American Journal of Physical Anthropology* 145: 360–370. <https://doi.org/10.1002/ajpa.21504>
- Swedell, L., L. Leedom, J. Saunders, and M. Pines. 2014. Sexual conflict in a polygynous primate: Costs and benefits of a male-imposed mating system. *Behavioral Ecology and Sociobiology* 68: 263–273. <https://doi.org/10.1007/s00265-013-1641-3>

УДК 572
DOI 10.33876/2311-0546/2022-4/338-351
Научная статья

© С. В. Васильев, Е. В. Веселовская, О. М. Григорьева

ДРЕВНИЙ ЧЕЛОВЕК ИЗ ДМАНИСИ 3444. КРАНИОЛОГИЯ, РЕКОНСТРУКЦИЯ ОБЛИКА

Настоящая работа посвящена изучению черепа из Дманиси (Dmanisi D3444/D3900 (Skull 4)), Грузия. Нахodka представлена полным черепом с нижней челюстью. Характерной особенностью индивида является практически полное отсутствие зубов на обеих челюстях и значительная атрофия альвеолярных отростков. Краниологические особенности черепа были исследованы по программе угловой морфометрии на широком сравнительном поле ранних гоминид, включая австралопитековых и ранних Homo и молодого представителя того же местонахождения Дманиси (D2700). Черты внешнего облика индивида оценивали по выполненным на краниологической основе графическим и скульптурной реконструкциям. Череп характеризуется значительным развитием рельефа, достаточно большим скуловым диаметром и сильным заорбитным сужением. Многомерный анализ по ряду краинотригонометрических параметров показал, что черепа молодого и старого индивидов из Дманиси довольно сильно различаются и, скорее всего, они не относились к единой популяции. По ряду характеристик Дманисцы похожи на эректоидные формы из Африки и находку Хоббита с острова Флорес. Внешний облик на представленных реконструкциях отличается покатым узким лбом, сильно выступающими скулами, длинной уплощенной верхней губой, заметно выступающим носом с легкой горбинкой.

Ключевые слова: антропологическая реконструкция, внешний облик, череп из Дманиси, краинотригонометрия

Ссылка при цитировании: Васильев С. В., Веселовская Е. В., Григорьева О. М. Древний человек из Дманиси 3444. Краниология, реконструкция облика // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 338–351.

Васильев Сергей Владимирович — д. и. н., главный научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: vasbor1@yandex.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0128-6568>

Веселовская Елизавета Валентиновна — д. и. н., проф. РГГУ, главный научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: veselovskaya.e.v@yandex.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2932-9884>

Григорьева Ольга Михайловна — к. б. н., старший научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: labrecon@yandex.ru

* Исследование выполнено в рамках темы НИР «Эволюционный континуум рода Homo», подтема «Антропология древних и современных популяций» и проекта НЦМУ. Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-328), а также с привлечением материалов Центра коллективного пользования «Фонд палеоантропологических материалов ИЭА РАН».

УДК 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/338-351
Original Article

© Sergey Vasilyev, Elizaveta Veselovskaya, Olga Grigorieva

ANCIENT MAN FROM DMANISI 3444. CRANIAL STUDY, CRANIOFACIAL RECONSTRUCTION

This work is devoted to the study of a skull from Dmanisi locality (Dmanisi D3444/D3900 (Skull 4)), Georgia. The find is represented by a complete skull with a lower jaw. A distinctive feature of the individual is the almost complete absence of teeth in both jaws and significant atrophy of the alveolar processes. The skull was studied using the program of angular morphometry against a wide comparative background of early hominids, including Australopithecus and early Homo and a young individual from the same Dmanisi locality (D2700). The appearance of the individual was evaluated according to the graphic and sculptural facial reconstructions from skulls. The skull has strong well-developed muscular relief, a rather large bizygomatic width and a marked narrowing behind the orbit. Multivariate analysis of a number of craniotrigonometric parameters showed that the skulls of young and old individuals from Dmanisi are quite different and, most likely, they did not belong to a single population. In a number of features, the Dmanisi hominins are similar to the erectoid forms from Africa and to the “Hobbit” from the Flores Island. The appearance on the facial reconstructions is distinguished by a sloping narrow forehead, strongly protruding cheekbones, a long flattened upper lip, and a noticeably protruding nose with a slight hump.

Keywords: craniofacial reconstruction, appearance, skull from Dmanisi, craniotrigonometry

For Citation: Vasilyev, S. V., E. V. Veselovskaya and O. M. Grigorieva. 2022. Ancient Man from Dmanisi 3444. Cranial Study, Craniofacial Reconstruction. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: C. 338–351.

Author Info: Vasilyev, Sergey V. — Doctor of History, Professor, Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: vasbor1@yandex.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0128-6568>

Veselovskaya, Elizaveta V. — Doctor of History, Professor of the Russian State University for the Humanities (Russian Federation, Moscow), Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: veselovskaya.e.v@yandex.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2932-9884>

Grigorieva, Olga M. — Ph.D. in biology, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: labrecon@yandex.ru

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

project “The evolutionary continuum of the genus *Homo*”, Subtopic “Anthropology of Ancient and Modern Populations”, and the World Class Research Center project. The article was prepared within the framework of a grant provided by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant agreement No.: 075-15-2022-328), as well as with the involvement of materials from the Center for Collective Use “Foundation of Paleoanthropological Materials of the IEA RAS”.

Введение

Череп и соответствующая ему нижняя челюсть были обнаружены в полевые сезоны 2002–2004 годов. Антропологи фиксируют полную атрофию альвеол и части альвеолярного отростка на верхней челюсти. На нижней челюсти все зубы, кроме левого клыка были утрачены задолго до смерти, так что и для нижней челюсти можно отметить частичную абсорбцию альвеолярного отростка до уровня подбородочных отверстий. Останки этого индивида D3444 вместе с челюстью D3900 были обнаружены в слоях с каменными орудиями, которые, предположительно, могли служить для разделки мяса. Возможно, именно мясная диета позволяла этим людям выживать в умеренных широтах, особенно в зимнее время (Lordkipanidze 2005).

Материалы и методы

Работы по научной антропологической реконструкции выполнены руководителем Лаборатории антропологической реконструкции (ЛАР) Центра физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН Елизаветой Валентиновной Веселовской и старшим научным сотрудником ЛАР Ольгой Михайловной Григорьевой по муляжу черепа с челюстью Dmanisi D3444/D3900 (Skull 4), изготовитель Bone Clones®, номер по каталогу BH-054. Череп древнего человека Dmanisi D3444/D3900 (Skull 4) уникален для Российской Федерации, не обнаружен в других музеях и коллекциях. Процесс создания реконструкций и комментарии специалистов видеофиксированы оператором Георгием Прудниковым.

Муляжи глазных яблок для скульптурной реконструкции выполнены таксiderмистами Биологического музея им. А. К. Тимирязева Александром и Федором Поплещуками с помощью компьютерного моделирования в Autodesk fusion360 и Zbrush, 3D-печати на фотополимерном принтере УФ-отвержаемой смолой Esun белого цвета. Затем проводили промывку моделей в этаноле, дозасветку УФ-лампой, вакуумную формовку в силиконе (Zhermack elite double 22 на платиновом катализаторе). Покраску осуществляли вручную акриловыми чернилами, с имитацией сосудов акриловыми волокнами, проводили дегазацию и заливку эпоксидной смолой MG epxox glass в форму. Затвердевание моделей проходило под давлением, засем их вручную полировали и покрывали глянцевым лаком. Размеры и цвет деталей согласованы с авторами реконструкции: диаметр глазного яблока 22 мм, радужной оболочки 10 мм, зрачка 3 мм.

Череп 3444 был измерен по классической антропометрической программе (Алексеев, Дебец 1961), по авторской программе угловой морфометрии (Васильев 1997: 68–81; Галеев, Васильев 2016: 139–156) и по специальной программе для антропологической реконструкции (Балуева, Веселовская 2004). В данном случае, учитывая уникальность

объекта, было решено выполнить и графический, и скульптурный портреты. Для восстановления прижизненного облика использовали программу «Алгоритм внешности» (Веселовская 2018). Этот разработанный недавно методический подход служит комплексным руководством для получения размеров и описательных признаков головы на основе соответствующих параметров черепа. Он предлагает на базе последовательной детальной фиксации особенностей морфологии черепа переходить к размерам головы в целом и отдельных ее элементов, а также давать антропологическую характеристику качественным признакам внешности. Применение метода «Алгоритма внешности» способствует более точному воспроизведению по черепу индивидуальных черт внешнего облика (благодаря широкому применению регрессионного анализа многие размеры головы рассчитывают на основе черепных). Поэтому процесс восстановления внешнего облика начинается с подробного описания индивидуальных особенностей строения черепа и его измерения. Учитывают симметрию и асимметрию парных структур, регистрируют патологические изменения. Пристальное внимание к мельчайшим отличительным особенностям черепа и их точная фиксация — необходимое условие корректного воспроизведения внешности с учетом индивидуальных особенностей конкретного лица.

Благодаря применению программы «Алгоритм внешности», выполнение реконструкции обогащается сведениями о конкретных прижизненных размерах, которые можно получить, еще не приступая к восстановлению облика, и воспроизвести при создании портрета. Использование всего арсенала закономерностей между размерными и описательными характеристиками головы и черепа, позволяет корректно передать размерные и качественные индивидуальные особенности на портрете, определить характерные пропорции головы. Расчет прижизненных показателей на основе черепных, сделанный заранее, существенно облегчает и уточняет процедуру пластической реконструкции.

Реконструкция внешности на основе черепа может быть выполнена в зависимости от конкретных целей в виде контурного изображения, графического или скульптурного портрета. В случае плоскостного портрета сначала с помощью специального прибора, диоптографа, выполняют обвод черепа, на котором строят контур мягких тканей. Представление этой стадии работы является чрезвычайно важным и позволяет другим исследователям увидеть процесс восстановления внешности, понять, на каких участках какая толщина тканей добавлена, отследить соответствие контуров черепа и головы. Графическую реконструкцию, выполняют уже на основе контурного изображения. Сложность её заключается в том, чтобы правильно передать все светотени, создавая корректное впечатление о ширине лица, его профилях, положении глаз и т. д. Графическая реконструкция, по сравнению со скульптурной, применяется шире, так как требует значительно меньше времени и, тем самым, позволяет выполнять целый ряд портретов, например, из одного могильника.

Объемное воспроизведение внешности проводят твердым скульптурным пластилином. Лепку начинают с формирования жевательных мышц (височной и собственно жевательной), о развитии которых судят по следам мест их крепления на черепе. После восстановления жевательных мышц становится понятен общий абрис лица. Затем на определенных участках черепа выставляют маркеры из пластилина, соответствующие толщине покрывающих этот участок мягких тканей. Далее столбцы пластилина соединяют плавными переходами в соответствии с рельефом подле-

жащей костной основы. На первом этапе формируют половину лица — эта стадия чрезвычайно важна для демонстрации процесса работы над скульптурной реконструкцией, так как показывает распределение толщины тканей по профильному контуру лица. Здесь любой исследователь может проверить корректность воспроизведения профиля, в частности построения спинки носа, конфигурации и выступания губ, позиции глазного яблока.

Краниологическое исследование

В начале исследования мы рассмотрели высчитанные на основе измерений угловые параметры мозговой коробки индивида из Дманиси и еще двенадцати индивидов (Васильев 1999). Результаты сравнения представлены в таблице 1 (табл. 1). Были подсчитаны и использованы углы на симметричных точках. Как видно даже из таблицы 1, по ряду угловых параметров, Дманисская находка (D3444) наиболее схожа с находкой хоббита с острова Флорес. Для более наглядной картины был проведен анализ угловых параметров методом главных компонент. Поскольку угловые характеристики мало или почти не зависят от абсолютных размеров, мы включили в один анализ и мужские и женские черепа и черепа индивидов разных возрастов.

Таблица 1

Угловые параметры мозговой коробки (в градусах)

Находка	ast-l-ast	au-b-au	b-au-l	n-b-au	n-l-b
KNM ER 1813 (Кооби Фора)	95	71	55	70	32
KNM ER 1470 (Кооби Фора)	90	65	50	81	32
Нариокатоме III	106	71	52	63	33
OH 24 (Олдувайский гоминид)	112	74	51	63	35
KNM ER 3883 (Кооби Фора)	105	72	51	69	31
Дманиси (D2700)	101	77	53	66	33
Дманиси (D3444)	84	77	34	57	37
Хоббит (LB1)	88	69	45	64	31
Homo naledi	99	67	65	72	29
OH 5 (Australopithecus boisei)	109	80	68	89	21
KNM ER 406 (Australopithecus boisei)	104	56	49	76	32
KNM WT 17000 (Australopithecus aethiopicus)	107	94	66	84	27
Sts 5 (Australopithecus africanus)	119	69	57	70	35

Угловая морфометрия мозговой коробки

В анализе были использованы 5 углов: ast-l-ast, au-b-au, b-au-l, n-b-au, n-l-b. Первые три главные компоненты описывают около 92% изменчивости. Если первая компонента указывает на уменьшение угла n-l-b, и увеличение углов b-au-l, n-b-au, то вторая описывает увеличение угла ast-l-ast, а третья увеличение угла au-b-au. На графике (рис. 1) видно сходство по трем компонентам черепов из Дманиси (D2700), Нариокатоме III и Кооби Фора 3883, 1813, 1470. Это сходство обусловлено относительно средней высотой мозговой коробки с одной стороны и невысокой чешуей затылочной кости, с другой. На графике видно, что череп из Дманиси (D3444) располагается обособлен-

но. Это обособленность обусловлена относительно длинной мозговой коробкой с одной стороны и невысокой и широкой чешуей затылочной кости, с другой. Очень интересным выглядит сходство формы мозговой коробки Австралопитека Бойса из Кооби Фора 406 и Австралопитека эфиопского («Черный череп»), которые характеризуются относительно низкой мозговой коробкой. Относительно высоким оказался череп Homo naledi. Кроме того, форма затылочной части у Австралопитека африканского (Sts 5) практически сходна с таковой у Олдувайского гоминида 24 (OH 24).

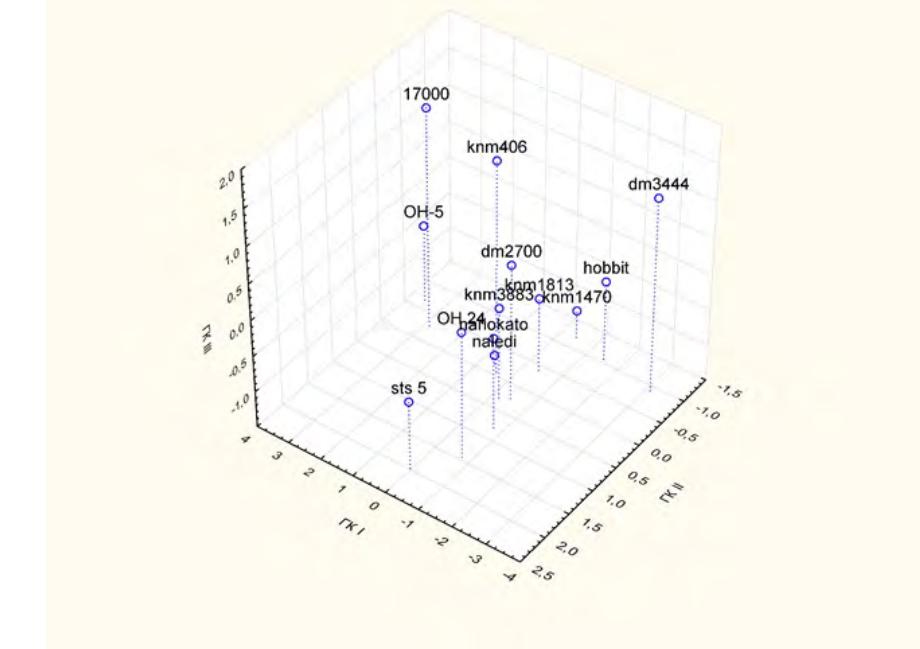


Рис. 1. Ранние формы Homo и Австралопитековые в координатах трех главных компонент по угловым параметрам мозговой коробки.

Угловая морфометрия лицевого скелета

В анализе лицевого скелета были использованы также пять углов: zm-n-zm, zm-nl-infor, fmt-n-infor, mt-infor-fmo, fmt-pr-fmt. Эти угловые параметры встречаются у всех включенных в анализ индивидов (табл. 2). Первые три главные компоненты описывают практически 84% изменчивости. Если первая компонента отражает увеличение угла zm-nl-infor, fmt-n-infor и уменьшение угла fmt-pr-fmt, то вторая компонента затрагивает только уменьшение угла zm-n-zm, а третья увеличение угла mt-infor-fmo. На графике (рис. 2) видно, что форма лицевого скелета сходна у Дманисского черепа (3444) и черепа из Кооби Фора 3883 и Австралопитека африканского. Они расположены близко друг к другу, благодаря относительно массивной зигомаксиллярной области, удлинённой орбите и широкому лицу на верхнем и среднем уровнях. Дманиси 2700 отличается по первой компоненте, что связано с относительно более узким лицом на среднем уровне. Углы, отражающие общую конфигурацию средней и верхней части лица (zm-n-zm, fmt-pr-fmt) у Дманисского черепа (2700) и черепа Хоббита практически идентичны. Однако, видны и существенные различия, связанные со строением

зигомаксиллярной области. У Хоббита она более грацильная, и это отражается углом zm-nl-infor. Именно это и показано на графике в их различии по первой компоненте. Углы треугольника zm-n-zm указывают также на сходство в форме скуловой области Австралопитеков Бойса и Австралопитека эфиопского.

Таблица 2
Угловые параметры лицевого скелета (в градусах)

Найдено	zm-n-zm	zm-nl-infor	fmt-n-infor	mt-infor-fmo	fmt-pr-fmt
KNM ER 1813 (Кооби Фора)	90	55	45	65	57
KNM ER 1470 (Кооби Фора)	81	66	51	87	54
Нариокатоме III	88	56	45	74	63
OH 24 (Олдувайский гоминид)	102	54	47	67	67
KNM ER 3883 (Кооби Фора)	95	55	48	82	65
Дманиси (D2700)	93	57	42	82	69
Дманиси (D3444)	73	89	45	93	71
Хоббит (LB1)	94	36	41	75	77
<i>Homo naledi</i>	80	45	39	66	64
OH 5 (<i>Australopithecus boisei</i>)	75	83	47	78	53
KNM ER 406 (<i>Australopithecus boisei</i>)	130	52	47	66	58
KNM WT 17000 (<i>Australopithecus aethiopicus</i>)	104	66	44	68	54
Sts 5 (<i>Australopithecus africanus</i>)	122	52	43	91	59

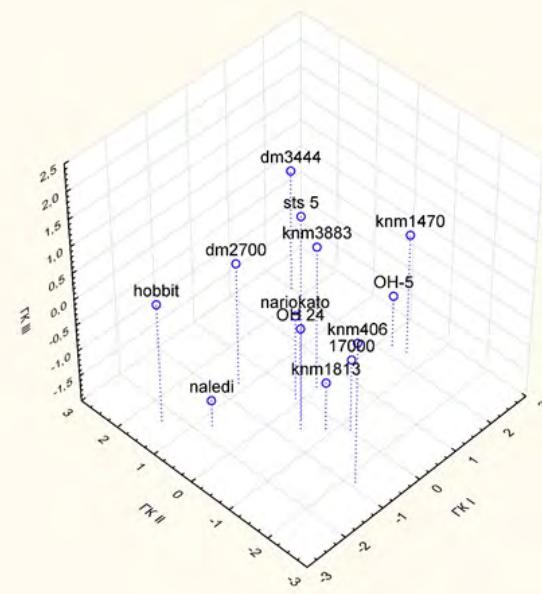


Рис. 2. Ранние формы *Homo* и Австралопитековые в координатах трех главных компонент по угловым параметрам лицевого скелета.

Восстановление внешнего облика по черепу из Дманиси D3444/D3900

В своей работе по реконструкции прижизненного облика по черепу индивида № 4 (D3444/D3900) мы опирались на богатую коллекцию скульптурных портретов-реконструкций, выполненных по черепам предковых форм человека. Это работы основателя научного метода восстановления лица по черепу Михаила Герасимова и представителей заложенной им российской школы антропологической реконструкции. При восстановлении внешности этого архантропа применяли последние достижения российской школы антропологической реконструкции, а именно программу «Алгоритм внешности» (Веселовская 2018). Этот подход позволяет получить многие прижизненные размеры головы в одних случаях путем добавления толщины мягких покровов на соответствующих участках черепа, в других — с помощью расчетов по уравнениям регрессии. Программа также предлагает алгоритм восстановления качественных прижизненных характеристик головы по особенностям морфологии костных структур. Разумеется, что программа разработана на современном контингенте. Поэтому при реконструкции отдельных черт лица мы каждый раз делали поправки с учетом эволюционных изменений конкретных структур.

С использованием программы «Алгоритм внешности» была проведена реконструкция внешнего облика по данному черепу, и выполнены контурные (рис. 3, 4), графические (рис. 5, 6) и скульптурные (рис. 7–13) реконструкции. В таблице 3 представлены прижизненные размеры лица, полученные путем прибавления толщины мягких тканей, а в ряде случаев с использованием уравнений регрессии (табл. 3).

Таблица 3
Расчет прижизненных размеров головы на основе размеров черепа
Дманиси 3444

Размер на черепе	мм	Прижизненный размер головы	мм
Продольный диаметр gl-op	164	Продольный диаметр gl-op	178
Поперечный диаметр eu-eu	131	Поперечный диаметр eu-eu	144
Ширина лба со-со	90	Ширина лба со-со	100
Наименьшая ширина лба ft-ft	71	Наименьшая ширина лба ft-ft	81
Верхняя ширина лица fmt-fmt	106	Ширина лица на уровне глаз	116
Ширина орбиты en (cr) — ek (cr)	38	Длина глазной щели	26
Скуловой диаметр zy-zy	137	Скуловой диаметр zy-zy	147
Симотическая ширина	10	Ширина переноса	15
Ширина спинки носа nm-nm	15	Ширина спинки носа	20
Ширина All-All на уровне подносовой точки ss	34	Ширина носа	37
Ширина между алвеолярными возвышениями клыков са-са на уровне подносовой точки ss	34	Расстояние между носогубными складками	50
Расстояние между 4-ми зубами верхней челюсти	57	Ширина рта che-che	57
Ширина между подбородочными отверстиями те-те	36	Ширина подбородка	46
Угловая ширина нижней челюсти go-go		Угловая ширина нижней челюсти go-go	128
Физиономическая высота лица tr (cr)-gn		Физиономическая высота лица tr (cr)-gn	154

Размер на черепе	мм	Прижизненный размер головы	мм
Морфологическая высота лица so-gn		Морфологическая высота лица нижнего края бровей	
Высота от nasion до верх. края нижней челюсти	58–59		
Высота от со до ниж. края верхней челюсти	58	Высота от со до ниж. края верхней челюсти	77
Высота лба tr (cr)- so		Высота лба tr — нижний край бровей	134
Высота орбиты	32	Высота глазной щели	
Скулочелюстная высота zy-go		Скулочелюстная высота zy-go	75
Высота носа so-ss		Высота носа от нижнего края бровей	60
Высота положения раковинного гребня con-ss		Высота крыла носа	20
Высота верхней челюсти ss-sd		Высота верхней губы	5
Высота нижней челюсти		Высота носа	
Высота подбородка sm-gn		Высота подбородка sm-gn	-
		Высота уха	68
		Ширина уха	38

В отношении толщины покрывающих череп тканей, мы сочетали сведения по толщине мягких тканей и топографии лицевых покровов человекообразных обезьян (в первую очередь, шимпанзе) и современного человека.

На рисунках 3 и 4 представлена первичная стадия — контурная реконструкция, выполненная в фас и в профиль, а на рисунках 5 и 6 — окончательный графический портрет. На черепе отмечается отсутствие зубов и практически полная атрофия альвеолярных отростков верхней и нижней челюсти. Зубы были утрачены задолго до смерти. Анализ челюстей других индивидов данного памятника позволяет предположить, что до утраты зубов альвеолярные отростки индивида № 4 были достаточно большой высоты. На контурных реконструкциях мы провели условную рестав-

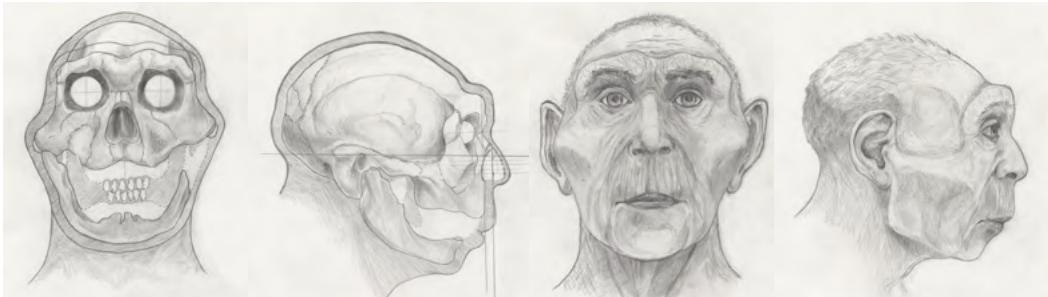


Рис. 3. Контурная реконструкция по черепу из Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900). Фас

Рис. 4. Контурная реконструкция по черепу из Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900). Профиль

Рис. 5. Графическая реконструкция по черепу из Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900). Фас

Рис. 6. Графическая реконструкция по черепу из Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900). Профиль

рацию этих участков верхней и нижней челюсти. При восстановлении челюстной области на скульптурном портрете мы исходили из позиции разомкнутых челюстей, чтобы не формировать впалые сморщеные губы. Тем самым мы как бы несколько омолодили индивида № 4 на графическом и скульптурном портрете.

Восстановление глазной области проводили в строгом соответствии со строением орбит. Исходя из размеров и формы глазниц, размер глазного яблока в данном случае был выбран диаметром в 22 мм. Процедура состояла в том, что сначала пластилиновые шарики разного диаметра помещали в глазницу, где по всему периметру был добавлен эпитеческий слой толщиной 2 мм. Принималось во внимание, что глазное яблоко должно свободно вращаться в орбите. В результате подбора остановились на величине 22 мм.

На основе хорошо сохранившихся носовых костей и лобных отростков верхней челюсти удалось достоверно восстановить спинку носа в ее хрящевой части. Использовали метод Г. В. Лебединской (Лебединская 1989). Линия спинки немного выпуклая, нос выступает довольно значительно по меркам столь древней группы. На рисунке 7 представлен этап изображения половины лица, очень важный для контроля правильности восстановления мышц и мягких покровов (рис. 7). Рядом расположена отливка черепа без нижней челюсти. Процесс лепки значительно облегчается, если есть возможность постоянного обращения к черепу. На рисунке 8 видна боковая поверхность незавершенной реконструкции без установки глаза и формирования ушных раковин (рис. 8). На рисунке 9 показан процесс установки глаза (рис. 9).



Рис. 7. Одна из стадий работы над скульптурной реконструкцией по черепу из Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900), иллюстрирующие процесс реконструкции



Рис. 8. Стадия работы, иллюстрирующая процесс реконструкции в профиль. Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900)

Рис. 9. Стадия работы, иллюстрирующая процесс постановки глазного яблока. Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900)

При построении линии ротовой щели обращали внимание на строение ротовой области у других индивидов из находок близкого времени. А также, учитывая большую длину альвеолярной дуги черепов того же памятника (Дманиси), формировали длину ротовой щели с поправкой на возраст и состояние альвеолярных дуг (отсутствие зубов и атрофия альвеолярных отростков) исследуемого индивида. На графическом и скульптурном потрете отсутствующие части альвеолярных отростков были несколько наращены. Графический портрет был выполнен с некоторым омоложением: на реконструкциях представлен крепкий мужчина, которым был когда-то старик из Дманиси, для этого на муляже черепа предварительно реконструированы зубы, сохранившиеся костные структуры позволяют это сделать. А на скульптуре изображена позиция разомкнутых челюстей при сомкнутых губах.

На основании почти полного отсутствия зубов на обеих челюстях и облитерации альвеол можно сделать вывод о давней прижизненной утрате зубов. Очевидно, что при таком состоянии зубного аппарата невозможно было пережевывать твердую пищу. Следов огня, на котором можно было бы обрабатывать пищу, вероятно мясную, также не найдено. Учитывая, что исследуемый индивид выжил при таких условиях и прожил достаточно долго для того времени, можно предположить, что уже тогда, на ранних этапах существования рода *Homo*, могли существовать социальные механизмы взаимопомощи и поддержки.

Высоту уха вычисляли по уравнению регрессии для современных групп. Размер можно рассматривать лишь как ориентировочный. Форма уха на реконструкции промежуточная между шимпанзе и современным человеком. Рельеф височной кости

позволяет предположить оттопыренность ушей.

Учитывая преклонный возраст индивида, а также наличие морщинистости кожи ближайшего из ныне живущих приматов родственника рода *Homo* — шимпанзе, было решено изобразить большое количество морщин. Окончательный вариант скульптурного портрета дан на рисунке 10 (рис. 10).

На реконструированном портрете внешность индивида можно охарактеризовать следующим образом. Лоб узкий, покатый с сильно выраженным надбровным валиком. Затылок окружный и значительно выступающий. Скулы широкие, значительно выступают в стороны, что хорошо прослеживается в ракурсе анфас. Нос, по масштабу эректоидных форм, выступает значительно, спинка с легко выраженной горбинкой. Глазное яблоко утоплено. Верхняя губа высокая, уплощенная, что вероятно, отражает возраст индивида.



Рис. 10. Окончательный вариант скульптурной реконструкции. Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900). Анфас.

Губы тонкие. Нижняя челюсть высокая, с едва заметным подбородочным выступом, который, впрочем, мог сформироваться в силу компенсаторных причин при утрате зубов. Форма подбородка анфас округлая. На рисунках 11, 12, 13 представлены заключительные этапы работы над реконструкцией.



Рис. 11. Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900). Вид в 3/4.

Рис. 12. Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900). Вид сверху.

Рис. 13. Дманиси индивид № 4 (D3444/D3900). Профиль.

Заключение

Таким образом, мы можем сделать вывод, что угловая морфометрия показала, что форма мозговой коробки черепа Дманиси 3444 не сходна с африканскими черепами *Homo ergaster*. Это выражается в относительно длинной мозговой коробке с одной стороны и в невысокой и широкой верхней чешуе затылочной кости, с другой. Лицевой скелет Дманиси 3444 по своей форме оказался сходен с таковым у Кооби Фора 3883 и австралопитека из Сварткранса. В основном это связано с относительно массивной зигомаксиллярной областью, удлиненной орбитой и широким лицом на верхнем и среднем уровнях. Кроме того, отмечается сходство Дманиси 2700 по ряду параметров лицевого скелета с Хоббитом с острова Флорес. Это выражается в широтных размерах лица на верхнем и среднем уровнях. Можно сказать, что скорее всего эти два участвовавших в анализе черепа из Дманиси принадлежат osobям разных популяций. Сравнительный анализ по крааниометрическим параметрам дманисских черепов с находками из Кооби Фора и Западной Турканы показывает некоторое их сходство с африканскими эректоидными формами и даже с более ранними *Homo habilis* (KNM ER 1813) и *Homo rudolfensis* (KNM ER 1470). Так, например, нижняя челюсть D2735 по общим размерам и морфологическим особенностям довольно близко сочетается с нижней челюстью из Нариокатоме III (KNM WT 15000). Вид в профиль черепа D2700 напоминает ER 1813, схожи они также относительно небольшой глубиной неба и резким заорбитным сужением лобной кости. Грушевидное отверстие сходно по форме, но меньше по размерам, чем таковое у ER 3733. Орбитный указатель близок к таковому у ER 1470. Ряд других морфологических характеристик, также указывает на близость ряда дманисских гоминид с африканскими.

Откуда же пришел столь древний человек на территорию Кавказа? Вероятнее всего, путь его лежал через Ближний Восток и Переднюю Азию из колыбели всего человечества — Восточной Африки. Действительно, в интервале от 2 до 1,5 млн. лет тому назад на Африканском континенте ход гоминидной эволюции привел к формированию человека нового типа — *Homo ergaster* (человек работающий). Это были люди, имевшие объем мозга около 700–900 см³. Именно в этот временной интервал человек впервые выходит за пределы Африканского континента. И наиболее правдоподобным кажется восточный путь миграции. Перемещаясь по южной части Евразии, древнейший человек, видимо, делал попытки пробраться и на север. Одним из таких путей на север Евразии и является Кавказский перешеек, дающий возможность пройти между Каспийским и Черным морями. Останки дманинского человека подтверждают предположение о первичности восточного пути миграции.

Научная литература

- Алексеев В. П., Дебец Г. Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.
- Балуева Т. С., Веселовская Е. В. Новые разработки в области восстановления внешнего облика человека по краниологическим данным // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2004. № 1(17). С. 143–150.
- Васильев С. В. Дифференциация плеистоценовых гоминид. М.: Изд-во УРАО, 1999. 152 с.
- Васильев С. В. Тригонометрия мозговой коробки ископаемых гоминид // Новые методы — новые подходы в современной антропологии. М.: Старый сад, 1997. С. 68–81.
- Веселовская Е. В. «Алгоритм внешности» — комплексная программа антропологической реконструкции // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2018. № 2. С. 38–54.
- Веселовская Е. В. Словесный портрет по черепу // Палеоантропологические и биоархеологические исследования: традиции и новые методики: материалы Всероссийской научной конференции (VI Алексеевские чтения). СПб.: ЛЕМА, 2015. С. 31–33.
- Галеев Р. М., Васильев С. В. Методические аспекты угловой морфометрии черепов на примере кхмеров Камбоджи // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2016. Т. 16. С. 139–156.
- Герасимов М. М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек) // Труды Института этнографии АН СССР. Нов. серия. М., 1955. Т. XXVIII. 585 с.
- Лебединская Г. В. Реконструкция лица по черепу (методическое руководство). М.: Старый сад, 1998. 125 с.
- Lordkipanidze D., Vekua A., Ferring R., Rightmire G. P., Agusti J., Kiladze G., Mouskhelishvili A., Nioradze M., Ponce de León M. S., Tappen M., Zollikofer C. P. E. The earliest toothless hominin skull. // Nature, 2005. № 434(7034). P. 717–718. <https://doi.org/10.1038/434717b>

References

- Alekseev, V. P. and G. F. Debec. 1964. *Kraniometriya. Metodika antropologicheskikh issledovanij.* [Craniometry. Methodology of anthropological research]. Moscow: Nauka. 128 p.
- Balueva, T. S. and E. V. Veselovskaya. 2004. Novye razrabotki v oblasti vosstanovleniya vneshnego oblika cheloveka po kraniologicheskim dannym [New developments in the field of restoration of human appearance according to craniological data]. *Arheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* 1(17): 143–150.
- Galeev, R. M. and S. V. Vasilyev. 2016. Metodicheskie aspekty uglovoj morfometrii cherepov na primere kkhmerov Kambodzhi [Methodological aspects of angular morphometry of skulls on

- the example of Khmer Cambodia]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta, Seriya «Geoarheologiya. Etnologiya. Antropologiya»* (16): 139–156.
- Gerasimov, M. M. 1955. Vosstanovlenie lica po cherepu (sovremennoj i iskopaemyj chelovek) [Reconstruction of the face from the skull (modern and fossil man)]. *Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaja seriya*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. XXVIII. 585 p.
- Lebedinskaya, G. V. 1998. Rekonstrukciya lica po cherepu (metodicheskoe rukovodstvo) [Reconstruction of the face from the skull (methodological guide)]. Moscow: Staryj sad. 125 p.
- Lordkipanidze, D., Vekua, A., Ferring, R., Rightmire, G. P., Agusti, J., Kiladze, G., Mouskhelishvili, A., Nioradze, M., Ponce de León, M. S., Tappen, M., and C. P. E. Zollikofer. 2005. The earliest toothless hominin skull. *Nature* 434(7034): 717–718. <https://doi.org/10.1038/434717b>
- Vasilyev, S. V. 1997. Trigonometriya mozgovoj korobki iskopaemyh gominid [Trigonometry of the brain box of fossil hominids]. In *Novye metody — novye podhody v sovremennoj antropologii* [New methods — new approaches in modern anthropology]. Moscow: Starij sad. 68–81.
- Vasilyev, S. V. 1999. *Differenciaciya pleistocenovyh gominid* [Differentiation of Pleistocene hominids]. Moscow: Izdatel'stvo URAO. 152 p.
- Veselovskaya, E. V. 2015. Slovesnyj portret po cherepu [Verbal portrait of the skull]. In *Paleoantropologicheskie i bioarheologicheskie issledovaniya: tradicii i novye metodiki: materiali Vserossijskoj nauchnoj konferencii (VI Alekseevskie chteniya)* [Paleoanthropological and bioarchaeological studies: Traditions and new methods: Proceedings of the All-Russian Scientific Conference (VI Alekseev readings)]. Saint Petersburg: LEMA. 31–33.
- Veselovskaya, E. V. 2018. «Algoritm vneshnosti» — kompleksnaya programma antropologicheskoy rekonstrukcii [“Algorithm of appearance” — a comprehensive program of anthropological reconstruction]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Antropologiya* XXIII (2): 38–54.

УДК 572
 DOI 10.33876/2311-0546/2022-4/352-371
 Научная статья

© М. М. Герасимова, Н. В. Харламова

СТАРЫЕ ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ НАХОДКИ ЭПОХИ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА — НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ

В обзорной статье рассматриваются ключевые палеоантропологические находки верхнего палеолита в контексте результатов недавних исследований: новых датировок, новой археологической атрибутики, данных генетики. Авторы выделяют три ключевых проблемы эпохи верхнего палеолита с точки зрения биологического антрополога. Во-первых, проблему таксономического ранга неандертальцев и их роли в происхождении европейского верхнепалеолитического населения. Отмечается, что идея трансформации *Homo neanderthalensis* в *Homo sapiens* перерастает в идею гибридизации сапиенсов и неандертальцев. Во-вторых, проблему происхождения носителей симбиотических «переходных» культур верхнего палеолита. Делается вывод о том, что практическое отсутствие костных человеческих останков, ассоциированных с этими культурами, лишает палеоантропологов возможности ответить на вопрос о том, как складывался облик носителей «переходных» культур. И в-третьих, рассматривается проблема физического облика насељников Европы, носителей первой автохтонной верхнепалеолитической индустрии — граветт. Показано, что краниологические характеристики мужских черепов ориньякской и граветтской культур, на фоне суммарных данных об европейских верхнепалеолитических черепах демонстрируют сходство этих групп населения, но количество наблюдений, не делает это сходство убедительным. Несмотря на то, что сформулированные в виде проблем вопросы не находят однозначных ответов, сама постановка задает направления дальнейших исследований *Homo sapiens* Верхнего палеолита.

Ключевые слова: Верхний палеолит, эволюция человека, *Homo neanderthalensis*, неандертальцы, верхнепалеолитической сапиенс, *Homo sapiens*, *Homo heidelbergensis*, граветт

Ссылка при цитировании: Герасимова М. М., Харламова Н. В. Старые палеоантропологические находки эпохи верхнего палеолита — новые проблемы // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 352–371.

Герасимова Маргарита Михайловна — к. и. н., ведущий научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (119334 Москва, Ленинский пр., 32А) Эл. почта: gerasimova.margarita@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4502-3586>

Харламова Наталья Владимировна — к. и. н., старший научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: natasha_kharlamova@iea.ras.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9087-9490>

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН. Тема НИР «Эволюционный континуум рода *Homo*», подтема «Антропология древних и современных популяций».

УДК 572
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/352-371
 Original Article

© Margarita M. Gerasimova, Natalia V. Kharlamova

COMMON UPPER PALEOLITHIC HUMAN REMAINS — NEW CHALLENGES

The digest discusses the key Upper Paleolithic paleoanthropological finds in the context of the recent studies: new dating, new archaeological attribution, genetic data. The authors identify three key problems of the Upper Paleolithic from the point of view of a biological anthropologist. First, the problem of the taxonomic rank of the Neanderthals and their role in the origin of the European Upper Paleolithic population. It is noted that the idea of transformation of *Homo neanderthalensis* into *Homo sapiens* develops into the idea of hybridization of sapiens and Neanderthals. The second problem is the origin of the “bearers” of symbiotic “transitional” cultures of the Upper Paleolithic. It is concluded that the virtual absence of human remains associated with these cultures makes it impossible for paleoanthropologists to answer the question of how the appearance of these people was formed. And thirdly, the authors consider the problem of the physical appearance of the inhabitants of Europe, makers of the first autochthonous Upper Paleolithic industry — Gravettian. It is shown that the craniological characteristics of the male crania of the Aurignacian and Gravettes cultures, against the background of summary data on European Upper Paleolithic crania, demonstrate the similarity of these groups, but, unfortunately, this similarity is not very convincing due to the small number of observations. Even though the questions formulated as problems do not find unambiguous answers, the arousal itself sets the direction for further research on Upper Paleolithic *Homo sapiens*.

Keywords: Upper Paleolithic, human evolution, *Homo neanderthalensis*, Neanderthals, Upper Paleolithic sapiens, *Homo sapiens*, *Homo heidelbergensis*, Gravettian

For Citation: Gerasimova, M. M. and N. V. Kharlamova. 2022. Common Upper Paleolithic Human Remains — New Challenges. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 352–371.

Author Info: Gerasimova, Margarita M. — Ph.D. in History, Leading Researcher, Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Russian Federation, Moscow). E-mail: gerasimova.margarita@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4502-3586>

Kharlamova, Natalia V. — Ph.D. in History, Senior Researcher, Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Russian Federation, Moscow). E-mail: natasha_kharlamova@iea.ras.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9087-9490>

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology “The evolutionary continuum of the genus *Homo*”, Subtopic “Anthropology of Ancient and Modern Populations”.

Успехи генетики и методов абсолютного датирования способствовали изменением парадигм теории эволюционной антропологии, антропологии, начавшимся в последней четверти прошлого века (в частности — отказу от анатомической модели развития; отказу от стадиальной обязательной роли европейских неандертальцев в качестве эволюционного звена в становлении человека современного вида; отказу от идеи жесткой причинно-следственной связи между характером археологической культуры и физическим типом ее создателей; принятию концепции африканской прародины современного человека и т. д.). Изменилось и представление о происхождении европейской культуры верхнепалеолитического человека, ее возрасте, чему способствовало абсолютное датирование археологических памятников и прямое датирование скелетных человеческих останков. В археологии верхнего палеолита Европы, в том числе и отечественной археологии Восточной Европы, значительно пошатнулись сложившиеся ранее представления и схемы, что вызвало довольно активное обсуждение вопросов перехода от среднего палеолита к верхнему и перехода от средней поры верхнего палеолита к позднему верхнему палеолиту. Уточнение абсолютного возраста палеоантропологических находок и археологических культур, факт сосуществования в Европе человека современного вида и неандертальцев настоятельно требуют ревизии наших представлений о ходе антропогенеза на поздних стадиях сапиентации и пересмотра старых палеоантропологических находок эпохи раннего и среднего верхнего палеолита.

Попробуем очертить три проблемы, возникшие в связи с вышесказанным, ограничившись лишь рассмотрением европейских материалов.

Проблема таксономического ранга неандертальцев и их роли в происхождении европейского верхнепалеолитического населения

Эта проблема неоднократно освещалась в литературе, то затихая, то вспыхивая с новой силой. Вплоть до последней четверти прошлого века происхождение современного человека, особенно в отечественной антропологии, связывали с верхнепалеолитической эпохой (напр., Рогинский 1977; Перевозчиков, Хрисанфова 1999; Алексеев 1978). В. П. Алексеев прямо писал о генетической преемственности современного и неандертальского видов, иллюстрируя этот процесс многочисленными переходными формами, и «об отсутствии определенных данных, говорящих против формирования человека современного вида раньше 35–38 тыс. лет тому назад» (Алексеев 1978: 166–167).

Как мы теперь с уверенностью можем говорить, древность *H. sapiens* выходит за рамки верхнего палеолита, сапиенсы оказались древнее неандертальцев, что исключает, казалось бы, возможность участия последних в качестве прямых предков современного человека.

Поскольку для Европы признанным фактом стало сосуществование на определенном отрезке времени двух хорошо очерченных таксонов — *Homo neanderthalensis* и *Homo sapiens*, безусловно, возникает вопрос о взаимоотношениях между представителями этих двух групп человечества. И в этой связи вновь актуализируется вопрос о таксономическом ранге неандертальцев. Обзор литературы (Зубов 2004: 309–312) свидетельствует о том, что таксономический ранг неандертальцев то понижался до ранга подвида — *Homo sapiens neanderthalensis*, то вновь возвращал-

ся в ранг вида. Почему так важно определение таксономического ранга неандертальцев? Потому что только ранг неандертальцев как подвида *H. s.*, что исключает факт генетического барьера, делает возможным его участие в формировании вида *H. sapiens* (межвидовые гибриды, как правило, или нежизнеспособны или не дают плодовитого потомства, тем более, метисной популяции).

Казалось бы, успехи молекулярной генетики способствуют успешному решению этой проблемы — видовой ранг неандертальского таксона был подтвержден данными анализа митохондриальной ДНК классического неандертальца из Дюсельдорфа, позволившими рассчитать время расхождения эволюционных путей неандертальцев и сапиенсов в районе 550–690 тыс. лет назад (Krings *et al.* 1997). Генетическое исследование митохондриальной ДНК ребенка из Мезмайской пещеры на Северном Кавказе и сопоставление с данными из Дюсельдорфа (Ovchinnikov *et al.* 2000), а также исследование ядерных нуклеотидов образцов неандертальцев из Мезмая, Энгис, Ля-Шапель-о-Сен, и ряда других из Италии и Испании, также показало, что неандертальцы не внесли своего вклада в генофонд *Homo sapiens*.

Несмотря на успехи молекулярной палеогенетики, которая скорее отрицает неандертальскую стадию в эволюции, считая все человечество или результатом единой африканской миграции (Зубов 2019: 290–296), или диффузного проникновения из Африки определенного генотипа, несущего «наследственное преимущество» (Eswaran 2002 по: Медникова 2004: 135–136), в эволюционной антропологии, в том числе отечественной, продолжают существовать идеи трансформации неандертальского таксона в современный вид или, по крайней мере, метисации этих двух видов (Харитонов, Бацевич 1997; Аникович 1997; Сунгирь 1984: 100–140, *Homo sungerensis* 2000: 193–217, Вешняцкий 2008), энергично отстаиваемые А. Г. Козинцевым (напр., Козинцев 2003; 2004).

Биологу кажется очевидным, что идея трансформации европейских классических неандертальцев в сапиенсов изначально обречена, согласно правилу Далло (принципу необратимости эволюционных изменений), поскольку некоторые особенности посткраниального скелета и ряд деталей строения черепа имеют у них ультрасовременный характер (Зубов 2004: 275–276). Кроме того, неандертальцы представляют собой очень специализированную форму, отличающуюся большим объемом мозга при архаичном строении черепной коробки со своеобразной структурой затылочной кости (признака селективно нейтрального и потому таксономически ценного), специфичностью строения лицевого отдела и одонтологических признаков, достигшую, в уникальных условиях приледниковых, высокого уровня биологической адаптации. Именно эта специализация опровергает представления, например, Е. Н. Хрисанфовой, что неандертальцы — это *поздние* представители европейского *архаичного сапиенса* (Сунгирь 2000: 100–140).

Позволим себе небольшое отступление. Это словосочетание пришло в отечественную литературу из англоязычной, для которой характерно употребление таких терминов вне классической биологической систематики, как «ранний архаичный сапиенс (early archaic *Homo sapiens*) и «поздний архаичный сапиенс» (late archaic *Homo sapiens*). Поздний архаичный сапиенс в англоязычной литературе имеет синонимы «near modern» или «anatomically close-to-modern type (анатомически современный тип)» для обозначения «последнего звена перед полностью сложившимся человеком современного типа» (Зубов 2004: 342). Нельзя сказать, чтобы эта номенклатура

упростила понимание сложного процесса сапиентации. Такие определения нарушают основные принципы таксономии, согласно которым формы, характеризующиеся архаическими чертами, должны относиться к предшествующему таксону, а не по-следующему. Предлагаемые термины противоречат самой природе видеообразования путем формирования внутри вида подвидовых таксономических единиц (Васильев 2009а). Эта терминологическая классификационная система, не отвечающая правилам биологической номенклатуры, разработанная на африканских материалах, ничуть не вносящая ясности, способствовала введению отечественными палеоантропологами термина «сапиентные мусье́рцы» (Харитонов, Бацевич 1997: 60; Сунгирь 1984: 100; Зубов 2004: 364–368). Под «сапиентными мусье́рцами» в сводке А. А. Зубова рассматриваются ископаемые формы из пещер горы Кармел, по Ф. Вайденрейху получившие ранее название *H. neanderthalensis palestinenensis* (палестинские неандертальцы). Когда-то Я. Я. Рогинским они рассматривались как промежуточное звено между неандертальцами и современным человеком в русле принятой тогда модели трансформации, позднее вообще получили ранг *close-to-modern type* — анатомически современный человек. Затем они были объединены с находками из пещеры Джебель Кавзех в группу «переднеазиатских мусье́рцев». К ним же были причислены с легкой руки Е. Н. Хрисановой и А. А. Зубова восточноевропейские фрагментарные переотложенные, случайные находки скелетных останков из Романково, Самары, Шкурлат, сходненская, хвалынская, и подкумская черепные крышки, фрагменты лобных костей из Днепропетровска, а также затылочная кость из о. Меровой, в той или иной мере связываемые с размытыми, предположительно, мусье́рскими стоянками (Зубов 2019: 322–324). Именно с этими восточноевропейскими формами А. А. Зубов связывал широкое расселение человека, относимого им к *позднему архаичному сапиенсу*, распространение мусье́рской культуры в пределах Восточно-европейской равнины.

С точки зрения А. А. Зубова, крупнейшего исследователя и теоретика эволюционной антропологии, на магистральной линии сапиентации существовало два вида — *Homo heidelbergensis* («ранний архаичный сапиенс») и *Homo sapiens* («поздний архаичный сапиенс» и «ранний анатомически современный человек»), включающий диапазон форм от верхних границ гейдельбергского таксона до оформленвшегося современного сапиенса эпохи верхнего палеолита. Истоки «обобщающей модели сапиенса» в Старом свете он видел в формах Схул и Кавзех в Передней Азии (Зубов 2019: 329–330).

Авторы настоящего сообщения, разделяя идеи Я. Я. Рогинского «широкого монокентризма» (Рогинский 1949; 1977 и др.), придерживаются гипотезы С. В. Васильева, на настоящем витке знаний хорошо иллюстрированной палеоантропологическими находками и их абсолютным возрастом. Суть ее в том, что предками современного человека, вероятнее всего, были эректоидные формы уровня *Homo heidelbergensis*, формирующие в Средиземноморье различные метисные варианты, максимально стабилизирующиеся только на подвидовом уровне, что было обусловлено разнонаправленностью миграционных путей древних гоминид и таким образом исключало возможность аллопатрического пути видеообразования. В Передней Азии полиморфный вид гейдельбергского человека, имея в своей морфологии мозаику неандерталоидных и сапиентных характеристик, формировал различные подвидовые и метисные варианты: неандерталоидно-сапиентные формы (группа Схул),

эректоидно-неандерталоидные (Табун, Шанидар, Амуд) или эректоидно-сапиентные (Кавзех). В Африке они оформились в вид *Homo sapiens*, а в Европе — в *Homo neanderthalensis* (Васильев 1999; 2006; 2009). Расселившиеся в Европе внутривидовые метисы гейдельбергского таксона и оформившийся неандертальский вид не выдержали впоследствии конкуренции с новыми сапиентными пришельцами из Африки. Учитывая возраст группы Схул-Кавзех порядка 90–115 тыс. лет и европейских неандертальцев не ранее 70 тыс. лет, архаические плезиоморфные признаки, диагностируемые на черепе и посткраниальном скелете верхнепалеолитических людей Европы, никак не могут быть расценены как неандертальские.

Поэтому идея трансформации вида *H. neanderthalensis* в вид *H. sapiens*, как нам кажется, на морфологическом уровнях изучения материала не получает подтверждения. С данными палеогенетики все обстоит не так очевидно. Ярким примером может служить ситуация с человеком с Маркиной Горы (Костенки 14) — древнейшей находкой человека современного вида на территории Восточной-европейской равнины. Происхождение этой формы верхнепалеолитического сапиенса остается неясным, как и ее роль в процессах формирования населения Восточной Европы, учитывая ее разительное отличие не только от другого верхнепалеолитического варианта, представленного находками из Сунгиря, но и всей совокупности европейского верхнепалеолитического населения Европы. Согласно палеогенетическим данным (Krause *et al.* 2010 по: Mouseev *et al.* 2017), выделенная в К-14 полная митохондриальная последовательность ДНК содержит гаплогруппу U2, широко распространенную на территории Европы, Северной Африки и Западной Азии. О присутствии неандертальской ДНК в геноме К-14 никаких упоминаний, и проблема эта палеоантропологами не комментируется и не обсуждается. Однако есть данные, свидетельствующие о наличие в геноме одной из древнейших восточноевропейских находок человека современного вида со стоянки Костенки-14 участков неандертальской ДНК, более длинных, чем у современных европейцев (Seguin-Orlando *et al.* 2014, по: Харитонович и др., 2016: 11). Отсюда делается вывод о «скрещивании с неандертальцами, случившемся около 54 тыс. лет тому назад» (Медникова и др. 2016). Таким образом, идея трансформации *Homo neanderthalensis* в *Homo sapiens* перерастает в идею гибридизации сапиенсов и неандертальцев. Проблема взаимоотношений этих двух таксонов вновь актуализируется, но дебаты по этому вопросу не столь яростны.

Проблема происхождения носителей симбиотических «переходных» культур верхнего палеолита

Рассмотренная выше проблема о возможном участии европейских неандертальцев в формировании ископаемого *H. sapiens* самым тесным образом связана с проблемой происхождения верхнепалеолитических европейских культур. В археологии верхнего палеолита Европы, в том числе и отечественной, довольно активно обсуждаются вопросы относительно перехода от среднего палеолита к верхнему и перехода от средней поры верхнего палеолита к позднему верхнему палеолиту, основанные не столько на геохронологии и стратиграфии, как нам кажется, а на абсолютном датировании археологических памятников и ассоциированных с ними скелетных человеческих останков.

Для зарубежной литературы, как отмечают сами исследователи, характерна «евроцентристская» точка зрения, и проблема взаимоотношений, описанных выше таксонов и «исчезновения неандертальцев» рассматривается, в основном, как западноевропейская проблема. События, которые происходили в Северной Африке или на Кавказе и Восточной Европе, не включаются в научный анализ. Об этом говорят сами исследователи, объединившие под одной обложкой результаты исследователей из Португалии, Испании, Италии и Франции, давших целостный географический обзор процессов, сопутствующих периоду средне-верхнепалеолитического перехода (Bar-Josef, Pilbeam 2000). Длительное сосуществование в несколько тысяч лет групп, различающихся применяемыми технологиями (среднепалеолитическими и уже обладающими верхнепалеолитическими чертами) подразумевает длительное сосуществование неандертальцев и «анатомически современных людей». В Западной Европе самые ранние следы верхнепалеолитических индустрий представлены ориньяком, который явно привнесен извне (Mellars 1992). Происхождение этой пришлой культуры практически не обсуждается. Наряду с ориньяком в том же самом географическом диапазоне (в основном, во Франции, Италии и Португалии) представлены шательперронские индустрии, технология которых резко контрастирует с ориньяком и развивается из непосредственно предшествовавших поздних неандертальских мустерьерских технологий того же региона (Pelegrin 1995; d'Errico *et al.* 1998). Согласно некоторым авторам, появление верхнего палеолита в Европе на севере Пиренейского полуострова примерно 40 тыс. лет назад (радиоакарбоновых) и связанное с появлением «анатомически современного человека», предшествует большинству шательперронских индустрий. Анализ дат и географии памятников приводит к мысли, что эти две группы европейского человечества сосуществовали значительный период времени в пределах смежных, но самостоятельных территорий. И, в связи с этим предположением, разделяется идея аккультурации, прослеживаемой на материалах, связанных с «последними неандертальцами». В качестве примеров потенциально возможного характера взаимоотношений этих групп населения предлагаются примеры из предыстории Северной Америки в духе фронтальной гипотезы.

Однозначным доказательством того, что шательперрон — дело рук типичных неандертальских гоминид, считаются скелетные находки в Сан-Сезаре (Sant-Césarie) и в Арси-сюр-Кюр (напр., Leveque and Vandermeersch 1980; Hublin *et al.* 1996). Вопрос ставится так: могут ли тщательно оформленные орудия из кости и бивня, набор подвесок из зубов животных и следы использования красной охры быть просто «скопированными» (или заимствованы) у соседствующих групп ориньякского населения, или это автономное независимое изобретение верхнего палеолита финальных неандертальских популяций (Вишняцкий 2008)? То, что останки принадлежали неандертальцу, даже не обсуждается, а принимается безоговорочно.

В Сен-Сезаре, как описано в нашей литературе (Зубов 2004: 224), найдены не полный череп (правая половина), фрагмент нижней челюсти, отдельные фрагменты посткраниального скелета: ребер, лопатки, длинных костей конечностей. К сожалению, мы не смогли найти подробное морфологическое описание и измерения черепа. Фотография копии черепа Рис. 1 свидетельствует о чрезвычайно трудоемкой и тщательной реставрации, но вызывает и некоторые сомнения в безусловном отнесении этой находки к европейским неандертальцам.

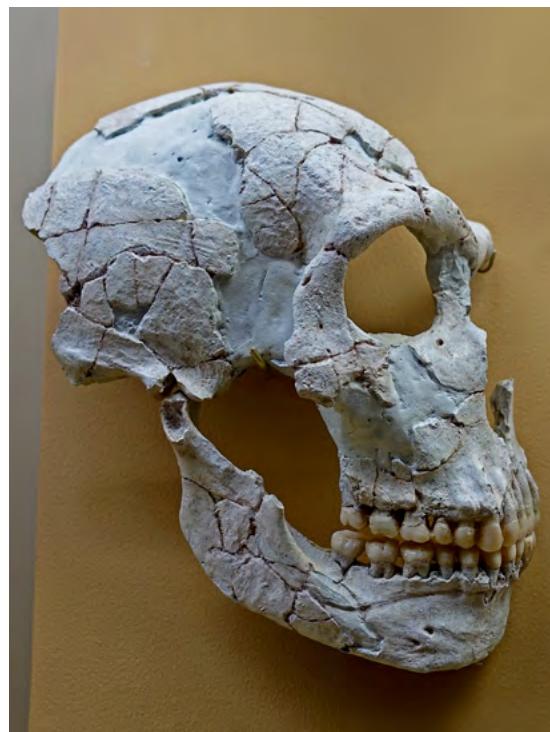


Рис. 1. Фото реставрированного черепа (копия) из Сен-Сезар. 2018 г. Национальный археологический музей Сен-Жермен-ан-Ле. Photo: Don Hitchcock, donsmaps.com.

Прежде всего, против такого утверждения свидетельствуют форма надбровного валика арочного типа (признак, характерный для *Homo heidelbergensis*), невысокие глазницы и узкое грушевидное отверстие, а также отсутствие возможности диагностировать характерный для европейских неандертальцев комплекс черт строения затылочного отдела. Представляется более приемлемой осторожная диагностика: безусловно — это череп не сапиенса, он скорее принадлежит одной из более поздних внутривидовых метисных форм гейдельбергского человека.

Второй памятник, дающий как будто бы ключевой материал для решения вопросов, связанных с обсуждаемой проблемой, — это находки в многослойных местонахождениях в карстовых пещерах Арси-сюр-Кюр, где на протяжении уже более века, с 1859 г., обнаруживаются разрозненные фрагменты человеческих останков, диагностируемых как принадлежащие *Homo*. В 1979 г. в гроте Олена (Grotte du Renne) в шательперронских слоях с орудиями и украшениями были найдены зубы 6 индивидов в возрасте от новорожденного до взрослого. Морфологический анализ 15 постоянных и 14 молочных зубов (Bailly, Hublin 2006) А. А. Зубову, основателю отечественной школы одонтологии, показался достаточно убедительным для отнесения этой формы к неандертальцам или, во всяком случае, для вывода о том, что зубы более похожи на неандертальские, нежели на сапиентные: наличие эпикристида и шестого бугорка на нижних молярах, глубокая передняя ямка на втором моляре. Молочные зубы обнаруживали еще большее сходство со строением неандертальских зубов (Зубов 2019: 216–217). Принимая точку зрения А. А. Зубова о том, что неандерталоидные черты в зубной системе сохраняются даже иногда у современного человека, мы оставляем за собой право считать, что они могут свидетельствовать о сохранении плезиоморфных признаков, присущих формирующемуся человеку разумному на уровне подвида. Но мы не можем согласиться с его выводом, что «морфологический анализ зубов из грота Олена свидетельствует, что изготовленными орудиями типа шательперрон были неандертальцы» (Зубов 2019: 217). Морфологический анализ может свидетельствовать о принадлежности их неандертальцам, но не может быть доказательным для утверждения о том, что они были изготовлены найденными артефактами. Вспомним известный случай находки в пещере Стеркфонтейн многочисленных костей австралопитеков, найденных с орудиями развитого олдова. Значило ли это, что орудия принадлежали австралопитекам? Нет,

они с большей долей вероятности принадлежали телантропу (*Homo ergaster*), который охотился на австралопитеков, и фрагменты скелета которого были обнаружены в соседней пещере Сванткранс.

Возвращаясь к находкам Арси-сюр-Кюр, следует отметить, что возникшие сомнения о связи этих зубов с обнаруженными индустриями из-за возможного перемещения, интрузии и смешения слоев (Bar-Josef, Bordes 2010), кажется, были устраниены новейшими разработками в изучении аминокислотной последовательности белков и определениями мтДНК из фрагментов костей из этого местонахождения (Welker *et al.* 2016). Но трактовка этих данных вне нашей компетенции.

Таким образом, у нас могут быть доказательства возраста этих находок человеческих останков (прямое датирование их или сопутствующей фауны, ненарушенность вмещающих слоев и т. д.) и их систематического положения, но у нас нет неоспоримых доказательств авторства найденных артефактов.

И мы остаемся в сомнениях: кто был создателем культуры шательперрон? В этой связи несколько удивляет высказывание А. Г. Козинцева о том, что «принадлежность выросших на местной мустерьской основе верхнепалеолитических культур, близких сунгирской, но более ранних (селет, шательперрон и др.), неандертальцам или их потомкам не вызывает сомнений практически ни у кого» (Козинцев 2003: 60).

В отечественной археологической литературе по поводу природы раннего верхнего палеолита Европы с некоторыми нюансами также признается существование двух или трех основных типов индустрий: 1) собственно верхнепалеолитических, в которых отсутствует сколько-нибудь выраженный среднепалеолитический компонент, 2) собственно среднепалеолитических («пережиточное мустерье»), 3) «симбиотических», «архаичных», в которых наряду с выраженными верхнепалеолитическими элементами присутствуют архаичные или «мустерьеский» компонент. Нижней хронологической границей раннего верхнего палеолита Европы М. В. Аникович считал появление древнейших верхнепалеолитических индустрий типа селета и шательперрона в районе 40 тыс. лет и древнее, ориньяк же датируется им не ранее 36,5 лет. Определенным подтверждением идеи преемственности верхнепалеолитического населения от неандертальского для М. В. Аниковича послужило заключение о некоторых особенностях двух детских скелетов со стоянки Сунгирь, интерпретируемых как свидетельство их принадлежности людям двух разных племен, стоявших на разных ступенях развития. Это предположение, как сами пишут авторы исследования, перекликается с мнением В. П. Якимова, считавшего возможным «соприкосновение в Восточной Европе, на окраине расселения человека современного вида, представителей *Homo sapiens* и *Homo sapiens neanderthalensis* и гибридизации их популяций» (Сунгирь 1984: 197). Эта точка зрения имеет лишь исторический интерес, в более поздней работе этих авторов подобных заключений не содержится, авторы относят сунгирские находки, «без сомнения, к подвиду ископаемого *Homo sapiens*» (*Homo sungirensis* 2000: 271–282).

С точки зрения А. А. Синицына, начало верхнего палеолита характеризуется со-существованием двух типов индустрий: ориньякской, привнесенной извне, и «переходных» индустрий — селет, улуццо, шательперрон и т. д. (Синицын 2005; 2013). Развитые верхнепалеолитические индустрии в Восточной Европе, в частности в Костенках на Дону, не моложе, а даже в некоторых случаях древнее, чем «симбиотические» культуры, в частности, целый пласт древнейших индустрий в К-14 залегает ниже слоя вулканического пепла и, таким образом, древнее 39 тыс. лет. Что, безус-

ловно, требует объяснений. К сожалению, самая древняя находка сапиенса в Восточной Европе, о которой мы писали выше, удивительная по погребальной обрядности, своей сохранности и уникальности сочетания антропологических признаков, из Костенок-14 не имеет археологической культурной атрибутики. Возможная намечающаяся связь этого погребения с ранними ориньякскими слоями явится объяснением не только некоторых морфологических особенностей скелета и черепа, погребенного (Дебец 1955; Бунак 1980; Герасимова 2020), но и особенностей генетики этого человека, как наследия подвидовых форм *Homo heidelbergensis*.

Но вот что удивляет, так это ранее заселение северо-востока Русской равнины, бассейнов Верхней Камы и Печоры, о чем свидетельствуют индустрии, относящиеся к селетской или стрелецкой культурам (возраст Мамонтовой Курьи 38–34 тыс. лет, Заозерья 33–30 тыс. лет). Вероятнее всего, это результат вынужденной миграции групп, вытесненных более поздним ориньякским населением (Павлов 2009: 95–96). Но кто были носители этих индустрий и что это были за группы? О нижней челюсти ребенка, принадлежащей *Homo sapiens*, из местонахождения Крутая Гора на Печоре известно крайне мало.

Палеоантропологические находки останков носителей симбиотических культур очень немногочисленны. В связи с проблематикой перехода от среднего палеолита к верхнему наиболее полно изучена стоянка Сунгирь (Сунгирь 1984, *Homo sungirensis* 2000, Гаврилов 2016). Выявленные Е. Н. Хрисановой некоторые архаичные особенности строения посткраниального скелета Сунгирь 1, Б. А. Никитюком и В. М. Харитоновым детских скелетов Сунгирь 2 и Сунгирь 3, Трофимовой Т. А. детских черепов С2 и С3 (Сунгирь 1984: 100–140, 182–203, 144–155), интерпретируемые как неандертальские, дали повод для теоретических построений если не о прямой преемственности верхнепалеолитического населения от неандертальского, то для идеи замещении неандертальского населения сапиентным — путем возможной метисации классических неандертальцев Европы и кроманьонских пра-шельцев из южных широт (Козинцев 2003; 2004). Комментируя некоторую архаику в строении сунгирских находок, А. Г. Козинцев расценивает ее как неандертальскую, не принимая во внимание факт африканского происхождения архаического компонента у гоминид группы Схул-Кавзех.

В развернувшейся дискуссии с М. Б. Медниковой (*Homo sungirensis* 2000: 393) А. Г. Козинцев продолжает оставаться на своих позициях об отсутствии между двумя видами человечества (неандертальцами и сапиенсами) репродуктивного барьера. Апеллируя к идеям Я. Я. Рогинского о широком моноцентризме, А. Г. Козинцев предлагает для понимания ситуации в Европе в эпоху позднего оледенения «японскую» модель взаимоотношений носителей земледельческой более продвинутой культуры яёй с племенами дзёмон, которые были частично ассимилированы и вошли в формирующуюся японский этнос (Козинцев 2003: 60). Подобные аналогии в духе фронтальной модели кажутся неуместными, поскольку в рассматриваемой нами ситуации речь идет о возможности биологических контактов двух «хороших» видов, а не об ассимиляции или поглощении одной группой людей современного вида другой группы, носителей культуры другого уровня развития. Идея своего рода трансформации форм от неандертальца из Сен-Сезар до Сунгиря как финала эволюционных изменений путем полового отбора, высказанная А. Г. Козинцевым, получила критическую оценку М. Б. Медниковой в двух публикациях (*Homo sungirensis* 2000: 387–396, Медникова 2004: 135–144). Основной акцент последней полемиче-

ской статьи А. Г. Козинцева 2004 г. был направлен против идей В. Эсварана, которые, видимо, разделяет М. Б. Медникова; против привлечения аргументов палеогенетики (к которым сам оппонент энергично прибегает). Интерес в этой дискуссии представляют аргументы А. Г. Козинцева, с которыми мы согласны, против адаптивной гипотезы, выдвинутой М. Б. Медниковой, для объяснения некоторых черт в строении скелета человека из Сунгиря. Действительно, в строении посткраниального мужского скелета из Сунгиря — С1 зафиксированы многочисленные признаки сходства с «сапиентными мусульманами» группы Схул, а именно рост, пропорции конечностей, признаки строения кисти и стопы и т. д. (см. подробнее: *Homo sungirensis* 2000: 193–217), а не неандертальские. С европейскими неандертальцами его объединяют исключительно некоторые черты адаптивного арктического комплекса (по данным Е. Н. Хрисановой).

Сунгирские краниологические материалы отличаются чрезвычайной степенью краниологического полиморфизма, спектр которого адекватен изменчивости всех европейских верхнепалеолитических ископаемых людей.

Расовые особенности черепов, в современном понимании, выражены неотчетливо: у мужского черепа лицевой скелет и носовые кости несколько уплощены, один из детских черепов имеет узкое носовое отверстие и выраженный прогнатизм, два других черепа, ребенка С3 и женщины С5 также образуют два различных краниологических варианта. Такой череп, как Сунгирь 1, можно найти в любой европейской популяции, если отвлечься от очень больших размеров лица. Г. Ф. Дебец охарактеризовал его как представителя кроманьонского типа в широком смысле этого термина, т. е. охватывающего всех верхнепалеолитических людей Европы. Сочетание признаков на черепе Сунгирь 1 в современных расовых вариантах встречается крайне редко, среди ископаемых черепов ближайшие аналогии мы находим с одной стороны с черепом Пшедмост III, с другой — с черепом Чжоукоудянь 101 (*Бунак* 1973, Сунгирь 1984: 14–100, *Homo sungirensis* 2000: 235–236). Долихокranия черепа Сунгирь 5 в сочетании с широким и низким лицом образуют комплекс признаков, отличный от характерного для черепа Сунгирь 1. Дисгармоничность в сочетании лицевого и черепного указателей выражена не менее отчетливо, чем в «кроманьонском» типе, выделенном французскими антропологами. Ближайшие аналогии обнаруживаются с черепом Костенки 2 (Сунгирь 1984: 143). Детские костяки и черепа из парного погребения 2 морфологически отличаются друг от друга, хотя генетический анализ, как будто бы, говорит об их родственных отношениях.

Апелляция к соображениям Т. А. Трофимовой по поводу неандертальских черт неубедительна. Т. А. Трофимова акцентировала следующие черты, указывающие на сохранение неандерталоидных признаков на черепе: элементы шиньонообразности затылка, строение подносового края и низкая чешуя височной кости. Брахиокранная и мезокранная формы мозговой коробки детских черепов и более высокая, чем у неандертальцев, чешуя височной кости исключают эти признаки из аргументации, а *sulcus praenasalis* не входит в обязательный набор диагностических признаков неандертальского таксона, а просто является архаической чертой строения.

Таким образом, сунгирские материалы нельзя рассматривать как доказательство смешения неандертальцев с сапиенсами. Тогда кто все-таки был создателем переходных симбиотических культур? Практически отсутствие костных человеческих останков, ассоциированных с этими культурами (кроме детских костяков из Костен-

нок 15 и 18, очень плохой сохранности) лишает палеоантропологов возможности ответить на этот вопрос.

Проблема физического облика наследников Европы, носителей первой автохтонной верхнепалеолитической индустрии — граветт

Еще один важный момент, ломающий прежние представления — это изменения в трактовке природы граветтской индустрии. Выделенный когда-то как поздняя фаза периода юго-западной Франции, в последние годы, по крайней мере, уже более четверти века, граветт рассматривается в рамках верхнего палеолита как первая собственно европейская **автохтонная** верхнепалеолитическая культурная традиция. Согласно представлению, основанному на современном уровне абсолютного датирования, граветт появляется практически одновременно на всей территории Европы в пределах 30–28 тыс. лет (*Синицын* 2013; *Синицын* 2014; *Holt, Formicola* 2008). Совсем недавно термин граветт/восточный граветт обозначал то группу памятников со своими пространственными и временными измерениями, то историко-культурную область/общность со специфическим технокомплексом, то «граветтский» эпизод в середине развития верхнего палеолита в Европе (*Амирханов* 1998). Сейчас его появление в Аквитании (Абри-Пато), Италии (Гримальдийские гроты, Пайличчи), Моравии (Дольни Вестонице, Павлов), на Дону (Костенки 8–II) является частью общеевропейского спонтанного развития (*Синицын* 2013).

Проблема состоит в том, что раньше представление о первых сапиенсах в Европе — кроманьонцах, носителях ориньякской культуры, строилось, в том числе, на основании останков из наиболее известного местонахождения Кроманьон, а также из Гримальдийских гротов в Италии, которые сейчас относятся к граветту и эпиграветту (*Holt, Formicola* 2008; *Henry-Gambier* 2008; *Lumley* 2016: 707–708) (Таблица 1).

Таблица 1

Сведения о возрасте погребений в гротах Гримальди (по данным *Lumley* 2016: 707–708)

Название	год	шифр	пол	возраст	археол. к-ра	абсол. возраст
Грот Кавийон	1872	GC1	ж	Adult	ранний граветт	28780+500 ВР
Барма Б. де Торре	1873	BT1	м	Adult	граветт	
—//—	1873	BT2	м	Adult	граветт	
—//—	1873	BT3	м	Adolescen.	граветт	
Барма Гранде	1884	BG1	м	Adult	граветт	
Барма Гранде	1892	BG2	м	Adult		
(тройное погребение)		BG3		Adolescen.	граветт	
		BG4		Adolescen.		
Барма Гранде	1894	BG5	м.	Adult	граветт	
—//—	1894	BG6	м		граветт	24800+800 ВР
Грот Детей (двойное погребение)	1874–	GE1		Inf 1		
	1875	GE2		Inf	эпиграветт	11130+100 ВР
Грот Детей	1901	GE3	ж	Adult	эпиграветт	12200+400 ВР
—//—	1901	GE4	м	Adult		
Грот Детей (двойное погребение)		GE5	ж	Adult		
		GE6	м	Adolescen.		
Арене Кандиде	1942	AC1	м	Adolescen.	граветт	23440+190 ВР

Понятие «кроманьонцы» было синонимичным понятию «верхнепалеолитический сапиенс» и употреблялось «...для обозначения пост-неандертальской фазы эволюции в стадиальной теории антропогенеза» (Зубов 2019: 335). В отечественной и зарубежной литературе верхнепалеолитические черепа Европы, как и их одонтологические особенности, получили исчерпывающую характеристику (Бунак, 1980; Гохман 1966; Алексеев 1978; Сунгирь 1984: 14–100; *Homo sungirensis* 2000: 180–192; Зубов 2004, Patte 1962; Wolpoff 1971 и др.).

В отечественной палеоантропологии общепризнанной в настоящее время является гипотеза В. В. Бунака (Бунак 1966; 1980) о краинологическом полиморфизме позднепалеолитического человека, еще не обладавшем устойчивым сочетанием признаков, специфичных для современных рас, а характеризующемся разнообразным сочетанием отдельных признаков. Тем не менее, большинство верхнепалеолитических черепов Европы образует круг европеоидных форм, который отличается некоторой нейтральностью, как правило, отсутствием резко уклоняющихся форм в сторону широконосости, плоскоголовости или, напротив, выступания челюстей; их сходство проявляется в том, что они эволюционируют в одном направлении (Сунгирь 1984: 73–74). Тем не менее, вопрос о классификации европейских верхнепалеолитических форм имеет свою историю, изложение которой выходит за рамки доклада, но стоит отметить, что в основе всех классификаций лежал морфологический принцип, а не территориальный или культурно-хронологический (сводка мнений: Гохман 1966; Алексеев 1978: 182–183; Сунгирь 1984: 65–70), и во всех присутствовало определение кроманьонского краинологического типа, отличающегося дисгармоничностью строения, проявляющейся в сочетании долихокраниального мозгового черепа с низким и широким лицом. Наиболее ярко он проявлялся в черепах Младеч V, Кро-Маньон 1, Гrot Детей и Оберкассель. Теперь же перед нами возникают вопросы: что такое «кроманьонский антропологический тип», реален ли он и насколько, какие конкретные палеоантропологические находки мы можем ассоциировать с ориньяком, каковы их морфологические особенности (краинологические и одонтологические)?

Теперь кроманьонский человек может быть охарактеризован только на основании данных из Кроманьона (два мужских и два женских черепа), мужского черепа из Ле Коте, трех мужских черепов и одного женского из Младеч, к тому же плохой сохранности. Краинологические характеристики мужских черепов ориньякской и граветтской культур на фоне суммарных данных о европейских верхнепалеолитических черепах (Алексеев 1978) демонстрируют сходство этих групп населения, но количество наблюдений, к сожалению, не делает это сходство убедительным (Таблицы 2, 3, 4).

Таблица 2
Краинометрические данные о мужских ориньякских черепах

Найдено / признаки по Мартину	1	8	9	17	45	48	51	52	54	55
Кроманьон I	203	150	102	133	141	70	46,9	27,5	25	52
Кроманьон III	203	152	96							
Ле Котте	192	138								
Младеч I	199	148	98		133	68	42,8	29,6	25	49
Младеч V	206	142	94	138		70	41,9			
Младеч VI	201	149	105							
Средние	200,6	145,0	199,0	135,5	137,0	69,3	43,9	28,5	25,0	50,5

Таблица 3
Сравнительные краинометрические данные о черепах граветта
Франции, Италии и Чехии

Признаки по Мартину	1	8	9	17	45	48	51	52	54	55
Пато 1	ж	184	139	99	131	133	65	40	31,4	24,9
Barma del Caviglione 1	ж		140	93			43,0	28	26,0	52
Grotte des Enfants 5	ж	190	130	95	135	126	66	38,0	28	28,0
Paglicci 25	ж	178	136	101	132	135	68	40,0	29	24,0
Суммарно Италия (ж)	184	135	96	134	131	67	40	28	26	51
Barma Grande 5	м	204	140	111	153*	148	74	49,0	30	28,0
Grotte des Enfants 4	м	198	152	104	131	150	68	48,0	31	28,0
Barma Grande 1 (Menton)	м	194	140	99			42,0	26		
Barma Grande 2 (triple burial)	м	211	134		158*		48,0	29		
Суммарно Италия (м)	202	142	105	147	149	71	47	29	28	55
Dolni Vestonice 15	ж	187	134	99			63	42,0	31	22,0
Dolni Vestonice 2	ж	197	135	95						
Dolni Vestonice 3	ж	186	130	92	129	126	63	41,0	31	23,0
Predmosti 10	ж	185	144	103		141	68	41,0	27	28,0
Predmosti 4	ж	192	144	98	136	136	63	38,0	27	27,0
Подбаба	ж	203	145	103	135					
Суммарно Чехия (ж)	189	138	98	133	134	64	40	31	25	51
Brno II										
Dolni Vestonice 1	м	202	148	99					27	
Dolni Vestonice 13	м	190	144	100	131		69	42,0	31	30,0
Dolni Vestonice 14	м	198	136	105	134		68	44,0	28	27,0
Dolni Vestonice 16	м	202	139	97	137	137	70		32	28,0
Pavlov 1	м	204	137	103				44,0	27	
Predmosti 1	м	189	139	98					28,0	
Predmosti 3	м	202	145	104	133	142	77	42,0	29	25,0
Predmosti 9	м	196	145	105	134	135	68	39,0	26	25,0
Суммарно Чехия (м)	199	142	102	136	138	70	42	29	27	55
Predmosti 6		179	133	89						
Predmosti 5 15–16		189	138	99				38,0	26	
Predmosti 7 12–14		208	146	101	136			39,0	28	29,0
Predmosti 22		177	135	96	119	120		36,0	30	24,0
Barma Grande 3 (triple burial)		189	138	100		129	60	44,0	26	28,0
Barma Grande 4 (triple burial)		177	135			134			31	
Grotte des Enfants 6		194	132	95	136	124	61	41,0	25	22,0
Arene Candide 1 (GR)		198	130	96	144	128	61	45,0	39	25,0
Paglicci 12		177	134	93		124	63	42,0	35	23,0
Все подростки	188	136	96	134	127	61	41	30	25	47

Таблица 4
Сравнение мужских черепов различной культурной атрибуции на фоне верхнепалеолитической суммарной серии по данным Алексеева В. П. 1978 г.

Серии / признаки по Мартину	1	8	9	17	45	48	51	52	54	55
Верхний палеолит	195	141	98	138	140	70		30	26	52
Ориньяк	201	145	99	135	137	69	44	26	25	51
Граветт Италии	202	142	105	147*	149	71	47	29	28	55
Граветт Чехии	199	142	102	136	138	70	42	29	27	55

Примечание: * Огромная высота черепа за счет величины этого признака на двух черепах из Барма Гранде

Подводя итоги, мы должны признаться, что возникшие проблемы и поставленные вопросы, особенно второй и третий, не получили ответа, и вряд ли он будет получен в ближайшее время, но поставить их перед коллегами, антропологами и археологами, мы были просто обязаны.

Благодарности. Авторы выражают глубокую признательность археологам Константину Николаевичу Гаврилову за отклик после доклада на VI Герасимовских чтениях и Дону Хичкоку (Don Hitchcock) за предоставленную фотографию копии реконструкции черепа из Сен-Сезар.

Научная литература

- Алексеев В. П. Палеоантропология земного шара и формирование человеческих рас. Палеолит. М.: Наука, 1978. 282 с.
- Амирханов Х. А. Восточный граветт или граветтоидные индустрии Центральной и Восточной Европы? // Восточный граветт. М.: Научный мир. 1998. 332 с.
- Аникич М. В. Проблема становления верхнепалеолитической культуры человека современного вида в свете данных по палеолиту Восточной Европы // Человек заселяет планету Земля. Глобальное расселение гоминид. М.: Наука, 1997. С. 141–155.
- Бунак В. В. Краткий обзор таксономических и филетических схем гоминид // Ископаемые гоминиды и происхождение человека. Труды Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 92. М.: Наука, 1966. С. 273–285.
- Бунак В. В. Ископаемый человек из стоянки Сунгирь и его место среди других ископаемых позднего палеолита (Доклады советской делегации на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук, Чикаго, сентябрь 1973 г.). М.: Наука, 1973. 16 с.
- Бунак В. В. Род Homo, его возникновение и последующая эволюция. М.: Наука, 1980. 328 с.
- Васильев С. В. Дифференциация плейстоценовых гоминид. М.: Издательство УРАО, 1999. 150 с.
- Васильев С. В. Проблемы таксономии переходных и метисных форм ископаемых гоминид Передней Азии // Научный альманах кафедры антропологии. Вып. 5. М.: МГУ, 2006. С. 147–159.
- Васильев С. В. О роли гейдельбергского человека в эволюции *Homo sapiens* // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология, 2009 (4). С. 83–87.
- Вешняцкий Л. Б. Культурная динамика в середине позднего плейстоцена и причины верхнепалеолитической революции. СПб: Изд-во С.-Петербургского Ун-та, 2008. 251 с.
- Гохман И. И. Ископаемые неоантропы // Ископаемые гоминиды и происхождение человека. Труды Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 92. М., 1966. С. 227–272.
- Дебец Г. Ф. Палеоантропологические находки в Костенках // Советская этнография, 1955. № 1. С. 43–53.
- Зубов А. А. Палеоантропологическая родословная человека. М.: Россельхозакадемия, 2004. 551 с.
- Зубов А. А. Палеоантропологическая родословная человека. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд. ИТРК, 2019. 464 с.
- Козинцев А. Г. От среднего палеолита к верхнему: адаптация и ассимиляция (сунгирская проблема на новом этапе изучения // Археология, этнография и антропология Евразии, 2003. № 1(13). С. 58–64.
- Козинцев А. Г. Сунгирь: старый спор — новые аргументы // Археология, этнография и антропология Евразии, 2004. № 1(17). С. 19–27.
- Медникова М. Б. Некоторые дискуссионные проблемы смены внешнего облика населения при переходе от среднего палеолита к верхнему в Европе // Проблемы первобытной археологии Евразии (к 75-летию А. А. Формозова) / ред. В. И. Гуляев, С. В. Кузьминых. М.: ИА РАН, 2004. С. 135–144.

- Медникова М. Б., Музеев В. Г., Хартанович В. И. Строение трубчатых костей кисти у обитателей верхнепалеолитических стоянок Костёнки-14 и 8 (эволюционный и биоархеологический аспекты) // Вестник МГУ. Серия 23. Антропология, 2016. № 1. С. 20–34.
- Музеев В. Г., Хартанович В. И. Человек из верхнепалеолитической стоянки Костенки XIV: результаты генетических и морфологических исследований // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН. /отв. ред. Ю. К. Чистов. 2015. № . 2014. С. 429–435.
- Музеев В. Г., Хартанович В. И., Зубова А. В. Человек эпохи верхнего палеолита из Маркиной горы: морфология versus генетика? // Вестник Российской академии наук, 2017. Т. 87. № . 2. С. 12–19.
- Павлов П. Ю. Палеолит северо-востока Европы: автореферат дис. ... доктора исторических наук: 07.00.06 СПб., 2009. 41 с.
- Рогинский Я. Я. Теории моноцентризма и полицентризма в проблеме происхождения современного человека и его рас. М.: Изд. МГУ, 1949. 156 с.
- Рогинский Я. Я. Проблемы антропогенеза. М.: Высшая школа, 1977. 263 с.
- Синицын А. А. Граветт Костенок в контексте Граветта Восточной Европы // Проблемы заселения северо-запада Восточной Европы в верхнем и финальном палеолите (культурно-исторические процессы) / отв. ред. Г. В. Синицына Российской Академия Наук Институт истории материальной культуры. Санкт-Петербург, 2013. С. 4–32.
- Синицын А. А. Костёнки в контексте проблемы формирования верхнего палеолита и распространения человека современного физического облика // Вестник Российского гуманитарного научного фонда, 2014. № 4 (77). С. 137–151.
- Сунгирь: Антропологическое исследование / отв. ред. А. А. Зубов. М.: Наука, 1984. 215 с.
- Харитонов В. М., Бацевич В. А. Найдены ископаемых гоминид на территории Восточной Европы и сопредельных регионов Азии // Вестник антропологии. 1997. № 3. С. 48–73.
- Хартанович В. И., Музеев В. Г., Медникова М. Б., Добровольская М. В., Бужилова А. П. Палеолитический человек из Маркиной горы (Костёнки XIV) по результатам комплексного анализа данных // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2016. № 2. С. 4–17. <https://cyberleninka.ru/article/n/paleoliticheskiy-chelovek-iz-markinoy-gory-kostyonki-xiv-po-rezulatam-kompleksnogo-analiza-dannyh> (дата обращения: 08.11.2022).
- Хрисанфова Е. Н., Перевозчиков И. В. Антропология. М.: Издательство МГУ, 1999. 400 с.
- Bailey S. E., Hublin J. J. 2006. Dental remains from the Grotte du Renne at Arcy-sur-Cure (Yonne) // Journal of Human Evolution. Vol. 50(5). P. 485–508.
- Bar-Josef O., Bordes J. G. Who were the makers of the Châtelperronian culture? // Journal of Human Evolution. 2010. Vol. 59. No. 5. P. 586–593.
- Bar-Yosef O., D. R. Pilbeam. The geography of Neandertals and modern humans in Europe and the Greater Mediterranean. Cambridge: Peabody Museum Press, 2000. 208 p.
- D'Errico F., Zilhão J., Julien M., Baffier D., Pelegrin J. Neanderthal acculturation in Western Europe? A critical review of the evidence and its interpretation // Current Anthropology. 1998. Vol.39. Supplement 1. P. 1–44.
- Henry-Gambier D. Comportement des populations d'Europe au Gravettien: pratiques funéraires et interprétations // PALEO. Revue d'archéologie préhistorique. 2008. № . 20. P. 399–438. <https://doi.org/10.4000/paleo.1632>
- Holt B. M., Formicola V. Hunters of the Ice Age: the biology of Upper Paleolithic people // American Journal of Physical Anthropology: The Official Publication of the American Association of Physical Anthropologists 2008. Vol. 137(S47). P. 70–99. <https://doi.org/10.1002/ajpa.20950>
- Homo sungirensis: Верхнепалеолитический человек: Экологические и эволюционные аспекты исследования / Т. И. Алексеева, Н. О. Бадер, О. Н. Бадер [и др.]; Отв. ред. Т. И. Алексеева, Н. О. Бадер. М.: Научный мир, 2000. 468 с.

- Hublin J.-J., Spoor F., Braun M., Zonneveld F., Condemi S. A late Neanderthal associated with Upper Palaeolithic artefacts // *Nature*. 1996. Vol. 381. P. 224–226. <https://doi.org/10.1038/381224a0>
- Krings M., Stone A., Schmitz R. W., Krainitzki H., Stoneking M., Pääbo S. Neandertal DNA sequence and the origin of modern humans // *Cell*. 1997. Vol. 90. P. 19–30. [https://doi.org/10.1016/s0092-8674\(00\)80310-4](https://doi.org/10.1016/s0092-8674(00)80310-4)
- Lévéque F., Vandermeersch B. Les découvertes de restes humains dans un horizon castelperronien de Saint-Césaire (Charente-Maritime) // *Bulletin de la Société Préhistorique Française. Comptes Rendus des Séances Mensuelles* Paris. 1980. Vol. 77. № 2. P. 187–189.
- Lumley H. de. La grotte du Cavillon sous la falaise de Baousse Rousse. Grimaldi, Vintimille, Italie. Paris: CNRS Editions, 2016. 995 p.
- Mellars P. A. Archaeology and the population-dispersal hypothesis of modern human origins in Europe // M. J. Aitken, C. B. Stringer, P. A. Mellars (eds.): *The origins of modern humans and the impact of chronometric dating. Philosophical Transactions of the Royal Society of London Series B — Biological Sciences*. 1992. Vol. 337, 1280. P. 225–234.
- Mellars P. A. The fate of the Neanderthals // *Nature*. 1998. Vol. 395. P. 539–540.
- Ovchinnikov, I. V., Götherström, A., Romanova, G. P., Kharitonov, V. M., Liden, K., Goodwin, W. Molecular analysis of Neanderthal DNA from the northern Caucasus. *Nature*. 2000. Vol. 404(6777). P. 490–493. <https://doi.org/10.1038/35006625>
- Patte E. La Dentition des Neanderthaliens. Paris: Masson et Cle, 1962. 160 p.
- Pelegrin J. Technologie lithique: le Châtelperronien de Roc-de-Combe (Lot) et de La Côte (Dordogne). Paris: CNRS editions, 1995. 297 p.
- Welker F. et al. Palaeoproteomic evidence identifies archaic hominins associated with the Châtelperronian at the Grotte du Renne // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2016. Vol. 113. No. 40. C. 11162–11167. <https://doi.org/10.1073/pnas.1605834113>
- Wolpoff M. H. Competitive exclusion among Lower Pleistocene hominids: The single species hypothesis // *Man*. 1971. P. 601–614.

References

- Alekseev, V. P. 1978. *Paleoantropologija zemnogo shara i formirovanie chelovecheskikh ras. Paleolit*. [Global paleoanthropology and the formation of human anthropological types. Paleolithic]. Moscow: Nauka. 282 p.
- Amirkhanov, Kh. A. (ed.) 1998. *Vostochnyi gravett*. [Eastern Gravettian]. Moscow: Nauchnyi mir. 332 p.
- Anikovich, V. 1997. Problema stanovlenija verkhnepaleoliticheskoi kul'tury cheloveka sovremennoj vida v svete dannykh po paleolitu Vostochnoi Evropy [The problem of the formation of the Upper Paleolithic culture of modern humans in the light of data on the Paleolithic of Eastern Europe]. In *Chelovek zaseliaet planetu Zemlija. Global'noe rasselenie gominid*, [Man populates the Earth. Global dispersal of hominids: materials of Symposium “Primary resettlement of mankind” (June 1993)], ed. by Kurenkova E. I. Moscow: Nauka. 141–155.
- Bailey, S. E. and J. J. Hublin. 2006. Dental remains from the Grotte du Renne at Arcy-sur-Cure (Yonne). *Journal of Human Evolution* 50(5): 485–508. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2005.11.008>
- Bar-Josef, O. and J. G. Bordes. 2010. Who were the makers of the Châtelperronian culture? *Journal of Human Evolution* 59 (5): 586–593. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2010.06.009>
- Bar-Yosef, O. and D. R. Pilbeam. 2000. *The geography of Neandertals and modern humans in Europe and the Greater Mediterranean*. Cambridge: Peabody Museum Press. 208 p.
- Bunak, V. V. 1980. *Rod Homo, ego vozniknovenie i posleduiushchaia evoliutsija* [Genus Homo, its origin and subsequent evolution]. Moscow: Nauka. 328 c.
- Bunak, V. V. 1973. *Iskopaemyi chelovek iz stoianki Sungir' i ego mesto sredi drugikh iskopaemykh pozdnego paleolita*. [Fossil man from the Sungir and its place among other Late Paleolithic fossils]. In *Doklady sovetskoi delegatsii na IX Mezhdunarodnom kongresse antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk (Chikago, sentiabr' 1973 g.)*. [Reports of the Soviet delegation at the

- IX International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences (Chicago, September 1973)]. Moscow: Nauka. 16 p.
- Bunak, V. V. 1966. Kratkii obzor taksonomicheskikh i fileticheskikh skhem gominid. Iskopaemye gominidy i proiskhozhdenie cheloveka [Brief review of taxonomic and phyletic schemes of hominids. Fossil hominids and human origin]. *Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia seriya* [Works of Institute of Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR. New series] 92. Moscow: Nauka. 273–285.
- D'Errico, F., J. Zilhão, M. Julien, D. Baffier and J. Pelegrin. 1998. Neanderthal acculturation in Western Europe? A critical review of the evidence and its interpretation. *Current Anthropology* 39 (1): 1–44. <https://doi.org/10.1086/204689>
- Debets, G. F. 1955. Paleoantropologicheskie nakhodki v Kostenkakh. [Human fossils in Kostenki]. *Sovetskaia etnografia* 1: 43–53.
- Eswaran, V. A. 2002. Diffusion wave out of Africa: The mechanism of the modern human revolution? *Current Anthropology* 43(5): 749–774. <https://doi.org/10.1086/342639>
- Gokhman, I. I. 1966. Iskopaemye neoanthropy. Iskopaemye gominidy i proiskhozhdenie cheloveka. [Fossil neoanthropes. Fossil hominins and human origins]. *Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia seriya* [Works of Institute of Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR. New series] 92. Moscow: Nauka. 227–272.
- Henry-Gambier, D. 2008. Comportement des populations d'Europe au Gravettien: pratiques funéraires et interprétations. *PALEO. Revue d'archéologie préhistorique* 20: 399–438. <https://doi.org/10.4000/paleo.1632>
- Holt, B. M. and V. Formicola. 2008. Hunters of the Ice Age: the biology of Upper Paleolithic people. *American Journal of Physical Anthropology* 137(47): 70–99. <http://www.doi.org/10.1002/ajpa.20950>
- Homo sungirensis: Verkhnepaleoliticheskii chelovek: Ekologicheskie i evoliutsionnye aspekty issledovaniya* [Homo sungirensis. Upper Paleolithic Man: Ecological and Evolutionary Aspects of Research]. 2000. Ed. by Alekseeva, T. I. and O. N. Bader. Moscow: Nauchnyi mir. 468 c.
- Hublin, J.-J., Spoor, F., Braun, M., Zonneveld, F. and S. A. Condemi. 1996. A late Neanderthal associated with Upper Palaeolithic artefacts. *Nature* 381: 224–226. <http://www.doi.org/10.1038/381224a0>
- Kharitonov, V. M. and V. A. Batsevich. 1997. Nakhodki iskopaemykh gominid na territorii Vostochnoi Evropy i sopredel'nykh regionov Azii [Finds of fossil hominids in Eastern Europe and adjacent regions of Asia]. *Vestnik antropologii* [Herald of anthropology] 3: 48–73.
- Khartanovich, V. I., V. G. Moiseev, M. B. Mednikova, M. V. Dobrovolskaya and A. P. Buzhilova. 2016. Paleoliticheskii chelovek iz Markinoi gory (Kostenki XIV) po rezul'tatam kompleksnogo analiza dannykh [Paleolithic man from Markina Gora (Kostenki XIV) based on the results of a comprehensive analysis of data]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya*. [Moscow University Anthropology Bulletin] 2: 4–17. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/paleoliticheskij-chelovek-iz-markinoy-gory-kostenki-xiv-po-rezul'tatam-kompleksnogo-analiza-dannyy>
- Khrisanfova, E. N. and I. V. Perevozchikov. 1999. *Antropologiya* [Anthropology]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskii Gosudarstvennyi Universitet. 400 p.
- Kozintsev, A. G. 2003. Ot srednego paleolita k verkhnemu: adaptatsiya i assimiliatsiya (sungirskaia problema na novom etape izuchenija) [From the Middle Paleolithic to the Upper: Adaptation and Assimilation (the Sungir problem at a new stage of study)]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia] 1(13): 58–64.
- Kozintsev, A. G. 2004. Sungir': staryi spor — novye argumenty [Sungir: old dispute — new arguments]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia] 1(17): 19–27.
- Krings, M., A. Stone, R. W. Schmitz, H. Krainitzki, M. Stoneking, and S. Pääbo. 1997. Neandertal DNA sequence and the origin of modern humans. *Cell* 90: 19–30. [http://www.doi.org/10.1016/s0092-8674\(00\)80310-4](http://www.doi.org/10.1016/s0092-8674(00)80310-4)

- Lévêque F., and B. Vandermeersch. 1980. Les découvertes de restes humains dans un horizon castelperronien de Saint-Césaire (Charente-Maritime). *Bulletin de la Société Préhistorique Française. Comptes Rendus des Séances Mensuelles Paris* 77 (2): 187–189.
- Lumley, H. 2016. *La grotte du Cavillon sous la falaise de Baousse Rousse. Grimaldi, Vintimille, Italie*. Paris: CNRS Editions. 995 p.
- Mednikova, M. B., V. G. Moiseev and V. I. Khartanovich. 2016. Stroenie trubchatykh kostei kisti u obitatelyei verkhnepaleoliticheskikh stoianok Kostenki-14 i 8 (evoliutsionnyi i bioarkheologicheskii aspekt) [The structure of the tubular bones of the hand in the inhabitants of the Upper Paleolithic sites Kostenki-14 and 8 (evolutionary and bioarchaeological aspects)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya*. [Moscow University Anthropology Bulletin] 1: 20–34.
- Mednikova, M. B. 2004. Nekotorye diskussionnye problemy smeny vneshnego oblika naseleniya pri perekhode ot srednego paleolita k verkhnemu v Evrope. In *Problemy pervobytnoi arkeologii Evrazii (k 75-letiu A. A. Formozova)* [Problems of primitive archeology of Eurasia (on the 75th anniversary of A. A. Formozov)], ed. by V. I. Gulyaev, S. V. Kuzminykh]. Moscow: Institut Arheologii RAS. 135–144.
- Mellars, P. A. 1992. Archaeology and the population-dispersal hypothesis of modern human origins in Europe. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*: 337(1280), 225–234. <http://www.doi.org/10.1098/rstb.1992.0100>
- Moiseev, V. G. and V. I. Khartanovich. 2015. Chelovek iz verkhnepaleoliticheskoi stoianki Kostenki XIV: rezul'taty geneticheskikh i morfologicheskikh issledovanii [Man from the Upper Paleolithic site Kostenki XIV: results of genetic and morphological studies]. In *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniia i muzeinye proekty MAE RAS in 2014* [Radlovsky collection. Scientific research and museum projects of the MAE RAS in 2014], ed. by Yu. K. Chistov. Saint Petersburg: Muzei Antropologii i Etnografii RAN. 429–435.
- Moiseev, V. G., V. I. Khartanovich and A. V. Zubova. 2017. Chelovek epokhi verkhnego paleolita iz Markinoi gory: morfologiya versus genetika? [Upper Paleolithic man from Markina Gora: morphology versus genetics?]. *Vestnik Rossiiskoi akademii nauk* [Bulletin of RAS] 87(2): 12–19.
- Ovchinnikov, I. V., A. Götherström, G. P. Romanova, V. M. Kharitonov, K. Liden, and W. Goodwin. 2000. Molecular analysis of Neanderthal DNA from the northern Caucasus. *Nature* 404(6777): 490–493. <https://doi.org/10.1038/35006625>
- Patte, E. 1962. *La Dentition des Neanderthaliens*. Paris: Masson et Cle. 160 p.
- Pavlov, P. Yu. 2009. *Paleolit severo-vostoka Evropy* [Paleolithic of the North-East of Europe]. Doctor of Historical Sciences diss., Institute for the History of Material Culture.
- Pelegrin, J. 1995. *Technologie lithique: le Châtelperronien de Roc-de-Combe (Lot) et de La Côte (Dordogne)*. Paris: CNRS editions. 297 p.
- Roginskii, Ya. Ya. 1977. *Problemy antropogeneza* [Problems of human evolution]. Moscow: Vysshiaia shkola. 263 p.
- Roginskii, Ya. Ya. 1949. *Teorii monotsentrizma i politsentrizma v probleme proiskhozhdenii sovernennogo cheloveka i ego ras* [Theories of monocentrism and polycentrism in the problem of the origin of modern man and his anthropological types]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskii Gosudarstvennyi Universitet. 156 p.
- Sinitsyn, A. A. 2002. Nizhnie kul'turnye sloi Kostenok 14 (Markina gora) (raskopki 1998–2001 gg.) [Lower cultural layers of Kostenki 14 (Markina Gora) (excavations 1998–2001)]. *Osobennosti razvitiia verkhnego paleolita Vostochnoi Evropy* [The development of the Upper Paleolithic of Eastern Europe], ed. by A. A. Sinitsyn, V. Ya. Sergin, Dzh. F. Khoffeker. Saint Petersburg: OOO Akademprint. 219–236.
- Sinitsyn, A. A. 2013. Gravett Kostenok v kontekste Gravetta Vostochnoi Evropy [Kostenki Gravettian in the context of Gravett of Eastern Europe]. *Problemy zaselenii severo-zapada Vostochnoi Evropy v verkhnem i final'nom paleolite (kul'turno-istoricheskie protsessy)* [Problems of settling the North-West of Eastern Europe in the Upper and Final Paleolithic (cultural and his-

- torical processes)], ed. by G. V. Sinitsyna. Saint Petersburg: Rossiiskaia Akademiiia Nauk Institut istorii material'noi kul'tury. 4–32.
- Sinitsyn, A. A. 2014. Kostenki v kontekste problemy formirovaniia verkhnego paleolita i rasprostraneniia cheloveka sovremenogo fizicheskogo oblika. *Vestnik Rossiiskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda* 4(77): 137–151. <https://www.archeo.ru/struktura-1/otdel-paleolita/pdf/2007vestnik.pdf/view>
- Sungir': Antropologicheskoe issledovanie* [Sungir: An anthropological study], ed. by A. A. Zubov. Moscow: Nauka, 1984. 215 p.
- Vasilyev, S. V. 1999. *Differentsiatsiya pleistotsenovyykh gominid* [Pleistocene hominid differentiation]. Moscow: Izdatel'stvo URAO. 150 p.
- Vasilyev, S. V. 2006. Problemy taksonomii perekhodnykh i metisnykh form iskopaemykh gominid Perednei Azii [Problems of taxonomy of transitional and mestizo forms of fossil hominids of Western Asia]. *Nauchnyi al'manakh kafedry antropologii* [Scientific Almanac of the Department of Anthropology]. Issue 5. Moscow: Moskovskii Gosudarstvennyi Universitet. 147–159.
- Vasilyev, S. V. 2009 O roli geidel'bergskogo cheloveka v evoliutsii Homo sapiens [On the role of the Heidelberg man in the evolution of Homo sapiens]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya*. [Moscow University Anthropology Bulletin] (4): 83–87.
- Veshniatskii, L. B. 2008. *Kul'turnaia dinamika v seredine pozdnego pleistotsena i prichiny verkhnepaleoliticheskoi revolutsii* [Cultural Dynamics in the Middle Late Pleistocene and Causes of the Upper Paleolithic Revolution]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo St-Peterburgskii Universitet. 251 p.
- Welker, F. et al. 2016. Palaeoproteomic evidence identifies archaic hominins associated with the Châtelperronian at the Grotte du Renne. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(40): 11162–11167. <https://doi.org/10.1073/pnas.1605834113>
- Wolpoff, M. H. 1971. Competitive exclusion among Lower Pleistocene hominids: The single species hypothesis. *Man* 6(4): 601–614. <https://doi.org/10.2307/2799185>
- Zubov, A. A. 2004. *Paleoantropologicheskaiia rodoslovnaia cheloveka* [Paleoanthropological ancestry of man]. Moscow: Rossel'khozakademiiia. 551 p.
- Zubov, A. A. 2019. *Paleoantropologicheskaiia rodoslovnaia cheloveka*. [Paleoanthropological ancestry of man]. Second edition. Moscow: Izdatel'stvo ITRK. 464 p.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/372-381
 Рецензия

© A. B. Воронцов

РАЗМЫШЛЕНИЯ

**О ПРОШЛОМ, НАСТОЯЩЕМ, БУДУЩЕМ КОРЕЙЦЕВ
 В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И КОРЕЙСКОЙ НАЦИИ В ЦЕЛОМ.
 РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ: В. С. ХАН. ИСТОРИОГРАФИЯ
 КОРЕЙЦЕВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ
 И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ. ТАШКЕНТ: BAKTIA PRESS, 2021. 624 С.**

Статья посвящена анализу, оценке, рецензированию вышедшей в свет в 2021 г. монографии Валерия Сергеевича Хана «Историография корейцев Центральной Азии: Основные направления и этапы развития» с целью обоснованного и адекватного представления её читателю. Книга этого безусловно заслуживает, поскольку обладает рядом несомненных важных достоинств. Среди них прежде всего необходимо выделить следующие: во-первых, фундаментальность (объем труда — 39 п. л., 624 стр., в библиографическом списке более 630 наименований использованной литературы и источников.); во-вторых, актуальность и востребованность. Работа историографического характера, обобщающих, классифицирующих существующую уже весьма богатую базу данных (более тысяч публикаций, посвящённых корейцам царской России, СССР и СНГ, сотни публикаций — по корейцам советской и постсоветской Центральной Азии), до сих пор практически не было; в-третьих, серьёзная требовательность, высокая планка критичности в оценке многочисленных произведений, написанных на корееведческие темы, и самокритики по отношению автора к самому себе. Стремление на строго научных принципах и в ходе широкой дискуссии с ведущими учёными-коллегами-корееведами из различных стран, работающими в изучаемой сфере, дать научно обоснованное определение появлению новых глобальных явлений, в их числе, формированию новой субэтнической общности и нового глобального этапа в эволюции корейского народа на уровне «мета-нации», объяснения субэтнического образования — «корё сарам»; в-четвёртых, бескомпромиссное стремление добиться торжества строго научного подхода, основанного на стандартах, принципах и критериях академической науки в корееведении как своей страны, так и других постсоветских государств в условиях широко распространённых в настоящем псевдонаучных, любительских упражнений на поле «якобы корееведческой» литературы.

Ключевые слова: историография, диаспора, корееведение, Центральная Азия

¹ Воронцов Александр Валентинович — к. и. н., заведующий отделом Кореи и Монголии, Институт востоковедения РАН (107031 Москва, ул. Рождественка, 12). Эл. почта: vorontsovav@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9451-3728>

Ссылка при цитировании: Воронцов А. В. Размышления о прошлом, настоящем, будущем корейцев в Центральной Азии и корейской нации в целом. Рецензия на монографию: В. С. Хан. Историография корейцев Центральной Азии: Основные направления и этапы развития. Ташкент: Baktia Press, 2021. 624 с. // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 372–381.

UDC 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/372-381
 Book Review

© Alexander Vorontsov

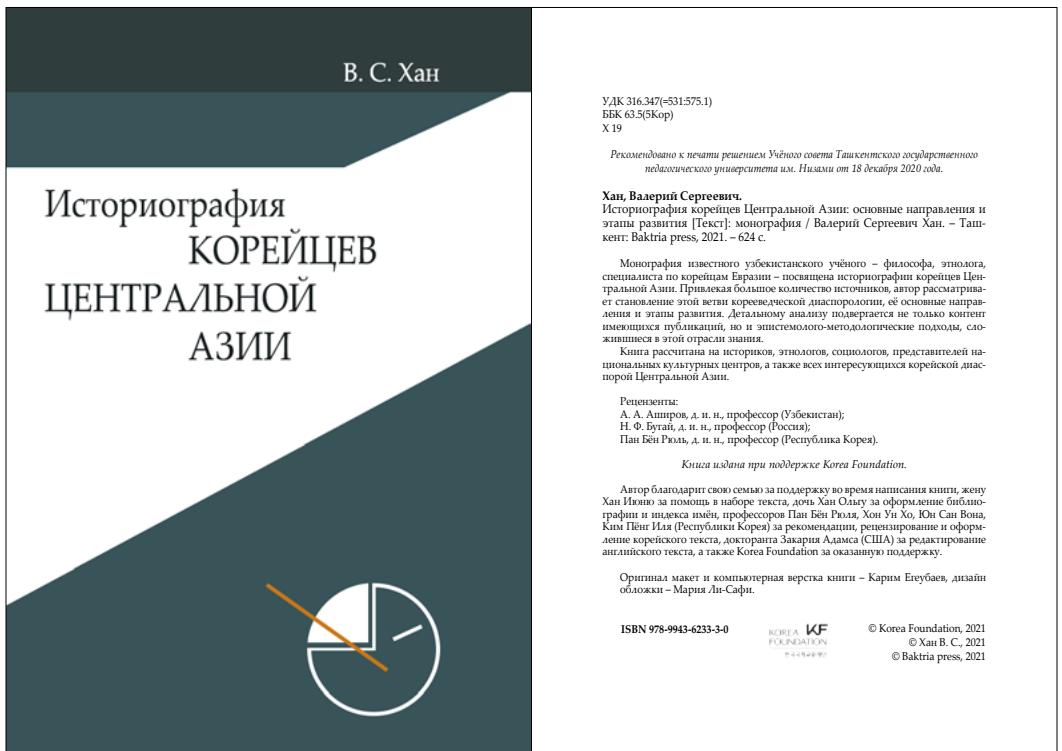
**REFLECTIONS ON THE PAST, PRESENT, AND FUTURE OF KOREANS
 IN CENTRAL ASIA AND THE KOREAN NATION AS A WHOLE.
 BOOK REVIEW: VALERIY S. HAN “HISTORIOGRAPHY OF THE
 KOREANS OF CENTRAL ASIA: MAIN DIRECTIONS AND STAGES OF
 DEVELOPMENT” TASHKENT: BAKTRIA PRESS, 2021. 624 P.**

The article is devoted to the analysis, evaluation, reviewing of Valeriy S. Han's monograph “Historiography of the Koreans of Central Asia: Main directions and stages of development”, published in 2021. The book certainly deserves it, as it has a number of undoubtedly important merits. First, it is voluminous and comprehensive (624 pages and more than 630 references and sources used); second, it is highly relevant. There have been virtually no historiographic works summarizing and classifying the already very rich database (more than a thousand of publications on the Koreans of tsarist Russia, the USSR, and the CIS, and hundreds of publications on the Koreans of Soviet and post-Soviet Central Asia) so far. Third, the author critically evaluates numerous publications on Korean studies and is strict with himself as well. He strived to scientifically define the emergence of new global phenomena, including the formation of a new subethnic community and a new global stage in the evolution of the Korean people at the level of a “meta-nation,” explaining the subethnic entity, “Koryo Saram”, based on strict scientific principles and extensive discussions with leading experts in Korean studies from various countries. Fourth, the uncompromising desire to achieve a rigorous scientific approach based on the standards, principles, and criteria of academic science in Korean studies both in their own country and in other post-Soviet states amidst the currently widespread pseudoscientific, amateur exercises in the field of “supposedly Korean studies”.

Keywords: *historiography, diaspora, Korean studies, Central Asia*

For citation: Vorontsov, A. V. 2022. Reflections on the Past, Present, and Future of Koreans in Central Asia and the Korean Nation as a Whole. Book Review: Valeriy S. Han “Historiography of the Koreans of Central Asia: Main Directions and Stages of Development” Tashkent: Baktia Press, 2021. 624 p. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 372–381.

Author Info: Vorontsov, Alexander V. — Ph.D. in History, Head of the Department of Korea and Mongolia, the Russian Academy of Sciences Institute of Oriental Studies (Russian Federation, Moscow). E-mail: vorontsovav@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9451-3728>



Нам доставляет удовольствие представить вниманию читателя фундаментальное историографическое и философское исследование на обозначенную в заголовке статьи тему авторитетного узбекского учёного корейской национальности, хорошо известного за пределами своего государства, не только среди международного корееведческого сообщества, но и в широких научных кругах учёных, работающих в пространстве пересечения этнологии, социологии, философии, демографии и ряда других смежных дисциплин.

Имя автора — Хан Валерий Сергеевич. Он кандидат философских наук, доцент кафедры политологии Университета мировой экономики и дипломатии МИД Узбекистана, автор 150 научных трудов, опубликованных в 13 странах мира. Название монографии — «Историография корейцев Центральной Азии: Основные направления и этапы развития». Ташкент: Baktia Press, 2021. — 624 с., ISBN 978-994306233-3-0. Книга издана при поддержке «Korea Foundation» Республики Корея, что, видимо, способствовало реализации и большого по нынешним временам тиража — 500 экз., и высокому качеству типографского исполнения. Данное издание в формате PDF также размещено в Интернете.

Естественно, выход в свет указанной книги — важное событие не только для узбекской науки, но и для всего международного корееведения. С большой долей уверенности могу предположить, что наибольшую заинтересованность к указанному научному труду проявят на Корейском полуострове, и, возможно, в ещё большей степени — в России, в силу известных исторических причин, тесной связи судеб корейцев, проживающих сейчас в Центральной Азии и Российской Федерации, а ещё не так давно в единых государствах: Российской империи и СССР.

Монографическое исследование В. С. Хана привлекает к себе внимание в силу ряда причин.

Во-первых, своей фундаментальностью. Количественные показатели говорят сами за себя: 39 п. л. (624 стр.), в библиографическом списке более 630 наименований использованной литературы и источников.

Во-вторых, актуальностью и своевременностью издания. О Корее в различных странах, прежде всего, России, Узбекистане и Казахстане написано много, также достаточно много исполнено научных исследований в различных областях корееведческих знаний. А вот работы историографического характера, обобщающие, оценивающие, классифицирующие существующую уже весьма богатую базу научных данных, в явном дефиците. И их востребованность очевидна и высока. В этой связи автор справедливо указывает: «Небывалый взрыв этно-национального самосознания породил и спрос на соответствующую информацию: ... На сегодня число публикаций, посвящённых корейцам царской России, СССР и СНГ, перевалило за тысячу, сотни публикаций — по корейцам советской и постсоветской Центральной Азии. Едва ли я погрешу против истины, если скажу, что ни по одной диаспоре СНГ нет такого количества публикаций, как по корейцам. ... Этот разросшийся массив информации сам становится предметом научного исследования, что является задачей историографии. В этом отношении историографическая рефлексия в отношении изучения корейцев Центральной Азии явно отстала от собственно исторических и культурологических исследований этой общности. По историографии корейцев Центральной Азии, как и корейцев, проживавших в царской России (с середины XIX века), а затем в СССР и СНГ в целом, нет ни одного серьёзного исследования — ни монографии, ни диссертации, в то время как историографическое осмысление накопленного материала (сотни публикаций) диктуется логикой развития науки, является закономерным её этапом, а в нашем случае — назревшей необходимостью и стадией в развитии корееведческой диаспорологии, без чего последняя теряет ориентиры, превращаясь в огромную массу разнородных сообщений, лишённых систематизации, количественного и качественного анализа. В этом смысле предлагаемая книга — первый опыт монографического исследования в указанной области» (Хан 2021:18–19).

В. С. Хан четко определил главные задачи своего исследования. Целями рецензируемой книги являются как историографический анализ исследований по корейской диаспоре Центральной Азии, так и рефлексия на предмет этой историографии. Оба направления рассматриваются в эволюционном и структурном срезах. Для достижения этих целей в монографии ставятся следующие задачи:

- описать границы, структуру и эволюцию проблемного поля историографии корейцев Центральной Азии;
- дать классификацию основных направлений и тематический анализ проводимых исследований;
- выявить основные хронологические этапы и тенденции исследований о корейцах Центральной Азии;
- проследить количественные и качественные (структурные) изменения эмпирической базы данных;
- дать характеристику методов исследования;

- дать логико-методологический анализ способов интерпретации и объяснений;
- выявить научные, идеологические и мифологические компоненты в корееведческой историографии;
- показать особенности советской, постсоветской и зарубежной корееведческой историографии;
- выявить «освоенные территории» и «белые пятна» в корееведческой историографии, определить перспективы корееведческой диаспорологии (относительно корейцев Центральной Азии) (Хан 2021: 20–21).

В-третьих, достойна высокого уважения многофакторность, многогранность и разноплановость исследования. Вниманием автора охвачены важнейшие аспекты истории, этнологии, демографии, этнографии, филологии и искусствознания, социологии, даже экономики. И все они подверглись тщательному анализу, и стали предметом глубокого философского осмысления автора.

В-четвёртых, очевидна серьёзная требовательность, высокая планка критичности в оценке многочисленных произведений, написанных на корееведческие темы, и самокритики по отношению автора к самому себе. Стремление на строго научных принципах классифицировать и дать научную аргументированную оценку изучаемому материалу, в том числе, путём широкой дискуссии с ведущими учёными-коллегами-корееведами из различных стран, включая Г. А. Югая, Г. Н. Кима, С. Е. Кургиняна, П. Г. Кима, М. Д. Тена и многих других.

В-пятых, не может не впечатлять чрезвычайно широкая эрудиция В. С. Хана в корееведческой теме в целом и в море литературы по рассматриваемой теме, появившейся за многие десятилетия.

Монография состоит из 13 глав и богато оснащена справочными материалами. Даже краткий обзор структуры работы показывает необычайно широкую многоплановость научных интересов автора: от исторических вопросов, среди которых — глобальное переселение корейцев, появление корейской диаспоры в Центральной Азии; 1937 г. в судьбах советских корейцев; корейцы в годы второй мировой войны и т. д. до философско-этнологических — формирование новой субэтнической общности и обоснование оригинального научного понятия и нового глобального этапа в эволюции корейского народа на уровне «мета-нации». И при этом отметим углублённое осмысление важных конкретных, характерных только для советского и постсоветского опыта развития корейской нации явлений, таких как выделение нового субэтнического образования — *корё сарам*, а также скрупулёзное изучение конкретного социально-экономического уникального феномена в форме *кобонди* — арендного подряда в эпоху СССР или уже сложившейся формы рыночных отношений, по сути, зародыша рыночной экономики.

Не может не импонировать бескомпромиссная настроенность В. С. Хана на сохранение (или в известной мере возрождение) строго научного подхода, основанного на стандартах, принципах и критериях академической науки в корееведении как своей страны, так и других постсоветских государств. Автор убедительно показывает широкую распространённость и пагубность как для научного, так и практического корееведения псевдонаучных, любительских упражнений на поле «якобы корееведческой» литературы.

К этой злободневной проблеме автор неоднократно возвращается в своем исследовании, что характерно — выделяет её и во Введении, и в Заключении монографии.

Во вступительной части В. С. Хан справедливо отмечает: «Практика последних лет убедительно показала, что непрофессиональное, основанное только на личном жизненном опыте, любительское и волонтерское управление корейскими организациями вредит корейскому движению (этот тезис справедлив по отношению к любому другому национальному движению). Настало время создания и использования научно-обоснованных программ и рекомендаций в деятельности этнических организаций (национально-культурных центров, обществ, ассоциаций). Углублённое изучение историографии корейцев (сложившегося понятийного аппарата, теоретических подходов, методов исследования, предлагаемых решений) могло бы вскрыть бытующие мифы в области истории корейцев, ошибочность многих сложившихся стереотипов, на основе которых зачастую строится деятельность этих организаций.

Во-вторых, актуальность данного исследования обусловлена и потребностями, которые начинают испытывать общества и государства Центральной Азии в области создания стратегий национальной политики.

Историография корейцев Центральной Азии может строиться только как научная дисциплина — в соответствии с принятыми научными стандартами. Казалось бы, какой смысл упоминать об этом в научной монографии? Это как если говорить о бианальном. Но дело в том, что вопрос об авторском профессионализме в корееведческой диаспорологии и вопрос о том, что она собой сегодня представляет с точки зрения академических стандартов, не так уж однозначны.

«В отличие от наук естественных и технических, в общественно-гуманитарных областях уровень строгого академизма ниже, а возможность оклононаучных и псевдонаучных конструкций и «отсебятины» значительно выше. А в вопросах этнической истории, этнокультурной идентичности и этнокультурного строительства научные знания чаще, чем где-либо, соседствуют с мифами, любительскими, а порой откровенно псевдонаучными, изысканиями. Это обусловлено повышенным социальным спросом на информацию в этих областях, политическими играми на националистических чувствах, личными амбициями, желанием прославиться. Порой считается, что любой представитель той или иной этнической группы «компетентен» по вопросам истории этой группы, что способствует бурному развитию мифотворчества и самых нелепых фантазий. Такое становится возможным, когда в условиях рыночной экономики издательства и типографии в погоне за прибылью готовы публиковать всё, что угодно. Естественно, эти публикации не проходят процедур научной апробации (рецензирования, обсуждения в академических кругах), что является необходимым требованием для научных работ. Наука стремится давать отпор псевдонаучному мусору и любительской «отсебятине», но в полной мере в силу массовости такого рода продукции осуществить не удаётся».

И далее: «Несмотря на то, что в последние десятилетия и в этой области сложился круг специалистов, по вопросам истории и культуры этой общности активно публикуются этнические корейцы, не имеющие профессионального отношения к общественно гуманитарным наукам (антропологии, истории, политологии, социологии, филологии, философии, этнологии). Для этих публикаций, как правило, характерны: — незнание имеющейся историографии; — субъективная предвзятость; — небрежность обращения с историческими источниками; — профанация методов полевой работы; — значительное количество фактических ошибок и искажение реальных фактов; — неоправданные (иногда гипертрофированные) обобще-

ния; — эмоционально-экспрессивные оценки; — недопустимое в науке менторское морализаторство; — эклектизм. Публикации корейских авторов зачастую зиждутся на корпоративной этике, когда не принято критиковать друг друга, даже если дело доходит до абсурдных вещей и профанации науки. Считается, что корейцы лучше других знают свою историю *a priori*. Налицо практика ничем не обоснованной монополии на истину на основе принципа «крови» (генетической принадлежности). Отделить зёрна от плевел в этой области — одна из задач настоящей книги» (Хан 2021: 21–24).

В Заключении мы опять встречаем встревоженность автора данной проблемой: «Знакомство с множеством публикаций и их анализ — а в этом суть историографии — приводит к выводу, что с самого начала в науке о корейцах Евразии сложились нормы и стереотипы антинаучные по своей сути. Во-первых, это ложный стереотип, что корейцы лучше знают свою историю, чем некорейцы. И хотя, как выразился один корейский учёный, «корееведение у меня в крови», хочу заверить: научные знания определяются не генами. Во-вторых, это немыслимая ситуация, когда истинность или неистинность суждений в области истории корейцев — в области науки! — определяется на заседаниях руководящих органов корейских ассоциаций или отчётно-выборных конференциях на манер Новгородского вече или колхозного собрания. И в-третьих, отсутствие критицизма — без чего никакая наука не может развиваться. Последнее проявляется (1) в корпоративном принципе, когда корейские учёные не критикуют друг друга (мол, нас мало, мы должны держаться вместе); (2) в конфуцианско-среднеазиатском принципе, когда молодые не смеют критиковать старших. А если последние ошибаются? ...» (Хан 2021: 579–580).

В ходе фундаментального исследования автор пришёл к ряду важных, оригинальных, временами парадоксальных выводов. Выделим некоторые из них.

Одном из принципиальных теоретических достижений автора, на наш взгляд, является попытка найти собственное определение глобальному понятию *мета-нация*. В процессе собственных научных изысканий в соприкасающихся сферах этнологии, антропологии и политологии В. С. Хан выдвинул новую категорию — *мета-нация*. Затем эта новаторская идея обсуждалась в ходе заочного диалога с коллегами, разрабатывающими данную проблематику. В понимании автора понятие мета-нация в своём определении отличается однозначностью содержания. *Во-первых*, в нём отсутствуют какие-либо оттенки степеней превосходства, вследствие чего отпадает необходимость оправдываться относительно его толкования. *Во-вторых*, в нём фиксируется новая форма общности, которая возникает после нации. *В-третьих*, в нём отражены одновременно и наднациональный характер новой общности, и этническая преемственность её составляющих с точки зрения исторической принадлежности к единой нации. Главными признаками мета-нации по мнению автора являются: — общие исторические этнические корни; — наличие самой нации со всеми её атрибутами и, прежде всего, национального государства; — высокий уровень миграции за пределы национального государства; — образование за пределами национального государства общин, с одной стороны, интегрированных и ассимилированных в новой среде, а с другой — сохраняющих свою исторически-культурную и генетическую идентичность; — наличие этнического самосознания; — наличие взаимосвязей и взаимоотношений между материнским

этносом и родственными субэтническими группами, придающих мета-нации черты устойчивого образования как общности.

Одной из субэтнических групп, выделившихся из корейской нации и являющихся частью формирующейся корейской мета-нации, является *корё сарам*. Так себя именуют корейцы (в Южной Корее их называют *корёин*), которые в силу исторических обстоятельств со второй половины XIX в. начали мигрировать на российский Дальний Восток, волей Сталина в 1937 г. были выселены в Центральную Азию и проживают сегодня в различных регионах постсоветского пространства. Наиболее крупная часть этой диаспоры осела в странах центральноазиатского региона, прежде всего в Узбекистане и Казахстане» (Хан 2021: 90–91).

Нам представляются весьма важными оригинальные и глубокие размышления В. С. Хана, касающиеся самобытного пути развития *корё сарам* в рамках развития корейской нации в целом. Ученый выделяет следующие их характерные признаки: «Корё сарам, прожившие в изоляции от Кореи в течение жизни 4–6 поколений, в большей степени, чем корейские диаспоры других стран, отличны от корейцев полуострова по языку, менталитету, ценностям, идеалам, мировоззрению, поведению, обычаям, традициям...

Степень различия между корейцами из Кореи и диаспорными корейцами на территории бывшего СССР столь велика, что стала основанием для выделения нового субэтнического образования — «корё сарам», или «советских корейцев», «корейцев СНГ», «постсоветских корейцев», «евразийских корейцев» (как и других субэтнических общностей — корейцев Китая, Японии, США и т. д.). В связи с выше обозначенными процессами, в Корее нередко выражается обеспокоенность тем, что этнокультурная идентичность зарубежных корейцев, в том числе и корё сарам, испытывает «серёзный кризис». Часто корейцы СНГ слышат упрёки в том, что у них недостаточно «корейского», что их язык не тот, не те обычай и манеры поведения.

Особенности культуры корейских диаспор — это исторически сформировавшаяся реальность, и её надо воспринимать и уважать такой, как она есть. К тому же, с точки зрения общемировых тенденций развития культуры, равно как и с точки зрения диаспорных корейцев, выход за рамки моноэтнического и монокультурного сознания — не недостаток, а достоинство, открывающее иные горизонты сознания и видения мира и дающее возможность не только строить отношения с «иным» (иной культурой), но и включать «иное» как собственный органичный элемент, тем самым делая сознание более открытым, обращённым вовне. Именно на взаимодействии и взаимопроникновении культур зиждется одна из ведущих тенденций современного мира. Трансформация традиционной этнической культуры и сознания — объективный процесс. Всякая этническая культура не стоит на одном месте. Она развивается, испытывает влияние других культур, особенно в условиях их интенсивного взаимодействия, порождаемого индустриализмом, мультикультурализмом, информационной революцией и глобализацией. Все эти факторы в том или ином объёме, в той или иной форме, присутствовали и в СССР.

Действительно, корейцы СНГ утеряли многое из культуры предков. Но они создали свою, неповторимую культуру евразийских корейцев, которой могут по праву гордиться» (Хан 2021: 129–130).

Как пишет В. С. Хан, «сегодня формируется ещё одна общность — постсоветские корейцы в Южной Корее. Сегодня в Южной Корее пребывает около 100 тыс.

корейских *репатриантов* из СНГ. В первой главе я уже задавался вопросом: „Кто они здесь — диаспора? И что является их реальной исторической родиной, если в Корее они „чужие среди своих“? Не СССР ли и страны СНГ?“

Продолжая внимательно исследовать динамичную эволюцию корейской нации в Центральной Азии, В. С. Хан пришел к еще одному неожиданному, показавшемуся южнокорейским коллегам парадоксальному выводу: «На одной из конференций мой друг, южнокорейский профессор Пан Бён Рюль спросил меня: „Есть американские корейцы, есть корейцы СНГ и т. д. Мы их называем диаспорными корейцами. А как, с точки зрения диаспорных корейцев, назвать одним словом южных корейцев и северных корейцев?“ Я сказал: „корейцы Корейского полуострова или корейские корейцы“, на что профессор засмеялся: „Корейские корейцы? Интересно звучит“». И далее сформулирована самая неожиданная и креативная находка узбекского учёного: «Говоря о постсоветских корейцах в Южной Корее, можно сказать, что впервые в Корее (южной её части) формируется диаспора. В истории мононациональной Кореи такого еще не было. Это корейская (русскоязычная) диаспора в Корее, что звучит не менее интересно. Китайских корейцев в Корее больше, но русскоязычные корейцы пошли по пути компактного проживания и институционализации, создав важные условия для процесса диаспоризации. Это открывает новую страницу в длинной истории корейцев, решивших во второй половине XIX века искать счастья в России. История корё сарам пошла по знаменитой гегелевской спирали. По спирали развивается и история сахалинских корейцев» (Хан 2021: 123–124).

Но, конечно, центральной темой многопрофильного исследования В. С. Хана являются проблемы корейцев Центральной Азии, осмысление их эволюции, динамики изменений и причин происходящих метаморфоз, постоянно меняющегося баланс соотношения традиций и новаций. Детально рассматриваются ключевые факторы и поворотные моменты в их жизни: — деятельность корейских сельскохозяйственных предприятий (колхозов, совхозов, опытных станций); — изучение антропологии корё; — этнография корё сарам; — филология и искусствознание; — переселение 1937 года как поворотный пункт в изучении корё сарам; — обустройство на новой земле; — феномен кобонди; — участия корейцев в трудовой армии; — корейцы на фронтах войны; — корейцы в колхозах и совхозах, последующий этап их урбанизации; — корейцы Центральной Азии в справочно-биографической литературе; — корейцы Казахстана, Корейцы Узбекистана.

Четвёртая глава монографии специально посвящена историографии корейцев Центральной Азии, в рамках которой автором выделены параграфы: Особенности и принципы классификации историографии корейцев Центральной Азии; Краткая характеристика опыта изучения корейцев Центральной Азии; Развитие и состояние историографических исследований по корейцам Центральной Азии. Первая стадия (1954–2000 гг.); Развитие и состояние историографических исследований по корейцам Центральной Азии. Вторая стадия (2001 г. — по настоящее время).

Естественно, мы не ставим перед собой непосильную задачу максимально полно познакомить читателя с чрезвычайно богатым, интересным фактическим материалом, собранным В. С. Ханом в монографии, всеми глубокими исследовательскими ходами, научными обобщениями и творческими находками. Для этого надо просто прочитать данный замечательный труд, что мы настоятельно и рекомендуем уважаемой, надеюсь, широкой читательской аудитории.

Научная литература

Хан В. С. Историография корейцев Центральной Азии: Основные направления и этапы развития. Ташкент: Baktria Press, 2021. 624 с. ISBN 978–9943–6233–3–0.

References

Khan, V. S. 2021. *Istoriografija koreitsev Tsentral'noi Azii: Osnovnye napravlenija i etapy razvitiija* [The Historiography of Koreans in Central Asia: Main Directions and Stages of Development]. Tashkent: Baktria Press. 624 p. ISBN 978–9943–6233–3–0.

УДК 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/382-387
 Рецензия

© С. А. Артемович

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:
АДАЕВ В. Н., МАРТЫНОВА Е. П., НОВИКОВА Н. И.
КАЧЕСТВО ЖИЗНИ В КОНТЕКСТЕ ЭТНОЛОГИЧЕСКОЙ
ЭКСПЕРТИЗЫ В РОССИЙСКОЙ АРКТИКЕ: ТАЗОВСКИЙ РАЙОН
ЯНАО. СПб: НЕСТОР-ИСТОРИЯ, 2019. 220 С.

Представленная в рецензии монография является результатом исследования воздействия промышленного освоения Тазовского района Ямало-Ненецкого автономного округа на местное индигенное население. Исследователи в качестве источников использовали полевые материалы и архивные данные, отражающие проблематику ситуации промышленного воздействия на индигенное население в указанном регионе. Они применяют авторскую методику и опираются в описании на собственный взгляд. Рецензент кратко охарактеризовал содержание, критически оценил методологическую рамку исследования, сформулировал слабые и сильные стороны книги в контексте подобных антропологических работ.

Ключевые слова: этнологическая экспертиза, Тазовский район ЯНАО, промышленное воздействие, индигенное население

Ссылка при цитировании: Артемович С. А. Рецензия на книгу: Адаев В. Н., Мартынова Е. П., Новикова Н. И. Качество жизни в контексте этнологической экспертизы в Российской Арктике: Тазовский район ЯНАО. СПб: Нестор-История, 2019. 220 с. // Вестник антропологии, 2022. № 4. С. 382–387.

Артемович Сергей Александрович — стажер-исследователь Отдела Севера и Сибири, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (119334 Москва, Ленинский проспект, 32А). Электронная почта: s.artsemovich@iea.ras.ru
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7185-8501>

* Работа написана в рамках проекта РНФ № 20–68–46043 «Антропология экстрактивизма: исследование и проектирование социальных изменений в регионах ресурсного типа» (рук. Д. А. Функ).

УДК 39
 DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/382-387
 Book Review

© Sergey Artsemovich

BOOK REVIEW: ADAEV V. N., MARTYNOVA E. P., NOVIKOVA N. I. QUALITY OF LIFE IN THE CONTEXT OF ETHNOLOGICAL EXPERTISE IN THE RUSSIAN ARCTIC: TAZOVSKY DISTRICT, YANAO. ST. PETERSBURG: NESTOR-HISTORY, 2019. 220 P.

The book being reviewed is a study of the impact of industrial development in the Tazovsky district of Yamalo-Nenets Autonomous Okrug (YNAO) on the local indigenous people. The authors relied on their own view in the description and developed their own methodology. The book is based on the authors' field materials and archival sources reflecting the situation of industrial impact on the indigenous peoples of the region under study. The review summarizes the content, critically assesses the methodological framework of the study and formulates the strengths and weaknesses of the research in the context of similar anthropological studies.

Keywords: ethnological expertise, Tazovsky region of YaNAO, industrial impact, indigenous people

For citation: Artsemovich, S. A. 2022. Book Review: Adaev V. N., Martynova E. P., Novikova N. I. Quality of Life in the Context of Ethnological Expertise in the Russian Arctic: Tazovsky District, YANAO. St. Petersburg: Nestor-History, 2019. 220 p. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 382–387.

Author Info: Artsemovich, Sergey A. — trainee researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Federation, Moscow). E-mail: s.artsemovich@iea.ras.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7185-8501>

Funding: The work was written within the framework of the Russian Science Foundation, project No. 20–68–46043 “Anthropology of Extractivism: Research and Design of Social Change in Resource-type Regions” (headed by D. A. Funk).

Авторы коллективной монографии «Качество жизни в контексте этнологической экспертизы в Российской Арктике» В. Н. Адаев, Е. П. Мартынова и Н. И. Новикова ставили своей задачей выявить особенности традиционного природопользования в Тазовском районе Ямало-Ненецкого автономного округа, проанализировать демографические показатели его населения, социальную ситуацию в регионе и определить степень влияния на них деятельности местных представителей топливно-энергетического комплекса. Монография состоит из введения, шести глав, заключения и приложения. В первой главе авторы обращают внимание на сам концепт этнологической экспертизы в России, представляют нормативные акты, связанные с ее проведением, рассматривают международные и региональные варианты реализации таких экспертных антропологических работ. В главе подробно отражены многие принципы и нюансы, связанные с разработкой и реализацией прав ин-



дигенного населения. Изучению этих исследовательских вопросов авторы отдали много сил, а результаты предшествующей работы отразили в более ранних публикациях (Новикова 2014). Вторая, третья и четвертая главы представляют собой исследования демографической картины в историческом и современном контекстах, особенностей традиционного хозяйства и социальной ситуации у коренного населения в Тазовском районе ЯНАО. В пятой главе мы находим размышления авторов над тем, как изменился «традиционный образ жизни» коренного населения данного региона под влиянием деятельности промышленных компаний. Материалом для изучения этого вопроса стало исследование различных практик природопользования и социальных отношений коренного населения. В заключительной главе авторы анализируют взаимодействие промышленных компаний и коренного населения в контексте правовых регламентов и их практического применения. Приложение к книге состоит из регламентов взаимодействия между коренным населением и представителями промышленной компании, регламентов для работников некоторых российских сырьевых компаний, осуществляющих деятельность в местах проживания коренного населения, а также списка информантов.

Насыщенное разнообразными сведениями содержание работы, отражающее различные стороны жизни индигенного населения, и широкий масштаб охвата проблематики, безусловно, являются сильными сторонами книги. При этом представления авторов о целях, задачах и методах работы соответствуют вполне традиционной и консервативной модели исследования взаимодействия между населением и промышленно-инфраструктурными компаниями. Исследовательский фокус в такого рода работах основывается, главным образом, на поиске и/или создании «этнографической картинки»: объект изучения представляет собой, как правило, только коренное население,

а предмет выражается в фиксации и описании различных этнических особенностей его жизнедеятельности. Другими словами, этот подход характеризуется представлением исследователя о прекрасном этнографическом «было» и удручающем, уничтоженном промышленностью, «стало». Структура и содержание представляемой книги демонстрируют именно такой подход. Вторая, третья и четвертая главы описывают «этнографическую картинку», т. е. то, что «было», а пятая и шестая — то, что «стало».

В этой связи стоит заметить, что в дискурсе современных исследований, посвященных взаимодействию между населением и промышленно-инфраструктурными компаниями, произошло осознание потребности в качественном изменении исследовательских принципов. Новые исследовательские подходы, методы и ориентиры, которые становятся все более актуальными среди отечественных исследователей, были ярко показаны в дискуссии, состоявшейся в журнале «Этнографическое обозрение» в 2018–2019 гг. (Функ 2018, 2019; Филиппова 2018; Мурашко 2018; Новикова 2018; Слепцов 2018; Поддубиков 2018; Новожилов, Вахтин, Арцемович 2019). Важным становится то, что ученые перестают замыкаться при определении объекта исследования на этнических особенностях/характеристиках и рассматривают население региона, оказавшегося под воздействием промышленного освоения, в целом. Такой подход, кстати говоря, был обозначен авторами книги во вводной части, однако в содержательной части, к сожалению, не был реализован.

У ряда исследователей, занимающихся сходной тематикой, задействуется в качестве одного из базовых принципов постоянный мониторинг ситуации в исследуемом поле. Авторы рецензируемой книги, надо отдать им должное, имеют значительный опыт в такого рода наблюдениях. Они неоднократно проводили антропологические исследования в Тазовском районе ЯНАО и публиковали получаемые результаты, в частности, в книге «Тазовские ненцы в условиях нефтегазового освоения. Этнологическая экспертиза 2011 года» (Мартынова, Новикова 2011). Такой подход является добрым основанием для более глубокого изучения проблем взаимодействия населения с промышленно-инфраструктурными компаниями. И все же, как мне показалось, в книге 2019 г. полностью реализовать данный принцип не удалось. Книги 2011 г. и 2019 г. получились очень похожими: почти идентичными по структуре, с использованием тех же статистических данных без дополнительного анализа, некоторые части глав оказались попросту повтором уже изданного.

Сильной стороной исследования демографических процессов коренного населения Тазовского района ЯНАО, отображеной во второй главе, является обилие статистических данных с середины XX в. по 2011–2012 гг. Их анализ в работе позволил выявить динамику численности, половозрастную и семейную структуру коренного населения в регионе. Такие показатели наглядно отражают процесс влияния промышленной деятельности на население. Однако по количеству ссылок на использованную литературу (Волжанина 2010) создается впечатление, что целая глава книги основана на исследовании другого автора, который не входил в состав творческого коллектива рецензируемой работы.

В целом, авторам книги «Качество жизни в контексте этнологической экспертизы в Российской Арктике», использующим собственные полевые материалы, архивные источники и научную литературу, удалось отразить проблематику и контекст взаимоотношений между индигенным населением Тазовского района ЯНАО и добывающими предприятиями региона. Стоит отметить, что книга и монографий в русскоязычной

антропологии, представляющих результаты исследований в ключе «этнологической экспертизы», «ресурсного проклятия», «антропологии нефти» и т. д., не так уж и много: за последние двадцать лет не наберется и дюжины книг. И это еще одно обстоятельство, позволяющее приветствовать появление рецензируемой работы.

Научная литература

- Волжанина Е. А. Этнодемографические процессы в среде ненцев Ямала в XX — начале XXI века. Новосибирск: Наука, 2010. 312 с.
- Мартынова Е. П., Новикова Н. И. Тазовские ненцы в условиях нефтегазового освоения: Этнологическая экспертиза 2011 года. Москва: ИП А. Г. Яковлев, 2011. 132 с.
- Мурашко О. А. Так чому же учит опыт «этнологической экспертизы»? // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 82–86.
- Новикова Н. И. (под ред.). Качество жизни в контексте этнологической экспертизы в Российской Арктике: Тазовский район ЯНАО. Москва, Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019. 220 с.
- Новикова Н. И. Этнологическая экспертиза: уроки России // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 87–92.
- Новикова Н. И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии. Москва: Наука, 2014. 407 с.
- Новожилов А. Г., Вахтин Н. Б., Арецович С. А., Рожкова Ю. В. Ковальский С. О. Функ Д. А. «Этнологическая экспертиза» (продолжение дискуссии № 6–2018) // Этнографическое обозрение, 2019. № 4. С. 131–154. DOI 10.31857/S086954150006197-6.
- Поддубиков В. В. Этнологическая экспертиза: десятилетия российского опыта и контекст мировой исследовательской повестки // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 96–100.
- Слепцов А. Н. Правовые основы этнологической экспертизы // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 92–95.
- Филиппова Е. И., Филиппов В. Р. Катунский проект: как это было // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 80–82.
- Функ Д. А. «Этнологическая экспертиза»: российский опыт оценки социального воздействия промышленных проектов // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 66–79. DOI 10.31857/S086954150002453-8.
- Функ Д. А. Ответ оппонентам: «Этнологическая экспертиза»: завершаем разговор? // Этнографическое обозрение. 2019. № 4. С. 147–149.
- Функ Д. А. Ответ оппонентам: продолжаем разговор // Этнографическое обозрение, 2018. № 6. С. 100–113.

References

- Adaev, V. N., E. P. Martynova, and N. I. Novikova. 2019. *Kachestvo zhizni v kontekste etnologicheskoi ekspertizy v Rossiiskoi Arktike: Tazovskii raion YaNAO* [Quality of life in the context of ethnological expertise in the Russian Arctic: Tazovsky District, YNAO]. Moscow, Saint-Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Filippova, E. I. and V. R. Filippov. 2018. Katunskii proekt: kak eto bylo [Katun Project: how it happened]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 80–82.
- Funk, D. A. 2018a. «Etnologicheskaiia ekspertiza»: rossiiskii optyt otsenki sotsial'nogo vozdeistviia promyshlennykh proektorov [«Ethnological expertise»: the Russian experience of social impact assessment of industrial projects]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 66–79. <https://doi.org/10.31857/S086954150002453-8>
- Funk, D. A. 2018b. Otvet opponentam: prodolzhaem razgovor [Response to the opponents: continuing the discussion]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 100–113.

- Funk, D. A. 2019. Otvet opponentam: «Etnologicheskaiia ekspertiza»: zavershaem razgovor? [Response to the opponents: «Ethnological expertise»: are we ending the discussion?] *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 147–149.
- Martynova, E. P., and N. I. Novikova. 2011. *Tazovskie nentsy v usloviyah neftegazovogo osvoeniia: Etnologicheskaiia ekspertiza 2011 goda* [Taz Nenets in the conditions of oil and gas development: Ethnological examination in 2011]. Moscow: IP A. G. Yakovlev. 132 p.
- Murashko, O. A. 2018. Tak chemu zhe uchit optyt «etnologicheskoi ekspertizy»? [So what does the experience of «ethnological expertise» teach us?]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 82–86.
- Novikova, N. I. 2014. *Okhotniki i neftianiki: Issledovanie po yuridicheskoi antropologii* [Hunters and oilmen: A study in legal anthropology]. Moscow: Nauka. 407 p.
- Novikova, N. I. 2018. Etnologicheskaiia ekspertiza: uroki Rossii [Ethnological expertise: decades of Russian experience and the context of the global research agenda]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 87–92.
- Novozhilov, A. G., N. B. Vakhtin, S. A. Artsemovich, Yu. V. Rozhkova, S. O. Koval'skii, and D. A. Funk. 2019. «Etnologicheskaiia ekspertiza» (prodolzhenie diskussii № 6–2018) [«Ethnological expertise» (continued discussion № 6–2018)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 131–154. <https://doi.org/10.31857/S086954150006197-6>
- Poddubikov, V. V. 2018. Etnologicheskaiia ekspertiza: desiatiletiiia rossiiskogo optyta i kontekst mirovoi issledovatel'skoi povestki [Ethnological expertise: decades of Russian experience and the context of the global research agenda]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 96–100.
- Sleptsov, A. N. 2018. Pravovye osnovy etnologicheskoi ekspertizy [Legal bases of ethnological expertise]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 92–95.
- Volzhanina, E. A. 2010. *Etnodemograficheskie protsessy v srede nentsev Yamala v XX — nachale XXI veka* [Ethnodemographic processes among the Nenets of Yamal in the 20th and early 21st centuries]. Novosibirsk: Nauka. 312 p.

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2022. № 4

HERALD OF ANTHROPOLOGY
(Vestnik Antropologii)

Выпускающий редактор — М. Ю. Мартынова

Редакторы текстов по этнологии, социокультурной антропологии —
М. Ю. Мартынова, О. А. Зыкина

Редактор английских текстов — Т. А. Сюткина

Редактор текстов по физической антропологии — О. М. Григорьева

Компьютерная верстка — В. О. Березин
Художественное оформление обложки — Е. В. Орлова

Подписано к печати 17.11.2022 Формат 70 x 108/16

Усл.-печ. л. 33,95 Заказ № 214

Участок множительной техники

Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А