

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

ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY



2023 № 1

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),
Чае-ван Лим (Республика Корея), Чистов Ю. К. (РФ), Юхас К. (Венгрия).

Адрес редакции:

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

Контакты:

По вопросам физической антропологии
Васильев Сергей Владимирович
odtantrop@yandex.ru

По вопросам этнологии, 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, 2023
© Журнал «Вестник антропологии», 2023

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. Baganov, 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
odtantrop@yandex.ru

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

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

© RAS Institute of Ethnology and Anthropology, 2023
© Journal “Herald of Anthropology”, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

Новый диалог в антропологии: особенности поля в академическом и аборигенном дискурсах

The New Dialogue in Anthropology: Specifics of the Field in Academic and Aboriginal Discourse

Новикова Н. И. Ничего о нас без нас:
как антропологу сохранить свое место

7 *Novikova, N. I.* Nothing About Us
Without Us: How an Anthropologist
Can Keep His Place.

Мартынова Е. П. Трансформации
обско-угорского поля: от традици-
онности к современным вызовам

19 *Martynova, E. P.* Transformations
of the Ob-Ugric Field: From Tradi-
tionalism to Current Challenges

Москаленко Н. П. Метаморфозы
«тувинского поля»

31 *Moskalenko, N. P.* Metamorphoses
of the “Tuvan Field”

Традиции и современность

Traditions and Modernity

Наумова О. Б. Кошумча — традиция
взаимопомощи в современном
кыргызском обществе

42 *Naumova, O. B.* Koshumcha as
a Tradition of Mutual Assistance
in the Modern Kyrgyz Society

Зельницкая Р. Ш. Мертвые в простран-
стве живых: Успение по-абхазски

63 *Zelnitskaya, R. S.* The Dead in the
Space of the Living: The Feast of the
Dormition Among the Abkhaz

Бауэр Т. В. Магические способы нака-
зания вора и возвращения украденного
(по материалам крестьянской культуры
середины XIX — начала XX вв.)

72 *Bauer, T. V.* Magical Ways of Thief
Punishment and Returning Stolen
Goods (in the Peasant Culture of the
Mid-19th — Early 20th Centuries)

Устьянцев Г. Ю. Героические мотивы
в фольклоризированном прошлом
марийцев. Онар как мифологический
портрет этнической идентичности

88 *Ustyantsev, H. Yu.* Heroic Motifs in the
Folklorized Past of the Mari People. Onar
as a Mythological Portrait of Ethnic Identity

Идентичность и ценностные ориентиры

Identity and Values

*Мартынова М. Ю., Белова Н. А.,
Зыкина О. А., Кляус М. П.* Общеграж-
данские и социокультурные ценности
в восприятии российской молодежи

102 *Martynova, M. Yu., N. A. Belova,
O. A. Zykina and M. P. Klyaus.*
National and Socio-Cultural Values
in the Perception of Russian Youth

Литвин Ю. В. Локальные инициативы
«Дома карельского языка» с. Ведлозера

125 *Litvin, J. V.* Local Initiatives of the
“House of the Karelian Language”
in the Vedlozero Village

Бубликов В. В. Украинская иденти-
чность в России накануне 2022 года

142 *Bublikov, V. V.* Ukrainian Identity
in Russia on the Eve of 2022

Щербак А. Д. Секьюритизация этно-
политического конфликта в Аргентине

162 *Shcherbakova, A. D.* Securitization of
Ethno-Political Conflict in Argentina

Религия и идентичность

Religion and Identity

Иникова С. А. Духоборцы в Лифляндии:
путь на остров Эзель и поселение

181 *Inikova, S. A.* Doukhobors in Livonia:
the Way to the the Ezel Island and Settling

Бигуаа В. Л. «Маршанова доля
Бога» как родовой культ в системе
традиционной религии абхазов

198 *Biguaa, V. L.* Marshans’ Share of
God as an Ancestral Cult in the
Traditional Beliefs of Abkhazians

Молчанова Ю. О. Стратегии взаимо-
действия в родительской семье
в свете актуализации религиозной
идентичности среди таджиков Москвы

217 *Molchanova, Yu. O.* Parental Family
Interaction Strategies in the Context
of the Actualization of Religious
Identity Among Tajiks in Moscow

Кутявин Н. А. Постнеоязычество:
о двух направлениях мировоззренче-
ской эволюции бывших неоязычников

234 *Kutyavin, N. A.* Postneopaganism:
About Two Directions of the Ideological
Evolution of the Former Neopagans

Власенко А. А. Празднование
Ламмаса у российских виккан

246 *Vlasenko, A. A.* Lammas Celebration
among Russian Wiccans

Этология человека и повседневность

Human Ethology and the Everyday

Ташмухамедова Д. Г.
Подросток в виртуальном мире
(на материалах Узбекистана)

256 *Tashmukhamedova, D. G.*
Teenager in the Virtual World
(The Case of Uzbekistan)

Филатова В. О. Социоантрополо-
гические подходы к исследованию
школьного буллинга

277 *Filatova, V. O.* Social Anthropological
Approaches to School Bullying Research

Буркова В. Н. Агрессивное
и постконфликтное поведение
детей, размеры тела и дистанция
общения: кросс-культурное сравнение
на примере Москвы и Тбилиси

300 *Burkova, V. N.* Aggressive and Postconflict
Behavior Among Children, Body
Sizes and Distance of Communication:
Cross-cultural Comparison on the
Example of Moscow and Tbilisi

Титова Т. А., Мингалиев А. Х.
Питейные заведения как
досуговая практика горожан

319 *Titova, T. A. and A. Kh. Mingaliev.*
Drinking Establishments as a Leisure
Practice for City Dwellers

Физическая антропология

Ельчинова Г. И., Гетоева З. К., Кадышев В. В., Ревазова Ю. А., Зинченко Р. А. Репродуктивные характеристики североосетинского сельского населения и их временная динамика

331

Веселовская Е. В., Пантелеева Т. А., Рашковская (Пеленицына) Ю. В., Крыков Е. А. Портреты средневековых жителей Вологды. История и археология

340

Пестряков А. П., Григорьева О. М., Рашковская (Пеленицына) Ю. В. Локальный краниотип сундидов. Его географический центр и смещение с соседствующими популяциями

351

Рецензии

Пойзнер Б. Н., Измайлов И. В. Рец. на: Семибратов В. К. Феномен уездного города. Малмыж в истории русской культуры. М.: Редкая птица, 2021. 288 с.

365

Physical Anthropology

El'chinova, G. I., Z. K. Getoeva, V. V. Kadyshchev, Yu. A. Revazova and R. A. Zinchenko. Reproductive characteristics of the North Ossetian rural population and their temporal trends

Veselovskaya E. V., T. F. Panteleeva, Yu. V. Rashkovskaya (Pelenitsyna) and E. A. Krykov. Portraits of Medieval Inhabitants of Vologda. History and Archaeology

Pestriakov, A. P., O. M. Grigorieva and Yu. V. Rashkovskaya (Pelenitsyna). Local Sundid Craniotype: Its Geographical Center and Relations with Neighboring Populations

Reviews

Poizner, B. N. and I. V. Izmailov. Book Review: Semibratov, V. 2021. The Phenomenon of a County Town. Malmyzh in the History of Russian Culture. Moscow: Redkaia ptitsa, 288 p.

НОВЫЙ ДИАЛОГ В АНТРОПОЛОГИИ: ОСОБЕННОСТИ ПОЛЯ В АКАДЕМИЧЕСКОМ И АБОРИГЕННОМ ДИСКУРСАХ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/7-18

Научная статья

© Н. И. Новикова

НИЧЕГО О НАС БЕЗ НАС: КАК АНТРОПОЛОГУ СОХРАНИТЬ СВОЕ МЕСТО

Антропологи и информанты в данной статье рассматриваются как соавторы нового юридико-антропологического знания на примере работы над законопроектом «О государственной поддержке предпринимательской деятельности в Арктической зоне РФ». В России пока нет достаточно числа ученых из числа коренных народов, которые занимаются и особенно заинтересованы в изучении правового статуса аборигенов. Является ли солидарность информантов с другими антропологами в подобных прикладных исследованиях добровольной или вынужденной? Что становится исследовательским «полем», если работа строится не только на собственно этнографических данных, но и на включенном наблюдении за поведением участников процесса правотворчества? Процесс законотворчества требует определенной степени временной и фактической отстраненности от этнографического материала, но кто может определять степень такой отстраненности? На чем в этом случае основывается доверие и солидарность участников процесса? Необходимо подчеркнуть, что сегодня в законотворческой деятельности участвуют «уполномоченные представители» коренных народов, что требует внимания к принципу их свободного предварительного и осознанного согласия, внимания к нормам международного права и российского законодательства. В статье выдвигается гипотеза о возможности и обязательности соединения методов антропологии и юриспруденции для успешности законотворчества, об особенностях создания более широкого поля академического и прикладного исследования правового положения коренных малочисленных народов.

Ключевые слова: коренные малочисленные народы, Россия, Север, Арктика, законотворчество, полевые исследования, юридическая антропология, информанты

Ссылка при цитировании: Новикова Н. И. Ничего о нас без нас: как антропологу сохранить свое место // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 7–18.

Новикова Наталья Ивановна — д. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр-т, 32А). Эл. почта: natinovikova@gmail.com ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5686-1104>

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

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/7-18
Original Article

© *Natalya Novikova*

NOTHING ABOUT US WITHOUT US: HOW AN ANTHROPOLOGIST CAN KEEP HIS PLACE

Anthropologists and informants are seen as co-authors of new legal-anthropological knowledge, using the example of work on the draft law “On State Support for Entrepreneurial Activity in the Arctic Zone of the Russian Federation. There are not yet a sufficient number of indigenous scientists in Russia who are engaged and particularly interested in such research, but is such cooperation with other anthropologists voluntary or forced? What is the „field“ in such work if it is based not only on ethnographic materials, but also on direct observation of the participants’ behavior in the lawmaking process? The lawmaking process requires a degree of temporal and factual detachment from ethnographic material, but who can determine the extent of this detachment? What is the basis of trust and solidarity in this case? It should be emphasized that such work involves “authorized representatives” of indigenous peoples, which requires attention to the principle of free prior and informed consent, other norms of international law and Russian law. The report hypothesizes that it is possible and necessary to combine methods of anthropology and jurisprudence for the success of lawmaking and to create a broader field of academic and applied research of the legal status of indigenous peoples.

Keywords: *small numbered indigenous peoples, Russia, North, Arctic, lawmaking, field research, legal anthropology, informants*

Author Info: **Novikova, Natalya I.** — Dr. of History, Leading researcher, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: natinovikova@gmail.com ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5686-1104>

For citation: Novikova, N. I. 2023. Nothing About Us Without Us: How an Anthropologist Can Keep His Place. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 7–18.

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.

Международный день коренных народов 9 августа 2021 г. проходил под девизом «Не оставляя никого позади: Коренные народы и призыв к новому общественному договору». Важнейшим шагом по пути к новому диалогу должно стать создание специального законодательства по коренным малочисленным народам в России. Его принятие вызвано необходимостью защиты прав данной группы населения в критической ситуации, когда многие особенности их образа жизни, социального и культурного развития в значительной степени нивелированы. В то же время, специфика традиционного природопользования, особенно в Арктике, требуют специального

регулируемого. Значительно изменился и статус этих народов в национальном законодательстве и международном праве. В последние годы наблюдается как общий рост числа исследователей обозначенной проблематики, так и рост числа ученых — представителей коренных народов. Эти и некоторые другие факторы влияют на трансформацию исследовательского поля, взаимодействия антропологов и информантов. Их новый диалог строится на важнейшем принципе международного права — свободном, предварительном, осознанном/информированном согласии коренных народов на принятие решений, затрагивающих их интересы.

В мае 2022 г. в Институте этнологии и антропологии РАН была организована конференция «Новый диалог в антропологии: особенности поля в академическом и аборигенном дискурсах». Мы обсуждали взаимодействие исследователей и информантов в контексте специального статуса коренных народов в международном праве и российском законодательстве, роли гендерных и этнических особенностей участников исследовательской работы, методологии, этики и взаимных обязательств исследователей и информантов.

Прошедшая конференция показала, что каждый антрополог проходит путь постижения поля как собственное открытие, и каждый ученый может играть в нем разные роли. Я собираюсь рассмотреть роли юридического антрополога, так как в течение длительного времени была экспертом профильных комитетов Совета Федерации РФ и Государственной Думы по коренным малочисленным народам. Первым побудительным мотивом к написанию этой статьи послужил X Международный Конгресс социальных исследователей в Арктике, который проходил в 2021 г. в Архангельске и на котором были выработаны некоторые ориентиры по взаимодействию коренных народов и исследователей (Degai 2022). Мои размышления об изменении роли антропологов в социуме получили развитие в процессе дискуссий с коллегой Ш. Дудеком.

Создание специального законодательства по коренным малочисленным народам оказалось новым полем как для исследователей, так и для самих этих народов, но сегодня можно уже подвести некоторые итоги сложившегося сотрудничества. Я попытаюсь очертить поле совместной работы, рассмотреть, как антрополог получает «социальную лицензию» на нее и как он должен себя вести, чтобы ее сохранить. Понятие «социальная лицензия» обычно используется для характеристики взаимодействия коренного и местного населения и промышленных компаний, означающего ментальное (неформальное) соглашение/разрешение от населения и органов власти для компании вести свою деятельность (Рябова, Дидык 2015; Wilson 2016). На мой взгляд, такой же кредит доверия для своей работы может быть необходим и исследователям в этнографическом поле. В данной статье рассматривается научный, общественный и повседневный контексты подобной социальной лицензии. Будет рассмотрено, как ученые могут получить такую лицензию и как правильно ею воспользоваться, нужно ли и как подтверждать ее в течение исследования. Я воспринимаю социальную лицензию как залог успеха, но это и серьезное испытание для антропологов. Как избежать «отзыва» лицензии коренными, гарантировать их не только предварительное, но и окончательное согласие? Как успех работы антрополога-эксперта влияет на такой диалог?

Теоретической рамкой исследования выбраны методы юридической антропологии. В современных условиях эта дисциплина анализирует возможности правового плюрализма через взгляд на различные правовые режимы, регулирующие жизнь

коренных народов в контексте развития, самоуправления, контроля над территорией, практического применения для признания и защиты их прав (Development and Customary Law 2010; Benda-Bekmann, Turner 2018). Для изучения правового плюрализма в аборигенном контексте особенно важен тезис о том, что при таком подходе люди могут выбирать субправовую систему. В данном исследовании такой системой становятся регламенты, стандарты, правила, принятые в промышленных компаниях и бизнес-сообществах. При этом правовая регламентация рассматривается как один из элементов социокультурной системы.

«Суперполе» юридической антропологии

Почти все доклады, прочитанные на конференции, показали, что мы часто идем параллельными дорогами, занимаясь исследованием коренных народов и осмыслением своего места в этом процессе. Неслучайно нет единого учебника и общей программы по полевым исследованиям. Этот путь каждый должен пройти сам. Лишь некоторые аспекты проблемы стали частью дискуссионного научного дискурса. Чаще всего обсуждаются вопросы: как войти в поле и как «правильно» / этично использовать полевые материалы, все что связано с изучением священной сферы и правом информантов на тайну, а также безопасность поля (Форум 2006; Форум 2021). В меньшей степени обращается внимание на то, как наши информанты «выходят из-под контроля», все больше конструируя получаемое «научное знание» и соответственно подвергая его сомнению, а в случае с коренными народами, и критикуя его. Какую роль в жизни информанта — активиста играет встреча с этнографом и даже «приобретение своего этнографа»? (Комарова 2011; Новикова 2014; Пивнева 2017; Allemann, Dudeck 2019; Бисенова 2021). Все эти вопросы возникают у многих исследователей, но они обсуждаются чаще всего в устной традиции. А вместе с тем, сохраняет актуальность высказывание К. Гирца, согласно которому «становится все труднее отделить то, что привносит в науку исследователь, от того, что привносит в нее исследуемый» (Гирц 2020: 201).

Поле юридической антропологии имеет свои нюансы, оно многогранно и включает в себя в том числе работу в Законодательном собрании и с федеральными и региональными депутатами. В не меньшей степени сфера для законодательства — вся работа в северном регионе, ведь в деятельности эксперта антрополог вносит свой профессиональный опыт. И наконец, это поле включает в себя не только аборигенов, но и всех, кто оказывает на их жизнь существенное влияние. Конечно, в самом общем плане можно говорить о таком поле в рамках субдисциплины, но в сегодняшних условиях этого недостаточно. Можно согласиться с мнением, высказанным А. Гуптой и Э. Фергюсоном об особенностях современного поля для юридической антропологии: «Политическую задачу мы видим не в том, чтобы „делиться“ знанием с теми, кому его не хватает, а в том, чтобы выстраивать возникающие благодаря различиям в позициях связи между разными видами знания и проследить нити для возможных союзов и единых целей. В этом смысле мы рассматриваем область исследований скорее, как место стратегического вмешательства, а не „поле“ для сбора материалов» (Гупта, Фергюсон 2013: 10–11, 30–32).

Тем не менее остаются актуальными и идеи, высказываемые многими антропологами, да и информантами, о важности скрупулезного, глубокого, неторопливого

полевого исследования, что всегда отличало нашу специальность (Песикова 2006; Эриксен 2012; Эриксен 2014; Новикова 2021 и др.). Эти мысли особенно важны для работы в «законодательстве», ведь если мы хотим создать законодательство, чувствительное к образу жизни коренных народов, то насколько оно должно включать в себя «живую жизнь» этих народов или опираться на их «этнографическую традицию», то есть неминуемо на прошлое? Наряду с обязательной традиционностью, этнографический взгляд на коренные народы по-прежнему остается в парадигме прошлого. Работа над нормативными документами по взаимодействию коренных народов и промышленных компаний, которой я в основном занимаюсь, переносит поле из леса и тундры в «коридоры власти», тем самым позволяет приблизить жизнь коренных народов к жизни современного исследователя, возвращает эти народы в современность. «Среди прочего современность ... превращает традиционную форму жизни, устойчивую и замкнутую, в рискованную форму жизни, адаптирующуюся и постоянно меняющуюся» (Гирц 2020: 203).

Истоки сотрудничества в сфере правотворчества

Как юридический антрополог я рассмотрю процесс складывания в России основания для общественного договора и его современное состояние. Работа над новым законодательством началась в 1990-е гг. В первую очередь она была инициирована самими коренными народами и их организациями (Строгальщикова 2008). В этот период были учреждены Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ (Соколова 1990), Ассамблея депутатов из числа коренных малочисленных народов (Лукьянченко, Новикова 1991). Планировалось, что одной из задач организаций будет защита прав этих народов. В первые годы их существования основную правовую работу выполняли эксперты — этнографы и юристы. Среди членов Ассоциации первоначально таких специалистов не было.

На федеральном уровне в этой работе участвовали этнографы и юристы из Института этнологии и антропологии РАН, ряда других академических институтов и Московского государственного университета. Этнографы имели большой опыт работы на Севере, тесно сотрудничали с информантами, не только собирая полевые этнографические материалы, но и участвуя в становлении многих активистов. Интересно отметить, что в северных регионах также создавалось новое местное законодательство и там большую роль играли именно активисты аборигенных общественных организаций. Например, в ХМАО это Положение о родовых угодьях, принятие которого знаменовало начало процесса урегулирования отношений коренных народов и промышленных компаний (Новикова 2014).

Коренные народы, с которыми мы работаем, занимают особое место в обществе из-за того, что они имеют особый статус и специальные права во многих государствах. С другой стороны, особенности их истории и культуры привели к большому интересу к ним в мире. Существует колоссальная литература по социально-культурной антропологии этих народов. И, наконец, они часто выступают своеобразной лабораторией для выработки различных теорий развития. В последние годы эти народы привлекают все большее внимание как ученых, в том числе официально дипломированных кандидатов и докторов наук в гуманитарной сфере, так и носителей традиционных знаний, становясь все чаще важнейшим источником сведений о окружа-

ющем мире, которые могут признаваться или признаются равноправными научным. В науках о человеке коренные народы стали полноценными актерами независимо от того, учитывается ли это государствами и академическими учеными. Это приводит к тому, что информанты превращаются в экспертов, особенно в юридической антропологии. Право обладает большой степенью изменчивости, поэтому создание законов требует учета всех перечисленных факторов.

В Российской Федерации применительно к народам Севера приняты три федеральных закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» (1999 г.), «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ» (2000 г.), «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ» (2001 г.) и довольно много региональных. Они не утратили своего значения до сегодняшнего дня. Я вместе с В. Н. Етылиным (который в данном случае представлял аборигенное сообщество) участвовала в работе над законом об общинах, поэтому могу больше сказать именно о нем. Наши идеи о самоуправлении и закреплении земли за общинами не вошли в итоговый документ. Те первые законы не очень широко обсуждались с аборигенами. Но мне запомнился такой факт. Закон об общинах хотели распространить на все коренные малочисленные народы РФ, а мы стремились к тому, чтобы он был только по Северу. Одним из факторов успеха этой идеи стал приход на обсуждение в Комитет национальностей лидеров аборигенов Севера. Они просто вошли и сели в ряд напротив председателя, этого оказалось достаточно, чтобы закон «закрепили» за Севером. Не то, что мы были против остальных малочисленных народов, но просто понимали, что в таком вопросе нельзя смешивать народы Севера и Кавказа. Над основным законом «О гарантиях прав» работали главным образом юристы, хотя сотрудники нашего института тоже активно участвовали в дискуссиях, но с коренными его детали обсуждали меньше. Ассоциация в дальнейшем работала над законом, но реального сотрудничества с учеными-юристами и этнографами за единичными исключениями не сложилось.

Взаимодействие организаций коренных народов и органов государственной власти недостаточно последовательно. Так, 11 декабря 2017 г. было подписано соглашение о сотрудничестве между Комитетом Государственной думы по делам национальностей и Ассоциацией коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока с целью совершенствования законодательства в «области национальной (этнической) политики и системы защиты прав коренных малочисленных народов». В реальности такое сотрудничество существует, но не прописаны его механизмы, полномочия коренных народов в данных вопросах. Особенно это касается вносимых поправок в действующее законодательство (Новикова 2018: 16).

Закон об Арктике и стандарт социальной ответственности

Арктика занимает особое место в России и ей уделяется очень много внимания в последние годы. Однако коренные народы, проживающие там, остаются в значительной степени лишь сферой этнографического интереса. Закон об Арктике (существовало несколько его названий в ходе работы) только подтверждал эти мысли. Первоначально в нем не было ни слова о коренных народах. Один из вариантов законопроекта получал экспертизу и в нашем институте, но судя по итоговому документу,

вынесенному для обсуждения в Государственной Думе, она не была учтена. В марте — апреле 2020 г. я получила приглашение от Г. П. Ледкова — Президента Ассоциации коренных малочисленных народов и в то время депутата ГД участвовать в заседаниях. Мы собрались в Комитете национальностей. Приехали депутаты А. Н. Жирков и Е. Х. Голомарева из Республики Саха (Якутия), делегаты из Архангельска и еще ряда регионов, представители Министерства по делам Дальнего Востока (сейчас называется Министерство по делам Дальнего Востока и Арктики), участвовала в совещании и второй в то время депутат от коренных народов — Т. С. Гоголева. Ил Тумэн (законодательное собрание Якутии) провел тщательную работу, благодаря поддержке федеральных депутатов прошли их 12 поправок. Приведу здесь выдержки из своего электронного дневника, чтобы полнее передать атмосферу совещаний.

2 марта 2020 г.

Сегодня у меня был необычный «мастер-класс» по юридической антропологии, в том смысле, что я не только выступала, но и включенно изучала, как делаются законы. Весь день в Думе шло обсуждение законопроекта «О государственной поддержке предпринимательства в Арктике». Я давно так не волновалась перед выступлением в подкомитете. Мне казалось, что все безусловно поддержат этот законопроект, но к счастью, нет. Северные депутаты, эксперты Ольга Мурашко, Ирина Самсонова и, конечно, опора и поддержка Ил Тумэн выступили с замечаниями. Закон, где 20 раз говорится о принудительном изъятии земли, где резидентами Арктики признаны только крупные компании, где из сферы правового регулирования выведены органы региональной власти и местного самоуправления, и где ни слова нет о коренных малочисленных народах, вызвал бурные дискуссии. Сначала в подкомитете «в узком кругу», а затем на совместном заседании всех заинтересованных в Арктике и Севере лиц. Очень хорошо и фундировано выступили Ледков, Голомарева, Пивненко. Кстати, узнала и о курьезном — Норильский никель работает сейчас над созданием ненецкой письменности. А министр Арктики и Дальнего Востока всерьез считает, что бизнес пускай сначала заработает деньги в Арктике, получив налоговые льготы, а потом будет вкладывать, только не уточняет, когда и где. Он был на заседании до вечера, отвечал на все вопросы, обещал прислушаться к замечаниям по земельным отношениям и коренным народам. Ледков предлагал сделать сначала Парламентские слушания, а потом выносить на первое чтение, но это не было принято. Планируется первое чтение 12 марта.

Обсуждение было очень острым, так как северяне справедливо видели в предлагаемом законопроекте угрозу и для Арктики, и для себя. Экспертами от Комитета национальностей были выработаны предложения, некоторые из которых были учтены. Это был совместный документ депутатов от коренных народов, Ассоциации коренных малочисленных народов и экспертов — исследователей. Вот некоторые высказанные рекомендации:

– дополнить законопроект положениями, предоставляющими возможность передачи функций управляющей компании по обеспечению функционирования

особого режима предпринимательской деятельности на территории отдельного субъекта Российской Федерации, входящего в Арктическую зону, организации, созданной указанным субъектом Российской Федерации (или с его участием) «управляющей компании субъекта Российской Федерации»;

– предусмотреть создание Общественного совета Арктической зоны, включающего представителей коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации.

– исключить из законопроекта положения, устанавливающие порядок изъятия земельных участков и иного недвижимого имущества, а также исключить положения, устанавливающие порядок резервирования земельных участков и установления сервитутов;

– исключить из законопроекта нормы, определяющие Государственную комиссию по вопросам развития Арктики в качестве органа управления Арктической зоной, а также положения, определяющие порядок создания и функционирования указанной комиссии;

– внести в законопроект уточнения, что местонахождением лица, получившего статус резидента Арктической зоны и намеревающегося реализовать инвестиционный проект на территории муниципального образования субъекта Российской Федерации, входящего в Арктическую зону, должно быть указанное муниципальное образование;

– дополнить законопроект статьей, предусматривающей меры поддержки экономической деятельности коренных малочисленных народов Севера, включающей: утверждение Правительством РФ программы поддержки экономической деятельности коренных малочисленных народов Севера, а также подготовку Стандарта ответственности бизнеса перед коренными малочисленными народами Севера по согласованию с Общественным советом Арктической зоны.

– дополнить законопроект нормами, обеспечивающими приоритет трудоустройства граждан Российской Федерации в компании, являющиеся резидентами Арктической зоны.

В результате в законе «О государственной поддержке предпринимательской деятельности в Арктической зоне Российской Федерации» появились две статьи — 7 и 28, были внесены и другие поправки. Правда, в статье 7 было закреплено, что в создании Общественного совета будут участвовать некоммерческие организации, роль коренных народов не акцентировалась. Но статья 28 должна была стать определенным прорывом в регулировании взаимодействия коренных народов и промышленных компаний в Арктике. В ней были закреплены Государственная программа поддержки коренных малочисленных народов и Стандарт социальной ответственности бизнеса. Еще на заседании в Комитете национальностей мне предложили работать над этим Стандартом. Не останавливаясь подробно на его содержании, отмечу, что этот документ должен был стать регулятором во взаимодействии коренных народов с промышленными компаниями, особенно с новыми, которые начинали работу в современных условиях и получали преференции. Под Стандартом ответственности в законе понимается перечень принципов, рекомендованных к использованию резидентами Арктической зоны (так в законе названы компании) при организации взаимодействия с коренными малочисленными народами Российской Федерации в местах их

традиционного проживания и осуществления традиционной хозяйственной деятельности. При этом Уполномоченный федеральный орган, которым должно было стать Министерство по делам Дальнего Востока и Арктики, осуществляет мониторинг его соблюдения и ежегодно не позднее 1 июля размещает на своем официальном сайте отчет. 23 ноября 2020 г. Министерство по развитию Дальнего Востока и Арктики утвердило Приказом № 181 содержание Стандарта (ФЗ 2020; Приказ 2020).

Я видела свою задачу в этой работе в том, чтобы максимально использовать лучшие практики и преодолеть сложности, риски сложившегося взаимодействия на севере и в Арктике. Большое внимание уделялось последовательности действий с обеих сторон, конкретным регламентам, правилам и средствам разрешения конфликтов. При этом, опираясь на полевой опыт, я хотела привести в документ как жизненные практики, так и действующие нормы обычного права коренных малочисленных народов. Удалось провести консультации по подготовленному документу с некоторыми представителями бизнеса и коренного сообщества. Ассоциация коренных малочисленных народов участвовала в обсуждении через своих представителей — руководителей региональных организаций и руководство. Аборигены в основном уточняли и дополняли регламенты для промышленных компаний. В результате сложился неплохой рабочий документ, который был представлен на Общественный совет министерства. Но потом начались согласования с министерствами и ведомствами, которое проводили уже чиновники. В результате был подписан приказ о стандарте, в котором документ потерял всю конкретику, а значит и связь с практикой. Первоначально я восприняла это как катастрофу и даже считала, что Ассоциация недостаточно отстаивала наш документ. А я считала его действительно нашим совместным документом. Со временем я поняла, что подобные документы на федеральном уровне, наверное, всегда носят слишком общий, для антрополога, характер. Беда заключается в том, что и в таком принятом виде он не выполняется. Однако возможно он сыграл свою фоновую роль — в августе 2022 г. в Оленьке Республики Саха (Якутия) обсуждались и вероятно будут приняты на муниципальном уровне подобные документы (Иванова 2022).

Участие в законодательстве учит терпению, как важнейшему свойству антрополога. Меня пригласили подготовить документ, но я не могла отвечать за конечный результат. После этой работы я принимала участие в обсуждении и других документов, но так как сегодня обычно наша работа заключается не в том, чтобы продвинуть новые идеи, а в том, чтобы остановить какие-то поправки, я не знаю, насколько ее можно считать успешной.

Выводы

Законодательский процесс включает много акторов и установить консенсус порой невозможно. Ассоциация коренных малочисленных народов заявляет свою позицию на основании своего права на свободное, предварительное и осознанное согласие. Эксперты это делают на основании своих знаний, но наша роль политически слабее. А ведь в документах, о которых идет речь в статье, важны еще и промышленники, и политики, и органы государственной власти. От них всех зависит эффективность законодательства. Кредит доверия исследователям от организаций коренных народов и от информантов в рассматриваемой сфере лишь отчасти опре-

деляется самими учеными. Мы не можем принимать законы, но юридические антропологи могут анализировать процесс их подготовки и содержание, писать об этом. В заключении нужно подчеркнуть, что кредит доверия / социальная лицензия рассматривается мною как условие сотрудничества, а не как способ ограничения работы ученых или прав коренных народов. Она подтверждается и переподтверждается часто в течение всей жизни антрополога, и мы можем лишиться ее в любой момент, если совершим что-то неэтичное, неблагоприятное, подведем коренных или нанесем им какой-то вред.

Источники и материалы

- Иванова Л. «Земли предков сохраняем для потомков» // Новостной портал МОО «КМНСО-ЮЗ»: [сайт]. URL: <https://news.kmnsoyuz.ru/news/19892>. Дата публикации: 21.08.2022.
- Приказ 2020 — Приказ Минвостокразвития России от 23.11.2020 N 181 «Об утверждении стандарта ответственности резидентов Арктической зоны Российской Федерации во взаимоотношениях с коренными малочисленными народами Российской Федерации, проживающими и (или) осуществляющими традиционную хозяйственную деятельность в Арктической зоне Российской Федерации» // КонсультантПлюс: [сайт]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_375974/ (дата обращения 22.08.2022).
- ФЗ 2020 — ФЗ от 13.07.2020 N 193-ФЗ «О государственной поддержке предпринимательской деятельности в Арктической зоне Российской Федерации» // КонсультантПлюс: [сайт]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_357078/ (дата обращения 22.08.2022).

Научная литература

- Бисенова А. Ж. Поле и жизнь: размышления «укорененного» антрополога // Социология власти. 2021. Т. 33. № 3. С. 131–148. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2021-3-131-148>
- Гирц К. Постфактум. Две страны, четыре десятилетия, один антрополог. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 288 с.
- Гупта А., Фергюсон Дж. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 3–44.
- Комарова Г. А. «Антрополог — это очевидец» // Антропологический форум. 2011. № 14 ONLINE. С. 235–268.
- Лукьянченко Т. В., Новикова Н. И. Первый съезд народных депутатов малочисленных народов Севера // Советская этнография. 1991. № 6. С. 134–138.
- Новикова Н. И. Богач, бедняк: эффекты от освоения ресурсов на российском Севере // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2021. № 3. С. 51–62. <https://doi.org/10.26105/SSPU.2021.72.3.006>
- Новикова Н. И. Охотники и нефтяники. Исследования по юридической антропологии. М.: Наука, 2014. 407 с.
- Новикова Н. И. Участие коренных малочисленных народов России в принятии решений // Вестник российской нации. 2018. № 5. С. 9–21.
- Песикова А. С. Взгляд изнутри культуры. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. 98 с.
- Пивнева Е. А. (отв. ред.). Поле как жизнь. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. 304 с.
- Рябова Л. А., Дидык В. В. Социальная лицензия на деятельность ресурсодобывающих компаний как новый инструмент муниципального развития // Вопросы государственного и муниципального управления. 2015. № 3. С. 61–82.
- Соколова З. П. Съезд малочисленных народов Севера (взгляд этнографа) // Советская этнография. 1990. № 5. С. 142–146.

- Строгальщикова З. И. Коренные малочисленные народы России в политике государства: формирование законодательства и его реализация в постсоветский период // Финно-угорский мир. 2008. № 1. С. 48–63.
- Форум 2006 — Форум: Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 7–166.
- Форум 2021 — Форум: Опасности поля: перспектива исследователя // Антропологический форум. 2021. № 48. С. 11–88. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2021-17-48-11-88>
- Эриксен Т. Успех с горьковатым послевкусием: рассказ о норвежской антропологии // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы: Сб. статей / ред. и сост. А. Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 109–129.
- Эриксен Т. Что такое антропология? М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. 238 с.
- Allemann L., Dudeck S. Sharing Oral History with Arctic Indigenous Communities: Ethical Implications of Bringing Back Research Results // Qualitative Inquiry. 2019. Vol. 25 (9–1). Pp. 890–906. <https://doi.org/10.1177/1077800417738800>
- Benda-Beckmann K., Turner B. Legal Pluralism, Social Theory, and the State // The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law. 2018. Vol. 50. № 3. Pp. 255–274. <https://doi.org/10.1080/07329113.2018.1532674>
- Development and Customary Law 2010 — Development and Customary Law // Indigenous Affairs. 2010. № 1–2. 94 p.
- Degai T. et al. Shaping Arctic's Tomorrow through Indigenous Knowledge Engagement and Knowledge Co-Production // Sustainability. 2022. № 14. P. 1331. <https://doi.org/10.3390/su14031331>
- Wilson E. What is the Social Licence to Operate? Local Perceptions of Oil and Gas Projects in Russia's Komi Republic and Sakhalin Island // The Extractive Industries and Society. 2016. № 3. Pp. 73–81. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2015.09.001>

References

- Allemann, L. and S. Dudeck. 2019. Sharing Oral History with Arctic Indigenous Communities: Ethical Implications of Bringing Back Research Results. *Qualitative Inquiry* 25 (9–1): 890–906. <https://doi.org/10.1177/1077800417738800>
- Benda-Beckmann, K. and B. Turner 2018. Legal Pluralism, Social Theory, and the State. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 50 (3): 255–274. <https://doi.org/10.1080/07329113.2018.1532674>
- Bisenova, A. Zh. 2021. Pole i zhizn': razmyshleniya "ukorenennogo" antropologa [Field and Life: Reflections of a "Rooted" Anthropologist]. *Sotsiologiya vlasti* 33 (3): 131–148. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2021-3-131-148>
- Degai, T. et al. 2022. Shaping Arctic's Tomorrow through Indigenous Knowledge Engagement and Knowledge Co-Production. *Sustainability* 14: 1331. <https://doi.org/10.3390/su14031331>
- Development and Customary Law. 2010. *Indigenous Affairs* 1–2: 94 p.
- Eriksen, T. 2014. *Chto takoe antropologiya?* [What is Anthropology?]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ehkonomiki. 238 p.
- Eriksen, T. 2012. Uspekh s gor'kovatym poslevkusiem: rasskaz o norvezhskoi antropologii [Success with a Bitter Aftertaste: an Account of Norwegian Anthropology]. In *Antropologicheskie traditsii: stili, stereotipy, paradigmmy: Sbornik statei* [Anthropological Traditions: Styles, Stereotypes, Paradigms: Collected Articles], ed. by A. L. Elfimov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 109–129.
- Forum: Ehticheskie problemy polevykh issledovaniy [Forum: Ethical Issues in Fieldwork]. 2006. *Antropologicheskii forum* 5: 7–166.

- Forum: Opasnosti polya: perspectiva issledovatelya [Forum: the Perils of the Field: a Researcher's Perspective]. 2021. *Antropologicheskii forum* 48: 11–88. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2021-17-48-11-88>
- Geertz, C. 2020. *Postfaktum. Dve strany, chetyre desyatiletiya, odin antropolog* [Postfactum. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 288 p.
- Gupta, A. and J. Ferguson. 2013. Distsiplina i praktika: "pole" kak mesto, metod i lokal'nost' v antropologii [Discipline and Practice: "the Field" as Site, Method and Location in Anthropology]. *Ehtnograficheskoe Obozrenie* 6: 3–44.
- Komarova, G. A. 2011. "Antropolog — ehto ochevidets" [An Anthropologist is an Eyewitness] *Antropologicheskii forum* ONLINE 14: 235–268.
- Luk'yanchenko, T. V. and N. I. Novikova. 1991. Pervyi s'ezd narodnykh deputatov malochislennykh narodov Severa [First Congress of People's Deputies of the Small-Numbered Peoples of the North]. *Sovetskaya ehtnografiya* 6: 134–138.
- Novikova, N. I. 2021. Bogach, bednyak: ehffekty ot osvoeniya resursov na rossiiskom severe [Rich man, poor man: the effects of resource development in the Russian North]. *Vestnik Surgutskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* 3: 51–62. <https://doi.org/10.26105/SSPU.2021.72.3.006>
- Novikova, N. I. 2014. *Okhotniki i neftyaniki. Issledovaniya po yuridicheskoi antropologii*. [Hunters and Oilmen. Studies in Legal Anthropology]. Moscow: Nauka. 407 p.
- Novikova, N. I. 2018. Uchastie korennykh malochislennykh narodov Rossii v prinyatii reshenii [Participation of Indigenous Peoples of Russia in Decision-Making]. *Vestnik rossiiskoi natsii* 5: 9–21.
- Pesikova, A. S. 2006. *Vzglyad iznutri kul'tury* [A View from the Inside of Culture]. Khanty-Mansiisk: Poligrafist. 98 p.
- Pivneva, E. A. (ed.). 2017. *Pole kak zhizn'* [The Field as Life]. Moscow — St. Petersburg: Nestor-Istoriya. 304 p.
- Ryabova, L. A. and V. V. Didyk. 2015. Sotsial'naya litsenziya na deyatel'nost' resursodobyvayushchikh kompanii kak novyi instrument munitsipal'nogo razvitiya [Social License to Operate Resource Extraction Companies as a New Tool for Municipal Development]. *Voprosy gosudarstvennogo i munitsipal'nogo upravleniya* 3: 61–82.
- Sokolova, Z. P. 1990. S'ezd malochislennykh narodov Severa (vzglyad ehtnografa) [Congress of the Small-Numbered Peoples of the North (an Ethnographer's View)]. *Sovetskaya ehtnografiya* 5: 142–146.
- Strogal'shchikova, Z. I. 2008. Korennye malochislennye narody Rossii v politike gosudarstva: formirovanie zakonodatel'stva i ego realizatsiya v postsovet'skii period [Indigenous Peoples of Russia in State Policy: Legislative Formation and Implementation in the Post-Soviet Period]. *Finno-ugorskii mir* 1: 48–63.
- Wilson, E. 2016. What is the Social Licence to Operate? Local Perceptions of Oil and Gas Projects in Russia's Komi Republic and Sakhalin Island. *The Extractive Industries and Society* 3: 73–81. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2015.09.001>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/19-30

Научная статья

© Е. П. Мартынова

ТРАНСФОРМАЦИИ ОБСКО-УГОРСКОГО ПОЛЯ: ОТ ТРАДИЦИОННОСТИ К СОВРЕМЕННЫМ ВЫЗОВАМ

Автор статьи на протяжении многих лет изучала обско-угорские народы и проводила полевые исследования среди хантов и манси. В работе предпринята попытка проанализировать изменения, которые произошли в обско-угорском поле и методах полевой работы в постсоветский период. В русле позитивистского подхода советские этнографы стремились погрузиться в культуру изучаемых народов, найти в поле уникальные и архаические особенности хозяйства, культуры, социальной организации, религиозных представлений хантов и манси. Поэтому длительное время обско-угорское поле было сельским, а работали этнографы преимущественно со стариками. В начале 1990-х годов этнология в целом, и полевая работа в частности, переориентировалась на отражение новых реалий социально-экономического развития аборигенов и политической активности этнических лидеров. Полевые материалы позволяли исследователям увидеть проблемы и нужды изучаемых сообществ, обсуждать их и предлагать возможные пути для дальнейшего развития. Поле расширило свои границы за счет включения в объекты исследования районных центров, городских пространств, офисов промышленных компаний, кабинетов руководителей. Выросла целая плеяда исследователей из представителей самих северных народов, для которых поле было «домашним», свои научные работы они основывали на взгляде «изнутри».

Ключевые слова: обские угры (ханты и манси), полевые исследования, информанты, традиционная культура, трансформации, прикладные исследования
Ссылка при цитировании: Мартынова Е. П. Трансформации обско-угорского поля: от традиционности к современным вызовам // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 19–30.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/19-30

Original Article

© *Elena Martynova*

TRANSFORMATIONS OF THE OB-UGRIC FIELD: FROM TRADITIONALISM TO CURRENT CHALLENGES

The author has studied the Ob-Ugrians peoples (Khanty and Mansi) for many years and has conducted field research among them. The article attempts to analyze the changes that have taken place in the Ob-Ugric field and approaches to fieldwork in the post-Soviet period. In line with the positivist approach Soviet ethnographers sought to immerse themselves in the culture of the peoples under study, to find in the field unique and archaic features of the economy, culture, social organization and religious representations of Khanty and Mansi. Therefore, for a long time the Ob-Ugric field was rural and ethnographers worked mainly with elderly people. In the early 1990s, ethnology as a whole and fieldwork in particular was reoriented towards reflecting new realities: the socio-economic development of indigenous people and the political activity of ethnic leaders. Fieldwork allowed researchers to see the problems and needs of the communities under study, to discuss them, and to suggest possible ways for further development. The field expanded to include neighborhood centers, urban spaces, industrial company offices, and executive offices. A whole pleiad of researchers grew up from the Northern peoples themselves, for whom the field was “domestic” and who based their work on an “insider’s view”.

Keywords: *Ob Ugrians (Khanty and Mansi), field research, informants, traditional culture, transformation, applied research*

Author Info: **Martynova, Elena P.** — Dr. of History, Professor, Chair of the History and Archeology, Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University (Tula, Russian Federation). E-mail: ep_martynova@mail.ru ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-1132-2286>

For citation: Martynova, E. P. 2023. Transformations of the Ob-Ugric Field: From Traditionalism to Current Challenges. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 19–30.

Введение

Вряд ли кто будет оспаривать утверждение, что специфика этнологии (социально-культурной антропологии) как науки связана с полевыми исследованиями. На полевой работе базируются и антропологические знания, и опыт антрополога (*Stocking* 1992: 282). Именно в процессе экспедиций этнолог добывает сведения, которые служат основой для интерпретаций и анализа. Вопросы, связанные с полевой работой антропологов, неоднократно обсуждались на страницах специальных изданий. Более двух десятков специалистов дискутировали об этических проблемах полевых исследований, в частности говорили о сложностях и проблемах при проведении полевой работы и публикации результатов на страницах журнала «Антропологи-

ческий форум» (Форум 2006: 6–166). В журнале «Этнографическое обозрение» проходили дебаты об особенностях «своего» и «чужого» поля, о получении информации в сфере сакральных знаний («Свой» этнограф 2010: 3–65). Антропологи обменивались мнениями о проблемах, возникающих при переходе от полевой работы к созданию научного текста (Форум 2018: 11–114). Объектом исследования стали профессиональные традиции полевиков (*Щепанская* 2003: 165–179). Фундаментальный анализ концепции «поле», методологии работы в нем, переосмысления стратегии полевых исследований проведен А. Гуптой и Д. Фергюсоном (*Гупта, Фергюсон* 2013: 3–44).

Особенностью отечественной этнологии (социально-культурной антропологии) была и во многом остается специализация исследователя на изучении какого-либо народа (группы народов), т. е. определенного культурного ареала. Автор данной статьи на протяжении многих лет изучала обско-угорские народы (хантов и манси) и проводила полевые исследования на территории Северного Приобья. Попытаемся проанализировать изменения, которые происходили в полевой работе этнолога (антрополога) среди обских угров в постсоветский период.

Традиционный идеал поля

В поздний советский период в обско-угорском поле работали такие выдающиеся исследователи как З. П. Соколова, Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин. Все трое были полевыми и не представляли, как можно получать информацию о хозяйстве, культуре, религиозных представлениях, социальном устройстве хантов и манси без экспедиций. Зоя Петровна Соколова с 1956 по 1989 г. совершила 13 экспедиционных поездок на Обский Север. Она работала среди казымских, нижеобских, сынских, куноватских, аганских, юганских, ваховских, среднеобских хантов, сосвинских манси (*Соколова* 2017: 77–78). Полевые исследования Надежды Васильевны Лукиной продолжались с 1969 по 1990 г. Маршруты ее 20 экспедиций охватили бассейн Оби от верховьев до Полярного Урала. Но больше всего она работала среди восточной группы хантов (по Средней Оби и притокам — Васюгану, Ваху, Югану, Агану, Тромъегану, Пиму) (*Лукина* 2017: 98–99). За плечами Владислава Михайловича Кулемзина 19 этнографических экспедиций к хантам, проходивших в 1960–1980-х гг. и охвативших территорию по рекам Вах, Васюган, Пим, Тром-еган, Аган, Казым (*Зиновьев, Литвинов* 2021: 189). Особо стоит отметить, что одна из совместных экспедиций Н. В. Лукиной и В. М. Кулемзина к хантам р. Вах в 1969–1970 гг. была, по советским меркам, беспрецедентной по продолжительности пребывания в поле — стационарная работа продолжалась семь зимних месяцев. В конце 1970-х–1980-е гг. ханты и манси подверглись массивному изучению специалистами из разных научных центров — Москвы, Ленинграда, Тобольска, Томска, Новосибирска. Полевые исследования среди разных групп обских угров проводили А. В. Головнев, А. И. Пика, И. Н. Гемуев, Е. Г. Федорова, Е. П. Мартынова, Н. И. Новикова, О. М. Рындина, А. В. Бауло, Е. А. Пивнева, Е. В. Перевалова, Е. М. Главаца, В. И. Сподина, В. А. Адаев и др. Специалисты на протяжении ряда лет совершали выезды к изучаемым народам, за счет чего достигалась длительность полевой работы. То, что было получено в поле, считалось приоритетным по отношению к другим источникам, ценность полевых материалов не ставилась под сомнение.

Что же собой представляло обско-угорское поле в 1970–1980-е гг.? Прежде всего, отмечу, что под полем понималась исключительно сельская местность. Это объяснялось тем, что исследования советских этнографов были нацелены на изучение традиционной культуры, которая воспринималась как существовавшая в конце XIX — начале XX вв. этнографическая норма (Тышков 2003: 30). По умолчанию считалось, что некий этнографический идеал культуры сохранился только на селе, поэтому «поехать в экспедицию» означало отправиться в путешествие по деревням. Поселки и города воспринимались исключительно как пересадочные пункты. Предполагалось, что в них утвердился общесоветский стиль жизни, не представлявший этнографического интереса. Т. е. никакой самобытной обско-угорской культуры в городах нет, ее можно посмотреть разве что в краеведческом или школьном музее.

Сельские районы Обского Севера не были одинаково притягательными для полевых исследований. Несмотря на кампании укрупнения поселений, в тайге уцелели небольшие деревни и стойбища. В них говорили на родном языке (были живы старики, не говорившие по-русски), представители среднего и старшего поколений носили национальную одежду, сохранялись многие элементы традиционной культуры: различные типы жилищ и хозяйственных построек, погребальный обряд, святилища и т. п. В крупных поселках, центрах сельских советов, доминировали социалистические стандарты жизни: типовые «колхозные» или «совхозные» дома, покупные одежда, утварь. Но даже в таких селениях можно было найти стариков, знавших родной язык, соблюдавших обычаи, помнивших легенды и сказки. Например, почти во всех хантыйских и мансийских семьях имелся «священный угол» с изображениями домашних духов-покровителей. Во время экспедиций этнографы, во что бы то ни стало, стремились попасть в «глубинку», найти островки «настоящей» хантыйской или мансийской жизни, чтобы как можно полнее окунуться в изучаемую культуру.

Основными методами работы в этнографической экспедиции были наблюдение и опрос (интервью). Практиковался также метод включенного наблюдения или соучастия в жизни изучаемого сообщества. В. М. Кулемзин рассказывал, что он ходил на охоту и рыбалку вместе с информантами, полагая, что участие в таких повседневных делах позволяет снять барьеры в общении с информантами, лучше понять другую культуру. А. И. Пика в одном из этнографических «полей» на р. Северная Сосьва устроился на работу в рыболовецкую бригаду. Женщины-этнографы всегда принимали активное участие в домашних работах.

В категорию «информанты» попадали далеко не все представители коренных народов. Их отбор начинался в сельском совете, где исследователи знакомились с хозяйственными книгами, на основании которых составлялся список потенциальных респондентов. Установка на изучение традиционной культуры предопределяла попадание в него стариков. Представители среднего возраста расценивались как меньшие знатоки «истинной» культуры и поэтому к ним шли во вторую очередь. Молодежь, по большей части, вообще не воспринимали как информантов. Ей, в случае необходимости, отводили роль переводчиков или проводников. Даже если молодые люди проявляли осведомленность в знании традиций, информация перепроверялась у представителей старшего поколения. Помню, в те годы я была убеждена, что чем старше информант, тем более ценные сведения он сообщает.

Другим значимым показателем для выбора респондентов, была их занятость в традиционных отраслях. Вышедшие на пенсию бывшие сторожа, кочегары, уборщицы

не котировались. Предпочтительнее было работать с бывшими рыбаками и охотниками, а еще лучше — с оленеводами. Представители сельской этнической интеллигенции (учителя, клубные работники) привлекались как эксперты. С ними можно было обсудить ситуацию в поселке, современное состояние культуры, религиозных верований. При этом возникало опасение, что они могли прочесть о хантыйских и мансийских традициях в книгах, а потом поделиться такой информацией, которая уже не исходила из «глубин народной памяти». В моей практике такое случалось. В некоторых семьях мне довелось видеть на книжных полках монографию З. П. Соколовой «Путешествие в Югру», которую хозяева охотно показывали и готовы были пересказать ее содержание. Для них книжная информация, безусловно, была более ценной, чем рассказы живущих по соседству бабушек и дедушек. Отсюда и еще одно желание этнографов — получать информацию от не говорящих по-русски стариков. Знающие родной язык информанты были предпочтительнее русскоговорящих.

В поле ученые стремились найти как можно больше остатков традиционности и даже архаики. В ходе расспросов информантов присутствовало стремление, иногда подспудное, иногда направленное, найти «изначальные» формы хантыйской и мансийской культуры. З. П. Соколова в своих воспоминаниях о полевой работе упомянула, что в экспедициях она открывала что-то новое, делала «какие-то маленькие открытия». Этим «новым» были «очень древние способы приготовления пищи» на Вахе, варианты построек, описанные У. Т. Сирелиусом в начале XX в. «Открытиями» среди сынских и куноватских хантов были традиционные черты погребального обряда: могилы-кенотафы, изображения умерших иттарма и ура (Соколова 2017: 80).

Этнографы, конечно же, осознавали, что социалистические преобразования многое изменили в хозяйстве, культуре, социальных связях, мировоззрении обско-угорских народов. Однако, присутствовало стремление «отсечь» все современное, оставить «чистую» культуру. Типологии жилища, одежды разрабатывались, в том числе, с целью, выяснить, какой из типов изначальный. Обнаружение древних черт в культуре, архаичных установок на регулирование брачных связей подчеркивало уникальность хантов и манси. Помню, что во время одной из экспедиций в Березовский район мы с Е. Г. Федоровой обсуждали вопрос о степени сохранности традиционной культуры у сибирских народов и единодушно пришли к заключению, что обские угры сохранили ее гораздо лучше. Это мнение еще более повысило в наших глазах ценность уникальных полевых материалов. Кстати, в исследованиях последних лет отражается такое же мнение: «Эти народы сохранили свою самобытность, много архаичных элементов, позволяющих пролить свет на истоки общечеловеческой культуры с выходом на понимание проблем генезиса многих ее явлений» (Волдина 2020: 4).

Важными проблемами, подлежащими рассмотрению, были этногенез и этническая история, поэтому записывались исторические предания, легенды. Распространенным исследовательским приемом был метод исторической ретроспекции, предполагающий «погружение» в архаические пласты сознания и культуры. Еще одной особенностью полевой работы этнографов среди обских угров был широкий территориальный охват. Исследователи стремились совершить экспедиции к разным группам этих народов. Думаю, что во многом это связано с тем, что локальные особенности в их культуре были весьма существенными, сравнительный материал позволял приблизиться к решению многих вопросов культурогенеза.

Все же нельзя говорить о том, что угроведов в поле интересовала исключительно традиционность. Изучению современного (на тот период) социально-культурного состояния коренных народов также уделялось внимание. Во время экспедиций собирали материалы о хозяйственных занятиях, новациях в быту, особо выделялись вопросы образования, медицинского обслуживания, досуга. Отчеты по такой тематике оформлялись в форме докладных записок и направлялись в отдел экономического и социального развития малых народностей Севера и Арктики при Совете Министров РСФСР (Соколова 2017: 79, 81). При этом позиция большинства этнографов сводилась к тому, что жизнь при социализме у всех народов очень похожа, не является уникальной и поэтому мало интересна для изучения. Вместе с тем во время экспедиций нельзя было не заметить определенные социальные проблемы, характерные для коренных народов: более низкий уровень образования, занятость на низкооплачиваемых и непрестижных должностях, склонность к алкоголизму. Именно о них они писали в докладных записках, говорили в кабинетах власти. При этом преобладало мнение, что единственным решением проблем Севера является сохранение и поддержка здоровых аспектов традиционной жизни (Слезкин 2008: 394).

Разворот к современности и прикладное поле

Начавшаяся в 1986–1988 гг. перестройка повлекла серьезные изменения в общественных и гуманитарных науках, в том числе и в этнографии, которая сменила название на этнологию в начале 1990-х. Традиционное «идеальное» поле изменилось, причем довольно резко. Этнографы громко заговорили о проблемах в жизни народов Севера, в том числе хантов и манси. В демографической сфере это было сокращение продолжительности жизни за счет социальных неурядиц, пьянства, насильственных смертей, что нарушало естественную сменяемость поколений, их взаимодействие и, как следствие, внутриэтническую консолидированность (Симченко 1998: 9). Негативные процессы обнаружили в сфере традиционных отраслей хозяйства. В оленеводстве — разрыв передачи навыков младшим поколениям в связи с интернатской системой образования. Кризис аборигенной охоты был вызван сселением в поселки и занижением закупочных цен на пушнину со стороны государства-монополиста. Этнологи писали об отходе коренных жителей от традиционных отраслей хозяйства, о политике патернализма, породившей иждивенчество. «В советское время для „выравнивания“ социального и культурного уровня населения предпринимались большие усилия и тратились значительные средства. Результатом стало практическое содержание за государственный счет, как самих северян, так и их экономики» (Симченко 1998: 12).

Полевая работа проходила под лейтмотивом помощи изучаемым народам. Наблюдая за жизнью в так называемых «национальных поселках» и в маленьких деревнях, этнологи видели удручающее состояние традиционного хозяйства, галопирующую безработицу, маргинализацию людей разных возрастных групп, поэтому били тревогу. В эпоху гласности о проблемах писали не в докладных записках для служебного пользования, а публиковали статьи в газетах, общественно-политических журналах, сборниках статей. Фокус исследований этнологов сместился в сторону современных проблем и нужд коренных жителей округа. В экспедициях начали интересоваться не столько их прошлым состоянием, сколько перспективами развития. Начались

дискуссии о традиционализме и модернизации. При этом для многих ученых сохранение самобытного образа жизни аборигенов было предпочтительнее этнической ассимиляции. Был поставлен вопрос о признании за коренными народами суверенных прав на землю и ресурсы. Ученые участвовали в разработках всевозможных программ развития, проектов биосферных резерватов, этнических заповедников, парков (Головнев 1992; Балалаева, Уигет 1998).

В связи с таким разворотом в общественном и научном дискурсах изменилась география этнологического поля. Ученых привлекали не экзотические места, а зоны политической активности, поселки — центры сельских советов. Площадками полевых исследований стали собрания в клубах и школах, а политики и хозяйственники из представителей хантов, манси, главы родовых общин часто оказывались в роли информантов. Их список «омолодился», т. к. ученые проявляли интерес не только к прошлой, но и к современной жизни. Стоит обратить внимание и на то, что обско-угорское поле стало международным, в нем начали работать венгры, финны, эстонцы и др.

Этнологи сосредоточили свои исследования на анализе современных проблем. В культуре их стала интересовать не традиционность или самобытность, а ее функционирование в новых условиях. Стремительные изменения, произошедшие в разных сферах жизнедеятельности хантов и манси, поставили перед исследователями риторический вопрос: Кто такой настоящий хант (манси)? Актуальность вопроса была обусловлена тем, что среди обских угров (как и среди других малочисленных народов Севера) существовало разделение на городских, поселковых и стойбищных (таежных). Эти группы различались не только по месту проживания, но и по степени сохранности самобытной культуры, приверженности традициям, ценностным ориентациям. Поле показывало, что традиции изменялись, более того, можно было увидеть, как на глазах рождаются новые. Е. В. Первалова привела примеры изобретений, увиденных на хантыйских стойбищах: «гараж» для снегохода, площадки для мобильной связи, гигиенические прокладки в качестве стелек для меховой обуви, гель «Амвей» для обработки шкур и т. п. (Первалова 2012: 121).

Самостоятельным направлением исследований, в том числе и в поле, стали городские аборигены. Внимание к ним обусловлено, прежде всего, ростом урбанизированности хантов и манси (среди манси доля горожан составляет две трети, среди хантов — более половины). Пионером в изучении горожан, представителей обских угров, стала Е. А. Пивнева. Ее полевые исследования сфокусированы на анализе этнических традиций, трансформации этничности в городской среде (Пивнева 2017, 2021).

На полевых материалах и полевом опыте основывалась разработка рекомендаций органам власти, которые оказались востребованными для разработки специального законодательства по народам Севера. В Ханты-Мансийском автономном округе это, прежде всего, «Положение о статусе родовых угодий», а на федеральном уровне — закон «Основы правового статуса коренных народов Севера России» (Соколова, Новикова, Ссорин-Чайков 1995).

Масштабная нефтедобыча, развернувшаяся в Ханты-Мансийском автономном округе, нанесла серьезный ущерб экологии и традиционным моделям землепользования коренных народов. Строительство трубопроводов, дорог, нефтяных вышек приводило к отторжению территорий, на которых велась традиционная хозяйствен-

ная деятельность, загрязняло окружающую среду. Подобные проблемы не только стали предметом исследований, но и изменили концепцию полевой работы. Информантами оказались не только представители коренного населения, но и работники нефтяных компаний, местных администраций, общественные деятели. Углубленные интервью антропологам давали представители районных властей, политики. Местами полевой работы стали «коридоры власти», залы заседаний, офисы нефтегазовых компаний. После экспедиций ученые обсуждали вопросы управления и соуправления биоресурсами, оптимизации отношений между коренными народами и предприятиями нефтегазового комплекса. Этнологические экспертизы стали заметным явлением в исследованиях по северным народам. При проведении экспертизы основным источником информации являются полевые материалы, которые собираются в ходе проведения экспертных интервью с представителями заинтересованных сторон (Новикова 2021: 49). Помимо этого, тщательному анализу подвергаются документы компаний, органов власти, публикации в местных СМИ. В последние годы актуальным стал вопрос о взаимодействии в ходе экспертизы ученых и информантов (См. статью Новиковой Н. И. в настоящем номере). Экспертная работа предполагает, что антрополог, приехав в поле, выступает как посредник между местным населением и органами власти, а сама экспертиза служит своего рода катализатором общественной активности на местах.

Этнологи занялись изучением политических практик представителей этнической интеллигенции обско-угорских народов. Их лидеры отвечали на вызовы современности разными этноокрашенными стратегиями, выступив с персональными и групповыми креативными инициативами и проектами в сферах политики, экономики, религии и ритуалов (Перевалова 2018, 2019). Такой исследовательский поворот свидетельствует о неортодоксальных подходах не только к тематике, но и к практикам полевой работы. Для этого используются разнообразные методы — интервью, анкетирование, включенное наблюдение, кибер-мониторинг (Головнев и др. 2016: 142).

В начале 1990-х гг. произошло важное событие в обско-угорской этнологии — в Ханты-Мансийске и Салехарде были открыты научные центры, в которых стали работать представители коренных народов¹. Инициатива исходила от Надежды Васильевны Лукиной, искавшей с середины 1980-х гг. среди коренных народов представителей этнической интеллигенции, которые хотели и могли заниматься этнографическим изучением своего народа (Лукина 2018: 318–319). В изучение хантов и манси активно включились Т. А. Молданова, Т. А. Молданов, С. А. Попова, М. А. Лапина, Т. В. Волдина, Р. К. Бардина, А. М. Сязи, Н. М. Талигина, З. И. Рандымова. Приведенный перечень имен показывает, что обско-угорская «домашняя» этнология оказалась преимущественно женской. Особенностью экспедиций было то, что маршруты предполагали посещение родных мест исследователей, взятие интервью у родственников. Спецификой работы этой плеяды угроведов было знание обско-угорских языков и погруженность в культуру, т. к. ученые воспитывались в культурных традициях своих народов. Многие наблюдения были получены в детстве. Исследовательские темы, построенные на этнологии «изнутри», были разными, но, все же, преимущественно сосредотачивались на изучении сакральной сферы, мифологии и обрядов.

¹ В Салехарде в 1991 г. была открыта Лаборатория этнографии и этнолингвистики, в Ханты-Мансийске в 1992 г. — Научно-исследовательский институт возрождения обско-угорских народов.

Выводы

Традиции полевой работы среди обско-угорских народов претерпели изменения. Длительное время в исследованиях этнографов-угроведов доминировал позитивистский подход — погружение в культуру, фиксация увиденного, а потом кабинетное осмысление полученных материалов. Поэтому они делали ставку на поиск в поле уникальных и архаических особенностей хозяйства, культуры, социальной организации, религиозных представлений хантов и манси. Идеальными информантами считались представители старшего поколения, носители традиционности и родных языков, живущие в таежной глубинке. Ситуация существенно изменилась в начале 1990-х годов, полевая работа трансформировалась. Она переориентировалась на отражение новых реалий: социально-экономических проблем аборигенов, политической активности этнических лидеров. Антропологи все чаще выступают в роли посредников между коренным населением и представителями власти. Поле расширило границы за счет включения в объекты исследования городских пространств, офисов промышленных компаний. Несмотря на все перипетии, этнограф (он же антрополог) всегда стремится найти и зафиксировать в поле характерные для того или иного сообщества характеристики, способствующие более полному пониманию не только культуры, но и жизни людей, их взаимосвязей в современном глобальном мире.

Научная литература

- Балалаева О. Э., Уигет Э. Биосферный резерват как форма сохранения этнической культуры (на примере юганских хантов). Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 118. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1998. 20 с.
- Волдина Т. В. О проблемах сбора полевых материалов по традиционной культуре и фольклору обских угров в Югре и на сопредельных территориях в начале XXI века // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. 2020. № 1 (106). С. 4–8. <https://doi.org/10.26110/ARCTIC.2020.106.1.001>
- Головнев А. В. (отв. ред.) Северная Сосьва (Исторические и современные проблемы развития коренного населения). Шадринск: ПО «Исеть», 1992. 75 с.
- Головнев А. В., Перевалова Е. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Этнопроект или персонализация этничности (по материалам Уральской ЭтноЭкспедиции) // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 142–148.
- Гупта А., Фергюсон Дж. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 3–44.
- Зиновьев В. П., Литвинов А. В. Владислав Кулемзин — этнограф божьей милостью // Вестник Томского государственного университета. История. 2021. № 73. С. 189–193. <https://doi.org/10.17323/19988613/73/26>
- Лукина Н. В. Жизнь и наука // Обские угры: единство и разнообразие культуры: Материалы дистанционной научно-практической конференции «XVI Югорские чтения». Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир», 2018. С. 309–323.
- Лукина Н. В. Поле как путь // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. и сост. Е. А. Пивнева. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 97–109.
- Новикова Н. И. Полевые исследования и этнологическая экспертиза: особенности работы со стейкхолдерами в России и Норвегии // Культура и взаимодействие народов в музейных, научных и образовательных процессах — важнейшие факторы стабильного развития стран Евразии. Сборник трудов международной научной конференции. Омск, 2021. С. 48–53.

- Перевалова Е. В. Проблемы угроведения и современные тенденции развития традиционных культур // Уральский исторический вестник. 2012. № 4 (73). С. 120–126.
- Перевалова Е. В. Обские угры и ненцы Западной Сибири: этничность и власть. СПб.: МАЭ РАН, 2019. 553 с.
- Перевалова Е. В. Этнополитические стратегии и этнокультурные проекты ненецкой элиты Ямала и Югры // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2018. № 1(22). С. 78–87. <https://doi.org/10.25693/IGI2218-1644.2018.01.22.010>
- Пивнева Е. А. Северный город как этнографическое поле: поиск новых измерений // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. и сост. Е. А. Пивнева. М.: СПб.: Нестор-История, 2017. С. 225–238.
- Пивнева Е. А. Город как вызов и возможность: вариативность адаптационных стратегий народов Севера России в условиях урбанизации // «Вызов» в повседневной жизни населения России: история и современность. Материалы международной научной конференции. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2021. С. 298–304.
- «Свой» этнограф в российском сакральном «поле» // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 3–65.
- Симченко Ю. Б. Народы Севера России. Проблемы. Прогноз. Рекомендации. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1998. № 112. 26 с.
- Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 512 с.
- Соколова З. П. Опыт моих полевых исследований, обработки и публикации полевых материалов (1956–2016 гг.) // Поле как жизнь: К 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. и сост. Е. А. Пивнева. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 77–96.
- Соколова З. П., Новикова Н. И., Скорин-Чайков Н. В. Этнографы пишут закон: контекст и проблемы // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 74–86.
- Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.
- Форум: От поля к тексту // Антропологический форум. 2018. № 36. С. 11–114.
- Форум: Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 6–166.
- Щепанская Т. Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI. № 2. С. 165–179.
- Stocking G. W., Jr. The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. Madison: University of Wisconsin Press, 1992. 440 p.

References

- Balalaeva, O. E. and A. Wiget. 1998. Biosfernyi rezervat kak forma sokhraneniia etnicheskoi kul'tury (na primere iuganskikh khantov) [Biosphere Reserve as a Form of Ethnic Culture Preservation (Case Study of Yugan Khanty)]. *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* 118. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 20 p.
- Forum: Eticheskie problemy polevykh issledovaniĭ [Forum: Ethical Issues in Field Research]. 2006. *Antropologicheskii forum* 5: 6–166.
- Forum: Ot polia k tekstu [Forum: From Field to Text]. 2018. *Antropologicheskii forum* 36: 11–114.
- Golovnev, A. V. (ed.). 1992. *Severnaia Sos'va (Istoricheskie i sovremennye problemy razvitiia korenogo naseleniia)* [Northern Sosva (Historical and Contemporary Issues of Indigenous Development)]. Shadrinsk: PO "Iset". 75 p.
- Golovnev, A. V., E. V. Perevalova, S. Yu. Belorussova and T. S. Kisser. 2016. Etnoproekt ili personalizatsiia etnichnosti (po materialam Ural'skoi EtnoEkspeditsii) [The Ethnoproject or Personal-

- ization of Ethnicity (based on the Ural EthnoExpedition)]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 4 (53): 142–148. [http://uralhist.uran.ru/en/pdf/UIV_4\(53\)_2016_Golovnev.pdf](http://uralhist.uran.ru/en/pdf/UIV_4(53)_2016_Golovnev.pdf)
- Gupta, A. and J. Ferguson. 2013. Distsiplina i praktika: "pole" kak mesto, metod i lokal'nost' v antropologii [Discipline and Practice: "Field" as Place, Method, and Locality in Anthropology]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 3–44.
- Lukina, N. V. 2017. Pole kak put' [The field as a path]. In *Pole kak zhizn': K 60-letiiu Severnoi ekspeditsii IEA RAN* [The Field as a Life: On the 60th Anniversary of the Northern Expedition of the Russian Academy of Sciences Institute of Ethnology and Anthropology], ed. by E. A. Pivneva. Moscow — Saint Petersburg: Nestor-Istoriia. 97–109.
- Lukina, N. V. 2018. Zhizn' i nauka [Life and Science]. In *Obskie ugry: edinstvo i raznobrazie kul'tury: Materialy distantsionnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii "XVI Iugorskie chteniia"* [Ob Ugri: Unity and Diversity of Culture: Proceedings of the XVI Yugra Readings Remote Scientific and Practical Conference]. Khanty-Mansiisk: OOO "Pechatnyi mir". 309–323.
- Novikova, N. I. 2021. Polevye issledovaniia i etnologicheskaia ekspertiza: osobennosti raboty so steikkholderami v Rossii i Norvegii [Field research and ethnological expertise: peculiarities of working with stakeholders in Russia and Norway]. In *Kul'tura i vzaimodeistvie narodov v muzeinykh, nauchnykh i obrazovatel'nykh protsessakh — vazhneishie faktory stabil'nogo razvitiia stran Evrazii*. Sbornik trudov mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii [Culture and Interaction of Peoples in Museum, Scientific and Educational Processes — Major Factors of Stable Development of Eurasian Countries. Proceedings of the International Scientific Conference]. Omsk: Nauka. 48–53.
- Perevalova, E. V. 2012. Problemy ugrovedeniia i sovremennye tendentsii razvitiia traditsionnykh kul'tur [Problems of Ugric Studies and Modern Trends in Traditional Cultures]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 4 (73): 120–126. [http://uralhist.uran.ru/pdf/UIV_4\(37\)_2012_Perevalova.pdf](http://uralhist.uran.ru/pdf/UIV_4(37)_2012_Perevalova.pdf)
- Perevalova, E. V. 2018. Etnopoliticheskie strategii i etnokul'turnye proekty nenetskoĭ elity Iamala i Iugry [Ethno-political Strategies and Ethno-cultural Projects of the Nenets elite of Yamal and Yugra]. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik* 1 (22): 78–87. <https://doi.org/10.25693/IGI2218-1644.2018.01.22.010>
- Perevalova, E. V. 2019. *Obskie ugry i nentsy Zapadnoi Sibiri: etnichnost' i vlast'* [Ob Ugrians and Nenets of Western Siberia: Ethnicity and Power]. Saint-Petersburg: MAE RAN. 553 p.
- Pivneva, E. A. 2017. Severnyi gorod kak etnograficheskoe pole: poisk novykh izmerenii [The Northern City as an Ethnographic Field: The Search for New Dimensions]. In *Pole kak zhizn': K 60-letiiu Severnoi ekspeditsii IEA RAN* [The Field as a Life: On the 60th Anniversary of the Northern Expedition of the Russian Academy of Sciences Institute of Ethnology and Anthropology], ed. by E. A. Pivneva. Moscow — St. Petersburg: Nestor-Istoriia. 225–238.
- Pivneva, E. A. 2021. Gorod kak vyzov i vozmozhnost': variativnost' adaptatsionnykh strategii narodov Severa Rossii v usloviiakh urbanizatsii [The City as Challenge and Opportunity: Varying Adaptation Strategies of the Peoples of the Russian North under Conditions of Urbanization]. In *"Iyzov" v povsednevnoi zhizni naseleniia Rossii: istoriia i sovremennost'*. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii ["Challenge" in the everyday life of the Russian population: history and modernity. Proceedings of an international scientific conference]. Saint-Petersburg: Leningradskiy Godudarstvennyi Universitet imeni A. S. Pushkina. 298–304.
- Shchepanskaya, T. B. 2003. Polevik: figura i deiatel'nost' etnografa v ekspeditsionnom fol'klore (opyty avtoetnografii) [The Fieldman: The Figure and Activity of the Ethnographer in Expeditionary Folklore (Experiments in Autoethnography)]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* VI (2): 165–179.
- Simchenko, Yu. B. 1998. Narody Severa Rossii. Problemy. Prognoz. Rekomendatsii. [Peoples of the North of Russia. Problems. Forecast. Recommendations.]. *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* 112. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 26 p.
- Slezkin, Yu. 2008. *Arkticheskie zerkala: Rossiia i malye narody Severa* [Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 512 p.

- Sokolova, Z. P. 2017. Opyt moikh polevykh issledovaniy, obrabotki i publikatsii polevykh materialov (1956–2016 gg.) [Experience of my Field Research, Processing and Publication of Field Materials (1956–2016)]. In *Pole kak zhizn': K 60-letiiu Severnoi ekspeditsii IEA RAN* [The Field as a Life: On the 60th Anniversary of the Northern Expedition of the Russian Academy of Sciences Institute of Ethnology and Anthropology], ed. by E. A. Pivneva. Moscow — St. Petersburg: Nestor-Istoriya. 77–96.
- Sokolova, Z. P., N. I. Novikova and N. V. Ssorin-Chaikov. 1995. Etnografy pishut zakon: kontekst i problemy [Ethnographers Write the Law: Context and Issues]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 74–86.
- Stocking, G. W. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press. 440 p.
- “Svoi” etnograf v rossiiskom sakral'nom “pole” [“The „Own“ Ethnographer in the Russian Sacred „Field“”]. 2010. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 3–65.
- Tishkov, V. A. 2003. *Rekviem po etnosu. Issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Requiem for Ethnicity. Studies in Socio-Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka. 544 p.
- Voldina, T. V. 2020. O problemakh sbora polevykh materialov po traditsionnoi kul'ture i fol'kloru obskikh ugrov v Iugre i na sopedel'nykh territoriiakh v nachale XXI veka [About the Problems of Collecting of Field Materials on Traditional Culture and Folklore of the Ob Ugrians in Yugra and in Adjacent Territories at the Beginning of the XXI Century]. *Nauchnyi vestnik Iamalo-Nenetskogo avtonomnogo okruga* 1 (106): 4–8. <https://doi.org/10.26110/ARCTIC.2020.106.1.001>
- Zinov'ev, V. P. and A. V. Litvinov. 2021. Vladislav Kulemzin — etnograf bozh'ei milost'iu [Vladislav Kulemzin — Ethnographer by the Grace of God]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriiia* 73: 189–193. <https://doi.org/10.17323/19988613/73/26>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/31-41

Научная статья

© Н. П. Москаленко

МЕТАМОРФОЗЫ «ТУВИНСКОГО ПОЛЯ»

«Когда мы решаемся ступить не зная, что нас ждет,
на вдохновения пустой корабль,
на плохо связанный плот,
на чешуйчатое крыло, на лодку без гребцов,
воображая и самый лучший и худший из концов и ничего не ища внутри:
там всему взамен выбрасываются гадальные кости на книгу перемен».

Ольга Седакова

из цикла «Китайское путешествие»

Статья посвящена метаморфозам тувинского поля исследования. В настоящее время в предметной области антропологии произошли существенные изменения, в особенности в отношениях между субъектом и объектом исследования. Коснулись они и тувинского поля. На наш взгляд, стратегия поиска и обработки информации, форма взаимоотношения антрополога с респондентом целиком определяется местом и временем. Существуют различные модели этих отношений: модель чиновника и респондента, где отношения субъекта и объекта исследования строго регламентированы; модель антрополога как «доброе друга», когда этнограф (антрополог) «помогает» своему информанту постичь свою культуру — посмотреть со стороны; модель ученика, когда исследователь обучается на месте и становится в позицию «вечного послушника, ученика», в том числе и по отношению к своим собеседникам (информантам). Именно в модели «ученика» появляется и бережно охраняется «ключевой информант». Кем становится антрополог для своего информанта — «администратором», «добрым другом», помощником в решении собственных проблем, гостем, лишним нахлебником или родственником? Каждая из этих стратегий определяется взаимностью отношений и подлинным диалогом между людьми.

Метаморфозы тувинского поля — это скорее не только изменение в предметной области антропологии, но и переосмысление отношения исследователя к объекту изучения, они навеяны современными глобальными процессами. В статье делается вывод, что в современном антропологическом поле исследования появляется уникальная возможность вести «новый диалог» и этот диалог позволяет точно сфокусировать внимание, проникнуть более

Москаленко Нелли Павловна — к. и. н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр-т, 32А). Эл. почта: nelly_moskalenko@mail.ru
Работа выполнена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН.

глубоко в предметную область исследования. Статья основана на собственных наблюдениях и впечатлениях, собранных в разные годы во время полевых исследований в Туве.

Ключевые слова: Тува, полевые исследования, антрополог, метаморфозы, ключевой информант, диалог, М. М. Бахтин, С. И. Вайнштейн, К. Гириц

Ссылка при цитировании: Москаленко Н. П. Метаморфозы «тувинского поля» // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 31–41.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/31-41

Original Article

© Nelly Moskalenko

METAMORPHOSES OF THE “TUVAN FIELD”

The article demonstrates the metamorphoses of the Tuvan field of study. Currently, there have been significant changes in the object of research in Tuva, including the relationship between the subject and the object of the study. There are different strategies for the relationship between the anthropologist and the respondent. One is a model of an official and a respondent, where the relationship between the subject and the object of research is strictly regulated. The other is the model of anthropologist being a “good friend” when he or she “helps his/her local source of information to comprehend their own culture”. The third one is the model where the researcher learns on the spot and takes the position of an “eternal student”, including in relation to his or her interlocutors (local sources). It is here, that “the key source” of information appears and is carefully guarded. What does an anthropologist become for his key source — an administrator, a “good friend”, an assistant in solving problems, a guest, an extra freeloader or a relative? Each of these strategies requires reciprocity and genuine dialogue. The metamorphosis of the Tuvan field is rather not a change in the focus of the study, but a transformation of the scientist, and also of time. The article concludes that in the modern anthropological field, a unique opportunity is given to scholars to open a new, valuable dialogue. The article is written in the genre of an anthropological essay, and is based on my own observations and impressions, collected in the course of many years of expeditions in Tuva.

Keywords: Tuva, field research, anthropologist, metamorphoses, key source, dialogue, M. M. Bakhtin, S. I. Vainshtein, C. Geertz

Author Info: Moskalenko, Nelly P. — Ph. D. in History, Researcher, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: nelly_moskalenko@mail.ru

For citation: Moskalenko, N. P. 2023. Metamorphoses of the “Tuvan Field”. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 31–41.

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.

Удивительное время, в которое мы живем, сделало нас одновременно участниками и живыми свидетелями изменения антропологического (этнографического) поля исследования. Само это изменение уже стало предметом глубокого анализа, о чем свидетельствует большое количество публикаций, дискуссий в уважаемых журналах и Интернет ресурсах, а также научная конференция «Новый диалог в антропологии: особенности поля в академическом и аборигенном дискурсах»¹ (Елфимов 2012; Форум 2005; Форум 2006; Форум 2021; Гуппа, Фергюсон 2013; Пивнева 2017).

Тува в современном ее контексте чрезвычайно разнообразна и интересна. В настоящее время объект исследования и отношения между исследователем и респондентом кардинально изменились. Сегодня многие наши респонденты хорошо образованные люди, окончили школу по российским стандартам, прошли те же ступени социального взросления. Так, где же наше «поле» и в чем специфика антропологического исследования в современном ее гуманитарном пространстве?

По нашему мнению, существуют разные стратегии (модели) взаимоотношения антрополога с респондентами. Прежде всего, это модель «чиновника и респондента», где отношения субъекта и объекта исследования строго регламентированы (их можно назвать вертикальными взаимоотношениями). Следует отметить, что данная модель была характерна еще в начале XX столетия для исследователей культуры народов Сибири и Дальнего Востока, в том числе Тувы. Наличие культурного барьера в понимании быта, отсутствие общего языка общения не позволяли глубоко изучать социально-культурный уклад сообщества. В данной модели взаимопонимание исследователя и респондента представляло собой архаическую систему восприятия ценностей на основе культуры быта, исследователь накапливал информацию в результате анализа материальной культуры: жилища, инвентаря, одежды, элементов орнамента и пр. Общение с респондентами включало набор формализованных вопросов, зачастую оно воспринималось ими как допрос. Нельзя утверждать, что респонденту не было интересно тоже кое-что узнать о собеседнике. Например, кто ты исследователь? Зачем тебе знать информацию о *тос карак* (о девяти глазах) для жертвоприношения духам? Но получение чего-то «нового» от исследователя воспринималось как табу и было достаточно того, что у него нет злого умысла, и все «глупости», которые он совершает — исключительно по незнанию. В данной модели отношение респондента к исследователю можно определить фразой, предназначенной для путника издали: «Дай, что можешь из того, что он просит, накорми — быстрее уедет». Тувинская поговорка гласит: «*Ашкар, чемгер — аттанзын*» («Позаботься и накорми — оседляет сам коня»).

Отношения по модели «чиновник и респондент» сформировались значительно раньше, чем началось системное антропологическое и этнографическое изучение Тувы. В Российской империи старатели-первопроходцы, торговцы были весьма добродушны к местному населению. В начале XX в. в сложное время коллективизации и революционных перемен «чужие» путники были либо партийными чиновниками, либо комиссарами (*дарга, азы хамааты*). Несмотря на отсутствие возможности получить полную информацию о культуре, доверительных отношений и потребности в переводчике при общении с респондентом, данная модель контактов с ограниченными ресурсами позволяла собрать большое количество полевых материалов за достаточно

¹ Научная конференция «Новый диалог в антропологии: особенности поля в академическом и аборигенном дискурсах» проходила 17–18 мая 2022 г. в Институте этнологии и антропологии РАН.

короткое время. Почти все исследователи-«первооткрыватели» успешно пользовались данной моделью в своих экспедициях в регионы Сибири и Дальнего Востока. Конечно, при таком стиле общения сложно запомнить имя «доброе» овцевода, его одежду, его слова и песню, страхи и надежду, но для исторической антропологии в тот период данная модель считается наиболее эффективной и продуктивной.

Для Тувы одной жизни мало — антрополог как «добрый друг»

Есть и другая модель взаимодействия исследователя с респондентом: модель антрополога как «доброе друга», когда этнограф (антрополог) не только получает информацию, но и помогает своему информанту глубже «постичь свою культуру», оценить и осознать ее ценность:

«Нас двое — я и мой помощник Бальчиба Найденоол, симпатичный молодой тувинец. В детстве пас скот, потом окончил среднюю школу, живет в Кызыле и работает в областном архиве. Увлекается литературой...» (Вайнштейн 2009: 20).

Для С. И. Вайнштейна проводник и помощник Бальчиба Найденоол не был информантом в том понимании, что он был источником традиционных знаний своего народа (в контексте данной статьи — ключевым информантом), но его роль в успехе экспедиции была весьма значительной: Бальчиба прекрасно общался как на русском языке, что было существенным для исследователя-этнографа, так и на тувинском языке, что значительно ускоряло и упрощало сбор и анализ полевых материалов.

Кочага — дарган, внук шамана как добрый друг

«С первых же минут пребывания в гостях у Кочаги мне очень понравился весь его мужественный облик, неторопливая речь, мудрый, излучающий доброту взгляд. И, приняв решение, что лучшего проводника для труднейшего пути по тайге нам не сыскать, обратился к Кочаге: „Мы собираемся примерно на месяц совершить поездку к вершинам Саян, туда, где теперь кочуют оленеводы, описать их нелегкую жизнь и вернуться сюда же. Нам обещали четырех хороших лошадей, продукты, оружие. У нас есть трехместная палатка. Хочу просить вас быть нашим проводником“» (Вайнштейн 2009: 29).

Кочага, кузнец Тоора Хема, верный друг, проводник и человек, который открыл для молодого исследователя С. И. Вайнштейна охотников и оленеводов Тоджи — тоджинцев. У исследователя есть свое предназначение, своя научная тропа и судьба посылает ему помощников и проводников, задача которых довести человека до определенной цели. Кочага будучи проводником, передал ценные знания: открыл мир доброго духа аржаана — Чойган, научил выживать в таежных условиях, понимать и слышать «мысли таежного леса», дал надежду и смелость быть наедине с природой. Добрые друзья становятся частью твоей жизни и творчества, они отдают тебе бесценный дар и остаются навсегда в твоей памяти и в твоих научных трудах:

«Подозреваю, каждый полевой антрополог, в том числе, разумеется, и я, в ходе исследования, натывается на людей, которые словно ждали там, в каком-нибудь неожиданном месте, пока им не встретится кто-то вроде тебя — с горящими глазами, ничего не знающий, учтивый, доверчивый, чтобы получить возможность не просто ответить на твои вопросы, но и подсказать тебе, какие вопросы стоит задавать».

...Антрополог по-разному реагирует на таких людей, и один и тот же антрополог по-разному реагирует на них в разное время... Великих антропологов делают великие информанты» (выделено — Н. М.) (Гирц 2020: 99).

«Вечный ученик» Шамана Соян Шончур. С. И. Вайнштейн начал изучать шаманство во время студенческой экспедиции к кетам на р. Подкаменная Тунгуска еще 1940-х годах. Поиск шаманов, а тем более Великих и действующих среди тувинцев и кетов, был в тот период безрезультатным, т. к. изучение шаманизма в советский период было под строгим запретом. Встреча с шаманом всегда была большой мечтой исследователя. Во время тоджинской экспедиции он «случайно» узнал о Сояне Шончур, который, по мнению автора, был последним великим Шаманом:

«Летом 1963 г. я вновь, причем совершенно неожиданно и случайно, попал на след великого тувинского шамана Сояна Шончура. Впервые его имя я услышал еще в 1951 г. во время экспедиции в Тоджу от тамошнего проводника Кочаги, который говорил, что ему известен в Туве лишь один улуг-хам (великий шаман) Шончур-хам (слово хам означает — шаман), но где он находится, Кочага не знал... Впоследствии я продолжал настойчиво искать встречи с таинственным Шончур-хамом, проехав на лошадях и оленях не одну сотню километров по тайге, но тогда он встречи избегал» (Вайнштейн 2009: 313).

Встреча ученого с Великим шаманом произошла «совершенно неожиданно» в июле 1963 г. во время археологических раскопок крепости Пор-Бажын на острове озера Тере-Холь. С этого момента исследователь долгое время был в постоянном и непосредственном контакте с Шончур, присутствовал почти во всех его камланиях, изучал таинства камлания шамана от первого лица. Интересно отметить, что С. И. Вайнштейн действительно страдал острой болью в спине, полученной после продолжительной и весьма опасной экспедиции по Тодже. Болезнь прогрессировала, но после обращения к шаману, по утверждению самого ученого, боль в спине постепенно прошла:

«Шаманы совершают камлания обычно с наступлением темноты. Не очень уверенный в согласии Шончура, я все же попросил его покамлать для нас, обещать нам удачу в работе. „Я в последнее время страдаю от болей в спине, и это мешает работе, ведь все время приходится склоняться над землей, где мы трудимся. Не могли бы меня подлечить?“ — обратился я к Шончур. Немного поколебавшись, он согласился» (Вайнштейн 2009: 321).

Что получил исследователь, изучая феномен шамана? Сложно определить. Возможно, что-то весьма личное и за рамками научной парадигмы. С. И. Вайнштейн пишет:

«Прощаясь со мной, он неожиданно признался: „Мне уже трудно быть великим шаманом, каким был раньше. Стар стал, болею. Жизнь изменилась. Не могу, как прежде, бороться со злыми духами“. Через неделю я вновь приехал навестить Шончура, привез подарки. И тут произошло неожиданное. Вспоминая его слова, я очень нерешительно спросил старика, не согласится ли он продать свои шаманские принадлежности музею. Сверх всех моих ожиданий... он дал согласие. Не торгуясь, он тут же часть принадлежностей продал, а часть подарил мне» (Вайнштейн 2009: 328–329).

Модель антрополога, когда антрополог обучается на месте и становится в позицию «вечного ученика», в том числе и по отношению к своим собеседникам (информантам), характерна для исследователей смежных дисциплин, когда необходимо попытаться найти ответы непосредственно у изучаемого объекта — возможно «ключ под ковриком». Именно в такой ситуации появляется и «бережно охраняется ключевой информант». Однако помимо, безусловно, положительных сторон, эта модель взаимодействия несет в себе и опасную черту — потерю видения «своего поля». В крайнем случае исследователь сам рискует стать частью «поля», утратив способность, наблюдать, анализировать, описывать и обобщать.

Мое тувинское поле исследования

Мое «тувинское поле» началось осенью 1992 г., когда, еще будучи студенткой третьего курса Историко-архивного института, я стала внештатным сотрудником Проблемной группы по изучению этнополитических процессов и современного культурного развития народов Южной Сибири Института этнологии и антропологии РАН и впервые выехала в экспедицию для изучения современных межнациональных отношений среди тувинского и русского населения республики (Москаленко 1993). Несмотря на молодой возраст, мое поле началось именно как взаимоотношение «белого чиновника и респондента». Моими респондентами неожиданно для меня стали первые лица республики, ее научная и политическая элита, лидеры национально-общественных движений и партий. Это скорее был не диалог, а активное слушание, видение и долгое наблюдение. По прошествии времени, поняла, что это было самое легкое поле исследования, потому что оно было прекрасно подготовлено и оформлено моим научным руководителем, д. и. н., профессором Севьяном Израйлевичем Вайнштейном. Его высокий авторитет и безупречная репутация в научных кругах сыграли ведущую роль в реализации задач, поставленных в ходе экспедиции. Это был, безусловно, высокий старт и большой аванс молодому исследователю. Но и, как оказалось в дальнейшем, опасность — долгий поиск «своего поля» исследования и поиска настоящего диалога и понимания культуры, с которой тебя соединила судьба.

Постепенно в зависимости от задач и обстоятельств исследования я стала использовать различные модели взаимоотношений с респондентом. В большинстве

случаев в своих исследованиях я придерживаюсь модели антрополога как «доброе друга». Эта модель «наиболее эффективно работает» для глубокого изучения современных проблем социальной антропологии.

Моими ключевыми информантами, а скорее собеседниками, являлись люди, которые впоследствии на долгие годы становились друзьями. Во многом именно они повлияли на мое мировоззрение и на ключевые понятия в кочевой культуре, такие как время, пространство и диалог. Диалог предполагает непосредственное участие субъекта в исследовании объекта, расширяет возможность детализации результатов исследования, а при необходимости, позволяет учесть фактор участия самого субъекта.

Диалог в тувинской культуре

В античном понимании диалог — это разговор о главном. А что такое диалог в тувинской культуре и что такое главное в понимании кочевника? И возможен ли диалог за пределами своей культуры?

В тувинской культуре разговор и диалог — большое искусство. Культура разговора с живой и неживой природой — важная часть кочевой традиции. Для диалога в тувинской культуре значимы статус, возраст и гендер собеседников. Ключевое в диалоге — это доверие и обоюдное понимание сути предмета общения. Диалог предполагает умение выразить мысли и передать определенный настрой. В кочевой культуре большое значение имеет интонация, жестикация и взгляд — разговаривать нужно всем телом. Передаваемые мысли могут быть усилены или уточнены движениями тела и выражением лица. Существуют разные формы словесного общения: *сос дамчыдар* (передать слово), *чугаа* (беседа — разговор), *хоорезжир* (праздное или «тусовочное» общение), *алгыш* (благословение, напутствие, ссора, брань). *Чугаа* — это не только разговор с эмоциональным и доверительным оттенком, но и одновременно мягкая ненавязчивая форма убеждения. Тувинская поговорка гласит: «*Сос даа четпес — чугаа шыдаар*» («Что слово не может — беседа поможет»).

Ниже приведены смысловые переводы нескольких бесед, полученных во время общения антрополога (этнолога) с респондентом как с «добрым другом». Конечно, детальное описание движения тела, выражения лиц и интонации речи требуют особого литературного таланта, и для всей полноты ощущения необходимо слушать эту беседу на тувинском языке.

Беседа первая: разговор с братом на стойбище

— Брат, давай зарежем ведущую серую козу? Она сегодня бесконечно бегала, а за ней все стадо. Даже особо не наслись, бегали целый день за серой козой туда — сюда! — говорит младший брат.

— Да, знаю эту козу. После того как орлы съели двух козлят, эта коза не приносит потомства, вот уже второй год, — уточнил старший брат.

— Скоро сенокос, как раз мясо нужно для рабочих — самый раз зарезать! — продолжил младший брат.

— Верно, но это коза дяди Серена, что ему скажем? Коза заметная, — ведущая дяди Серена! — возразил старший.

— Ну, ведь волки тоже могут съест козу, ему другую предложишь, а какая ему разница, коза рогатая, как все, — ответил младший.

— Дядя Серен хочет получить маленькое стадо, как мы ему докажем, что его коза не дает потомства, если ее зарежем, пусть сам увидит в феврале, — пояснил старший.

— Ну, да, и не сказать же ему, что волки ели только его скотину, — не поверит!

— Дядя Серен нам доверил козу. К тому, же он нам помогает во всех организационных вопросах: в получении разрешения на провоз и продажу мяса, в организации сдачи шерсти и в подготовке справок и документов, — сказал старший.

— В конце концов документы можем сами сделать, ведь я прав? — ответил младший.

— У Серена это получится гораздо лучше, чем у тебя или у меня, он был бухгалтером в совхозе в Советское время. С бумагами он справляется очень хорошо, мастер бумажный дел!

— Похоже, мы — глупые пастухи, ничего не умеем делать, кроме как ходить за скотиной! Брат, давай, все же, зарежем серую козу?

— Это не так, мы также лечим, охраняем, кормим, учитываем их. Наше дело важное — «Озек чокта дугуй чок, одек чокта амыдырал чок» — «Нет оси — нет колеса, нет скота — нет жизни» (ПМА 2016).

Беседа вторая: разговор с путником

— Говорят, что в Монголии скотоводы кочуют в домах на колесах, где есть кухня, душ, туалет, спальня, спутниковое телевидение и связь, — сказал хозяин.

— Это правда. Весьма приятное дополнение к кочевой юрте, но заменить юрту все же не может. В юрте можно разместить всех, где очень приятно проводить время в кругу друзей и семьи возле живого огня, — ответил путник.

— Еще в Монголии стада пасут дронами, могут высоко следить за стадами, а иногда с помощью дрона могут перенаправить стада и даже посчитать их количество, — продолжил хозяин.

— Да, пора ехать нам всем в Монголию для обмена с опытом, — продолжил путник.

— Лошадей, особенно ценных скакунов они даже чипируют, — продолжил хозяин.

— Зачем чипируют то, что и так всем известно, все же первая лошадь степи (Монголии)? — сказал путник.

— Нынче без чипа никак, нужна точная идентификация чемпиона, для разрешения споров, определения местоположения. Его охраняют лучше, чем главу государства, а также актуально для родословной скакуна, — продолжил хозяин.

— Статус верховного коневода определяется по скакуну, если скакун несколько лет подряд одержит победу, то коневод станет почетным и уважаемым в обществе человеком, получит кучу неписаных привилегий в народе, не говоря уже о материальных благах в виде дара, — пояснил путник.

— Слышал, что в Монголии начали собирать базу ДНК скакунов, это правда? — продолжил хозяин.

— Да. Пора у коневодов тоже собирать, — ответил путник.

— Человека определяет его лошадь. Вот купишь такого скакуна и будешь не простым пастухом, а знатным коневодом, — сказал хозяин (ПМА 2016).

Беседа третья: разговор с душами предков

Тонче унгеш адын ада
Торээн адан суме кадар
Ийге баргаш адын ада
Иен ырын ыглап дынаар

Назови на холме свое имя

Отец подскажет, что надо тебе

На склоне назови свое имя

Мать поет колыбельную тебе (ПМА 2016).

Выводы

Существует мнение, что хорошее этнографическое (антропологическое) исследование — это наука постоянного возвращения. Это постоянная и тонкая настройка фокуса, видеть и понимать ситуацию сферически, со всех сторон и одновременно в динамике (Рыжакова 2018: 9). Это и путешествие, а интересное путешествие — это всегда встреча, взаимное знакомство и личные метаморфозы. Метаморфозы моего «тувинского поля» и «моего тувинского путешествия» — это скорее не изменение, а преобразование не только поля, исследователя, но и времени, в котором мы живем. Конечно, предметная область исследования антропологии многогранна. Для изучения поля исследования антрополог выбирает различные модели, в данном случае их три: модель «чиновника и респондента», модель антрополога как «добраго друга», модель «вечного ученика». Каждая из них позволяет нам заново раскрыть объект исследования с разной стороны, обнажить новую грань и обнаружить неожиданные свойства. Понимаем, что любая научная теория верна, но при определенных условиях: в своем измерении и времени, меняя точку зрения мы обнаруживает совершенно другое свойство объекта исследования. Что касается тувинского поля антропологического исследования — мы вынуждены менять наше отношение к объекту исследования, т. к. это требует время и глобальные процессы современного мира. Предмет антропологии по своей сути чрезвычайно динамичен. В антропологическом исследовании важен тонкий настрой и подлинный диалог, но при условии, что твой респондент должен стать не только объектом антропологического исследования, но и равным его субъектом. А равные субъектные отношения могут существовать только в подлинном диалоге. Не случайно выдающийся мыслитель XX столетия М. М. Бахтин рассматривал диалог как антропологический феномен и как уникальный мир со-творчества: «Диалог самоценен, здесь человек впервые становится тем, чем он есть. Только в общении, во взаимодействии человека с человеком раскрывается и „человек в человеке“, как для других, так и для себя самого... Я могу понять самого себя, только посмотрев на себя чужим глазом» (Бахтин 1994: 153).

В современном антропологическом поле исследования нам дана уникальная возможность вести «новый диалог» и этот диалог уже сам по себе самоценен. Ибо он расширяет границы познания изучаемой культуры и самого себя.

Источники и материалы

ПМА 2016 — Полевые материалы автора. Республика Тыва, 2016 г. Перевод с тувинского языка А. Куулар.

Научная литература

- Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. М.: Алконост, 1994. Серия. «Бахтин под маской». Вып. 4. 178 с.
- Вайнштейн С. И. Загадочная Тува. М.: Издание «Домашняя газета» при поддержке депутата Государственной Думы Шойгу Ларисы Кужугетовны и Культурного фонда «Крепость Пор-Бажын», 2009. 415 с.
- Елфимов А. Л. (ред. и сост.) Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы: Сб. статей / ред. и сост. А. Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 208 с.
- Гирц К. Постфактум. Две страны, четыре десятилетия, один антрополог. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 288 с.
- Гупта А., Фергюсон Дж. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 3–44.
- Москаленко Н. П. Этнополитическая ситуация в Республике Тува (1992). Исследование по прикладной и неотложной этнологии. Серия. «Межнациональные отношения в СССР». Документ № 37. М.: ИЭА РАН, 1993. 28 с.
- Пивнева Е. А. (отв. ред.). Поле как жизнь. М.; СПб: Нестор-История, 2017. 304 с.
- Рыжакова С. И. Путешествие в бесконечность. Индийские этнографические этюды. М.: «Вече», 2018. 252 с.
- Форум: Исследователь и объект исследования // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 8–134.
- Форум: Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 6–166.
- Форум: Опасности поля: перспектива исследования // Антропологический форум. 2021. № 48. С. 11–88. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2021-17-48-11-88>

References

- Bakhtin, M. M. 1994. *Problemy tvorchestva Dostoevskogo* [Problems of Dostoyevsky's work]. Moscow: Alkonost. Seriya "Bakhtin pod maskoi". Vypusk 4. 178 p.
- Vainshtein, S. I. 2009. *Zagadochnaia Tuva* [The Mysterious Tuva]. Moscow: Izdanie "Domashniaia gazeta". 415 p.
- Elfimov, A. L. (ed.) 2012. *Antropologicheskie traditsii: stili, stereotipy, paradigm* [Anthropological Traditions: Styles, Stereotypes, Paradigms]. Sbornik statei. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 208 p.
- Forum: Issledovatel' i ob'ekt issledovaniia [Researcher and Object of Study]. 2005. *Antropologicheskii forum* 2: 8–134.
- Forum: Ehticheskie problemy polevykh issledovaniia [Forum: Ethical Issues in Fieldwork]. 2006. *Antropologicheskii forum* 5: 6–166.
- Forum: Opasnosti polya: perspektiva issledovatelya [Forum: the Perils of the Field: a Researcher's Perspective]. 2021. *Antropologicheskii forum* 48: 11–88.
- Geertz, C. 2020. *Postfaktum. Dve strany, chetyre desyatiletia, odin antropolog* [Postfactum. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 288 p.
- Gupta, A. and J. Ferguson. 2013. Distsiplina i praktika: "pole" kak mesto, metod i lokal'nost' v antropologii [Discipline and Practice: "the Field" as Site, Method and Location in Anthropology]. *Ehtnograficheskoe obozrenie* 6: 3–44.

- Moskalenko, N. P. 1993. Etnopoliticheskaia situatsiia v Respublike Tuva (1992) [The Ethnopolitical Situation in the Tuva Republic (1992)]. *Issledovanie po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii. Seriiia. "Mezhnatsional'nye otnosheniia v SSSR"* [A Study in Applied and Urgent Ethnology. Series. "Interethnic Relations in the USSR"]. Dokument 37. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 28 p.
- Pivneva, E. A. (ed.). 2017. *Pole kak zhizn'* [The Field as Life]. Moscow — St. Petersburg: Nestor-Istoriya. 304 p.
- Ryzhakova, S. I. 2018. *Puteshestvie v beskonechnost'*. *Indiiskie etnograficheskie etudy* [Journey to Infinity. Indian Ethnographic Sketches]. Moscow: "Veche". 252 p.

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/42-62
Научная статья

© О. Б. Наумова

КОШУМЧА — ТРАДИЦИЯ ВЗАИМОПОМОЩИ
В СОВРЕМЕННОМ КЫРГЫЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Кошумча — традиционная форма материальной помощи у кыргызов, которую оказывали родственники организаторам торжественных трапез, сопровождавших обряды жизненного цикла. В настоящее время увеличилось число «мероприятий», на которые приносят кошумча, расширился круг дарителей, в качестве кошумча вместо скота, продуктов, предметов одежды обычно приносят определенные суммы денег. Кошумча — форма дарообмена, характерной чертой которого является реципрокность — обязанность возратить дар в том же объеме тому, от кого этот дар получен. Посредством обычая приносить кошумча создаются дарообменные сообщества, внутри которых осуществляется взаимопомощь по поводу устройства тоев. Размеры кошумча, получаемые организатором, компенсируют большую часть его расходов, а иногда и превышают их, и, таким образом, за счет того, что тои финансируются всем дарообменным сообществом, их масштабы в несколько раз превышают возможности отдельных домохозяйств. В то же время обязанность приносить кошумча обременяет многие семьи, особенно малообеспеченные. В кыргызском обществе растет число противников этого обычая, указывающих, что он потерял характер взаимопомощи, разоряет неимущих, превратился в способ обогащения организаторов тоев, а через них — всех структур, обслуживающих празднества. Среди критиков кошумча — люди, получившие религиозное мусульманское образование, подчеркивающие несовместимость этого обычая с призывом ислама к бескорыстной помощи. Несмотря на осуждение растущих расходов на тои и кошумча, звучащие от властных структур, религиозных и общественных деятелей, отказы от кошумча единичны, и подавляющая часть кыргызского общества соблюдает этот обычай.

Ключевые слова: взаимопомощь, дарообмен, реципрокность, кошумча, расходы на обряды жизненного цикла, современный Кыргызстан

Ссылка при цитировании: Наумова О. Б. Кошумча — традиция взаимопомощи в современном кыргызском обществе // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 42–62.

Наумова Ольга Борисовна — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр-т, 32А). Эл. почта: olganaumova@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1915-3862>

* Статья написана в рамках проекта РФФИ № 20–59–22001 «Увеличение расходов, посвященных ритуалам жизненного цикла в обществах Центральной Азии: социальная значимость, экономические последствия (1980–2020)».

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/42-62
Original Article

© Olga Naumova

KOSHUMCHA AS A TRADITION OF MUTUAL ASSISTANCE
IN THE MODERN KYRGYZ SOCIETY

Koshumcha is a traditional form of material assistance among the Kyrgyz, which was provided by relatives to the organizers of ceremonial meals that accompany the life cycle rituals. At present, koshumcha is brought to more types of events, the circle of donators has expanded, and guests usually donate money as koshumcha (instead of livestock, food, clothing). The reciprocity, i. e. the obligation to return the gift in the same amount, is the key feature of koshumcha as a form of gift exchange. The custom of bringing koshumcha creates a community of gift exchange that helps its members to organize the toi (feasts). The amount of koshumcha received by the organizer of a toi compensates for most his expenses, sometimes even exceeds them and thus, being financed by the whole community, the scope of the organized toi surpasses the capabilities of an individual household by several times. At the same time, the obligation to bring koshumcha is a burden to many families, especially to those who have low income. The number of those who oppose this custom is growing in the Kyrgyz society. This trend indicates that koshumcha is no more a way of providing mutual assistance, but rather affects and ruins the poor. It has become a source of enrichment for the organizers of the toi and all the structures that serve the feasts. Among those who criticize the koshumcha there are people who have received a religious Muslim education. These people emphasize that this custom is incompatible with the principle of unpaid help which Islam is calling for. Despite the fact that the power structures, as well as religious and public activists, condemn the growing the expenses caused by the toi and the koshumcha, a refusal to give koshumcha is uncommon and the vast majority of the Kyrgyz society continues to observe this custom.

Keywords: mutual aid, gift exchange, reciprocity, koshumcha, expenses for life cycle rituals, modern Kyrgyzstan

Author Info: Naumova, Olga B. — Ph. D. in History, Senior Researcher, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: olganaumova@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1915-3862>

For citation: Naumova, O. B. 2023. Koshumcha as a Tradition of Mutual Assistance in the Modern Kyrgyz Society. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 42–62.

Funding: The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research, project number № 20–59–22001.

В Центральноазиатском регионе расходы на проведение обрядов жизненного цикла — свадеб, похорон и поминок, рождения детей и обрезания всегда были очень большими, а сегодня достигли огромных размеров. Призывы ограничить «нерациональные» траты звучали из уст самых разных течений и слоев среднеазиатского общества — теологов, просветителей-джадидов, русской интеллигенции — уже с конца XIX — начала XX в. (Шадманова 2009; Джумаев 2016: 266–267). Советская власть вела планомерную борьбу с «расточительностью» и «пережитками»; обличение непомерных расходов продолжается по сей день. Однако и сегодня жители центральноазиатских государств, несмотря на советы, рекомендации, постановления, указы и законы, продолжают тратить на свои обряды колоссальные средства. Этнографы и антропологи давно обратили внимание на это явление, объясняя «неразумное» финансовое поведение жителей Средней Азии стремлением соответствовать ценностям и нормам сообщества, к которому человек принадлежит. Участие в обряде поддерживает коммуникации между членами такого сообщества, укрепляет социальные взаимоотношения между родственниками, соседями и друзьями, является основой самооценки человека и его положения в обществе, поднимает социальный статус человека, который поэтому не скупится на проведение ритуала (Абашинов 1999: 89–91, 95–96).

Казалось бы со временем, вследствие модернизации и европеизации жизни среднеазиатского населения, разрушения коллективных устоев размах проведения семейных обрядов должен был постепенно сокращаться. Однако этого не происходит — многолюдные празднования обрядов жизненного цикла, к которым прибавились юбилеи, новоселья и прочие «мероприятия» достигли огромных размеров. К примеру, в Кыргызстане, по данным на 2015 г., на тои уходило до одной пятой бюджета страны — десятки миллиардов сомов ежегодно (АКИпресс 2016). Современные среднеазиатские государства — Таджикистан и Узбекистан — пытаются законодательно сдерживать расходы населения на проведение ритуалов путем регламентации числа гостей, количества продуктов на угощение, числа машин в свадебном кортеже и проч. В Кыргызстане первая попытка ограничить траты на торжества, предпринятая на парламентском уровне, относится к 2009 г. Затем подобные законопроекты разрабатывались в 2011, 2016 и 2021 гг., но приняты не были (АКИпресс 2016; Настоящее время 2021). В феврале 2022 г. вышел Указ Президента КР об упорядочении семейных торжеств и поминальных обрядов, который рекомендует проводить среди населения информационно-разъяснительную работу о недопустимости расточительства при проведении церемоний и обрядов (Указ 2022), который в СМИ Кыргызстана называют указом о запрете забивать скот на похоронах.

Проблема состоит в том, что размеры сумм, которые одно домохозяйство тратит на проведение какого-нибудь обряда, многократно превышают его возможности. Так, в Кыргызстане на той семье со средним достатком уходило порядка 1,5 млн сомов, что покрывало потребительские расходы такой семьи за несколько лет (данные 2015 г.; АКИпресс 2016). Такое возможно потому, что той хоть и устраивается одним домохозяйством, но оплачивается «всем миром». Хозяева, проводящие ритуал, имеют от него и доходы, как денежные, так и в виде подарков, которые могут пойти на погашение расходов на той или на погашение кредита¹. По узбекским материалам 1990-х гг. доходы в некоторых случаях могли даже превышать расходы,

¹ См., например, у казахов: Попова, Шалманова 2021: 145.

в среднем же — компенсировали их на 60% (Абашинов 1999: 99–100). В настоящее время приношения гостей тоже значительны. Как метко заметил один из респондентов по поводу ситуации в Казахстане, «истощение кошельков хозяев на подготовку тоев сменяется опустошением карманов гостей». Взаимное кредитование на основе ритуального обмена особенно четко прослеживается в современном Кыргызстане: гости несут на той определенные суммы денег, которые обозначаются словом «кошумча»¹; когда же гости будут устраивать той, то они в свою очередь получают такие же кошумча. Возможно, кошумча и есть то звено, потянув за которое можно разрушить систему, постоянно воспроизводящую череду затратных тоев. Обсуждая так и не принятые в Кыргызстане законопроекты против расточительства, журналисты АКИпресс подчеркивают именно этот момент: «систему взаимоотношений кыргызов „катыш“², базирующуюся на финансовой взаимоподдержке, похожей на „черную кассу“, так сразу „сломоть“ не видится невозможным. Так как эта система работает как банк — устроитель той всегда знает, что на праздник ему принесут конверты, которые он сам кому-то носил. Деньги из конвертов обычно покрывают 50–70% затрат. И если этот финансовый „ашар“ нарушается, в какой-то мере нарушается и система взаимосвязи» (АКИпресс 2016). Таким образом, исследование кошумча представляется актуальным как в научном, так и в практическом плане. Этому явлению — его принципам функционирования, масштабам, размерам, социальной роли и ее трансформации — посвящена данная статья.

Источники

Основным источником для статьи послужила серия репортажей, опубликованных на интернет-сайтах новостных агентств Кыргызстана — Turmush, АКИпресс и некоторых других. Журналисты Turmush встречались с жителями городов и айлов Иссык-Кульской, Таласской, Ошской областей Кыргызстана и расспрашивали их о практике кошумча, ее размере, доли в расходах семьи, отношении к этому обычаю (Кудалар из Таласа 2022; Пустые конверты 2022). Эти интервью опубликованы с указанием имен респондентов и мест их жительства. Журналисты АКИпресс провели опрос и собрали мнения пользователей Инстаграм по поводу кошумча. Собранные высказывания анонимны, но дают хорошее представление о спектре отношений к этому обычаю, сложившихся в кыргызском обществе (АКИпресс 2022).

Использованы также материалы международной некоммерческой организации Интерньюс, работающей в Кыргызстане. На сайте организации были опубликованы результаты проведенного журналистками Айдай Беделбек-кызы и Саадат Тологоновой опроса населения о кошумча, к сожалению, без указания мест проведения, числа опрошенных и другой конкретной информации. Однако и в урезанном виде эти данные помогают понять масштабы явления и оценить количественное соотношение противников и сторонников кошумча (Internews 2020).

Сведения, полученные из интернет-источников, были проверены и скорректированы в ходе бесед, проведенных автором с кыргызами-мигрантами, приехавшими

¹ В кыргызском языке нет грамматического рода существительного, поэтому в статье слово кошумча не склоняется. Из-за сходства слова с русскими словами жен. рода с окончанием на -а глагол ставится с женским окончанием.

² Кир., каз. (катыс) — участие, отношение, причастность; взаимоотношение, общение связь.

на заработки в Москву из Бишкека, Оша, Джалал-Абадской области (ПМА). Все они регулярно (один-два раза в год) бывают на родине; регулярно посещают тои как в Кыргызстане, так и в Москве, где подобные торжества устраиваются их соотечественниками. Эти интервью дают разброс мнений о *кошумча* и дополняют аргументацию защитников и противников этого обычая.

Кошумча как форма традиционной взаимопомощи и дарообмена

Традиция взаимопомощи в Центральноазиатском регионе обнаруживает себя во многих формах жизнедеятельности традиционного общества, в частности хозяйственной и соционормативной сферах. Виды хозяйственной деятельности, требовавшие больших трудозатрат, превышавших возможности семьи, выполнялись широким коллективом родственников и соседей (*каз.* асар; *кирг.* ашар; *узб., тадж.* хашар). Асар/ашар/хашар организовывали для строительства дома, валяния кошем, заготовки молочных продуктов, приготовления угощения для многолюдных трапез и т. п., для всех видов полевых работ (пахота, очистка хлебов и вывоз удобрений на поля, уборка урожая), расчистки арыков и даже (у казахов) для барымты — угона скота, узаконенного обычным правом (*Абрамзон* 1971: 194; *Гродеков* 2011: 106–107; *Турсунова* 2014: 206–207). Эта же традиция взаимопомощи проявляется в уплате штрафа или выплате хуна (*каз.* құн — выкуп за убийство или членовредительство) — раскладе этой выплаты на круг родни виновного (*Абрамзон* 1971: 195; *Гродеков* 2011: 196–197).

Та же взаимопомощь существовала и в обрядовой сфере — родственники помогали собрать калым для женитьбы, несли приношения на свадебный той, поминки и другие обрядовые пиршества. В киргизском языке существует отдельный термин для такой помощи — *кошумча*. Основное значение этого слова — «добавочный, прибавочный, дополнительный; побочный; добавка; добавление». В словаре К. К. Юдахина, помимо этого, отмечено употребление его как этнографического понятия: «этно. помощь жениху при уплате им калыма или устройтелю пира в его расходах; этно. подарки, как часть калыма (*от родителей жениха в первое его посещение родителей невесты; последние в свою очередь отдаривали родителей жениха, получая для этого помощь от своих родственников*)» (*Юдахин* 1965: 412). У казахов слово *қосымша* сохранило основное значение чего-то дополняющего, прибавочного, но не используется в качестве специального термина для обозначения помощи в обрядовых действиях.

Большое значение приобретала *кошумча* для проводившихся после смерти человека череды поминок, требовавших больших расходов. Приезжавшие соседи и родственники привозили с собой скот, мясо, поминальную еду, лепешки и баурсаки/боорсоки, кумыс (*Фиельструп* 2002: 101; *Кыргызы* 2016: 349). Особенно затратными были большие поминки по уважаемому человеку (*каз.* ас; *кирг.* аш), которые проводили обычно через год после похорон или позже. На такие асы собирали тысячи людей, ставили сотни юрт, для угощения резали десятки голов крупного скота, сотни баранов. «Все это собиралось в порядке *кошумчи* — помощь от односельчан и родственников устраивавшему *аш*», — пишет современный исследователь (*Орозбекова* 2012: 200). Организацию одного из таких асов у казахов Старшего жуза в середине 1920-х гг. описал Ф. А. Фиельструп: семья умершего

пригласила на совещание аксакалов рода *андас*, зарезали кобылу для угощения. «Собравшиеся аксакалы ели и начинали обсуждение. Решили, кого из их области пригласить на ас. Если по их плану не хватало средств у семьи покойного, то решали дать помощь, и каждый из аксакалов брал на себя обязанность достать дополнительный скот и поставить известное число кибиток» (*Фиельструп* 2002: 141). Отмечу важный момент — помощь оказывается родом, к которому принадлежал покойный, причем аксакалы являются представителями более мелких родовых подразделений разной степени близости к родовому подразделению умершего, и размер расходов соответствует степени этой близости, а также экономическому состоянию родового подразделения. Об этом говорит и Г. Загряжский: «Каждый родственник или приятель в течение года обязан посетить юрту умершего для прочтения *баты* (молитвы, благословения. — *О. Н.*), и, главное, он должен привезти с собой подарок, *сообразный с достоинством своим и отношением к умершему* (выделено мной. — *О. Н.*). Все это собирается отдельно и должно быть употреблено на предстоящий аш. Не приехать, значит нанести кровную обиду, и никто из родных покойного никогда не будет в юрте нарушившего этот обычай» (*Загряжский* 1873). Такая же практика сохранялась и в послевоенное время: старики определяли размер взноса каждой семейно-родственной группы (ата-улы), входившей в состав рода, а внутри группы определялась сумма взноса для каждой семьи, «чтобы расходы на похороны и поминки были совместными» (*Басилов, Кармышева* 1997: 88).

У кыргызов материальная помощь *кошумча* оказывалась в рамках родового подразделения «бир атанын балдары» (*кирг.* дети одного отца), состоявшей из индивидуальных малых и больших семей. О размере такой группы, связанной обязательствами трудовой и материальной взаимопомощи, можно судить по конкретному примеру: в 1954 г. в с. Бас-Бельдек в расходах на аш старика-аксакала участвовали более 40 семей родового подразделения *айта* (*Абрамзон* 1971: 195–196).

Распределение размера приношения согласно степени родства существовало и во всех других случаях подобной помощи — для тоя по случаю совершения обрезания, сбора средств на выплату хуна и, несомненно, для сбора калыма и свадебного тоя. Родственники приносили свои дары на свадебный той (или раньше) в соответствии со своим социальным статусом и близостью отношений с родителями, бабушками и дедушками молодоженов (*Абашинов* 2015: 584). В связи с этим вырисовывается важная функция *кошумча* — каждый раз при дарении происходило подтверждение родственных связей и иерархии родственных кругов, а также социального и имущественного статуса дарящего.

Еще одной характеристикой традиционной взаимопомощи (и *кошумча* как одного из ее видов) была реципрокность — сущностная черта дарообмена¹. Это не была альтруистическая, безвозмездная помощь, как это можно представить на основании некоторых научно-популярных публикаций. Напротив, хашар некоторые исследователи называют «взаимообменом трудом», (*Андреев* 1926: 14). Действительно, «лицо, организовавшее хашар в своем хозяйстве, было обязано по первому призыву любого участника коллективной трудовой помощи явиться на его поле деятельности и отработать трудовой долг» (*Турсунова* 2014: 207). Этот же принцип действовал во взаимопомощи при организации ритуалов и торжественных трапез. Фактически

¹ О реципрокности см.: (*Салинз* 1999; *Барсукова* 2004; *Юдин и др.* 2020).

кошумча это форма классического дарообмена¹, включающая, по М. Моссу (Мосс 2011: 35, 203), обязанности: дарить — принимать дар — возмещать дар. Обмен дарами был широко развит у народов Центральной Азии: если семья пекла лепешки или баурсаки, всегда угощали соседей, родственников, которые в свою очередь делали то же; при ежегодном убое скота на зиму раздавали мясо и ждали того же от соседей; на праздники угощали друг друга ритуальной пищей (Турсунова 2014: 207)². От получившего дар ожидался ответный дар, адекватный полученному. Вот что писала О. А. Сухарева о кварталах Бухары, и такие же взаимоотношения были характерны и для семейно-родственных (родовых) групп киргизов, казахов и других народов региона: «Пируя у соседей, получая от них знаки внимания, а нередко и традиционные подарки, все жившие в квартале семьи оказывались связанными взаимной задолженностью. В каждой семье велся точный учет: кто у кого угощался и что было принесено в подарок, а следовательно, кому и чем должна семья отплатить» (Сухарева 1976: 30).

Таким образом, можно констатировать важные характеристики традиционного функционирования *кошумча*. Она была не безвозмездной, получивший ее должен был принести такой же по размеру (или чуть больше) дар тем, от кого он получил приношения. Помощь в виде приношений для совершения обрядов и пиршеств оказывалась определенным кругом лиц — семьями в составе родственных и соседских групп (у кочевников родового подразделения низшего таксономического уровня) в размере, который зависел от степени их близости к устроителям мероприятий.

Кошумча сегодня

Кошумча остается полноценно функционирующим явлением в современном кыргызском обществе. По данным кыргызстанских журналисток А. Беделбек-кызы и С. Тологоновой, поведивших опрос среди населения, 98% их респондентов продолжали давать *кошумча* (Internews 2020). Это подтверждается и словами всех моих московских собеседников: «Такого человека нет, по-моему, кто кошумча не дает. ... Только дети могут не дать. А так — такого просто не может быть» (А.) (ПМА). Масштаб этого явления, его связь с непомерными расходами на проведение обрядов и ритуальных торжественных трапез сделали *кошумча* предметом острых дискуссий в СМИ и в обществе в целом, а также вопросом обсуждения во властных структурах.

Сегодня *кошумча* почти повсеместно дается в денежной форме, в отличие от традиционных даров скотом и продуктами. В некоторых регионах, например в Ошской области, и особенно в сельской местности, наряду с денежной, еще сохраняется «натуральная» форма *кошумча* — идя на торжественную трапезу, женщины несут корзины со сладостями и фруктами, напитками (*себет*), а также подарок одеждой (*кийит*); но мужчины дают деньги. Самые близкие родственники могут в складчину в качестве *кошумча* на свадьбу купить предметы мебели или бытовой техники (Б.). По сообщению московской респондентки, каждый дарит, что хочет: можно и золотые украшения, и посуду, и что-то для дома (А.) (ПМА). Но все согласны, что в по-

¹ Проблемы дарообмена в традиционных обществах были исследованы в известных трудах М. Мосса, Б. Малиновского, К. Леви-Строса, М. Салинза, М. Годелье. В последние десятилетия изучаются дарообменные отношения в современных обществах, их роль в создании сетевых структур. Обзор литературы см. (Реутова, Реутов, Шавырина 2017).

² О многочисленных поводах для дарения и дарообмена у казахов см.: (Сураганова 2009).

давляющем числе случаев *кошумча* — это деньги¹. Как правило, это — определенная сумма в конверте, который отдают гости устроителю «мероприятия».

Список «мероприятий», по сравнению с традиционным, расширился: теперь, помимо свадебных торжеств, тоев по случаю обрезания, поминальных трапез, *кошумча* несут на той, устраиваемые и по другим случаям: на все семейные торжества, дни рождения, юбилеи, новоселья и проч. Той и *кошумча* находятся в крепкой связке. Приходить на той без *кошумча* считается стыдным. По словам одного из пользователей Инстаграм: «Если есть кошумча, то смело иди на той. Если нет, то сиди дома» (АКИpress 2022).

В определенных случаях *кошумча* обязательна независимо от присутствия на тое. Родственники обязаны посетить похороны или поминки, и если по каким-то обстоятельствам они не могут этого сделать, то должны передать семье умершего *кошумча*. Об этом писал еще Г. Загряжский: «Если что-либо действительно помешает исполнить этот обычай (посетить аш. — О. Н.) лично, напр. болезнь, отдаленность кочевья или что-либо подобное, то можно послать доверенное лицо с письмом; этот посыльный исполнит бату и передаст подарки» (Загряжский 1873). Сегодня власти Кыргызстана стремятся «предотвратить расточительство» при проведении обрядов, в частности обсуждается предложение о запрете (или сильном ограничении) забивать скот на похоронах и поминках. Эта инициатива не встречает понимания у большинства населения, особенно в сельской местности (Старейшины Чуйского района 2022): в таком случае нельзя будет организовать поминальную тризну, что позором ляжет уже на родственников умершего — его не проводят в мир иной с соблюдением традиций. Однако *кошумча* и в этом случае родственники будут передавать: «если скот не будут забивать, не будет „жыт чыгаруу“ (накрытие поминального стола), то жители просто не будут приезжать, свое „кошумча“ будут передавать через кого-нибудь и все» (Правила проведения похорон 2022). По словам моих московских собеседников, это касается любого тоя. В Москве если человек не имеет возможности (или не хочет) прийти на той, он может перевести деньги через Сбербанк, а при встрече объяснить, почему не пришел. Если же кыргызы-мигранты не могут приехать из Москвы на какое-то «мероприятие» в Кыргызстан, то переводят деньги через любую платежную систему.

Если говорить об основных принципах, на которых стоит современная *кошумча*, то они продолжают действовать, хотя и в трансформированном виде.

Реципрокность. Современная *кошумча* по-прежнему рассматривается как дарообмен, существенной чертой которого является реципрокность — «как заем, который записывается хозяином тоя в отдельном блокноте с именем и суммой. В будущем он будет возвращать ту же сумму на другом мероприятии» (Internews 2020). Учет отдан-

¹ Все дары и обрядовые выплаты и приношения в городах, в отличие от сельской местности, как правило, приобретают денежную форму. При столкновении сельской и городской культур могут, конечно, возникать курьезные ситуации, когда, к примеру, сваты из аила приезжают праздновать свадьбу в город. Так, Жанат Туратбеков, который более 10 лет ведет свадебные торжества в областном центре, городе Каракол, рассказывал о своем удивлении, когда впервые столкнулся с традиционным калымом «девяткой», который привезли на проводимую им свадьбу сваты из Таласской области: он включал верблюда с верблюжонком, лошадь с жеребенком, корову с теленком, овцу с ягненком, козу с козленком, курицу с цыпленком, гуся с гусенком, куропатку с птенцами. (Кудалар из Таласа 2022).

ного и полученного обязательен в современной практике *кошумча*: «Сколько принесли тебе, столько и ты относишь»; «Относишь такую же сумму, которую они приносили на торжества ваших детей» (Сабира Джоробаева, Кара-Суу; Майрамкан Абдувалиева, Ноокатский р-н, Ошская обл. Пустые конверты 2022). По мнению наших респондентов, «надо обязательно знать, кто сколько дал. В конверт, который отдаешь, пишешь свое имя, и человек открывает и знает, кто сколько принес. Те, кто устраивают свадьбу, в тетрадь записывают, кто сколько принес, чтобы в следующий раз, когда я, например, устрою праздник, они столько же давали. У нас как? — сколько даешь, тебе столько дают» (А.). Ж. вспомнил, что видел в детстве, как его бабушка записывала кто что и кому привозит, но тогда не понимал, зачем она это делает (ПМА).

В современных условиях традиционная реципрокность дарообмена в некоторых случаях трансформируется в отношения другого рода. Некоторые замечают заложенную в *кошумча* возможность неформального кредитования и дезавуируют ее «кредитную» сущность, прямо называя долгом, который дающий требует отдать: «Некоторые по-настоящему требуют. Говорят: „Я тебе принесил 2000 сомов, почему ты дал 1500?!“». Об отношении к *кошумча* как к денежному долгу говорит и то, что не имеющие денег иногда приносят на той пустые конверты с запиской: «Отдам, когда будут деньги» (Тынчтыкбек Жумабаев, с. Куршаб Узгенского р-на Ошской обл. Пустые конверты 2022), или договариваются с организатором, что принесут *кошумча* позже (А.) (ПМА).

Дарообменные сообщества. Если раньше *кошумча* получали от родственников и соседей, составлявших сеть связанных между собой обязательствами дарообмена, то круг общения современных людей значительно расширился. Люди, знакомые с практикой *кошумча*, выделяют следующие группы дарителей:

«Размер „кошумча“ зависит от отношений. Есть отношения с родственниками, с соседями, с коллегами, одноклассниками, подругами... Сейчас мы сделали так, чтобы была одна сумма [для каждого члена группы]. К примеру, самый низкий размер „кошумча“ среди подруг — 1000 сомов, играем в „черную кассу“. Такую же сумму несем на дни рождения. Самая крупная сумма „кошумча“ — среди родственников, по 10 000 сомов. Соседи и бывшие одноклассники — собираем по 3000 сомов» (Саадат Калыкова, Ак-Суйский р-н. Кудалар из Таласа 2022).

«Родственники, дяди, тети, друзья образуются в группы и вместе поздравляют. Получается, что каждый коллектив вручает по 100 000 сомов, по 1000 долларов и т. д.» (Жанат Туратбеков, г. Каракол. Кудалар из Таласа 2022).

Из этих интервью видно, что современные круги дарителей *кошумча*, помимо традиционных родственников и соседей, включают еще и «коллективы» — группы коллег, одноклассников, друзей. Причем есть тенденция очерчивать эти круги общей для всех суммой взноса и общим поздравлением и преподнесением дара. По сведениям моих респондентов, среди коллег и друзей действительно есть практика собирать некую общую сумму в качестве *кошумча*. Так, наша респондентка А. вместе с друзьями собирала по 500 руб. для одноклассницы, у которой умерла мама. Собранные деньги положили в конверт, написали свои имена и передали в Бишкек;

тамошние одноклассники добавили свою долю и пошли на похороны, где прочитали молитвы и отдали конверт подруге. Что касается родственников, то, к примеру на свадьбу, лишь самые близкие к отцу или матери молодоженов могут сложиться и купить что-то дорогостоящее — мебельную стенку, кухню, холодильник и т. п. Все же обычно родственники не согласуют между собой сумму *кошумча*, каждый сам решает, сколько принести в зависимости от своих возможностей, близости к организатору тоя, а главное — от того, сколько он получил от него в прошлый раз.

Можно построить условную модель сообщества, объединенного отношениями по поводу *кошумча*: все эти «коллективы» вместе с семьей организатора тоя и его родственниками составляют некую общность, большой круг, в котором устанавливаются свои правила проведения «мероприятий», в том числе размеры *кошумча* для малых кругов. Каждое последующее «мероприятие» подтверждает солидарность сообщества, демонстрирует взаимное соотношение составляющих его групп, иерархию по отношению к семье организаторов тоя. Понятно, что это лишь идеальная схема дарообменных сообществ, а в реальной жизни все гораздо текучей и неопределенней; на свадебном тое объединяются два сообщества — родни жениха и родни невесты, на других «мероприятиях» состав участников может сильно варьироваться. Сообщества не имеют четких границ, они перетекают одно в другое, формируя горизонтальную социальную сеть на основе дарообменных отношений. Круги же очерчиваются в зависимости от того, какой человек или семья стоит в его центре, и круги близких родственников будут более-менее совпадать.

Эти сообщества, или круги общения, как большой, так и малые, имеют важное значение в современной жизни кыргызов. Каждый человек является членом разных кругов — он и чей-то родственник разной степени родства, и сосед, и друг, и одноклассник, и коллега. На вопрос «зачем давать *кошумча*?», один из пользователей Инстаграма ответил: «Чтобы не было стыдно; если не дадим — останемся без своего круга» (Уят болбойбу апеей, бербей койсок элден чыгып калабыз да). Переведший фразу автор публикации в интернете прокомментировал: «за границами своего круга, тусовки, буквальный перевод „народ“, но скорее „свой круг“, „свой“ — не потерять свой круг» (АКИpress 2022). Теми же словами (элден чыгып кетесиң) выразила эту идею жительница Ноокатского р-на Ошской области Майрамкан Абдувалиева: отказ от *кошумча* «стеснит (т. е. вытеснит. — О. Н.) их из общества» (Пустые конверты 2022). Лишиться же своего круга — т. е. оказаться в социальной изоляции — очень болезненно в обществе с коллективистскими началами. Ключевым для понимания поведения людей в таком обществе является значимость общественного мнения: боязнь осуждения соседей и родственников, людей «своего круга» (Ларина 2022; Наумова 2019: 373–374). «Поэтому вынуждены принимать и соблюдать обычаи, которые нам самим не нравятся, чтобы не выделяться из толпы» (Пустые конверты 2022). Другой пользователь Инстаграма эмоционально написал: «[*Кошумча* — это] долг, и не дай Бог, если дашь меньше, чем давали тебе или вообще не придешь — все, конец...» (АКИpress 2022).

Мои московские респонденты корректируют такие категоричные высказывания: «Из-за того, что один раз не пошел на свадьбу, из круга не выходишь» (А.). По мнению А., теоретически можно прийти и без *кошумча*, ведь на свадьбе бывает так много людей, «даже не знаешь, кто пришел, кто не пришел», однако сама она не может представить, чтобы кто-то не принес *кошумча*. Б. рассуждает: «Выкинуть <из

круга> никто не может. Это как бы так: ты ничего не принес, и те люди к тебе приходят и ничего не приносят. Т. е., когда ты будешь делать свадьбу сыну или дочке, они не будут тебе помогать. Так люди размышляют, поэтому и приносят кошумча» (ПМА). Таким образом, представить себе последствия того, что человек пришел на той без *кошумча*, мои респонденты могут лишь умозрительно, так как никогда с таким не сталкивались.

Размеры кошумча. Институцией, подтверждающей и закрепляющей существование дарообменных сообществ *кошумча* сегодня являются той. Именно поэтому большинство опрошенных журналистками А. Беделбек-кызы и С. Тологоновой, «несмотря на нежелание и ограниченные финансовые возможности, не пропускают той и могут отдать последние деньги семьи из-за необходимости *кошумча*» (Internews 2020). Один из пользователей Инстаграм назвал *кошумча* «пропускным билетом на той». Сколько же стоит сегодня такой билет?

Как было показано выше размер *кошумча* зависит от того, к какой группе принадлежит даритель, в какой степени близости к устройтею той стоит эта группа. Разброс стоимости в зависимости от места проведения той — город или аил, регион Кыргызстана — довольно большой. Еще в большей степени размер *кошумча* коррелирует с социально-имущественным положением организатора той и его большого круга общения, для которого он устраивает «мероприятие». Так, как мы видели выше, в одном из кругов общения в Ак-Суйском р-не Иссыккульской области родственники приносят по 10 тыс. сомов, а житель Джети-Огузского р-на той же области рассказал, что в их селе представители рода собирают на похороны по 200 сомов (Кудалар из Таласа 2022). В Ошской области на той близкому родственнику скидываются по 5–50 тыс. сомов (Пустые конверты 2022). По информации от разных собеседников, одноклассники и соседи собирают (по всей видимости, на свадьбу) по 3000 сомов (сельская местность), однокурсники по 5000 сомов (город) (Кудалар из Таласа 2022). О таком же размере *кошумча* говорили и московские кыргызы: на свадьбу «минимальная ставка» — 5 тыс. сомов в Бишкеке, 5 тыс. рублей в Москве; родственники дают по возможности больше (А). На тоях московских кыргызов *кошумча* обычно больше («Здесь большой город, люди все при деньгах»), хотя сам той обходится дешевле (Б.) (ПМА)¹.

Все отмечают рост стоимости *кошумча* в связи с ростом цен. Профессиональное мнение по этому вопросу высказала работница кафе г. Каракол: размер *кошумча* не должен быть меньше стоимости обслуживания одного клиента кафе или ресторана. По ее оценке, если раньше на обслуживание одного человека уходило до 350 сомов, то теперь 1000 сомов. Поэтому если раньше *кошумча* составляла 1000 (минимальный размер), то теперь — 3000 сомов (Кудалар из Таласа 2022). Таким образом, желательно, чтобы приносимая сумма не меньше чем в три раза превышала бы стоимость угощения.

По данным блиц-опроса, который провел корреспондент новостного агентства Turmush среди жителей Каракола, расходы на *кошумча* «в зависимости от отноше-

ний варьируются от 5 тыс. сомов и до 50 тыс. сомов». Это соответствует общекрыгызстанской статистике: по подсчетам журналистов Интерьюс, в среднем *кошумча* составляет 62% от среднемесячного прожиточного минимума (Internews 2020), который в конце 2021 г. был около 6400 сомов.

В целом, *кошумча* занимает приличное место в семейном бюджете. Эта статья расходов напрямую зависит от числа посещенных тоев. Особенно много тоев проводится осенью, которая считается сезоном свадеб. В Ошской области, к примеру, жители тратят в это время на *кошумча* по 100–200 тыс. сомов. Одна из собеседниц журналистов новостного агентства Turmush рассказала, что в этот сезон бывает иногда и по два тоя в день; ее семья несет на той от 3 до 15 тыс. сомов и за сезон уходит 150 тыс. (Пустые конверты 2022). Житель г. Каракол оценил свои годовые расходы на *кошумча* в 120 тыс. сомов. По словам другой жительницы Иссыккульской области, в месяц у семьи уходит на *кошумча* 20 тыс. сомов: вся ее зарплата идет на эту статью расходов, а живут на зарплату мужа (Кудалар из Таласа 2022). Такие же цифры назвал мигрант из Москвы Б.: осенью в месяц у него может уйти от 10 до 20 тыс. руб. в зависимости от того, насколько близкий родственник устраивает «мероприятие». Мой другой московский собеседник Ж. тратит на *кошумча* в сезон тоев до половины годового заработка. Ярый противник *кошумча*, он считает, что если бы *кошумча* «отменили», то и не было бы необходимости в трудовой миграции из Кыргызстана.

Если горожане тратят на *кошумча* свои зарплаты и другие денежные доходы, то в сельской местности, в животноводческих районах, чтобы иметь деньги на *кошумча*, продают скот. Те, кто не имеет больших доходов, берут кредиты, одалживают деньги у знакомых и родственников. Многие сельчане тратят на *кошумча* деньги своих детей-мигрантов, работающих в России или детей, имеющих хорошую работу в Кыргызстане (Пустые конверты 2022).

Отношение кыргызского общества к *кошумча*

Чтобы понять отношение к *кошумча* в современном кыргызском обществе, надо осознать, что сегодня оно не представляет собой единства в социокультурном и ментальном плане. Оно состоит по крайней мере из двух больших страт: сельского населения и горожан, разрыв между которыми в образе жизни и ценностных ориентациях довольно существенен. Длительный период существования Кыргызстана в составе Советского Союза способствовал приобщению разных слоев общества к европейской культуре в ее советском варианте. Социальные трансформации в меньшей степени затронули жителей айлов, сохраняющих общинные связи; горожане в большей степени утратили коллективистские начала общественной жизни, меньше зависимы от общественного мнения, более свободны в своих суждениях и действиях. Но и среди тех и других есть множество групп или сообществ, представляющих собой самые разные сочетания традиционности и модерности (Наумова 2019: 372). Поэтому совершенно естественно, что по отношению к такому неоднозначному явлению, как *кошумча*, бытуют самые разные суждения, и аргументация их авторов может многое сказать о круге общения, к которому они принадлежат. Журналисты, собравшие высказывания пользователей Инстаграм по этому вопросу, фиксируют разброс мнений: «Кто-то считает это правильным, так как нужно поддержать, „не идти с пустыми руками“ и дарить деньгами лучше, чем покупать

¹ Отмечу, что обрядовая жизнь кыргызов-мигрантов в Москве воспроизводится ими по нормам Кыргызстана с очевидными поправками на новое окружение. И *кошумча* на московских тоях так же обязательна, как и в Кыргызстане, что опровергает некоторые мнения, что в России «уезжают кыргызы подальше, от этих тоев, похорон и поминок» (АКИpress 2016).

подарок. А кому-то это в тягость или не по карману. У некоторых „кошумча“ может достигать половину зарплаты, но они не могут отказаться от таких мероприятий родственников или друзей, так как „уют болот“¹ или боятся, что потеряют с ними связь, либо считают это обязательным» (АКИpress 2022).

Защитники *кошумча* апеллируют к традиционным ценностям кыргызского общества. Соблюдение традиций, в частности проведение тоев, воспринимается как долг, и человек, если исполняет этот долг, чувствует уважение своей референтной группы и обретает самоуважение. Аргументы такого рода типичны для сторонников *кошумча*. Как сказал один из высокопоставленных чиновников Кыргызстана, любой кыргыз ходит на тои, и в свою очередь покрывает свой той за счет денежных подарков приглашенных, «там демонстрируют наши традиции. Мы не должны стесняться этого» (Diesel Forum 2018). Его поддерживают и простые граждане: «Кошумча есть только у кыргызов. Это не какой-нибудь устарелый обычай. Это показатель насколько тебя уважают и ценят твои родственники, друзья, т. д.» (АКИpress 2022). Взгляд на *кошумча* как на «подтверждение взаимного уважения и взаимных обязанностей» характерен для традиционного восприятия дарообмена (см., например: *Абаши* 2015: 585).

Многие считают, что *кошумча* — это реальная материальная помощь тому, кто проводит свадьбу или похороны, или любое другое «мероприятие», и в этом ее положительное значение. По словам жителя села Саруу Джети-Огузского района Максатбека Жыргалова, собранная *кошумча* может составить достаточно большую сумму, чтобы хватило не только «на покрытие расходов, связанных с проведением свадебного торжества, но и покупку новых вещей для дома. Аналогичная ситуация и с похоронами. (...) На собранные средства можно приобрести крупный рогатый скот. (...) На мой взгляд, это хорошая поддержка для семьи, в которой произошло горе» (Кудалар из Таласа 2022). Ему вторит пользователь Инстаграм: «Без этого нельзя. Это не долг или подарок, я считаю поддержкой, поддержать материально» (АКИpress 2022). Моя московская собеседница А. привела конкретные цифры помощи от *кошумча* в расходах на свадьбу. От первого этапа ее свадьбы (*кыз узатуу*²) в Москве (2014 г.) у ее матери, проводившей этот той), после оплаты всех расходов осталось еще 40 тыс. руб. Второй свадебный той организовывала мать жениха; за счет *кошумча* удалось покрыть около 70% расходов.

Довольно логично для современных людей сравнение *кошумча* с кредитами, которые многие берут на проведение важных семейных тоев. И в этом сравнении для защитников традиции побеждает *кошумча*: «Кошумча, это не в тягость, в тягость это кредиты! Кошумча оно отдается копейками, но когда черед приходит, они возвращаются в огромной сумме, это лучше, чем брать кредиты, мы в январе провожали замуж племянницу, большую часть расходов покрыла кошумча, а так возможно пришлось бы брать кредиты» (АКИpress 2022). Очевидно, что в защитниках *кошумча* в первую очередь находятся те, кто на собственном опыте ощутил материальную помощь от принесенных на той даров. (При этом, конечно, не берется во внимание, что малообеспеченные иногда вынуждены брать микрокредиты на саму *кошумча*).

Указывающие на финансовую выгодность *кошумча* видят в ней инвестицию, которая в будущем возвратится дающему, т. е. в современных терминах подчеркивают

¹ *Кир.* это позор.

² *Кир. букв.* «проводить девушку» — той в доме родителей невесты.

ее традиционную реципрокность: «Это инвестиция по-кыргызски. Это лучше чем прогореть с банком» (АКИpress 2022).

Противники *кошумча* считают ее неприемлемой из-за непомерных и нерациональных трат. Некоторые отмечают, что люди перестали радоваться приглашению на той: «Ведь сразу приходит мысль о том, сколько нужно отнести и где достать сумму» (Пустые конверты 2022). В Инстаграме пользователи комментируют этот аспект проблемы: «Надо искоренить эту традицию, из-за кошумча иногда даже не остается денег даже на еду»; «Не часть, а вся зарплата уходит»; «Если бы этот кошумча на депозиты вносили, то детям хватило бы этих вкладов, когда будут дома покупать» (АКИpress 2022).

Мой московский респондент Ж. обращает внимание на связь *кошумча* с огромными расходами на тои, в которых заинтересованы рестораны, кафе и тойхана. Проводить той дома гораздо дешевле, и *кошумча*, считает он, была бы меньше или вообще исчезла. Однако, несмотря на его возражения даже его собственная свадьба по настоянию родителей была проведена в ресторане. Очень эмоционально выражают свое отношение по этому поводу пользователи Инстаграм: «Просто раздутые не померные Тои и праздники! Поэтому рестораны, салоны красоты в ряд стоят!!! Как будто у нас не страна а сплошной тойстан! (...) Где народ типа нищий берет столько денег? (орфография сохранена. — О. Н.)» (ПМА). При этом для противников *кошумча* характерна идеализация традиционного тоя и традиционной взаимопомощи, которую они представляют безвозмездной и бескорыстной: «Той раньше делали те, кто хотел накормить народ, поделиться радостью просто так, без обязательств» (АКИpress 2022). Характерно, что они хотят убедить оппонентов ссылкой на традицию, т. е. понимают, что защищают *кошумча* приверженцы традиционных норм.

Другие оппоненты *кошумча* пытаются рационально объяснить ее «несправедливость»: «у кого-то один ребенок — одна свадьба, один брат — один юбилей, а у друга например, семеро детей и десять братьев. Я за свои тои получу 200 долларов, а отнесу одну тысячу семьсот долларов. Конечно же невыгодно» (АКИpress 2022). Московская собеседница-кыргызка (А.) прокомментировала этот аргумент против *кошумча* так: «Этот человек получит от друга *кошумча* уже за своих внуков, „это на будущее. У нас называется: берсең — аласың, т. е. если дашь, возьмешь¹» (ПМА). В этом случае неопределенность по времени возвратного дара — характерная черта традиционного дарообмена: чтобы ответный дар не воспринимался как плата, нельзя сразу же отвечать даром на дар. Эта особенность не понятна современному сознанию, стремящемуся к определенности и четкости, тем более в денежных отношениях.

По мнению людей, осуждающих *кошумча*, ее традиционная сущность взаимопомощи выхолащивается; традиционную реципрокность они представляют как корыстное стремление нажиться на родственниках и знакомых:

«Совершенно ненужная трата и ненужная помпезность всех этих тоев, шерине², день рождения, кыз узатуу, кыз алуу³, какие-то корзины тушитондуруу⁴ по-

¹ То же у казахов: формула дарообменных отношений «алыс–беріс» (взять–дать) (Сураганова, 2009: 178).

² *Кир.* вид мясного угощения. В традиционном киргизском обществе так называлась компания друзей, в которой каждый участник по очереди устраивал угощения.

³ *Кир. букв.* «получить девушку» — той в доме родителей жениха.

⁴ От *кирг.* түштөн — угощаться днем; *здесь* угощение.

напридумывали и все это в основном проводится еще и в кредит!!! Родственные связи должны быть бесплатными и безусловными!!! Отношения и семья должна быть крепкой с самого 0, а не в зависимости от роскоши ресторана или кошумча пакета... Я ПРОТИВ КОШУМЧА!»;

«Последнее время начали звать только денежных друзей и родственников, все по расчету, даже вперед знают, сколько останется¹, надо это остановить, но как я не знаю!» (АКИpress 2022).

Таким образом, судя по этим высказываниям, противники *кошумча* не признают за современной формой этого обычая социального значения традиционной реципрокности, которая была призвана не только создавать горизонтальные социальные сети, но и обеспечивать внутрисетевую взаимопомощь. (Отмечу в защиту *кошумча*, что умение считать, расчетливость не являются характеристиками исключительно современного человека и современных взаимоотношений, как это представляют ее противники. Кроме того, реципрокность ни раньше, ни теперь не исключает искреннего желания оказать помощь или доставить радость своим подарком). Однако противники *кошумча* считают, что в своем современном виде она не только не сплачивает родных, но и разъединяет их, выбрасывает малоимущих из родственного круга. Искренние добрые, бескорыстные отношения между людьми — как родными, так и знакомыми, коллегами, соседями и проч. — подменяются, по их мнению, мелочными расчетами и личной выгодой. Очевидно, что такие суждения не беспочвенны: они имеют основания как в трансформации самой *кошумча*, так и в изменении ценностных установок современных людей.

В целом, по данным журналистов, *кошумча* поддерживают меньше половины опрошенных, треть была против и четверть воздержалась. Однако практически все продолжали соблюдать этот обычай (Internews 2020).

Трансформация традиции

Изложенное выше описание современного функционирования *кошумча* позволяет говорить о сохранении некоторых ее традиционных функций: взаимопомощи, подтверждения социального статуса дарящего и его семьи, поддержания социальных взаимосвязей в дарообменном сообществе. Однако можно увидеть и намечающиеся трансформации, которые начинает претерпевать эта форма дарообмена. Одно из направлений эволюции — появление в *кошумча* элементов кредитно-денежных отношений. Имеющие место категоричные требования эквивалентного возврата *кошумча* искажают сущность традиционной реципрокности дарообмена — понимание возврата дара как морального долга и идею пролонгированной возвратности дара, заменяя их жесткими условиями сделки, которые, правда, не проговариваются, но подразумеваются. Этот процесс, возможно, был инициирован и поддерживается

¹ Комментируя это высказывание, можно сказать, что экономика той довольно прозрачна — его организаторы и раньше и сейчас действительно могут приблизительно подсчитать, сколько они получают от гостей: известно, сколько они в свое время отнесли тем родственникам, которые приглашены на нынешний той, и таким образом, сколько от них ожидается в деньгах или подарках; также приблизительно известно, какую сумму принесут коллеги, друзья и знакомые, т. к. минимальные размеры *кошумча* известны в сообществе.

практически повсеместным распространением *кошумча* в денежной форме. Обезличенный деньгами дар, да еще и четко регламентированного размера, теряет символическое значение, превращаясь в удобный инструмент взаиморасчетов.

Еще одна тенденция, связанная с *кошумча* — подмена дарообмена патрон-клиентскими отношениями. По словам моих московских респондентов, нередко под видом *кошумча* начальники получают от своих подчиненных дорогие подарки, крупные суммы денег; *кошумча* становится удобным способом замаскировать взятку (Ж.), в условиях той, когда все приносят деньги в конвертах, понять что взятка, а что нет — невозможно (Б.) (ПМА).

Чтобы понять направление эволюции традиции, надо посмотреть как она живет в разных поколениях. В отношении к *кошумча* заметна разница между молодыми и пожилыми. Даже в сельской местности (например, в Ошской области) есть сведения, что молодежь не озабочена этим вопросом, а «представители старшего поколения обязательно должны нести „кошумча“» (Пустые конверты 2022). Действительно, юноши и девушки, когда они присутствуют на той в качестве детей приглашенных, не думают о *кошумча*. Когда же их, повзрослевших, приглашают на той как самостоятельных персон, их родители достают свои записки и сообщают им сумму *кошумча*, которую они должны принести пригласившему их родственнику (А.). Однако противники *кошумча*, в основном молодые люди, даже если они сегодня соблюдают этот обычай, в будущем собираются отказаться от него. Так, мой московский собеседник Ж. выразил твердое желание провести свадьбу своему сыну, которому пока 6 лет, без *кошумча*:

«...Если на мою свадьбу кто-то пришел, то получается, что я ему должен, поэтому я и хочу, когда для детей свадьбу буду делать, чтобы люди приходили без кошумча. Без кошумча хорошо будет. (...) я говорю своим родственникам, когда буду женить сына, <того,> кто с деньгами приходит, не буду принимать».

Аргументация противников *кошумча* показывает, что их тяготит недобровольность дара, навязывание ненужных им обязательств отдаривания. Индивидуализированное сознание восстает против, так сказать, «принуждения к социальной сплоченности». Судя по словам пользователей Инстаграм, некоторые отказываются от *кошумча* уже сегодня: «Я иду в гости туда, куда очень хочется пойти, поздравить, пообщаться! Даю, сколько считаю нужным, порой символически! Отношения хуже не стали, люди должны учиться жить по своим средствам. Это не просто, но вполне реально»; «Я думаю нужно звать (на той. — О. Н.), и если не придут, то не обижаться. И все. Или звать просто без поддержки (т. е. без *кошумча*. — О. Н.)» (АКИpress 2022).

Еще одна группа противников *кошумча*, которая может оказать влияние на будущее этого обычая — религиозные люди, «те, которые в исламе, в религии, которые намаз читают, которые живут по шариату», они считают *кошумча* лишними тратами, а «лишние траты — грешно»¹. О таких людях, своих родственниках рассказала моя собеседница А.

¹ Ж. чрезвычайно скептически относится к таким сообщениям, считая, что такие люди только на словах отказываются от *кошумча*, а на практике, как и все приносят деньги, т. к. представить, чтобы кто-то сегодня пришел на той без *кошумча* просто невозможно.

«У меня есть тетья с маминой стороны, ее младшая сестра. Они (с мужем. — О. Н.) такие — религиозные люди, учились в Египте, изучали ислам. Они не одобряют кошумча. Они считают это необязательным. Если позвали в гости, они могут просто так пойти, подарки взять, но кошумча не дают. На свадьбу пойдут, кошумча не дают. На них никто не обижается. Их уважают и, наоборот, зовут на свадьбу, хотя знают, что они не принесут кошумча. Их с радостью приглашают. Они умные, знают, что надо говорить» (ПМА).

Московский гастарбайтер Б. из Оша (что важно подчеркнуть, так как юг Кыргызстана более религиозен) одобрительно относится к усилиям таких людей. Он подерживает их аргументацию: по сути кошумча — это долг, а в долг давать неправильно, надо давать от души:

«На свадьбу идешь, приносишь, что сможешь. Чтобы не было этого возврата. (...) поздравил и ушел. Это правильно. А наши привыкли, как у старых людей — обязательно надо что-то отнести, это записывается, а когда ты будешь делать, то тебе возвращается. Это как бы неправильно. У нас в религии говорится: одна рука помогает, другая не должна знать, что это. Как садака¹. Идешь на свадьбу, помогаешь, и все — забудь про это. Это только-только начинается. Те, кто религию держат, стараются это вести» (ПМА).

В критике кошумча и поведении на тоях этих «религиозных людей» — верующих мусульман, получивших религиозное образование, — проявляется тенденция, обозначившаяся во всех постсоветских мусульманских регионах, а именно: современное образованное мусульманское «духовенство» всеми путями пытается очистить «народный» ислам от местных традиций. Борьба с непомерными тратами, бесполезными расходами — одно из важных направлений этой борьбы (Ларина 2022: 150–151).

Понятно, что «искоренить» кошумча как отдельный обычай невозможно, как бы не хотелось этого его противникам, как светским так и религиозным, а также властям, борющимся с непомерными расходами на проведение обрядов. Его ослабление будет идти одновременно с постепенным распространением индивидуалистских ценностей и норм, более узко — с редуцированием традиции тоя, который есть проявление сильных родственно-соседских связей и устойчивых коллективистских традиций. (Однако этот процесс далеко не прямолинейный — практика тоев и кошумча подпитывается современным консьюмеризмом, демонстративным потреблением, призванным создавать имидж успешности и состоятельности в своей группе.) При этом сокращение практики кошумча совсем необязательно будет означать редуцирование реципрокных сетей, так как реципрокность — это доминирующий тип отношений в «сетях домохозяйств, формирующихся на основе родственных и дружественных связей» (Барсукова 2004: 21). Вероятно, продолжат существовать дарообменные сообщества, которые не будут охватывать такое большое количество людей, ограничься близкими семьями, близкими родственниками и т. п. Эти сети будут более локальными, целенаправленными, добровольными.

¹ Милостыня.

Источники и материалы

- ПМА — интервью автора с кыргызами-мигрантами, приехавшими на заработки в Москву. Информанты: А. (1995 г. р.), кыргызка из Бишкека, сторонница кошумча; в течение 10 лет проживает в Москве, замужем, имеет троих детей; московская зарплата мужа обеспечивает семье средний достаток; Ж. (ок. 30 лет), кыргыз из Джалал-Абадской области, противник кошумча; в Москве около пяти лет, работает в системе ЖКХ, заработок отправляет семье в Кыргызстан; Б. (ок. 30 лет), кыргыз из г. Ош; в Москве около 5 лет, работает курьером; жена и трое детей живут в Москве.
- Diesel Forum 2018 — Какой кыргыз не любит той. Минкульт за разработку правил их проведения // Diesel Forum: [сайт]. URL: <https://diesel.elcat.kg/index.php?showtopic=292152057&page=21>. Дата публикации: 20.03.2018–25.02.2022.
- Internews 2020 — Дата-истории. «Той-экономика». Кошумча приводит к бедности? // Internews: [сайт]. URL: <https://internews.kg/glavnye-novosti/data-istorii-toj-ekonomika-koshumcha-privodit-k-bednosti/>. Дата публикации: 03.02.2020.
- АКИпресс 2016 — Запрет на пышные торжества: законопослушание или тщеславие? // АКИпресс: [сайт]. URL: <https://kg.akipress.org/news:630526?from=kgnews&place=newstopic>. Дата публикации: 08.02.2016.
- АКИпресс 2022 — Подарок или долг — что думают граждане о «кошумча» на тоях и праздниках? // АКИпресс: [сайт]. URL: <https://kg.akipress.org/news:1760697/?from=kgnews&place=newsload>. Дата публикации: 04.02.2022.
- Кудалар из Таласа 2022 — Кудалар из Таласа удивили гостей свадьбы: «Кошумча» на Иссык-Куле может поглотить всю зарплату // Turmush: [сайт]. URL: <https://www.turmush.kg/ru/news:1762557>. Дата публикации: 15.02.2022.
- Настоящее время 2021 — Не больше 100 гостей: в Кыргызстане предложили запретить пышные свадьбы и юбилеи // Настоящее время: [сайт]. URL: <https://www.currenttime.tv/a/asia-kyrgyzstan-wedding/31263509.html>. Дата публикации: 20.05.2021.
- Правила проведения похорон 2022 — Правила проведения похорон: Мнения имама и жительницы села Липенка разделились // Turmush: [сайт]. URL: www.turmush.kg/ru/news:1768078. Дата публикации: 12.03.2022.
- Пустые конверты 2022 — Пустые конверты, «кошумча» долларами и корзины: Как в Ошской области жители тратят крупные суммы // Turmush: [сайт]. URL: <https://www.turmush.kg/ru/news:1765238/>. Дата публикации: 26.02.2022.
- Старейшины Чуйского района 2022 — Старейшины Чуйского района высказались по ограничениям на забой скота на похоронах // Turmush: [сайт]. URL: <https://www.turmush.kg/ru/news:1775689>. Дата публикации: 18.04.2022.
- Указ 2022 — Указ Президента Кыргызской Республики от 24 февраля 2022 года УП № 54 О мерах по упорядочению семейных торжеств и поминальных обрядов в Кыргызской Республике // Министерство юстиции Кыргызской Республики. Централизованный банк данных правовой информации: [сайт]. URL: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/430864>. Дата публикации: 24.02.2022.

Научная литература

- Абашии С. Н. Вопреки «здравому смыслу»? (К вопросу о «рациональности/иррациональности» ритуальных расходов в Средней Азии) // Вестник Евразии. 1999. № 1–2 (6–7). С. 87–107.
- Абашии С. Н. Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией. М.: НЛЮ, 2015. 720 с.
- Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.: Наука, 1971. 403 с.

- Андреев М. С. Выработка железа в долине Ванча (Верховья Аму-Дарья). Из материалов, собранных экспедицией Общества для изучения Таджикистана и Средазкомстариса, бывшей в Таджикистане летом 1925 г. Ташкент: тип. Востказгосиздата, 1926. 17 с.
- Барсукова С. Ю. Нерыночные обмены между российскими домохозяйствами: теория и практика реципрокности. Препринт WP4/2004/02. М.: ГУ ВШЭ, 2004. 52 с.
- Басилов В. Н., Кармышева Дж.Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). М.: ИЭА РАН, 1997. 161 с.
- Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. М.: Вост. лит., 2011. 566 с.
- Джумаев А. Polemika o muzyke, narodnykh razvlecheniyakh (tamasha) i iskusstve v srede musul'manskikh teologov i prosvetiteley-intellektualov Srednei Azii (konets XIX — nachalo XX veka) // От религиозного реформаторства к европеизации культуры мусульман. К 155-летию со дня рождения Исмаила Гаспринского / Ред.-сост. З. А. Имамутдинова. М.: ГИИ, 2016. С. 247–281.
- Загряжский Г. Киргизские очерки. Аш или тризна по умершим // Туркестанские ведомости. 1873. № 1.
- Ларина Е. И. Ритуалы, достоинство и уважение в центральноазиатском обществе // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2022. № 1. С. 145–165.
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. 416 с.
- Наумова О. Б. Похищение невесты: традиция, личность, поведение (современный Кыргызстан) // Личность в калейдоскопе культур / ред. Н. Л. Жуковская. М.; СПб.: Нестор-История, 2019. С. 367–401.
- Орозбекова Ж. Поминки в погребальном обряде у кыргызов Тянь-Шаня // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2012. Т. 11, вып. 5: Археология и этнография. С. 194–202.
- Попова Л. Ф., Шалманова А. Б. Традиционный компонент в системе свадебных подарков казахов Актыубинской области Республики Казахстан // Кунсткамера. 2021. № 4 (14). С. 141–152.
- Реутова М. Н., Реутов Е. В., Шавырина И. В. Реципрокность в социальных отношениях: нерыночный обмен ресурсами в современной экономической системе // Вестник БГТУ им. В. Г. Шухова. 2017. № 7. С. 202–206. https://doi.org/10.12737/article_5940f01b71aaa2.44953122
- Салинз М. Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999. 296 с.
- Сураганова З. К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана: [б. и.], 2009. 192 с.
- Сухарева О. А. Квартальная община поднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М.: Вост. лит., 1976. 366 с.
- Турсунова Г. Н. Теоретические и прикладные виды архаического обмена (в свете воззрений классиков политэкономии и традиций, бытовавших у таджиков и других народов Центральной Азии) // Региональные проблемы преобразования экономики. 2014. № 8. С. 204–210.
- Фильструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002. 300 с.
- Шадманова С. Б. Свадебные церемонии в Туркестане на страницах периодической печати конца XIX — начала XX в. // Мир Ислама. Рах Islamica. 2009. № 2 (3). С. 146–157.
- Юдахин К. К. (сост.). Киргизско-русский словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1965. 973 с.
- Юдин Г. Б., Врублевская П. В., Емельянов Н. Н., Забаев И. В., Колошенко Ю. А., Орешина Д. А., Зуева А. В. Жизнь в долг: Моральная экономика долговых практик в жизни сообществ в России. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 232 с.

References

- Abashin, S. N. 1999. Vopreki “zdravomu smyslu”? (K voprosu o “ratsional’nosti/irrational’nosti” ritual’nykh raskhodov v Srednei Azii) [Against “Common Sense”? (On the “Rationality/Irrationality” of Ritual Expenses in Central Asia)]. *Vestnik Evrazii* 1–2 (6–7): 87–107.

- Abashin, S. N. 2015. *Sovetskii kishlak. Mezhdru kolonializmom i modernizatsiei* [Soviet Kishlak. Between Colonialism and Modernization]. Moscow: NLO. 720 p.
- Abramzon, S. M. 1971. *Kirgizy i ikh etnogeneticheskie i istoriko-kul’turnye svyazi* [Kirghiz and their Ethnogenetic, Historical and Cultural Ties]. Leningrad: Nauka. 403 p.
- Andreev, M. S. 1926. *Vyrobotka zheleza v doline Vancha (Verkhov’ya Amu-Dar’i). Iz materialov, sobrannykh ekspeditsiei Obshchestva dlya izucheniya Tadjikistana i Sredazkomstarisa, byvshei v Tadjikistane letom 1925 g.* [Iron Production in the Vanch Valley (Upper Reachers of the Amu Darya). From the Materials Collected by the Expedition of the Society for the Study of Tadjikistan and Sredazkomstaris, which was in Tadjikistan in the Summes of 1925]. Tashkent: Vostkazgosizdat. 17 p.
- Barsukova, S. Yu. 2004. *Nerynochnye obmeny mezhdru rossiiskimi domokhoziaistvami: teoriia i praktika retsiproknosti* [Non-market Exchanges between Russian Households: Theory and Practice of Reciprocity]. Preprint WP4/2004/02. Moscow: Higher School of Economics State University. 52 p.
- Basilov, V. N. and Dzh. Kh. Karmysheva. 1997. *Islam u kazakhov (do 1917 g.)* [Islam among the Kazakhs (until 1917)]. Moscow: IEA RAS. 161 p.
- Dzhumaev, A. 2016. Polemika o muzyke, narodnykh razvlecheniyakh (tamasha) i iskusstve v srede musul’manskikh teologov i prosvetiteley-intellektualov Srednei Azii (konets XIX — nachalo XX veka) [Discussion on Music, Folk Entertainment (Tamasha) and Art among Muslim Theologians and Enlighteners-intellectuals of Central Asia (the end of the 19th — the beginning of the 20th century)]. In *Ot religioznogo reformatorstva k evropeizatsii kul’tury musul’mam. K 155-letiyu so dnya rozhdeniya Ismaila Gasprinskogo* [From Religious Reformation to Europeanization of Muslim Culture. To the 155th anniversary of the birth of Ismail Gasprinsky], edited by Z. A. Imamutdinova. Moscow: GII. 247–281.
- Fiel’strup, F. A. 2002. *Iz obriadovoi zhizni kirgizov nachala XX veka* [From the Ritual Life of the Kirghiz at the beginning of the 20th century]. Moscow: Nauka. 300 p.
- Grodekov, N. I. 2011. *Kirgizy i karakirgizy Syr-Dar’inskoi oblasti. Yuridicheskii byt* [Kirghiz and Karakirghiz of the Syr-Darya Region. Legal Life]. Moscow: Vostochnaya literatura. 566 p.
- Larina, E. I., 2022. Ritualy, dostoinstvo i uvazhenie v tsentral’noaziatskom obshchestve [Rituals, Dignity and Respect in Central Asian Society]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istoriya* 1: 145–165.
- Mauss, M. 2011. *Obshchestva. Obmen. Lichnost’. Trudy po sotsial’noi antropologii* [Societies. Exchange. Personality. Works on Social Anthropology]. Moscow: KDU. 416 p.
- Naumova, O. B. 2019. Pokhishchenie nevesty: traditsiia, lichnost’, povedenie (sovremennyy Kyrgyzstan) [Bride Kidnapping: Tradition, Personality, Behaviour (Modern Kyrgyzstan)]. In *Lichnost’ v kaleidoskope kul’tur* [Personality in Kaleidoscope of Cultures], edited by N. L. Zhukovskaya. Moscow — St. Petersburg: Nestor-Istoriya. 367–401.
- Orozbekova, Zh. 2012. Pominki v pogrebal’nom obriade u kyrgyzov Tian’-Shania [Commemoration in the Funeral Rite among the Kyrgyz of the Tien Shan]. *Vestnik Novosibirskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya Istoriya, filologiya* 11 (5): Arkheologiya i etnografiya, 194–202.
- Popova, L. F. and A. B. Shalmanova. 2021. Traditsionnyi komponent v sisteme svadebnykh podarkov kazakhov Aktiubinskoi oblasti Respubliki Kazakhstan [A Traditional Component in the System of Wedding Gifts of the Kazakhs of the Aktobe Region of the Republic of Kazakhstan]. *Kunstkamera* 4 (14): 141–152. [https://doi.org/0.31250/2618-8619-2021-4\(14\)-141-152](https://doi.org/0.31250/2618-8619-2021-4(14)-141-152)
- Reutova, M. N., E. V. Reutov and I. V. Shavyrina. 2017. Retsiproknost’ v sotsial’nykh otnosheniyakh: nerynochnyi obmen resursami v sovremennoi ekonomicheskoi sisteme [Reciprocity in Social Relations: Non-market Exchange of Resources in the Modern Economic System]. *Vestnik Belgorodskogo Gosudarstvennogo Tehnologicheskogo Universiteta im. V. G. Shukhova* 7: 202–206. https://doi.org/10.12737/article_5940f01b71aaa2.44953122
- Sahlins, M. 1999. *Ekonomika kamennogo veka* [Stone Age Economics]. Moscow: OGI. 296 p.

- Shadmanova, S. B. 2009. Svadebnye tseremonii v Turkestane na stranitsakh periodicheskoi pechati kontsa XIX — nachala XX v. [Wedding ceremonies in Turkestan on the pages of the periodical press of the late 19th — early 20th centuries]. *Mir Islama. Pax Islamica* 2 (3): 146–157. <https://core.ac.uk/download/pdf/235977878.pdf>
- Suraganova, Z. K. 2009. *Obmen darami v kazakhskoi traditsionnoi kul'ture* [Gift Exchange in Kazakh Traditional Culture]. Astana. 192 p.
- Sukhareva, O. A. 1976. *Kvartal'naia obshchina podnefeodel'nogo goroda Bukhary (v sviazi s istoriei kvartalov)* [Quarter Community of the Late Feudal City of Bukhara (in Connection with the History of Quarters)]. Moscow: Vostochnaya literatura. 366 p.
- Tursunova, G. N. 2014. Teoreticheskie i prikladnye vidy arkhaiskogo obmena (v svete vozzrenii klassikov politekonomii i traditsii, bytovavshikh u tadjikov i drugikh narodov Tsentral'noi Azii) [Theoretical and Applied Types of Archaic Exchange (in the Light of the Views of the Classics of Political Economy and Traditions that Existed among the Tadjiks and Other Peoples of Central Asia)]. *Regional'nye problemy preobrazovaniia ekonomiki* 8: 204–210.
- Yudakhin, K. K. (ed.). 1965. *Kirgizsko-russkii slovar'* [Kyrgyz-Russian Dictionary]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya. 973 p.
- Yudin, G. B., P. V. Vrublevskaia, N. N. Emel'ianov, I. V. Zabaev, Iu. A. Koloshenko, D. A. Oreshina and A. V. Zueva. 2020. *Zhizn' v dolg: Moral'naia ekonomika dolgovykh praktik v zhizni soobshchestv v Rossii* [Living in Debt: The Moral Economics of Debt Practices in the Life of Communities in Russia]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU. 232 p.
- Zagryazhskii, G. 1873. Kirgizskie ocherki. Ash ili trizna po umershim [Kyrgyz Essays. Ash or Feast for the Dead]. *Turkestanские ведомости* 1.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/63-71
Научная статья

© Р. Ш. Зельницкая

МЕРТВЫЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ЖИВЫХ: УСПЕНИЕ ПО-АБХАЗСКИ

В статье на примере обрядовой стороны абхазской традиции отмечания праздника Успения Богородицы (Нанҳәа) предпринимается попытка показать, как в абхазском обществе формируются представления о двух мирах: мире живых и мире умерших. Граница между этими мирами представляется как проходимая в обе стороны, что требует от живых определенной осторожности, с одной стороны, и форм проявления заботы по отношению к умершим — с другой. Важнейшей формой заботы по отношению к умершим со стороны живых является их кормление, которое становится центральным обрядовым действием во время отмечания праздника Успения. Пища предлагается не только родственникам, но и тем умершим, которые могут оказаться вблизи дома и также нуждаются в пропитании. Еще одной формой соприкосновения с миром умерших является практика гаданий. В праздник Успения оно происходит ночью рядом с кладбищем и заключается в слушании звуков, которые рассматриваются как знаки грядущих событий, имеющих отношение к конкретному сообществу. Обе формы коммуникации с умершими подразумевают соблюдение определенного набора запретов, направленных на то, чтобы обезопасить живых.

Ключевые слова: Абхазия, Успение, умершие, застолье, гадания

Ссылка при цитировании: Зельницкая Р. Ш. Мертвые в пространстве живых: Успение по-абхазски // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 63–71.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/63-71
Original Article

© Ritsa Zelnitskaya

THE DEAD IN THE SPACE OF THE LIVING: THE FEAST OF THE DORMITION AMONG THE ABKHAZ

The article uses the example of the ceremonial side of the Abkhaz tradition of celebrating the Feast of the Dormition of the Virgin Mary (Nanҳәа) as an attempt to show how the Abkhazian society shapes its ideas about the world of the living and the world of the dead. The border between these worlds is seen as passable in both

Зельницкая Рита Шотовна — к. и. н., старший научный сотрудник, Российский этнографический музей (Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, ул. Инженерная, 4/1). Эл. почта: riza81@yandex.ru

directions, which requires the living to be cautious, on the one hand, and to care for the dead, on the other. The most important form of care for the dead is feeding them, which becomes the central ritual action during the celebration of the feast. Food is offered not only to relatives, but also to those deceased who may be around and also need food. Another form of contact with the world of the dead is the divination. On the Feast of the Dormition, it takes place next to the cemetery at night and consists in listening to sounds that are considered as signs of upcoming events related to a particular community. Both forms of communication with the dead imply compliance with a certain set of prohibitions aimed at protecting the living.

Keywords: *Abkhazia, Dormition, dead, feast, divination*

Author Info: **Zelnitskaya, Ritsa S.** — Ph. D. in History, Senior Researcher, The Russian Museum of Ethnography (Saint-Petersburg, Russian Federation). E-mail: riza81@yandex.ru

For citation: Zelnitskaya, R. S. 2023. The Dead in the Space of the Living: The Feast of the Dormition Among the Abkhaz. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 63–71.

Абхазы в разговорах об умерших родственниках часто говорят — *идуinei иҭса-хит*, что означает «поменял свой мир». Смерть близких людей для них является большой трагедией, тем не менее, они редко произносят слово *умер-дыҭсит*. Возможно, с этим связан тот факт, что, по их мнению, умершие родственники, меняя свой мир, полностью не уходят из их жизни, то есть не происходит их полного отделения от мира живых. По мнению Ж. В. Корминой и С. А. Штыркова «окончательное отделение покойника от мира живых возникает в самых разных контекстах. При снаряжении покойника всем необходимым в гроб нужно положить те вещи, которые просил сам умерший. В противном случае он наверняка придет за недостающей вещью». (Кормина, Штырков: 2001: С 217).

Многочисленные данные об абхазской культуре свидетельствуют, что указанное отделение покойника не ставит в глазах абхазов непроходимой границы между миром живых и миром мертвых. Сами же обитатели этих миров, можно сказать, составляют два сообщества, способных оказывать влияние друг на друга, подобное представление продолжает быть важной частью мировосприятия абхазов. В связи с этим рассмотрение того, как и в каких формах сохраняется и поддерживается коммуникация между миром живых и миром мертвых, сохраняет свою актуальность и составляет цель предлагаемой статьи. Для конкретизации этой цели привлекается материал, относящийся к ритуальной стороне отмечаемого праздника Успения, в том числе, собранный в ходе экспедиций в Республику Абхазия в 2016 и 2019 гг.

Из повседневной жизни абхазов смерть никогда не вытесняется. Более того, они думают о ней, и о тех, кто умер. Абхазы считают, что, покинув мир, в загробном мире человек продолжает жить, только в другом пространстве. Именно поэтому они переживают о своих умерших родственниках и их душах. Чтобы душа усопшего покоилась с миром, во время прощания произносят специальные пожелания: *«Аиҭа-наҭ гыларҭас иуоуааит! Иуқарыҭсо анышә узыласхааит! Уахь иҭкоу уалхымзааит! Ушьҭахьҭка ухьамҭшааит»* (Чтобы рай стал твоим пристанищем. Чтобы на том свете ты не был обделен тем хорошим, что там есть. Назад не поворачивайся) (Зельницкая 2020: 160). Последнее пожелание «назад не поворачивайся», обращенное

к покойнику, возможно, было порождено страхом перед смертью. В их понимании эта фраза означает, что он, то есть покойник, может вернуться за своей «жертвой». Можно предположить, что ее произносят для того, чтобы предотвратить возвращения умершего.

Абхазы, помня о своем временном пребывании на земле, верят, что когда-нибудь они после своей смерти встретятся со своими умершими родственниками. Тост об упокоении всех умерших является одним из обязательных во время застолья. Как правило, тостующий заканчивает словами: *«ҳаҭсқәа еиқәишәааит»*, что в переводе значит «чтобы наши души встретились» (ПМА 2016). Для того, чтобы это когда-нибудь произошло, абхазы бросают горсть земли в могилу родственников и друзей.

Следует обратить внимание на то, как абхазы переживают смерть родственников. Пережившие утрату близкого человека, одевая траурную одежду, демонстрируют свое горе. В течение длительного времени абхазы много говорят об умершем так, как будто он все еще находится в их жизненном пространстве. Переживание о своей утрате «делает прошлое еще не ушедшим и не забытым» (Марков 1998: 144). Можно предположить, что они таким образом стараются продлить время окончательного «расставания» с умершими. С одной стороны, они опасаются забыть их и в своих воспоминаниях возрождают жизнь усопшего, а с другой — осознают, что это неизбежный жизненный цикл. «Как только между умершими и живыми оказывается земля, память притупляется и боль становится не такой острой», (*Знык анышә ҳабжьа-лаати нас сара ибсырбан*), — *иҳәоит авыстәаа*) — рассуждают абхазы (ПМА 2016).

Вне зависимости от локальных различий, похоронный и поминальный обряды абхазов строго регламентированы и обладают несколькими функциями. Первую специалист по философской антропологии Б. В. Марков называет «медитативно-временной», а вторую — наведением «пространственного порядка». Таким образом, заключает он, «похороны — это проводы мертвых и защита живых от горя и аффекта, нарушающих социальный и душевный порядок» (Марков 1998: 138).

Совершая похоронный, а затем поминальный обряды по традиции, то есть, как делали их предки, абхазы заботятся о том, чтобы умерший ни в чем не нуждался даже на том свете. Именно в рамках поминального обрядности происходит регламентированное общение живых с отошедшими в мир иной. Умерших поминают не только в установленные дни (9, 15, 40 и 52 дня, а также большие поминки-*аҭсхәара*), но и на протяжении всей своей жизни.

В абхазской культуре считается, что общение с предками может происходить как со стороны живых, так и со стороны умерших. Во втором случае это может быть, например, явление умершего во сне или при гадании.

В качестве примера ситуации, когда происходит одностороннее общение с предками, в данной статье будет рассматриваться Успение Богородицы-*нанҳәа*, которое является важным календарным праздником в абхазской традиционной культуре, вне зависимости от религиозной принадлежности.

Общение с умершими родственниками (членами семьи) происходит через «визит», то есть во время обрядового застолья мертвые приходят по приглашению в гости к живым.

Некоторые исследователи, например, Ю. М. Ботяков считают, что «Круг участников праздника *нанҳәа* (Успение пресвятой Богородицы) более узок, так как включает в себя только ту часть абхазов, которая исповедует православие» (Ботяков 2015:

30). Здесь мы осмелимся не согласиться с этим утверждением, так как этот праздник, по нашему наблюдению, проводят по всей Абхазии. Исключение составляют, скорее всего, те, кто не празднуют, потому что не знают всех правил проведения обрядов, но, тем не менее, все в этот день стараются накрыть поминальный стол. Если же обратить внимание на ту часть населения, которая в этот день считает необходимым посетить действующие храмы Абхазии, то стоит отметить, что их количество, как раз, действительно небольшое. Многие прихожане посещение храма в этот день не связывают с контактом с умершими. Для них это, прежде всего, получение благословения Всевышнего. Таким образом, можно говорить о том, что, если в классическом православном смысле «реализованным оказывается семантика всех локусов, в которых возможен контакт с умершими: церковь, дом, кладбище» (Кормина, Штырков 2001: 208), то в традиционной культуре абхазов такой контакт осуществляется дома и на кладбище.

Дома, как правило, этот контакт происходит во время *ашизаргылара* — досл. «ставить стол», то есть кормление мертвых душ. В начале XX в. Н. Джанашия писал, что абхазы совершают «Вечное поминовение усопших повсеместно: на второй день св. Пасхи, в день Петра и Павла — Портаба, в дни Успения Богородицы и Рождества Христова. Эти приношения общие — для всех новых и старых покойников» (Джанашия 1917: 182). В настоящее время днями поминовения всех умерших родственников семьи вне зависимости от давности их смерти считаются Пасха и Успение. Накрывая стол, абхазы полагают, что делают подношения умершим. Во время последующего застолья старшие члены семьи поднимают тосты в адрес душам покойников. Текст этого тоста по сравнению с зафиксированным Н. Джанашия в начале XX в. не сильно изменился. Абхазы, как и прежде, обращаясь к тем, кто ушел в мир иной просят их «быть защитниками и покровителями их во всех явлениях жизни». «Не лишайте нас за наше неведение теплоты глаз ваших и любви сердец ваших! Умножьте наш род, чтобы он мог достойно служить вам» (Джанашия 1917: 182). Нужно отметить что они обращаются ко всем покойникам из числа рода вне зависимости от того, как давно этого человека нет в живых.

По сообщениям наших предшественников, 28 августа моление проводила женщина-хозяйка дома. Она выпекала ачашэ-хачапур, варила петуха и в огороде вместе со всей семьей на коленях просила великую Нана милости их дому. Только после этого накрывали стол для умерших (Шиллинг 1931: 71–72).

Отметим, что Е. М. Шиллинг *нанхэа* относит к христианским праздникам и только вскользь упоминает о поминовении мертвых. Сложно сказать, почему для него было важно обратить внимание на сопутствующие обряды и приметы. И еще важным моментом является то, что до него никто из исследователей на эти детали внимания не обращал.

Детальное исследование Успения Богородицы-*нанхэа* на протяжении длительного времени (с 2006 по 2013 гг.) на территории современной Абхазии проводил Ю. М. Ботьяков. Он работал как в Бзыбской (Гудаутской), так и в Абжуйской (Очамчирской) Абхазии. Юрий Михайлович справедливо отмечает, что «этот большой религиозный праздник у абхазов носит по своей сути характер семейного торжества и посвящается встрече и угощению в родном доме усопших родственников» (Ботьяков 2015: 39). Главные события во время проведения *нанхэа* разворачиваются в пространстве дома, в главной комнате-гостиной-*асаирта*, где накрывают стол,

а не на кладбище, несмотря на то, что обряд направлен в основном на поминовение умерших родственников. В настоящее время обряд состоит из нескольких компонентов — подготовка поминальной еды, приглашение и угощение душ мертвых, а затем их выпроваживание.

Следует обратить внимание на некоторые особенности этого обряда. Несмотря на то, что он в первую очередь направлен на поминание покойных, нужно подчеркнуть его гендерную специфику. Подготовка и проведение самого обряда ложится, в первую очередь, на женскую половину семьи. Мужчины включаются в отмечание праздника только после того, как умершие родственники покинули дом.

К этому празднику женщины начинают готовиться с раннего утра, так как, по их представлениям, для умерших родственников надо накрыть стол и зажечь в честь умерших свечку еще до обеда. «Еда должна быть по возможности изобильной, разнообразной и включать в себя продукты нового урожая» (Ботьяков 2015: 40). Обязательными блюдами, которыми угощают покойников, являются — только что сваренная халва-*ахалуа*¹, хачапур-*ачашиэ*, один молодой и второй прошлогодний петух в вареном виде, сыр, мамалыга, соус из алычи *асызбал*, а также плоды — молочная вареная кукуруза, инжир виноград, арбуз. Любое застолье у абхазов не проходит без спиртных напитков. В данном случае обязательными являются красное вино-*ашы еикэацэа*², водка-чача *ажьагьуатка*. Кроме того, на столе должны присутствовать *ахарцэызоа* — разведенный в воде мацони и *ацхазоа* — разведенный мед.

Перед началом приготовления еды женщина на спинку одного из стульев, которые приставлены к столу, вешает полотенце. Как правило, этот стул ставят во главе стола, там, где обычно сидел глава семьи. После того как накрывают стол, кто-то из семьи приносит на железном плоском предмете горящие угли, рядом с которыми ставят небольшой тазик для сливания вина и водки. Горящие угли на подносе представляют собой импровизированную жаровню и скорее всего, заменяют камины. Этот предмет используется исключительно в тех ритуалах, что посвящены умершим.

Стоит отметить, что в традиционной жизни и отдельных обрядах абхазов наблюдаются отличия скорее локальные, чем религиозные. Так, например, в Бзыбской Абхазии на поминальных столах в качестве обязательного блюда часто можно увидеть рисовую кашу, в то время как в Абжуйской ее не готовят.

По мнению абхазов, с того момента как начинают накрывать поминальный стол на улицу никто не должен выходить. Они считают, что душа покойников будет преследовать того, кто нарушит это правило. После того как заканчиваются приготовления, старшая женщина начинает пробовать все блюда, которые стоят на столе. Все остальные члены семьи, а затем гости следуют ее примеру. Они в первую очередь произносят тост в честь умерших, отливают в миску немного спиртного и пьют. Все, кто в этом участвует, берут заранее приготовленные куски воска и кладут на горя-

¹ Халва — *ахалуа*. Ритуальное поминальное блюдо, сваренное из пшеничной муки, которое используется только в тех случаях, когда обряды посвящены умершим. Для его приготовления в масле жарят пшеничную муку до светло-коричневого цвета, затем медленно, не переставая перемешивать, в эту массу вливают кипяченую воду. Правильно приготовленная халва должна быть без комочков. Затем добавляют сахар и мед. По консистенции халва выглядит как густая коричневая каша. Через несколько минут ее раскладывают на подносы. Едят, как правило, в холодном виде.

² Интересен тот факт что в абхазском языке не существует понятие красное вино. Абхазы красное вино называют *ашы еикэацэа*, то есть черное вино.

щие угольки. Этот обряд называется *асакэмал ахцара*. Сами абхазы об этом говорят, что запах воска, расплавленного на углях, нюхают мертвые. «На том свете это для них полезно» (ПМА 2019).

По представлениям абхазов, умершие трапезничают примерно в течение часа. По прошествии этого времени хозяйка дома начинает раскачивать стол давая понять «гостям» с того света, что трапеза для них завершилась. Затем она вытряхивает через порог полотенце. После этого она три раза открывает и закрывает входную дверь со словами «Сюда не поворачивайтесь. Если даже посмотрите, то пусть это будет по старшинству» (досл. *Арахь шәхьамҭшыи. Шәхәхәаҭшыргьы еихабы еихабыла акәхааит*) (ПМА 2016). В другом случае текст, произносимый во время проводов покойников, более обширный: «Все то, что нами сегодня для вас сделано, сделано от чистого сердца, не вините нас за то, что нами по незнанию не сделано, не оглядывайтесь назад, не обделите нас своим вниманием, присматривайте за нами по хорошим случаям, да не будете обделены тем, что есть там, где находитесь» (Ботяков 2015: 41).

После этого старшая женщина в отдельную миску или салфетку складывают по кусочку всех блюд, которые стоят на поминальном столе, и оставляет в таком месте, где наверняка никто не ходит, либо кладут на ветку какого-нибудь дерева, которое стоит рядом. Интерпретация этого обряда тоже обладает вариативностью. Например, В. Л. Бигуаа считает, что они «выбрасываются во двор для тех, кому некуда обратиться за едой (имеют в виду тех чужих покойников, которые не имеют живых родственников)» (Бигуаа 2018: 190). В любом случае, эта еда предназначена для всех покойников, которые могут ее попробовать пока она там находится.

Ритуальная часть *нанхәа* на этом заканчивается и все присутствующие садятся за стол.

В абхазском обществе ходят рассказы о случаях, когда душу умершего забывали выпроводить. Тогда он своими действиями подает знаки о том, что его забыли и нужно его вернуть обратно в мир умерших. Информантка рассказывает: «в полночь я начала слышать, что кто-то ходит по дому, дышит и как будто стонет, открывает и закрывает дверцы шкафов. Я встала, чтобы проверить, кто находится в доме, но никого не увидела. Дверь в комнату свекра открылась и закрылась, и я увидела, как продавилась кровать и после этого я поняла, что это душа моего свекра, которого я забыла выпроводить» (ПМА 2016). После этого женщина извинилась перед покойным, открыла дверь и совершила все необходимые части обряда.

Одним из составляющих элементов праздника и еще одной формой общения с умершими является гадание. В настоящее время оно распространено в Бзыбской Абхазии. В селе Отхара в день Успения один из гостей спросил: «А вы пойдете слушать мертвых»? Как правило, об этом сами абхазы мало распространяются, несмотря на то, что для них слушать мертвых в ночь с 28 на 29 августа имеет важное значение. В ходе дальнейшего интервьюирования был получен интересный материал. По сообщениям информантов к этому ритуалу готовятся заранее: выбирают место, время и тех, кто составит «компанию». Слушать мертвых нужно в специальном месте: «пересечение трех дорог, и чтобы это было около кладбища» (ПМА 2016). Когда мы изъявили желание принять участие в этом обряде, старший мужчина-информант начал подробно описывать, как нужно себя вести, когда пойдем «слушать мертвых». «Нужно идти после полуночи, желателно вдвоем. Голое тело свое трогать нель-

зя. Даже чесать. А если вдруг кто-то укусит, у нас тут много комаров, то вы можете почесать специальной ореховой палочкой, которую нужно приготовить заранее и не забыть с собой взять. И самое главное, с того момента, как выйдете со двора, разговаривать нельзя» (ПМА 2016). Стоит отметить, что ореховые ветви являются важным материалом в обрядовой практике абхазов, в том числе, и в сфере коммуникации с мертвыми. Так, например, во время ритуала выпроваживания души умершего — на годовщину смерти дорогу ей показывают при помощи ореховой палочки¹.

Абхазы-бзыбцы искренне верят, что мертвые предупреждают об опасности, которая их ждет впереди. Важно отметить, что гадание направлено не на конкретную личность, а на общину в целом. По тем звукам, которые подают покойники, можно понять, что будет в этом селении в следующем году. «Если со стороны кладбища раздаются крики, то в селе будет смерть. Если услышишь звон тарелок, будет свадьба, а если ты увидишь, что с мертвым кто-то разговаривает, то этот человек в этом году умрет» (ПМА 2016).

Сам процесс гадания к настоящему времени тоже претерпел некоторые изменения. Еще в 80-х гг. XX в. на перекрестке разжигали огонь, садились недалеко от костра и начинали слушать. В наши дни костер не разжигают, но неизменным остается место проведения обряда-гадания. Одна из информанток вспоминает, как в 1984 г. ее супруг пошел гадать: «В ночь с 28 на 29 августа мой муж пошел к перекрестку трех дорог. Разжег костер и сел немного поодаль. Через некоторое время он увидел трех уже умерших людей — один его знакомый мужчина в сопровождении еще двух мужчин подошли к костру, разговаривая при этом, и сели вокруг него. Вдруг около костра появились трое девушек в сопровождении его зятя. Они все начали танцевать вокруг костра. Затем видение исчезло. Спустя некоторое время один из присутствующих мужчин сказал: „здесь еще кто-то есть кроме нас“ и они двинулись в его сторону. Он настолько испугался, что дальше не стал их слушать и прибежал домой весь бледный. Потом уже, когда он вернулся домой и немного пришел в себя, рассказал, что произошло. Моя свекровь, когда услышала рассказ о видении, сказала, что с зятем что-то плохое произойдет. Так и вышло. Он погиб в автокатастрофе» (ПМА 2016).

Таким образом, на примере обрядов праздника Успения-*нанхәа* можно отметить несколько важных черт, характерных для представлений абхазов о месте умерших в их жизненном пространстве.

Во-первых, граница между миром живых и миром мертвых является проходимой и может быть пересечена обитателями обоих миров.

Во-вторых, умершие нуждаются в заботе живых, которая, в первую очередь, выражается в их кормлении. При этом сами абхазы говорят, что кормление необходимо для того, «чтобы на том свете их стол был полон».

В-третьих, умершие являются источником определенной опасности, поскольку могут «увести» кого-то с собой из мира живых.

В-четвертых, умершие обладают особым знанием о будущем, которое можно получить при помощи обряда гадания. При этом, существенное значение имеет место гадания и особенности поведения живых, которые выражаются в соблюдении спец-

¹ Функции ореховой ветки не ограничиваются областью коммуникации с мертвыми, но тесно связаны и с практикой жертвоприношений во время родовых и общинных молений. Здесь рогатка из ореха используется для нанизывания на нее сердца и печени жертвенного животного.

и физических правил этикета, связанных с речью и непосредственным прикосновением к живому телу.

Источники и материалы

- ПМА 2016 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Республику Абхазия в 2016 г. Информанты: Айба А. Н. 1940 г. р., Шершелія Ф. Е. 1961 г. р., Шларба С. Ш. 1978 г. р. — с. Отхара Гудаутского района, с. Джгерда Очамчирского района.
- ПМА 2019 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Республику Абхазия в 2019 г. Информант: Цвижба Б. С. 1964 г. р., с. Джгерда Очамчирского района.

Научная литература

- Бигуаа В. Л. Ритуальный мир традиционной религии абхазов. М.: МАКС Пресс, 2018. 336 с.
- Ботьяков Ю. М. Видеоматериалы отдела Кавказа МАЭ как источник изучения обрядовой практики абхазов // Сборник музея антропологии и этнографии ЛХ. Народы Кавказа: музейные коллекции, исследования объектов и явлений традиционной и современной культуры / ред. Ю. Ю. Карпов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 30–64.
- Джанашия Н. Абхазский культ и быт. Отдельный оттиск из журнала «Христианский Восток». Вып. III. Петроград: Типография Академии наук, 1917. С. 157–208.
- Зельницкая Р. Ш. Мужчина, о котором слагают стихи. Шота Шларба: жизнь, судьба, время. / сост. Р. Ш. Зельницкая. М.: «Росинформагротех», 2020. 165 с.
- Кормина Ж. В., Штырков С. А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы / отв. ред. А. А. Плотникова. М.: Издательство «Индрик», 2001. С. 206–232.
- Марков Б. В. Мертвое и живое // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. Вып. 4 / ред. А. В. Демичев, М. С. Уваров. СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. С. 136–152.
- Шиллинг Е. М. Абхазы // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов / ред. В. К. Никольский. Т. 2. М. – Л.: Московский рабочий, 1931. С. 55–71.

References

- Biguaa, V. L. 2018. *Ritual' nii mir tradicionnoi religii abhazov* [The Ritual World of the Traditional Religion of the Abkhazians]. Moscow: MAX Press Pub. 336 p.
- Botiakov, Yu. M. 2015. Videomateriali Otdela Kavkaza MAE kak istochnik isucheniya obriadovoi praktiki abhazov. [MAE Department of Caucasus Video Materials as the Source of the Study of the Ritual Practice of Abkhazians] in *Sbornik Muzeya antropologii I etnografii LX. Narodi Kavkaza: muzeiniye kollekcii, issledovaniya ob 'yektov I yavlenii tradicionnoi I sovremennoi kul'turi* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography LX. Peoples of the Caucasus: Museum Collections, Studies of Objects and Phenomena of Traditional and Modern Culture], edited by Yu. Yu. Karpov. Saint-Petersburg: MAE RAN. 30–64.
- Dzhahnasia, N. 1917. *Abhazskii kul't i bit* [The Cult and the Household of Abkhazians]. Separate offprint of the “East Christianity” magazine, issue III. Petrograd: The Academy of Science Typography. 157–208.
- Zelnitskaya, R. Sh. 2020. “*Muzhchina, o kotorom slgayut stihy*”. *Shota Shlarba: zhizn', sud'ba, vremya* [“The Man about whom They Compose Poems”. Shota Shlarba: his Life, his Destiny, his Age]. Moscow: “Rosinformagroteh”. 165 p.
- Kormina, Zh. V. and S. A. Shtirkov. 2001. Mir zhivih i mir miortvih: sposobi kotaktov (dva varianta severorusskoi tradicii) [The World of the Living and the World of the Dead: the Ways of Contacts (Two Variants from the North Russian Tradition)] in *Vostochnoslavianskii etnolinfvis-*

ticheski sbornik. Issledovaniya i materialy [East Slavic Ethnolinguistic Collection. Studies and Materials], edited by A. A. Plotnikova. Moscow: Indric. 206–232.

- Markov, B. V. 1998. Mertvoye i zhivoye [Dead and Alive] in “*Figuri Tanatosa*”, *Iskusstvo umiraniya* [Thanatos Figures: The Art of Dying]. Issue 4, edited by A. V. Demichev, M. S. Uvarov. Saint-Petersburg: Saint-Petersburg State University. 136–152.
- Shilling, E. M. 1931. Abhasi [Abkhazians] in *Religiosniye verovaniya narodov SSSR. Sbornik etnograficheskikh materialov* [Religious Beliefs of the Peoples of the USSR. A Collection of Ethnographic Materials]. Vol. 2, edited by V. K. Nikol'skii. Moscow–Leningrad: Moskovskii rabochii. 55–71.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/72-87
Научная статья

© Т. В. Бауэр

МАГИЧЕСКИЕ СПОСОБЫ НАКАЗАНИЯ ВОРА И ВОЗВРАЩЕНИЯ УКРАДЕННОГО (ПО МАТЕРИАЛАМ КРЕСТЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ СЕРЕДИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.)

Целью данной статьи является анализ магических способов наказания вора и возвращения украденного. В качестве источников использовались опубликованные и неопубликованные архивные материалы, периодическая печать, сборники и словари, содержащие фольклорные тексты, описания ритуально-магических практик, а также лингвистические данные. Магические наказания рассматриваются в контексте теории обмена, где негативная реципрокность понимается как возмездие за причиненный ущерб. Актуальность работы определяется тем, что магические практики как часть обычно-правовой системы различных народов редко становились предметом специального исследования в рамках антропологии права, хотя антропологи обращали внимание на социальные функции магии, в том числе и в обычно-правовой сфере. В работе рассмотрены способы наказания и возвращения украденного с применением контагиозной и симпатической магии. Выявлено, что в ходе ритуала предметы и объекты чаще всего подвергались деструктивному воздействию, которое проецировалось на тело вора как основной объект магических манипуляций. Отмечено, что наиболее популярным было воздействие огня, жара или дыма, что позволяет сопоставить магические способы наказания и ритуалы распознавания ведьмы. Сделан вывод о том, что представления о магических способах наказания выполняли функцию поддержания социальной стабильности.

Ключевые слова: обычное право, крестьянская культура, воровство, колдовство, магия, наказания

Ссылка при цитировании: Бауэр Т. В. Магические способы наказания вора и возвращения украденного (по материалам крестьянской культуры середины XIX — начала XX вв.) // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 72–87.

Бауэр Татьяна Владимировна — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Российская Федерация, 185035, Республика Карелия, Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11). Эл. почта: taty-lis@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6572-2758>

* Финансовое обеспечение исследований осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания Карельского научного центра РАН.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/72-87
Original Article

© Tatiana Bauer

MAGICAL WAYS OF THIEF PUNISHMENT AND RETURNING STOLEN GOODS (IN THE PEASANT CULTURE OF THE MID-19TH — EARLY 20TH CENTURES)

The article analyses the magical ways to punish a thief and return the stolen goods based on published and unpublished archive materials, periodicals, collections and dictionaries containing folklore texts, descriptions of ritual and magical practices and linguistic data. Magical punishments are viewed in the context of exchange theory which understands the negative reciprocity as a retribution for the damage caused. Although anthropologists have paid attention to the social functions of magic and magical practices as a part of customary law system of different peoples, they have rarely become the subject of special research within the anthropology of law. This article discusses the ways to punish and return stolen goods using contagious and sympathetic magic. It was revealed that the rituals mostly consisted in affecting different objects, and this destructive influence was projected onto the thief's body as the main object of magical manipulation. Flame, heat and smoke were the most popular means for causing damage, which allows us to compare the magical ways of punishment with the rituals of recognizing witches. The article concludes that maintaining social stability was the main function of magical punishment.

Keywords: customary law, peasant culture, theft, witchcraft, magic, punishments

Author Info: Bauer, Tatiana V. — Ph. D. in History, Senior Researcher, Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre, Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk, Russian Federation). E-mail: taty-lis@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6572-2758>

For citation: Bauer, T. V. 2023. Magical Ways of Thief Punishment and Returning Stolen Goods (in the Peasant Culture of the Mid-19th — Early 20th Centuries). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 72–87.

Funding: The research was funded from the federal budget for the accomplishment of the state task of the Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences.

Спектр значений, связанных с концептуализацией воровства как систематического хищения чужой собственности, достаточно широк. Воровство расценивалось в крестьянской культуре как личная обида, несчастье, деяние, ассоциирующееся с категориями греха и позора, а также как один из видов магического ремесла. Восприятие кражи как единичного акта социального взаимодействия и действие обычно-правовых механизмов, направленных на разрешение сложившейся в результате совершенного хищения конфликтной ситуации, во многом находились под влиянием этих представлений, что и обуславливает интерес к данной проблеме с позиции антропологии права.

Согласно важнейшей методологической установке данной дисциплины право расценивается как интегральная часть социума. С этим положением связано требование изучать данный феномен в контексте культуры (*Бенда-Бекманн фон* 1999, *Ковлер* 2002: 25, *Chase* 2005: 1–12, 138, *Donovan* 2008: 3–5; *Nader* 2002: 2–6). Анализируя обычно-правовые нормы, исследователи подчеркивали их неразрывную связь с мифологическими представлениями, которые оказывали непосредственное воздействие на правоприменительную практику, включающую в себя магическую составляющую. Так, еще Б. Малиновский подчеркивал важнейшую функцию магии, которая «...действует как реальная сила закона, ибо используется для выполнения правил племенного закона, препятствует насилию и восстанавливает равновесие» (*Малиновский* 2004: 255). Следует отметить, что в последнее время ритуально-магические практики как часть обычно-правовой системы различных народов попадают, наряду с другими аспектами, в поле зрения исследователей (*Егоров* 2009, *Бауэр* 2018, *Науменко, Галкин, Ткачева* 2021, *Содномпилова, Ханзатов* 2018 и др.). При их изучении весьма продуктивным представляется использование элементов семиотического и этнолингвистического подходов.

Среди значений, связанных с концептуализацией воровства, осмысление кражи как одного из видов магии заслуживает особого внимания. Упоминание о том, что воровство в крестьянской культуре понималось как разновидность магического ремесла, содержится в статье С. М. Толстой, которая приводит также примеры магических способов наказания и возвращения украденного (*Толстая* 1999). Концепты воровства и колдовства, а также образы вора и колдуна обнаруживают сходство по целому ряду параметров, как показывает сравнительный анализ, осуществленный в работах О. Б. Христофоровой и Н. Е. Мазаловой (*Христофорова* 2010: 206–237, *Мазалова* 2013). О. Б. Христофорова отмечает, в частности, связь этих концептов на уровне наказания виновного, а также приводит примеры ритуально-магических практик, применяемых жертвами краж. Параллель между воровством и колдовством прослеживается и на материале русских волшебных сказок (*Синявский* 1991: 49–50). Систематическому описанию образа вора как персонажа, обладающего сверхъестественными способностями, и определению его места в системе персонажей, относящихся к категории «знающих», посвящена одна из наших работ (*Бауэр* 2021).

В свете представлений о воровстве как одном из видов магии существование целого комплекса магических практик, применяемых жертвами краж, является вполне закономерным феноменом. При рассмотрении данного феномена в контексте теории обмена представляется уместным подход исследователей, которые связывают негативную реципрокность с категорией возмездия и трактуют ее как ответ злом на зло, ущербом на ущерб (*Seaford* 1998: 2, *Gouldner* 1960: 175 и др.). Если рассматривать взаимодействие вора и его жертвы как дистанцированный в пространственно-временном отношении вариант обмена, то получается, что ответная реакция на преступное деяние адекватна ему, так как и то, и другое укладывается в рамки магической сферы.

Подобный подход требует привлечения разнообразных источников, включая фольклорные тексты, этнографические описания и лингвистические данные. Основным источником исследования послужили опубликованные материалы архивного фонда «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. В качестве дополнительного источника привлекается содержащая материалы по обычному праву коллек-

ция С. М. Пономарева, хранящаяся в архиве Русского географического общества (далее — АРГО), публикации в периодической печати, этнографические сборники, сборники фольклорных текстов и словари.

Магические способы наказания преступника и возвращения украденного применялись, как правило, если разнообразные приемы, направленные на идентификацию вора (в том числе и с использованием магии), были неэффективны. Подобная тактика характерна для случаев, связанных с представлением о том, что вор при совершении кражи сам применял магические средства.

По целям т.н. «мнимые» наказания (*Якушкин* 1910: XIX) можно подразделить на две группы. К первой группе относятся магические действия, направленные на причинение тяжелой болезни или смерти вору, т.е. основной их целью являлась месть. Ко второй группе можно отнести действия вредоносного характера, вызывающие у вора физические мучения, равносильные болезни, при этом основной их целью было возвращение украденного.

Однако такое деление условно, поскольку для достижения обеих целей, которые зачастую ставились в определенной последовательности, совершались одни и те же магические действия. Изначальной и главной целью было возвращение украденной вещи, однако если вор не возвращал ее, он должен был заболеть и умереть (Русские крестьяне 2006а: 212). Последовательность проклятий — от пожелания различных болезней до пожелания смерти с промежуточным мотивом десоциализации вора — выдерживалась и в текстах заговоров на украденную вещь: «...акривей, ахрамей, ашелей, адирвяней, абязручий, агаладей, атащай, валяйся у грязи, с людьми ни зыкайся и ни сваей смертью умри!» (*Добровольский* 1893: 206).

Такая последовательность закономерна, поскольку насыление болезни и особенно смерти считалось тяжким грехом (*Тенишев* 1907: 157–158) и могло вызывать осуждение, поскольку «...вор хотя и плут, а все-таки христианская душа» (*Прский* 1865: 420). Греховными считались и сопровождавшие магическое наказание кошунственные манипуляции. Так, перед началом ритуала рекомендовалось «...в самую полночь самой раздеться до-нага, снять с шеи крест и положить под пятау левой ноги» (Русские крестьяне 2009: 48).

Некоторые крестьяне верили, что обращение к сакральным персонажам в ходе вредоносных магических действий будет безрезультатным (*Даль* 1905: 1506), хотя представления о возможности обращения жертвы кражи к святым за помощью, в том числе и содержащие просьбу покарать вора, были распространены в крестьянской культуре (*Бауэр* 2015: 21–22). Зачастую для совершения ритуала, требующего особых знаний и умений, приглашали колдуна или знахаря (Русские крестьяне 2009: 49, *Антипов* 1905: 552).

Решившись на применение магического наказания, потерпевшие стремились к тому, чтобы об этом были осведомлены все, особенно подозреваемый. Жертва могла предварительно угрожать ему применением магического средства, что можно расценить как последнюю попытку вернуть украденное, не прибегая к магии (*Антипов* 1905: 552–553).

По-видимому, крестьяне верили в силу вредоносного магического воздействия и испытывали страх перед возможностью подвергнуться ему (Русские крестьяне 2007а: 228). В материалах упоминается, что человек начинал чахнуть, узнав, что против него применена магия, а возвращение украденного предотвращало мучения вора

(Антипов 1905: 552–553). Отмечается, что верившие в силу магического воздействия воры либо старались не оставлять после себя следов, которые могли быть использованы во вредоносной магии, либо каялись в совершенном грехе, как только узнавали, что пострадавший прибегнул к помощи магии (Тенишев 1907: 158–159). Вор мог решиться даже на убийство, чтобы предотвратить мучения, которым он должен был подвергнуться в результате применения магического наказания (Антипов 1905: 553). Иллюстрацией веры в действенность «мнимых» наказаний могут послужить бытовавшие в крестьянской среде рассказы, в которых смерть или болезнь подозреваемого интерпретировалась как доказательство вины (Русские крестьяне 2009: 49).

При использовании имитативной магии воздействию огня или жара подвергались некоторые животные и предметы: горшок или кувшин с помещенными в них мышонком либо двумя жабами ставили в печь, а суровую нитку замазывали в стенки над устьем печи. Считалось, что вор «встоскуется», и это вынудит его сознаться и вернуть украденное (Воронежский юбилейный сборник 1886: 113, Пословицы 1905: 158). В одном из рукописных заговоров вор уподобляется запекаемому в печи хлебу: «Как этот хлеб пекся, так чтобы и ты, вор, пекся» (Русские заговоры 2010: 697).

Чтобы вернуть украденное, хлеб, забытый в печи и освященный на Пасху, следовало положить под порог, сказав: «Как этот хлеб лежит на месте, так бы не лежал с вещию места, и принес бы опять казать на это место» (Русские заговоры 2010: 696–697). В данном случае актуализуется мотив привязки к определенному локусу. В Номоканоне 1624 г. упоминается об обычае есть хлеб Великого четверга с целью обрести украденное (Толстая 1999: 643). Кроме того, рекомендовалось бросить на нары покойнику в то время, когда его несут на кладбище, три гроша. Это должно было вызвать у вора лихорадку и в скором времени смерть, если он не вернет украденное (Чубинский 1872: 96).

Самым распространенным примером использования симпатической магии является обычай ставить т. н. «обидящую» свечу либо свечу «забидящему» богу (Огонек 1897: 3). «Збидящим» или молебном «на обидящего» называли и молебен о помощи против обидчиков (Даль 1903: 1376, Тихвинский 1881: 257).

Слово «забидящий» В. И. Даль трактует как «к обидчику или обиде относящийся» (Даль 1903: 1376). Объяснение данного словоупотребления может быть двояким. С одной стороны, по отношению к магическому наказанию оно обусловлено тем, что в обычном праве преступление понималось как личная обида, а вор — как обидчик (Мионов 2000: 68). С другой стороны, в контексте магического наказания актуализуется один из семантических компонентов слова «обида» — то, что «причиняет боль» (Даль 1905: 1506).

«Обидящую» свечу ставили, не переворачивая, надеясь на помощь божественных сил в отыскании украденного, либо нижним концом вверх с целью отмщения вору (Огонек 1897: 3, Якушкин 1896: 442), либо сломив или согнув ее: «...у вора „покруцютца“ руки и ноги» (Никифоровский 1897: 85). Иногда зажигали перед образом зеленую свечу, употребляемую при панихидах (Якушкин 1891: 7).

Предварительно свеча могла подвергаться дополнительным, усиливающим магическое воздействие манипуляциям. Например, зеленую свечу, называемую «титовой», хозяин передавал церковному сторожу, чтобы тот в полночь трижды продел ее через ухо колокола (Бондаренко 1890: 83). Иногда подготовка к ритуалу занимала более длительный промежуток времени. Так, хозяин должен был положить в жерно-

ва столько копеечных монет, сколько в семье душ, молоть их в течение трех праздничных дней и затем поставить в церкви свечи на эти деньги (Никифоровский 1897: 85). Соответствие количества монет числу членов семьи является одной из иллюстраций значимости категории семейной собственности в крестьянской среде, поскольку в этом примере имеется косвенное указание на то, что именно пострадавшая от кражи семья в лице хозяина как ее официального представителя наказывает вора с помощью магических действий.

В некоторых случаях требовалось изготовить свечу самостоятельно. Так, рекомендовалось отрезать часть веревки от церковного колокола, закатать ее в воск и получившуюся свечу поставить в церкви: когда свеча сторит, вор объявится и пропажа найдется (Гринченко 1901: 79). Пчеловоды в случае воровства ульев и меда изготавливали свечу из своего воска, зажигали ее, а затем, потушив, несли в церковь, где ставили перед иконой Иоанна Воина, веря при этом, что пчелы отомстят вору. Нападение пчел трактовалось как доказательство вины (Иванов 1907: 166–167). «Обидящую» свечу рекомендовалось ставить в ближайший праздник не только перед образом Иоанна Воина, но и в случае пропажи лошадей — Фрола и Лавра. После этого «...вор должен почувствовать мучительную тоску» и возвратить украденное (Бондаренко 1890: 83). О причинах выбора именно этих святых см. (Бауэр 2015: 21–22). Кроме того, чтобы возвратить украденное, свечу ставили «...перед тезоименным угодником во время трех литургий» (Якушкин 1896: 442). Встречается также упоминание о том, что перевернутую свечу необходимо ставить в полночь без свидетелей: «...как медленно горела свеча и потом погасла, так медленно будет чахнуть вор и потом умрет» (Русские крестьяне 2009: 49). Считалось, что «обидящую» свечу может ставить человек, который сам никогда не совершал краж, в противном случае он мог быть наказан святым (Васильев 1891: 199). Крестьяне верили, что такую свечу можно погасить только конскими кизьяками (Сумцов 1890: 259).

Акциональный ряд часто подкрепляли вербальным. Если потерпевший хотел смерти или болезни вору, ему адресовались проклятья и ругательства. Мотив проклятья с отсылкой в иной мир (некое чужое пространство) встречается и в заговорах: «Будь ты, вор, проклит маим сильным заговорым у землю преисподнюю, за горы Араратский, у смалу кипучую, у залу гарючую» (Добровольский 1893: 206).

Кроме того, при подозрении на конкретного человека на его имя подавали заупокойные просвиры и служили панихиды (Якушкин 1910: 30) и сорокоусты (Русские крестьяне 2004: 269), молились в церкви «...за упокой обидевшей души» (Русские крестьяне 2006b: 398), угрожали внесением денег в церковь на поминальный перезвон и звонили по вору, как по умершему (Агапкина 1999: 549) а также имитировали обряд отпевания. Последний из упомянутых способов наведения порчи путем отпевания на месте преступления был тем редким случаем, когда в «мнимом» наказании принимало участие все деревенское сообщество (Логинов 1993: 104). Чаще всего подобные действия соотносимы с пожеланием вору смерти.

Если целью было возвращение украденного, то служили молебны за здоровье вора, веря, что его «...начнет мучить совесть» (Якушкин 1910: XXX). Муки совести вызываются словами и действиями, в норме противоречащими ответной реакции на совершенное преступление. Вербальное воздействие в форме благопожелания ведет к позитивной для пострадавшего реакции со стороны вора, поскольку для него это способ избавиться от мучений. Учитывая некоторые контексты, связанные

с концептом совести в крестьянской культуре, можно утверждать, что ее воздействие носит физический характер: совесть способна мучить, снедать, томить и убивать человека; сам человек способен испытывать угрызения совести (*Даль* 1909: 351).

То же самое можно сказать и о концепте тоски: ряд контекстов, связанных с тоской, позволяет сопоставить ее с болезнью. Одно из значений слова «тосковать» — мучиться телесной хворью (*Даль* 1909: 811). О способности тоски доводить до смерти см. (*Байбурин* 2001: 98). В целом семантика слова «тоска» группируется вокруг признаков «стеснение, давление» (*Черных* 1999: 253) (ср. устар. синоним тоски «туга» («тугой») (*Байбурин* 2001: 104)), «опустошение» (ср. родственное тоске слово «тощий» (*Черных* 1999: 253)) и «иссушение» (*Черных* 1999: 253) (ср. синоним тоски «сухота» (*Байбурин* 2001: 99) и глагол «тосковать» в значении «сохнуть сердцем» (*Даль* 1909: 811)).

Лингвистический анализ концепта тоски, проведенный И. Ю. Вертеловой, показал, что тоска «...осозна(ется) человеком как враждебная ему сила, подчиняющая его себе и оказывающая на него деструктивное воздействие» (*Вертелова* 2001: 21). Если учесть вышеприведенные примеры о вызывании у вора мучительной тоски посредством магического воздействия, то вполне понятным становится окончательный результат: тоска призвана сдвинуть вора, иссушить и выжечь изнутри.

Использование в магических практиках упомянутых животных и предметов представляется неслучайным. Так, все животные относятся к категории нечистых, а семантика нечистоты свойственна для воровства, характеризуемого как «грязное дело», способное «замарать» репутацию человека (*Русские крестьяне* 2006b: 370). Кроме того, мыши и крысы в славянских представлениях «...символически связаны с мотивом кражи: ущерб, причиняемый мышами, метафорически уподобля(лся) ущербу от кражи» (*Гура* 1997: 405–406). С мотивом воровства в широком понимании этого термина связаны также жабы и лягушки, поскольку в облике этих животных ведьмы проникают в хлев и отбирают у коров молоко (*Гура* 1997: с. 386). Семантика смерти свойственна для атрибутов, соприкасавшихся с покойником, и колокола, в то время как нить, хлеб и свеча являются символами жизни, судьбы. Относительно воздействия огня или жара на различные предметы хотелось бы отметить, что это один из характерных магических приемов, направленных на распознавание ведьмы: испытывающая мучения от применения магии, она должна была прийти к тому, кто совершает ритуал, тем самым разоблачив себя (*Толстая* 1998: 147–149). Данное обстоятельство служит еще одним основанием для рассмотрения фигуры вора в ряду мифологических персонажей, обладающих сверхъестественными способностями.

В «мнимых» наказаниях использовалась и контагиозная магия. Отметим, что принцип метонимии, на котором она основана, характерен также для выполнявших функцию посрамления прозвищ, позорящих и загробных наказаний, ритуалов клятвы и представлений о вредоносном воздействии украденных вещей, причем во всех случаях украденная вещь могла служить орудием обличения и наказания вора. В первом случае объект кражи фиксировался в прозвище. Например, крестьянина, укравшего сазана, называли сазаном (*Русские крестьяне* 2006a: 527). В случае посрамлений украденный предмет навешивался на вора, которого публично водили по селу (*Кушкова* 2006: 215). В загробных наказаниях также делался акцент на неразрывной связи вора и украденной им вещи: «Кто лес ворует, у того на том свете

палка или бревно торчат из глотки»; «Кто крадет мед — разжарят мед и воском глаза залепят на том свете» (АРГО: Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 51, 54–55). Кроме того, в традиции зафиксированы представления о вредоносном воздействии украденных вещей. Так, кража ножа, топора и других острых предметов могла привести к тому, что этим орудием вор затем ранит себя или кого-либо из родственников, либо близкие нанесут себе рану сами (*Русские крестьяне* 2006с: 25). В ходе снимающей обвинение очистительной клятвы также упоминались украденные предметы: «...если я украл сало <...>, то подавись я этим куском, поперхнись» (*Тенишев* 1907: 143).

Отмечая этот общий для позорящих и магических наказаний принцип, А. Н. Кушкова выявляет интересный парадокс: «...при том, что воровство является „отчуждением“ собственности, способ наказания за него может предполагать воздействие на предмет, в большей или меньшей степени „неотчуждаемо“ связанный с воровом» (*Кушкова* 2006: 216).

Чаще всего остатки украденного, предмет, лежавший рядом или тот, с которым вор соприкасался, подвергали воздействию огня или жара, замазывая его в печное чело (*Русские крестьяне* 2006b: 416, *Русские крестьяне* 2009: 49). Подобные манипуляции могли сопровождаться заговором, содержащим формулу горения: «Как станут тлеть вещи, так бы и у раба твоего тлело сердце и кровь горела» (*Якушкин* 1868: 162); «...пусть нечистая сила корчит и морщит вора, как тлеет и пепелеет этот халет или овчина» (*Антипов* 1905: 552). Иногда лоскут перед тем, как замазать в печи, несли колдуну, чтобы он прочел над ними заговор (*Русские крестьяне* 2007a: 227–228). Предпоследний пример содержит упоминание о нечистой силе, к которой жертва обращается за помощью, однако обращение к колдуну тоже является свидетельством взаимодействия с демоническими персонажами. Кроме того, представления о греховности совершаемых манипуляций предполагают, что участники ритуала вступают в контакт с нечистой силой.

Остатки украденного либо предмет, с которым вор соприкасался, рекомендовалось также бросить под жернов мельницы (*Матвеев* 1878: 38–39) или в кузнечные мехи, «...чтобы вора „раздуло“» (*Русские крестьяне* 2005: 265), чтобы он, распухнув, умер в течение года (*Якушкин* 1910: XXX). Кроме того, можно было положить их «...на скрипучее дерево и вора будет ломкой ломать в то время, когда скрипит дерево» (*Пр-ский* 1865: 420), или «...под пята Царских врат в Церкви»; а если украдены деньги — «...под Престол; <...> совесть будет мучить вора и он очень скоро умрет» (*Русские крестьяне* 2007b: 374). Особая роль в магических наказаниях, возможно, из-за связи с потусторонним миром, отводилась церковному колоколу, к которому при краже лошади нужно было привязать вожжи: «...конокрад непременно удавится» (*Никифоровский* 1897: 146).

В некоторых случаях важным обстоятельством являлась локализация украденного до совершения воровства: «(Если что-то украдут, надо место знать, откуда украдено. Ножом это место окружить, начертить крест, в середину креста нож воткнуть и сказать): Нож — в сердце вору, потеря — на место). Я сама так делала, и вещь вернули» (*Русские заговоры* 1998: 371). Поскольку жертва совершает магические манипуляции именно над этим пространством, можно говорить о своеобразной «памяти» места, которое, как и остатки украденного, становится проводником магического воздействия. Судя по материалам травников, возвращению украденного должны были способствовать растения «говорон» и «сова 2», которые необходимо было

положить «...на то место; отколе что вор взял и с тем краденым вор воротится, пути ему нет» (Ипполитова 2008: 379).

Необходимо отметить, что мотив нанесения удара, содержащийся в приведенном выше тексте, встречается в других заговорах, а в ходе магических манипуляций могут использоваться различные острые предметы. Так, в заговоре на украденную вещь встречается образ ножей, которые рубят вора и наносят ему удар в сердце (Добровольский 1893: 206). Согласно рукописным источникам, в ходе магических действий употреблялся топор, который после совершения кражи следовало воткнуть над теми дверьми, из которых вышел вор, произнося при этом заговор, состоящий из заумных слов, напоминающих имена собственные (Русские заговоры 2010: 327).

Широкое распространение имели также поверья о «горячем» следе. «Горячим» считался след, с момента оставления которого не прошло и суток, при этом требовалось, чтобы на него никто не наступал и через него никто не переходил. Считалось, что если вместо воровского следа попадет след невинного человека, то магические манипуляции не причинят ему вреда (Тенишев 1907: 158).

Манипуляции совершались над землей либо снегом, взятыми непосредственно со следа, над землей, находящейся под снятым следом (Тенишев 1907: 156, 158), или над меркой, снятой со следа (Шейн 1902: 490). След снимал «знающий» либо замужняя женщина, распустив из-под повойника одну косу (Тенишев 1907: 156, 158). В некоторых случаях субъект действия не упоминается, по-видимому, это был сам потерпевший (Русские крестьяне 2004: 123). Снимали след целиком или брали землю только из-под левой пяты, пользуясь не лезвием ножа, а спинкой (Тенишев 1907: 156, 158).

Чаще всего след или мерку со следа подвергали воздействию огня. Воздействие могло быть непосредственным — и тогда след сжигали в печи (Русские крестьяне 2004: 123) либо на место вырезанного следа насыпали пылающих углей (Тенишев 1907: 159), или опосредованным — в данном случае мерку со следа вешали в трубу, чтобы «...вор изсох» (Шейн 1902: с. 490), или след кипятили в горшке с квасом, куда добавляли три осиновых угля; число угольков символизировало трехлетний срок, по истечении которого вора должно было постигнуть наказание (Тенишев 1907: 159).

Подобные манипуляции могли сопровождаться молитвой, обращенной к Богу, с просьбой указать и наказать вора, или заговором, основанном на принципе уподобления огня лихорадке: «...как эту землю (или этот снег) съедает и мучит печной огонь, так чтоб съел и измучил ногу того человека вора, который украл наше добро, антонов огонь» (Тенишев 1907: 158, 159).

В Олонецком сборнике второй четверти XVII в. содержится текст, в котором рекомендовалось снять следы конокрада и сначала крутиться с ними в руках, а потом бросить в огонь. При этом следовало произносить заговор, включающий «...две формулы: 1) (как) разливается вешняя вода по земле, пусть так разливается по земле разум (того, кто украл лошадей); 2) как вертятся следы вора, пусть так вертится его разум» (Русские заговоры 2010: 237).

Рекомендовалось также забить на место снятого следа осиновый кол, после чего караулить вора в течение двенадцати ночей, в одну из которых он должен прийти, чтобы вытащить кол, в противном случае его ожидала неминуемая болезнь и смерть (Тенишев 1907: 156). Данный ритуал являлся, по сути, средством распознавания и по-

имки вора. Мотив пригвождения осиновым колом содержится и в заговорах (Добровольский 1893: 206).

Еще один способ нанесения вреда заключался в рекомендации отнести землю, снятую со следа, в пасхальную заутреню в лес и, произнеся заговор, бросить ее там: «...вор заблудится в лесу и умрет с голода» (Русские крестьяне 2009: 49). В данном случае актуальной оказывается способность следа притягивать вора. Также горячий след рекомендовалось развеять на четыре стороны, «...тогда этот след вора сыщет и приведет» (Русские крестьяне 2004: 123).

Манипуляции с «горячим» следом могут разворачиваться и в достаточно сложный ритуал. Так, знахарка кипятила след в горшке с квасом и тремя осиновыми угольками до тех пор, пока женщина, вырезавшая и принесшая след, не услышит пыхтения кваса; после этого знахарка снимала горшок, ставила его у порога и заставляла женщину три раза перешагнуть через этот горшок, а затем выливая содержимое горшка в специально выкопанную возле ворот яму, символизирующую могилу (Тенишев 1907: 159).

Итак, можно отметить, что круг предметов и объектов, используемых в магических способах наказания и возвращения украденного, достаточно широк. Это животные, считавшиеся нечистыми и символически связанные с мотивом кражи, предметы, являющиеся символами жизни, судьбы, предметы, соотнесенные или соприкасавшиеся с миром смерти, волшебные травы и любые предметы и объекты, находившиеся в контакте с украденной вещью. При этом манипуляции с «обидящей» свечой и «горячим» следом, а также замазывание в печное чело были наиболее популярными средствами воздействия на вора.

Во время ритуала предметы и объекты подвергались физическому воздействию, чаще всего разрушительному. Наиболее распространенным было воздействие огня, жара или дыма, которое должно было вызвать у вора мучительную тоску, сопоставимую с болезнью. Как сгорает (истлевает, кипит) предмет, так должно было быть иссушено и выжжено тело вора. Применялись и другие действия деструктивного характера: предметы и объекты перемалывали, сдавливали, раздували и т.д. Использовалась и способность предметов сбивать вора с пути, притягивая его к себе.

Особую роль играла вербальная составляющая: крестьяне применяли заговоры, молитвы, адресовали вору проклятья и ругательства, заказывали молебны за здравие вора. Уподобляя вора мертвецу, крестьяне заказывали в церкви поминальные службы — панихиды и сорокоусты, звонили по вору, как по умершему, имитировали обряд отпевания. Символика смерти прослеживается и в таких манипуляциях, как перешагивание через горшок с прокипяченным в нем следом и зарывание его содержимого в яму-могилу.

Временная регламентация магических действий была не слишком актуальна: лишь изредка встречаются упоминания, что манипуляции необходимо совершать в полночь, а также на Пасху. Подобное невнимание к временным параметрам обусловлено тем, что ритуал был привязан к факту кражи. По-видимому, он должен быть минимально дистанцирован от момента совершения преступления. Так, в одном из примеров упоминается, что «обидящая» свеча должна быть поставлена в ближайший праздник; в случае с «горячим» следом манипуляции рекомендовалось проводить в течение суток после оставления следа.

О продолжительность ритуала и отдельных его этапов тоже практически не упоминается: в одном тексте отдельный этап ограничивается тремя днями, в другом — неким знаковым моментом, в третьем ритуал продолжается во время трех литургий, в четвертом — до двенадцати суток. Точная временная граница, в рамках которой вора должно настигнуть наказание, также оговаривается редко: в одном случае это двенадцать суток, в другом — год, в третьем — три года. Один раз упоминается о том, что мучения вора должны быть медленными, и один раз встречается упоминание, что наказание должно настигнуть вора в скором времени.

Пространство, где должны были происходить магические действия (в случае, если они не были приурочены к месту кражи), можно охарактеризовать как соприкасающееся со сферой чужого либо чужое. Чаще это культурное пространство: дом (особое внимание уделялось таким локациям, как печь и порог), двор (у ворот), церковь, мельница, кузница. Природное пространство — лес — упоминается лишь один раз; однажды встречается и упоминание о том, что действия совершаются по дороге на кладбище. В некоторых случаях фиксируются пространственные перемещения исполнителей ритуала, например, из дома во двор, из дома в церковь или с места, где найден воровской след, в лес.

Совершал магические действия либо сам потерпевший, либо деревенский специалист; лишь в одном случае упоминается, что часть ритуала совершает замужняя женщина (скорее всего, имеющая отношение к семье потерпевшего). Также единственным является упоминание об участии в ритуале всей деревни и об опосредованном участии членов семьи. В ходе ритуала участники обращались к помощи как божественных, так и демонических сил.

Дополнительные комментарии, где содержатся рекомендации, которые должен соблюдать исполнитель ритуала, единичны: это совершение магических манипуляций без свидетелей, обнажение, снятие креста и положение его под левую пятю и частичное распускание волос, т. е. действия, традиционно совершаемые при установлении контакта со сферой чужого.

При безусловном признании использования рассмотренных практик в крестьянском быту, достаточно сложно судить о частоте их применения. Однако широко распространенные представления о магических способах наказания и возвращения украденного, порождающие страх, а также адресованные вору угрозы служили, по-видимому, весьма действенным обычно-правовым механизмом. Данный механизм выполнял функцию поддержания социальной стабильности, сдерживая распространение воровства и блокируя развитие конфликтной ситуации в случае возвращения украденного.

Источники и материалы

- Антипов* 1905 — *Антипов В.* Суеверные средства, употребляемые крестьянами для открытия преступлений и преступников // *Живая старина*. 1905. № 3–4. С. 552–555.
АРГО: Ф. 12 — Архив Русского Географического общества. Ф. 12 (С. М. Пономарева).
Бондаренко 1890 — *Бондаренко В.* Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губернии // *Этнографическое обозрение*. 1890. № 3. С. 62–89.
Васильев 1891 — *Васильев М. К.* К «Заметкам о влиянии религиозных верований и предрассудков на юридические народные обычаи» Е. И. Якушкина // *Этнографическое обозрение*. 1891. № 4. С. 198–199.

- Воронежский юбилейный сборник 1886 — Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж: Типо-литография губернского правления, 1886. Т. 1. 757 с.
Гринченко 1901 — *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов: Земская типография, 1901. 488 с.
Даль 1903–1909 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка / под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. В 4 т. СПб.: Типография товарищества М. О. Вольфа, 1903–1909. Т. 1, 2, 4. 1744 + 2030 + 1592 стб.
Добровольский 1893 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. В 4 ч. СПб.: Типография С. Н. Худякова, 1893. Ч. 2. 443 с.
Иванов 1907 — *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда, Харьковской губернии. Харьков: Печатное дело, 1907. 216 с. (Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 17).
Матвеев 1978 — *Матвеев П. А.* Очерки народного юридического быта Самарской губернии // Сборник народных юридических обычаев. СПб.: Типография В. Киришбаума, 1878. Т. 1. Отд. 1. С. 13–46. (Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 8).
Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверия, обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск: Губернская Типо-литография, 1897. 334 с.
Огонек 1897 — *Огонек.* Кое-что о народных суевериях // *Калужский вестник*. 1897. № 108. С. 3.
Пословицы 1905 — *Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунках Острожского уезда // Живая старина*. 1905. № 1–2. С. 141–180.
Пр-ский 1865 — *Пр-ский И.* Сельский праздник. Этнографические очерки Кирсановского уезда // *Современник*. 1865. № 2. С. 409–455.
Русские заговоры 1998 — *Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг.* / под ред. В. П. Аникина. М.: Московский университет, 1998. 480 с.
Русские заговоры 2010 — *Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в.* / сост., подг. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. 832 с.
Русские крестьяне 2004 — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева* / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2004. Т. 1. 567 с.
Русские крестьяне 2005 — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева* / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2005. Т. 3. 647 с.
Русские крестьяне 2006а — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева* / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2006а. Т. 2. Ч. 1. 568 с.
Русские крестьяне 2006б — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева* / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Навигатор, 2006б. Т. 2. Ч. 2. 558 с.
Русские крестьяне 2006с — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева* / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Навигатор, 2006с. Т. 4. 412 с.
Русские крестьяне 2007а — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева* / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2007а. Т. 5. Ч. 3. 684 с.
Русские крестьяне 2007б — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева* / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2007б. Т. 5. Ч. 3. 684 с.
Русские крестьяне 2007в — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева* / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2007в. Т. 5. Ч. 3. 684 с.
Русские крестьяне 2007г — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева* / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2007г. Т. 5. Ч. 3. 684 с.

- Русские крестьяне 2009 — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2009. Т. 7. Ч. 3. 568 с.
- Сумцов 1890 — Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Исследование о южнорусском фольклоре с привлечением фольклорного материала всех славянских, а также арийских народов // Киевская старина. 1890. Т. 28. Январь. С. 1–216.
- Тенишев 1907 — Тенишев В. В. Правосудие в русском крестьянском быту. Свод данных добытых этнографическими материалами покойного князя В. Н. Тенишева. Брянск: Типография Л. И. Итина и К°, 1907. 192 с.
- Тихвинский 1881 — Тихвинский Н. Ф. Молитва «на обидящего»: Очерк из народных поверий // Странник. 1881. № 2. С. 257.
- Чубинский 1872 — Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования. СПб.: Типография В. Безобразова и Комп., 1872. Т. 1. Вып. 1. 224 с.
- Шейн 1902 — Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1902. Т. 3. 535 с.
- Якушкин 1868 — Якушкин Е. Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Ярославль: Ярославский губернский статистический комитет, 1868. Вып. 5. С. 157–182.
- Якушкин 1891 — Якушкин Е. И. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. С. 1–19.
- Якушкин 1896 — Якушкин Е. И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Ярославль: Типо-литография губернской земской управы, 1896. Вып. 2. 544 с.
- Якушкин 1910 — Якушкин Е. И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1910. Вып. 1. 225 с.

Научная литература

- Агапкина Т. А. Колокол // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 545–550.
- Байбурин А. К. Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды факультета этнологии / отв. ред. А. К. Байбурин. СПб.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге, 2001. Вып. 1. С. 96–115.
- Бауэр Т. В. Магические атрибуты вора: обеспечение невидимости (по материалам крестьянской культуры второй половины XIX — начала XX в.) // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 1. С. 127–138.
- Бауэр Т. В. Образ вора в восточнославянской сказочной прозе // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19. № 4. С. 55–81. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2021.10163>
- Бауэр Т. В. Обращение за помощью к святым в контексте воровства // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2015. Т. 152. № 7. С. 21–25.
- Бенда-Бекманн фон К. Правовой плюрализм // Человек и право. Книга о летней школе по юридической антропологии. Звенигород, 22–29 мая 1999 г. / отв. ред. Н. И. Новикова, В. А. Тишков. М.: Стратегия, 1999. С. 8–23.
- Вертелова И. Ю. Концептуализация внутреннего мира человека в русском языке: психические состояния печали. Автореф. дис. канд. филол. наук. Калининград, 2001. 22 с.
- Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Егоров Д. В. Воровство в правосознании чувашского крестьянина // Вестник Чувашского университета. 2009. № 4. С. 31–39.

- Инполитова А. Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII веков. Исследование фольклора и этноботаники. М.: Индрик, 2008. 512 с.
- Ковлер А. И. Антропология права. Учебник для вузов. М.: НОРМА, 2002. 467 с.
- Кушкова А. Н. Посрамление за воровство в системе обычно-правового судопроизводства российских крестьян второй половины XIX — начала XX вв. // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 212–241.
- Логинов К. К. Материальная культура и производственная магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб.: Наука, 1993. 157 с.
- Мазалова Н. Е. Колдун, вор, разбойник в произведениях русского фольклора // Университетский научный журнал. 2013. № 6. С. 112–118.
- Малиновский Б. Избранное. Динамика культуры М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 959 с.
- Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. В 2 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. Т. 2. 568 с.
- Науменко О. Н., Галкин В. Т., Ткачева Т. В. Исторический аспект уголовно-правовых представлений и системы защиты прав коренных народов Севера на территории Ямала и Югры // Юридические исследования [электронный журнал]. 2021. № 4. С. 77–86. <https://doi.org/10.25136/2409-7136.2021.4.35554>
- Синяевский А. Иван-дурак. Очерк русской народной веры. Париж: Синтаксис, 1991. 423 с.
- Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. Архаические представления и обряды, связанные с животными в нормативно-правовой культуре монгольских народов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2018. № 4. С. 98–104. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2018-4-98-104>
- Толстая С. М. Кража // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. В 5 т. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 640–643.
- Толстая С. М. Магические способы распознавания ведьмы // *Studia Mythologica Slavica*. 1998. № 1. С. 141–152.
- Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ; РГГУ, 2010. 432 с.
- Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. М.: Русский язык, 1999. Т. 2. 560 с.
- Chase O. G. Law, Culture and Ritual: Disputing Systems in Cross-Cultural Context. New York: New York University Press, 2005. 224 p.
- Donovan J. M. Legal Anthropology. Lanham: Altamira Press, 2008. 265 p.
- Gouldner A. W. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement // *American Sociological Review*. 1960. № 2. P. 161–178. <https://doi.org/10.2307/2092623>
- Nader L. The Life of the Law. Anthropological Projects. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press. 2002. 275 p.
- Seaford R. Introduction // *Reciprocity in Ancient Greece* / ed. by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 1–11.

References

- Agapkina, T. A. 1999. Kolokol (Bell). In *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'* [Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnye otnošenija. 545–550.
- Baiburin, A. K. 2001. Toska i strakh v kontekste pokhoronnoi obryadnosti (k ritual'no-mifologičeskemu podtekstu odnogo syuzheta) [Grief and Terror in the Context of Funeral Ritual (on the Ritual and Mythological Context of One Motif)]. In *Trudy fakul'teta etnologii* [Works of the

- Faculty of Ethnology], edited by A. K. Baiburin. Iss. 1. St. Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge. 96–115.
- Bauer, T. V. 2018. Magicheskie atributy vora: obespechenie nevidimosti (po materialam krest'yanskoi kul'tury vtoroi poloviny XIX — nachala XX v.) [Magic Attributes of Thieves: Providing Invisibility (Based on Peasant Culture in the Latter Half of the 19th and the Early 20th Century)]. *Traditsionnaya kul'tura* 19 (1): 127–138. http://www.trad-culture.ru/sites/default/files/files_pdf/1-2018-Bauer.pdf
- Bauer, T. V. 2015. Obrashchenie za pomoshch'yu k svyatym v kontekste vorovstva [Help Appeal to the Saints in the Context of Theft]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* 152 (7): 21–25.
- Bauer, T. V. 2021. Obraz vora v vostochnoslavianskoi neskazochnoi proze [The Image of a Thief in the East Slavonic Non-fairy-tale Prose]. *Problemy istoricheskoi poetiki* 19 (4): 55–81. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2021.10163>
- Benda-Bekmann fon, K. 1999. Pravovoi plyuralizm (Legal Pluralism). In *Chelovek i pravo. Kniga o letnei shkole po yuridicheskoi antropologii. Zvenigorod, 22–29 maya 1999 g.* [Man and Law. A Book about the Summer School in Legal Anthropology. Zvenigorod, May 22–29, 1999], edited by N. I. Novikova and V. A. Tishkov. Moscow: Strategiya. 8–23.
- Chase, O. G. 2005. *Law, Culture and Ritual: Disputing Systems in Cross-Cultural Context*. New York: New York University Press. 224 p.
- Chernykh, P. Ya. 1999. *Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of the Modern Russian Language]. Vol. 2. Moscow: Russkii yazyk. 560 p.
- Donovan, J. M. 2008. *Legal Anthropology*. Lanham: Altamira Press. 265 p.
- Egorov, D. V. 2009. Vorovstvo v pravosoznanii chuvashskogo krest'yanina [The Theft in the Sense of Justice of the Chuvash Peasantry]. *Vestnik Chuvashskogo universiteta* 4: 31–39.
- Gouldner, A. W. 1960. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. In *American Sociological Review* 2: 161–178. <https://doi.org/10.2307/2092623>
- Gura, A. V. 1997. *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii* [The Symbolism of Animals in the Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik. 912 p.
- Ippolitova, A. B. 2008. *Russkie rukopisnye travniki XVII–XVIII vekov. Issledovanie fol'klora i etnobotaniki* [Russian Manuscript Herbal Medicine Books of the 17th — the 18th Centuries. Research of Folklore and Ethnobotany]. Moscow: Indrik. 512 p.
- Khristoforova, O. B. 2010. *Kolduny i zhertvy. Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and Victims. The anthropology of Witchcraft in Contemporary Russia]. Moscow: Ob'edinennoe gumanitarnoe izdatel'stvo, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet. 432 p.
- Kovler, A. I. 2002. *Antropologiya prava. Uchebnik dlya vuzov* [Anthropology of Law]. Moscow: NORMA. 467 p.
- Kushkova, A. N. 2006. Posramlenie za vorovstvo v sisteme obychno-pravovogo sudoproizvodstva rossiiskikh krest'yan vtoroi poloviny XIX — nachala XX vv. [Shaming for Theft in the System of Customary Legal Proceedings of Russian Peasants of the Second Half of the XIX — Early XX Centuries]. In *Antropologicheskii forum* 5: 212–241.
- Loginov, K. K. 1993. *Material'naya kul'tura i proizvodstvennaya magiya russkikh Zaonezh'ya (konets XIX — nachalo XX v.)* [Material Culture and Industrial Magic of the Russians of Zaonezh'e]. Saint Petersburg: Nauka. 157 p.
- Malinovskii, B. 2004. *Izbrannoe. Dinamika kul'tury* [Selected Works. Cultural Dynamics]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya. 959 p.
- Mazalova, N. E. 2013. Koldun, vor, razboinik v proizvedenyakh russkogo fol'klora [A Witch, a Thief, a Robber in Specimen of Russian Folklore]. *Universitetskii nauchnyi zhurnal* 6: 112–118.
- Mironov, B. N. 2000. *Sotsial'naya istoriya Rossii perioda imperii (XVIII — nachalo XX v.). Genezis lichnosti, demokraticeskoi sem'i, grazhdanskogo obshchestva i pravovogo gosudarstva* [So-

- cial History of Russia During the Empire Period (XVII — Early XX Centuries). Genesis of the Individual, Democratic Family, Civil Society and the Rule of Law]. Vol. 2. Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin. 568 p.
- Nader, L. 2002. *The Life of the Law. Anthropological Projects*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press. 275 p.
- Naumenko, O. N., V. T. Galkin and T. V. Tkacheva. 2021. Istoricheskii aspekt ugovolno-pravovykh predstavlenii i sistemy zashchity prav korennykh narodov Severa na territorii Yamala i Yugry [The Historical Aspect of Criminal Law Representations and the System of Protection of the Rights of the Indigenous Peoples of the North in the Territory of Yamal and Yugra]. *Yuridicheskie issledovaniya* 4: 77–86. <https://doi.org/10.25136/2409-7136.2021.4.35554>.
- Seaford, R. 1998. Introduction. In *Reciprocity in Ancient Greece*, edited by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford: Oxford University Press. 1–11.
- Sinyavskii, A. 1991. *Ivan-durak. Ocherk russkoi narodnoi very* [Ivan the Fool. Essay on Russian Folk Belief]. Parizh: Sintaksis. 423 p.
- Sodnompilova, M. M. and B. Z. Nanzatov. 2018. Arkhaicheskie predstavleniya i obryady, svyazanye s zhivotnymi v normativno-pravovoi kul'ture mongol'skikh narodov [Archaic Representations and Rituals Related to Animals in the Legal and Regulatory Culture of the Mongolian Peoples]. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* 4: 98–104. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2018-4-98-104>.
- Tolstaya, S. M. 1998. Magicheskie sposoby raspoznavaniya ved'my [Magical Ways of Witch's Recognition]. *Studia Mythologica Slavica* 1: 141–152.
- Tolstaya, S. M. 1999. Krazha [Theft]. In *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. 640–643.
- Vertelova, I. Yu. 2001. Kontseptualizatsiya vnutrennego mira cheloveka v russkom yazyke: psikhicheskie sostoyaniya pechali [Conceptualization of the Inner World of a Person in Russian: Mental States of Sadness]. Ph. D. diss. abstract, Kaliningrad State University. 22 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/88-101
Научная статья

© Г. Ю. Устьянцев

ГЕРОИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ФОЛЬКЛОРИЗИРОВАННОМ ПРОШЛОМ МАРИЙЦЕВ. ОНАР КАК МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Статья посвящена этносимволизирующей и репрезентативной роли мифического великана Онара в контексте национальной (этнической) идентичности современных марийцев. Автор подробно рассматривает имя и функции героя в локальных сюжетах фольклора, современной художественной культуре, а также восприятие его носителями традиции. В статье представлено исследование персонажа в рамках конструирования представлений об условном мифическом прошлом, «истоках» этнической истории. Великан Онар устойчиво ассоциируется представителями разных этнических групп марийцев с древнейшей историей марийских земель и деяниями богатырей-героев. В различных текстах сказочной прозы онары могут фигурировать и как категория существ, мифический народ, и как конкретный мифический исполин с именем Онар. Автор статьи описывает актуальные тенденции в культурных практиках и этническом активизме, связанных с Онаром. В современном обществе распространены коммеморативные акты, направленные на прославление марийских героев, в том числе и Онара. Эта особенность прослеживается в создании памятных объектов культурного ландшафта, проведении праздника «День национального героя». Имя великана представлено в культурном пространстве города, этнобрендинге. Исследование основано на материалах, собранных в регионах компактного проживания марийского населения.

Ключевые слова: марийская мифология, топонимические предания, марийские легенды, марийская сказочная проза, великан, Онар, этническая идентичность

Ссылка при цитировании: Устьянцев Г. Ю. Героические мотивы в фольклоризированном прошлом марийцев. Онар как мифологический портрет этнической идентичности // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 88–101.

Устьянцев Герман Юрьевич — к. и. н., ассистент кафедры этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119991, Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4). Эл. почта: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

* Исследование выполнено в рамках Программы развития Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия», направление «Модели анализа языков и культур коренных народов России».

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/88-101
Original Article

© Herman Ustyantsev

HEROIC MOTIFS IN THE FOLKLORIZED PAST OF THE MARI PEOPLE. ONAR AS A MYTHOLOGICAL PORTRAIT OF ETHNIC IDENTITY

The article is devoted to the ethnosymbolizing and representative role of the mythical giant Onar in the context of the national (ethnic) identity of the modern Mari people. The author examines in detail the name and functions of the hero in local folklore plots, modern culture, and the perception of Onar by the Mari people. The popular character is studied from the point of view of constructing ideas about the conditional mythical past, the “roots” of ethnic history. The representatives of different Mari groups consistently associate the giant with the ancient history of the Mari lands and the deeds of its heroes. In various texts of non-fabulous prose onars appear both as a category of creatures, a mythical people, and as a specific fairy-tale giant called Onar. The author of the article describes current trends in the cultural practices and ethnic activism related to Onar. In modern society commemorative acts aimed at glorifying the Mari heroes including Onar are widespread. This is evidenced by the creation of memorable objects of the cultural landscape or the celebration of the “National Hero’s Day”. The name of the giant is represented in the cultural space of the city and in ethnic branding. The study is based on materials collected in the regions of compact residence of the Mari population.

Keywords: Mari mythology, toponymic legends, Mari legends, Mari non-fabulous prose, giant, Onar, ethnic identity

Author Info: Ustyantsev, Herman Yu. — Ph. D. in History, Assistant of the Department of Ethnology of the History Faculty, the Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

For citation: Ustyantsev, H. Yu. 2023. Heroic Motifs in the Folklorized Past of the Mari People. Onar as a Mythological Portrait of Ethnic Identity. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 88–101.

Funding: The study was carried out within the framework of the Development program of the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “Preservation of the World Cultural and Historical Heritage”, the branch “Models of Analysis of Languages and Cultures of Indigenous Peoples of Russia”.

Онар шинчеш, йолжым руда, почка:
 Ик йыдалжым почкалта —
 Ик чонга лийын шинчеш;
 Вес йыдалжым почкалта —
 Вес чонга лийын шинчеш
 (Элнет велне кызытат уло тиде чонга).

Онар садится, лапоть снимает, да вытрясает
 Один лапоть опустошает —
 Один холм возникает;
 Очищает другой —
 Вновь земля лежит горой
 (и сейчас тот холм рядышком с Илеть-рекой)¹

(С. Чавайн, «Онар», 1935 г.)

Введение

На волне актуализации этнорегиональных идентичностей в течение последних десятилетий возрастает интерес к теме народной культуры, истории и фольклору. В марийской национальной идее одну из ключевых позиций занимают «богатырские» сюжеты — топонимические легенды и предания. Персонажи данных нарративов — «марийские национальные герои» (на луговомар. — *марий талешке-влак*): Онар, Чоткар, Болтуш, Акпарс, Акпатыр. Наиболее распространенным и повсеместно известным персонажем сказочной прозы является великан Онар, фигурирующий в нескольких типологических сюжетах среди различных этнических групп марийцев. В СМИ и художественной литературе за Марий Эл закрепилось название «Земля Онара». С именем великана связаны нарративы об объектах ландшафта (холмах, камнях, оврагах), этиологические сюжеты о формировании природного пространства, легенды о древних насельниках марийской земли. Образ исполина представлен в творчестве марийских литераторов, художников, активно ретранслируется в этнобрендинге. Сюжеты об Онаре в общественном сознании и дискурсе о национальной культуре ассоциируются с мифом о героизированным прошлым марийцев. В данной статье я рассматриваю образ великана Онара в фольклорной традиции марийцев, региональной культуре XX–XXI вв. и современном этнокультурном активизме. Согласно моей гипотезе, именно этот мифологический персонаж обладает этосимволизирующим значением (согласно подходу Э. Смитю), встраивается в концепт мифологизированной истории и, исходя из определения Д. Белл, является частью пространства мифологизированной истории (англ. — *mythspaces*) (Bell 2003: 75). Статья основана на полевых материалах автора, собранных в период 2019–2022 гг. в регионах компактного проживания марийского населения, а также в Москве (далее — ПМА, полевые материалы автора).

Категории персонажей-исполинов марийской сказочной прозы

Согласно некоторым фольклорным сюжетам, онары — это видовое понятие, обозначающее категорию мифологических существ-великанов. Под онарами в марийской мифологии понимают категорию «автохтонного населения» марийских земель, жившего там до прихода марийцев в абстрактное «историческое время». Собиратели и исследователи марийского фольклора часто описывают онаров как множественную категорию. Сведения об онарах, собранные в «различных местностях Казанской, Нижегородской и Вятской губерний», приводит этнограф XIX века И. Н. Смирнов: «Было время, когда земля лежала под водою. Потом вода отделилась и на обсохшей земле поднялись еловые леса (кожла). В лесах появились великаны-онары, а за ними наконец люди» (Смирнов 1889: 175). Фольклорист В. А. Акцорин, определяя онаров как богатырей, приводит следующие фольклорные данные: «В первое время, по словам сказителей, жили богатыри Онары или Нары — древнейшие насельники края. При этом подчеркивается, что марийцев еще не было как таковых» (Акцорин 1991: 14). По мнению В. А. Акцорина, сюжеты об онарах или нарах относятся к периоду волосовских племен III–II тыс. до н.э. и отражают существование единого финно-угорского народа на территории Волги (Акцорин 1980: 6–7). В материалах, приводимых фольклористом, онары — это сильные и высокие богатыри, которые «спустились на землю, чтобы управлять людьми». Онары отличались от людей высоким ростом, мощным телосложением, их головы доставали до облаков. Лапти они носили большие, «как Ноев ковчег, на котором он спасся во время всемирного потопа» (Акцорин 1991: 140). Как считает В. А. Акцорин, онары, изначально фигурировавшие в фольклоре марийцев как образы «древнейшего домарийского населения», в «феодальный период» трансформируются под влиянием тюркских мифологических сюжетов, постепенно начинают обозначать одного человека или конкретно-исторических персонажей (Акцорин 1991: 13).

В СМИ часто Онар фигурирует как «национальный герой», герой-демиург, обладатель статуса «общемарийского» персонажа, при этом исполин упоминается как персонаж в единственном числе, а само понятие «Онар» воспринимается как имя собственное.

К. И. Ситников приводит такие сведения: «ОНАР, нар „богатырь, великан“, она́ркалык „народ онаров“, кугу кáлык „большой народ“. Легендарные великаны, жившие на земле до человека; ер. паны». Далее автор приводит два основных сюжета об Онаре, наиболее популярных в устной традиции: «В первом Онар вытряхивает землю из лаптей, отчего образуются горы (холмы, курганы), во втором Онар встречает человека (пахаря) и, приняв его за червяка (птицу и т.п.), относит к матери, которая советует Онару вернуть человека на место, так как именно людям суждено прийти на смену Онару» (Ситников 2006: 92).

Большинство опрошенных респондентов на вопрос о том, кто такой Онар, описывали его как «национального героя», «марийского героя», «богатыря» в единственном числе. Образ онаров как народа в нарративах информантов встречается реже.

«Онар — это марийский богатырь, герой, говорят, он жил здесь раньше на марийской земле... как другие герои-патыры» (ПМА, З. Н., Усола, Парангинский район, 2021).

¹ Перевод с луговомарийского Г. Ю. Устьянцева.

«Онар — это наш герой национальный, он как богатырь что ли, огромного роста был, ну это вам лучше у кого-то постарше спросить» (ПМА, прохожий С., Йошкар-Ола, 2020).

«Основные персонажи, ну не знаю, говорят про национальных героев, про онаров, сказки разные» (ПМА, бариста А., Йошкар-Ола, 2020).

Упомянут конкретный великан по имени Онар и в текстах сказочной прозы о появлении географических объектов:

«По легенде тут есть холм Онара, рассказывают, что когда-то жил великан, и вот вытряхнул землю из лаптя, и в этом месте появилась гора потом» (ПМА, Г. К., Кутюк-Кинерь, Моркинский район, 2019).

Л. С. Тойдыбекова приводит такую характеристику великанов: «Онары отличаются от людей высоким ростом, мощным телосложением, головы доставали до облаков... По существующим легендам, Онары спустились на землю с неба, чтобы управлять людьми. Легенды об онарах связаны с характером рельефа, местности. Онары обрабатывают поля, насыпают горы, делают запруды на реках, рубят леса. Онары вытряхивают свои лапти на поле, и на тех местах образуются овраги» (Тойдыбекова 2007: 183). В некоторых нарративах сюжеты об Онаре соотносятся с местами археологических раскопок, например, с Курганом Онара и с другими географическими объектами (Бушков 2015: 25–29). Мотив участия онаров в сотворении локального ландшафта бытует среди населения Моркинского, Медведевского, Волжского районов. Так, согласно легенде Моркинского района, недалеко от деревни Абдаево¹ находятся горы Карман-Курык² и Малый Карман, которые появились из земли, вытряхнутой Онаром из своих лаптей (Мошкина, Москвина 2016: 281).

Гиганты во многих культурах представляют собой древний автохтонный народ или племя, жившее в определенной ойкумене еще до прихода богов и/или людей. Топонимические легенды о великанах широко распространены в культуре многих народов, например, среди населения Британских островов (Плахова 2012: 76–77). Исследователь Л. Мотц отмечает, что в фольклорных текстах великанам присущи такие характеристики как высокий рост и нечеловеческая сила. Другие особенности мифических великанов (мудрость, военная мощь, магические способности и т. д.), которые можно встретить в эпических текстах, фольклорная традиция не сохраняет. В эпосе акцент авторов-собираателей сделан не на физических параметрах гигантов (народ великанов, как ни странно, может быть обычного человеческого роста), а на их личностных качествах и деяниях (Motz 1982: 72–76). В эпической мифологии народ великанов четко сегрегирован от людей и богов. Божества близки людям внешне, они не наделены той «магической мудростью», которой обладают гиганты. Более того, боги «выделены» из природы, не являются ее частью, в то время как великаны участвуют в создании мирового

¹ Марийское название — Овдасола, что в переводе с луговомарийского означает «Деревня Овды». Бытует легенда, что название деревни связано с мифическим народом — овдами, когда-то жившими в этой местности.

² Карман-Курык — в переводе с луговомарийского — «Крепость — гора».

ландшафта (гор, рек и т. д.) или телесно воплощены в нем (например, в германско-скандинавской мифологии мир создан из тела великана Имира). Боги в мифах фигурируют как ученики великанов или их потомки, но не приравниваются к ним (Motz 1982: 76–80). В марийской культуре онары также не являются боже-ствами: они представляют собой отдельный мифический народ. В легендарных сюжетах образы великанов сближаются с демоническими персонажами и могут быть вовсе «заменены» ими (Motz 1982: 73–74). Так, в сюжетах о вытряхивании земли из лаптя вместо онара может фигурировать овда (ПМА, Г. К., Морки, Моркинский район, 2019).

В описаниях информантов образ Онара/онаров сохраняет главную особенность — высокий рост и нечеловеческую силу. Более конкретных деталей внешности (возраст, наличие бороды и др.) и личностных характеристик (смелость, ум и др.) современная устная традиция не передает.

Указанные сказочные сюжеты об гигантах встречаются во многих фольклорных традициях. По указателю Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина, сюжет о встрече Онара с марийцами соответствует фольклорно-мифологическому типу сюжетов «I87D. Люди во времена великанов», который распространен также в Балтоскандии, Западной Европе, на Балканах, Кавказе и в других регионах (Березкин, Дувакин 2003). В указателе А. Аарне и С. Томпсона данный мотив соответствует типу 701 под названием «Игрушка Великана. Великан использует рабочих и лошадей как кукол» (“The Giant’s Toy. The giant has laborer and horses as dolls”) (Aarne, Thompson 1961: 239). Сюжет о ношении великаном человека в кармане по А. Аарне и С. Томпсону классифицируется как F531.5.1.1 «Великан носит человека в своем кармане (перчатке, за пазухой)» (“Giant carries man in his pocket (glove, bosom)”) (Aarne, Thompson 1961: 190). Сюжет создания объектов ландшафта великанами совпадает с типом B.1.a) «появление бугров, холмов, насыпей, гор» в классификации Н. А. Криничной, основанной на преданиях русского Севера (Криничная 1991). Аналогичные сюжеты о великанах встречаются у соседних марийцам народов Поволжья, в частности, у чувашей (Пенькова 2016: 217–220). В региональном чувашском фольклоре исследователь Г. Г. Ильина выделяет отдельный жанр — сказания о великанах-улыпах (чув. *ульп халапёсем*) (Ильина 2019: 323–324). Чувашский великан Улып в местных легендах также фигурирует как культурный герой, защитник чувашей, а великаны улыпы — как первые жители чувашской земли. Аналогично великану из марийского сюжета Улып поднимает с земли человека-пахаря и показывает его матери (Ильина 2016: 253). В татарском фольклоре великан Алып демонстрирует человека отцу, а не матери (Ильина 2019: 348). Чувашский Улып и татарский Алып в фольклорных традициях фигурируют и как носители доземледельческой культуры и как земледельцы, помогающие людям обрабатывать землю (Ильина 2019: 346–347). В удмуртском фольклоре персонажами-исполинами, «дочеловеками» являются великаны алангасары и зарпалы (Владыкин 1994: 222). Далее я рассмотрю репрезентацию образа мифического исполина в марийском искусстве и различных культурных практиках.

Великан Онар в марийской художественной культуре

Взаимосвязь между идентичностью, национальной¹ идеей современных марийцев и образом персонажа Онара репрезентует явление *этнобрендинга* — использование фольклорных сюжетов, графических элементов этнической культуры в оформлении городского ландшафта, названиях общественных заведений, товаров различных категорий (Шаров 2019: 422). Имя и образ Онара активно используют предприниматели, этнокультурные активисты в оформлении пространства современного города. В Йошкар-Оле есть ресторан «Онар», гостиница «Онар», название «Онар» носит хоккейная команда республиканской столицы. Под таким же названием значится сельскохозяйственное предприятие в Советском районе Республики Марий Эл. «Онаром» называют и атрибуты совсем другой, казалось бы, этнической культуры, например, суши в ресторане. Исследователь этнобрендинга (“branding national myths and symbols”) Х. Ситки выделяет важную функцию мифических символов в укреплении культурных границ национальных групп. Так, по ее мнению, использование символов конкретной культуры (узоров, орнаментов, имен) подчеркивает дихотомию «мы – они» (“us/them”) между различными этническими и гражданскими сообществами (Sitki 2012: 4–8). По классификации символов, предложенных автором, образ Онара можно рассматривать как «невидимый и молчаливый» (“not visible + silent”), то есть не представленный в официальной государственной (в нашем случае — республиканской) символике, но определенным образом репрезентирующий этническую культуру и находящийся «в коллективном бессознательном» членов сообщества (Sitki 2012: 5).

В марийской художественной литературе также широко представлен образ великана Онара. В 1919 г. классиком марийской поэзии Г. С. Чавайном было написано стихотворение «Пытартыш Онар»², в 1935 г. — стих «Онар», затем — «Онаркалык»³ (Бушков 2015: 25–26). В стихотворении «Онар» поэт сравнил мифического исполина с труженниками своего времени — комбайнерами, работавшими в поле в колхозе «Гигант» (Чавайн 2008: 176–178). Писатель Миклай Рыбаков создал пьесу-сказку «Онарын кердыже»⁴, по сюжету которой в Марийском театре юного зрителя позднее был поставлен спектакль. Самым крупным по форме художественным произведением, посвященным Онару, является роман Леонида Яндака «Онар». Произведение посвящено событиям XIII–XV вв., противостоянию марийцев монгольскому завоеванию и активной роли в этом процессе народного героя Онара. По существу роман являет собой художественную трактовку писателя известного фольклорного сюжета, так как его действие разворачивается в конкретных исторических реалиях. Автор использует языковые приемы историзма и архаизма, особенно в описаниях бытовой

¹ В отечественном дискурсе термин «нация» традиционно имеет этническую каннотацию и употребляется в значении «народ», в то время как в западной англоязычной литературе понимается как гражданское и этническое сообщество конкретного государства. Поэтому в отношении марийцев в СМИ, официальных документах и русскоязычных исследованиях применимы термины «нация»/ «национальный». В данной статье я буду употреблять относительно к идентитету современных марийцев понятия этничности и национальности, следуя устоявшейся дискурсивной традиции. В то же время, на мой взгляд, к марийцам применимы положения теории нации, к которым я буду обращаться в дальнейшем.

² В переводе с луговомарийского — «Последний Онар».

³ В переводе с луговомарийского — «Народ Онара».

⁴ В переводе с луговомарийского — «Меч Онара».

культуры, с целью подчеркнуть аутентичность описываемых им событий средневековой истории, детализировать события прошлого (Ибаева 2017: 71–72). Через литературную традицию происходит трансляция образа великана, Онар становится именем собственным, предписываемым конкретному «национальному герою». За Марий Эл в прессе закрепилось название «Земля Онара» после выхода в свет повести К. К. Васина «На земле Онара», переведенной на русский язык в 1967 г. (Бушков 2015: 25–26).

Образ исполина находит отражение в графическом искусстве. В оформлении книг о фольклоре представлен визуальный образ Онара — высокого гиганта в доспехах и одежде с марийским орнаментом, что подчеркивает репрезентативную функцию этого персонажа — обозначение связи с этнической культурой (Тургай 2019: 413–414). В Национальной галерее Республики Марий Эл выставлена работа марийского художника С. Ф. Подмарева «Онар» 1964 г. На картине, по словам сотрудника музея, подчеркнут высокий рост героя в сравнении с окружающими объектами, а его принадлежность к марийской культуре обозначена рубашкой с марийской вышивкой (ПМА, экскурсовод, Йошкар-Ола, 2021). В 2021 г. вышел художественный фильм «Не Иван, или как приручить богатыря» режиссера Д. Шаблей, в котором представлен персонаж Онара. По сюжету киноленты, мальчик с именем Ёыван, чтобы избавиться от насмешек на национальной почве в школе, просит помощи у героя своего народа, богатыря Онара. При этом в кинофильме Онар символизирует связь героя с этнической культурой, принятие им самим его марийской идентичности. Согласно авторам сценария, Онар был выбран в качестве самого популярного и известного всем группам марийцев мифологического героя (ПМА, С.К., Москва, телефонный разговор, 2021).

Вот что о выборе темы фильма говорит режиссер Денис Шаблей:

— В марийском эпосе очень много богатырей, и все они так или иначе отличаются друг от друга, имеют свою историю, свою специфику.

— А Вам было важно какой образ подобрать, почему именно этот богатырь стал персонажем (Устьянцев Г. Ю.)?

— Наш фильм был первой серьезной работой на эту тему, поэтому в нём мы хотели заявить одного из самых важных и узнаваемых героев. Опять же, Онар — это не просто богатырь-человек, это полубог, прародитель. Мы могли бы взять в качестве богатыря Акпарса или Акпатыра, однако это более исторически достоверные личности и работа с такими героями подразумевает минимальные художественные допущения» (ПМА, Москва, телефонный разговор, 2022).

Значимую роль в трансляции образов общемарийских мифических героев играют объекты культурного ландшафта. Памятный камень Онару был установлен в Моркинском районе у деревни Шоруньжа в 2009 г. На нем присутствует надпись «Онар — мемнан куатна» (В переводе с луговомарийского — «Онар — наша сила»). Камень носит символическое значение и не обозначает конкретный локус пространства, в данном районе повсеместно распространены нарративы о великане и оставленных им возвышенностях (холмах) (Кугарня 2015).

Образ Онара в концепте мифологизированной истории

В марийской мифологии есть несколько устойчивых сюжетов, связанных с деятельностью гиганта Онара. Модус времени, в котором жил великан (или народ великанов) носит условный характер. Исполин в фольклорных текстах не фигурирует как защитник марийцев, борец с захватчиками, он не совершает конкретного подвига, в отличие от богатырей Чоткара, Болтуша и других. Тем не менее, его носители традиции также воспринимают как «марийского национального героя» (*марий талекике*) (Акишиков 2012). Образ Онара, как и марийских легендарных богатырей, активно ретранслируют в День национального героя (26 апреля) посредством библиотечных и музейных выставок, публичных лекций и различных образовательных мероприятий.

Уместно говорить о популяризации этого мифического героя в качестве национального символа современных марийцев. Таковую этносимволизирующую функцию отдельных групп марийцев выполняют местные персонажи исторических легенд, сотенные князья и богатыри. Например, для горных марийцев таким воплощением локальной идентичности является легендарный правитель Акпарс (Устьянцев 2021: 275–287).

Онар стал своего рода символом марийской традиционной культуры, мифологического наследия народа ввиду широкой распространенности сюжетов о нем среди различных групп марийского населения. Он не связан с конкретным историческим локусом в народной памяти и не фигурирует в преданиях как реальный персонаж. Тексты о нем разрозненны и не формируют единого цельного мифического повествования. В фольклоре об Онаре нет героической составляющей: пангероического нарратива, цепи событий, оформленной сюжетной линии, свойственных текстам мифологизированной истории (Иванов 2020: 28). Местные жители воспринимают его больше как сказочного героя, мифического великана, не существовавшего в действительности. Тем не менее, миф об Онаре ассоциируется носителями традиции с «праисторией» региона: великаны в фольклоре создают природный ландшафт, являются первыми жителями этих земель. Более того, в некоторых сюжетах марийцы предстают потомками великанов-онаров (Пенькова 2016: 218–219). Исполины в фольклоре фигурируют как автохтоны, предшественники марийцев, в нарративах об онарах и практиках их визуализации подчеркивается принадлежность великанов к марийской этнической культуре.

Таким образом, уместно рассматривать цикл сюжетов об Онаре/онарах как этногенетический миф. Данный вид мифических текстов выполняет функцию удревнения локальной истории и репрезентации самобытности этнической группы. «Апелляция к таким предкам обычно подчеркивает стремление к коренизации тесной связи с данной территорией...» (Шнирельман 2018: 6). Этнократические мифы особенно актуальны для марийцев, являющихся титульной нацией в составе Республики, но не представляющих в ней этнического большинства и проживающих дисперсно в различных регионах страны (Шнирельман 2018: 5). Мифы-символы позволяют подчеркнуть аутентичность сообщества в условиях поликультурного общества и доминирования определенной этнической группы. Данная категория мифологем формирует представление о народе как о сплоченном сообществе, утверждает идею о древности этнической культуры, проецирует современные этнополитические границы глубже в прошлое, идентифицирует этнических предков с мифическим народом (Шнирельман 2018: 9–10).

Э. Смит выделил несколько функций такого мифического восприятия этнической истории. Сюжеты о чудесном прошлом земли и народа привносят в этническую

культуру идею «возрождения» былого могущества, ревиталистские настроения. Герои мифа являются образами, с которыми члены сообщества ассоциируют себя и локальную культуру, что способствует развитию патриотической идеи (Smith 1999: 261–264). Сюжеты о древности и могуществе этнической группы усиливают чувство коллективной идентичности, выстраивают границы сообщества (Smith 2009: 37).

Некоторыми носителями культуры нарратив о могучем народе гигантов встраивается в контекст локальной истории, то есть границы между мифом и историческим повествованием размываются. Историк С. Бергер определяет сюжет о прошлом, имеющий мифические корни и структуру как «мифоисторию» (англ. *mythistory*). Подобные сюжеты отражают коллективную память о прошлом, эмоционально окрашены, нацелены на отстаивание идей автохтонности, культурной самобытности, социальной и групповой целостности (Berger 2009: 492–495). В то же время несказочная проза об Онаре/онарах является частью дискурса о национальной истории и памяти марийцев. К. Белл предлагает понятие «мифоландшафта» (англ. *mythscape*), под которым подразумевает «дискурсивную сферу, образованную временными и пространственными измерениями, посредством которой мифы о нации постоянно создаются, передаются, реконструируются и обсуждаются» (Bell 2003: 75). Данное понятие включает в себя мифы о происхождении сообщества, легенды о его ландшафте и территории, коллективное восприятие прошлого.

Как часть национального «мифоландшафта» образы Онара активно воспроизводятся в художественной культуре и различных практиках, которые определяют и выражают отношение этнического сообщества к прошлому. Этот процесс обеспечивает общеизвестность нарративов о легендарном исполине и их передачу между различными поколенческими группами (Bell 2003: 74–76). Однако для изучения этносимволизирующей функции легенд об Онаре надо учесть, что они не представляют собой цельное фольклорное повествование с определенным героическим сюжетом. Легенды о нем не отражают идеи борьбы с внешними захватчиками и этносоциальной дихотомии «свой–чужие». Это отличает образ великана от персонажей с более детальными легендарными «биографиями», которые фигурируют в сюжетах о конкретных исторических событиях. Тем не менее, сам героизированный образ Онара репрезентует патриотические тенденции в дискурсе о марийской этнической культуре.

Заключение

На примере мифологического исполина Онара можно проследить, как персонаж корпуса этиологических мифов и легенд, не претендующий на достоверность и не обладающий легендарным прототипом, встраивается в этноконсолидирующий нарратив об этническом прошлом. Миф о великанах-первопредках или первопоселенцах репрезентует общеразделяемое среди членов сообщества представление о чудесном эпическом прошлом, в котором герой Онар был всеобщим заступником, культурным героем марийского народа. Более того, в некоторых вариантах легенд онары были предками марийцев. Наследием героической эпохи великанов в топонимических легендах выступают объекты природного ландшафта: холмы и овраги. Воспринимаясь носителями традиции как сказочный персонаж, условный вымысел, образ Онара, активно транслируется посредством этнической символики и культурных практик.

Для современных жителей «Земли Онара» данный героический персонаж в эпоху массовой культуры приобрел характер общенационального, символизирующего разнообразное и вариативное мифологическое наследие марийцев. Данный процесс обусловлен широкой известностью Онара в различных локальных традициях и отсутствием семантической связи между его образом и каким-либо конкретным историческим сюжетом. Эти обстоятельства обуславливают современную популярность фольклорного исполина и широкое пространство для интерпретации его образа. При этом образ Онара продолжает героизироваться посредством современных культурных практик и восприниматься, согласно полевым материалам, как мифологический портрет марийской этнической (национальной) идентичности.

Источники и материалы

- Акишков 2012 — Акишков А. Г. Двенадцать марийских героев // Ончыко. 2012. № 1. <https://kidsher.ru/ru/culture/15403/> (дата обращения: 10.12.2022).
- ПМА — полевые материалы автора, собранные в период 2019–2022 гг. в Республике Марий Эл, а также в Москве.
- Онар 2015 — Онар — мемнан куатна // Кугарня. Дата публикации: 24.04.2015.
- Чавайн 2008 — Чавайн С. Г. Чумырен лукмо ойпого. I том / К. К. Васин ден Г. С. Чавайн чумыренгыт. Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 2008. 336 с.

Научная литература

- Акцорин В. А. Современные фольклорные материалы о происхождении марийского народа. // Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. 1. Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт, 1980. С. 3–15.
- Акцорин В. А., Сабитов С. С. Марий калык ойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания / сост. В. А. Акцорин. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство 1991. 288 с.
- Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. 1993. <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 10.12.2022).
- Бушков Р. А. Откуда пошла «Земля Онара» // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2015. № 3. С. 25–29.
- Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: «Удмуртия», 1994. 383 с.
- Ибаева З. И. Леонид Яндаковын «Онар» романыштыже тоштемше мут-влакым кучылтмаш // Богатство финно-угорских народов. Материалы IV Международного финно-угорского студенческого форума / гл. ред. М. Н. Швецов. Вып. 4. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2017. С. 70–72.
- Иванов А. Г. Мифологизированное прошлое как часть исторической памяти // Tempus et Memoria. 020. Т. 1. № 1–2. С. 25–30. DOI: 10.15826/tetm.2020.1-2.002
- Ильина Г. Г. Улыпы в контексте фольклорно-образных параллелей Урало-Поволжья // Проблемы марийской и сравнительной филологии / отв. ред. Р. А. Кудрявцева. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2016. С. 252–256.
- Ильина Г. Г. Классификация жанров сказочной прозы в чувашской и марийской фольклористике как научная проблема // Чуваши и марийцы — соседи по «общему дому»: материалы Межрегиональной научно-практической конференции / сост. Г. А. Николаев. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева, 2019. С. 320–321.
- Ильина Г. Г. Основные мотивы сказаний о великанах в чувашском и татарском фольклоре // Татары и чуваши — ветви одного древа: материалы Всероссийской научно-практической

- конференции / отв. ред. Г. А. Николаев. Чебоксары: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2021. С. 342–351.
- Криничная Н. А. Предания русского Севера. СПб: Наука, 1991. 328 с. <https://ruthenia.ru/folklore/krinichnaya1.htm> (дата обращения: 10.12.2022).
- Мошкина О. В., Москвина Л. П. Легенды горы Карман-Курык // Проблемы марийской и сравнительной филологии / отв. ред. Р. А. Кудрявцева. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2016. С. 280–283.
- Пенькова М. В. Онары и Улыпы: к вопросу сходства и различия фольклорных персонажей // Ашмаринские чтения: сборник трудов X международной научно-практической конференции / отв. ред. А. М. Иванова. Чебоксары: Издательство Чувашского университета, 2016. С. 217–220.
- Плахова О. А. Образы английских великанов: на перекрестке мифологических традиций // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2012. № 2. С. 74–80.
- Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. Йошкар-Ола, 2006. 160 с.
- Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань: Типо-лит. Имп. Казан. ун-та, 1889. 265 с.
- Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.
- Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. Йошкар-Ола, 2007. 309 с.
- Тургай И. В. Национальный компонент в искусстве чувашской и марийской книги // Чуваши и марийцы — соседи по «общему дому»: материалы Межрегиональной научно-практической конференции / сост. Г. А. Николаев. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева, 2019. С. 406–417.
- Устьянцев Г. Ю. «Восславим землю Акпарса»: легендарный князь в современном фольклоре и этнорегиональной идентичности горных марийцев // Вестник антропологии. 2021. № 1 (53). С. 275–278. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-53-1/275-287>
- Шаров В. Д. Чувашские и марийские бренды: общее и особенное // Чуваши и марийцы — соседи по «общему дому»: материалы Межрегиональной научно-практической конференции / сост. Г. А. Николаев. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева, 2019. С. 418–423.
- Шнирельман В. А. Миф о далеких предках и этническая принадлежность // Электрон. науч.-образоват. журн. «История». 2018. Т. 9. Вып. 6 (70). <https://history.jes.su/s207987840002252-6-1/> (дата обращения: 15.12.2022). <https://doi.org/10.18254/S0002252-6-1>
- Aarne A., Thompson S. The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961. 588 p.
- Bell D. S. A. Myths capes: memory, mythology, and national identity // The British Journal of Sociology. 2003. 54 (1). Pp. 63–81. <https://doi.org/10.1080/0007131032000045905>
- Berger S. On the Role of Myths and History in the Construction of National Identity in Modern Europe // European History Quarterly. 2009. No 39 (3). Pp. 490–502. <https://doi.org/10.1177/0265691409105063>
- Motz L. Giants in Folklore and Mythology: A New Approach // Folklore. 1982. Vol. 93, No. 1. Pp. 70–84.
- Sitki H. Branding (inter)national myths and symbols for peace: How to meet your “other” Turkey and Europe/EU. Institute for Cultural Diplomacy, Berlin. 28 February. <http://www.culturaldiplomacy.org/academy/content/pdf/participant-papers/2012-04-ankara/Branding--international-myths-and-symbols-for-peace--How-to-meet-your-other-Tuerkey-and-Europe-EU--Dr-Hatice-Sitki.pdf> (дата обращения: 11.12.2022).
- Smith A. D. Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach. New York: Routledge, 2009. 184 p.
- Smith A. D. Myths and Memories of the Nation. New-York: Oxford Univercity Press, 1999. 288 p.

References

- Akcorin, V. A. 1980. Sovremennye fol'klornye materialy o proishozhdenii marijskogo naroda [Modern Folklore Materials about the Origin of the Mari People]. In *Voprosy marijskogo fol'klora i iskusstva* [Issues of Mari Folklore and Art]. Vol. 1. Joshkar-Ola: Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut. 3–15.
- Aarne, A. and S. Thompson. 1961. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. 588 p.
- Akcorin, V. A. and S. S. Sabitov. 1991. *Marij kalyk ojpogo. Marijskij fol'klor: Mify, legendy, predanija* [Mari Folklore: Myths, Legends, Stories], ed. by V. A. Akcorin. Joshkar-Ola: Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo. 288 p.
- Bell, D. S. A. 2003. Myths Capes: Memory, Mythology, and National Identity. *The British Journal of Sociology* 54(1): 63–81. <https://doi.org/10.1080/0007131032000045905>
- Berezkin, Ju. E. and E. N. Duvakin. 1993. *Tematicheskaja klassifikacija i raspredelenie fol'klornomifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskij katalog* [Thematic Classification and Distribution of Folklore and Mythological Motifs by Areas. Analytical Catalog]. <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>
- Berger, S. 2009. On the Role of Myths and History in the Construction of National Identity in Modern Europe. *European History Quarterly* 39 (3): 490–502. <https://doi.org/10.1177/0265691409105063>
- Bushkov, R. A. 2015. Otkuda poshla “Zemlja Onara” [Where did the “Land of Onar” Come From] *Vestnik Marijskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija “Istoricheskie nauki. Juridicheskie nauki”* 3: 25–29.
- Ibaeva, Z. I. 2017. Leonid Jandakovyn “Onar” romanshtyche toshtemshe mut-vlakym kuchyltmash [The use of historical vocabulary in Leonid Jandak's novel “Onar”] In *Bogatstvo finno-ugorskih narodov. Materialy IV Mezhdunarodnogo finno-ugorskogo studentcheskogo foruma* [The Wealth of Finno-Ugric Peoples. Proceedings of the IV International Finno-Ugric Student Forum], ed. by M. N. Shvecov. Vol. 4. Joshkar-Ola: Marijskij gosudarstvennyj universitet. 70–72.
- Il'ina, G. G. 2016. Ulypy v kontekste fol'klorno-obraznyh paralelej Uralo-Povolzh'ja [Ulyps in the context of folklore-figurative parallels of the Ural-Volga region]. In *Problemy marijskoj i sravnitel'noj filologii* [The Issues of Mari and Comparative Philology], ed. by R. A. Kudrjavceva. Joshkar-Ola: Marijskij gosudarstvennyj univesritet. 252–256.
- Il'ina, G. G. 2019. Klassifikacija zhanrov neskazozhnoj prozy v chuvashskoj i marijskoj fol'kloristike kak nauchnaja problema [Classification of genres of non-narrative prose in Chuvash and Mari Folklore Studies as a Scientific Problem]. In *Chuvashi i marijcy — sosedi po “obsemu domu”*: materialy Mezhhregional'noj nauchno-prakticheskoi konferencii [Chuvash and Mari — Neighbors in the “Common Home”: Proceedings of the Interregional Scientific and Practical Conference], ed. by G. A. Nikolaev. Cheboksary: Chuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnykh nauk, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V. M. Vasil'eva. 320–321.
- Il'ina, G. G. 2021. Osnovnye motivy skazanii o velikanah v chuvashskom i tatarskom fol'klоре [The main motifs of legends about giants in Chuvash and Tatar folklore]. In *Tatary i chuvashi — vetvi odnogo dreva: materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoi konferencii* [Tatars and Chuvashes — Branches of the Same Tree: Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference], ed. by G. A. Nikolaev. Cheboksary: Institut istorii imeni Sh. Mardzhani of the Academy of Sciences of the Tayayr Republic, Chuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnykh nauk. 342–351.
- Ivanov, A. G. 2020. Mifologizirovannoe proshloe kak chast' istoricheskoi pamjati [Mythologized past as part of historical memory]. *Tempus et Memoria*. 1 (1–2): 25–30. <https://doi.org/10.15826/tetm.2020.1-2.002>
- Krinichnaja, N. A. 1991. *Predanija russkogo Severa* [Legends of the Russian North]. Saint-Petersburg: Nauka. 328 p. <https://ruthenia.ru/folklore/krinichnaya1.htm>
- Ust'jancev, G. Ju. 2021. “Vosslavim zemlju Akparsa”: legendarnyj knjaz' v sovremennom fol'klоре i etnoregional'noj identichnosti gornyh marijcev [“Let Us Glorify the Land of Akpars”: the Legendary Prince in Modern Folklore and Ethnoregional Identity of the Hill Mari People]. *Vestnik antropologii* 1 (53): 275–278. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-53-1/275-287>
- Vladykin, V. E. 1994. *Religiozno-mifologicheskaja kartina mira udmurtov* [Religious and Mythological Pictures of the Udmurts]. Izhevsk: “Udmurtija”. 383 p.
- Moshkina, O. V. and L. P. Moskvina. 2016. Legendy gory Karman-Kuryk [Legends of the Karman-Kuryk Mountain]. In *Problemy marijskoj i sravnitel'noj filologii* [Challenges of Mari and Comparative Philology], ed. by R. A. Kudrjavceva. Joshkar-Ola: Marijskij gosudarstvennyj univesritet, 280–283.
- Motz, L. 1982. Giants in Folklore and Mythology: A New Approach. *Folklore* 93 (1): 70–84. <https://doi.org/10.1080/0015587X.1982.9716221>
- Pen'kova, M. V. 2016. Onary i Ulypy: k voprosu shodstva i razlichija fol'klornykh personazhej [Onars and Ulyps: on the Issue of Similarities and Differences of Folklore Characters]. In *Ashmarinskije chtenija: sbornik trudov X mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoi konferencii* [Ashmarin Readings: Proceedings of the 10th International Scientific and Practical Conference], ed. by A. M. Ivanova. Cheboksary: Izdatel'stvo Chuvashskogo universiteta. 217–220.
- Plahova, O. A. 2012. Obrazy anglijskikh velikanov: na perekrestke mifologicheskikh tradicij [Images of English Giants: at the Crossroads of Mythological Traditions]. *Vestnik Baltijskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta* 2: 74–80.
- Sharov, V. D. 2019. Chuvashskie i marijskie brendy: obsee i osobennoe [Chuvash and Mari Brands: General and Special]. In *Chuvashi i marijcy — sosedi po “obsemu domu”*: materialy Mezhhregional'noj nauchno-prakticheskoi konferencii [Chuvash and Mari — Neighbors in the “Common Home”: Proceedings of the Interregional Scientific and Practical Conference], ed. by G. A. Nikolaev. Cheboksary: Chuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnykh nauk, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V. M. Vasil'eva. 418–423.
- Sitki, H. *Branding (inter)national myths and symbols for peace: How to meet your “other”*: Turkey and Europe/EU. Institute for Cultural Diplomacy, Berlin. 28 February. <https://www.culturaldiplomacy.org/academy/content/pdf/participant-papers/2012-04-ankara/Branding--international-myths-and-symbols-for-peace--How-to-meet-your-other-Tuerkey-and-Europe-EU--Dr-Hati-ce-Sitki.pdf>
- Sitnikov, K. I. 2006. *Slovar' marijskoj mifologii* [Dictionary of Mari Mythology]. Vol. 1. Joshkar-Ola: MPIK. 160 p.
- Smirnov, I. N. 1889. *Cheremisy: istoriko-etnograficheskij ocherk* [Cheremis: Historical and Ethnographic Essays]. Kazan': Tipolitographia Kazanskogo imperskogo universiteta. 265 p.
- Smith, A. D. 2009. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. New York: Routledge. 184 p.
- Smith, A. D. 1999. *Myths and Memories of the Nation*. New-York: Oxford University Press. 288 p.
- Shnirel'man, V. A. 2018. Mif o dalekikh predkah i etnicheskaja prinadlezhnost' [The Myth of Distant Ancestors and Ethnicity]. *Elektrony nauchno-obrazovatelny zhurnal “Istorija”*. 9–6 (70). <https://history.jes.su/s207987840002252-6-1/> <https://doi.org/10.18254/S0002252-6-1>
- Tishkov, V. A. 2003. *Rekvium po etnosu: issledovanija po social'no-kul'turnoj antropologii* [Requiem for ethnos: studies in socio-cultural anthropology]. Moscow: Nauka. 544 p.
- Tojdybekova, L. S. 2007. *Marijskaja mifologija* [Mari Mithology]. Joshkar-Ola: MPIK. 309 p.
- Turgaj, I. V. 2019. Nacional'nyj komponent v iskusstve chuvashskoj i marijskoj knigi [The National Component in the Art of the Chuvash and Mari Books]. In *Chuvashi i marijcy — sosedi po “obsemu domu”*: materialy Mezhhregional'noj nauchno-prakticheskoi konferencii [Chuvash and Mari — Neighbors in the “Common Home”: Proceedings of the Interregional Scientific and Practical Conference], ed. by G. A. Nikolaev. Cheboksary: Chuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnykh nauk, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V. M. Vasil'eva. 406–417.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ

УДК 39+316.346.3

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/102-124

Научная статья

© М. Ю. Мартынова, Н. А. Белова, О. А. Зыкина, М. П. Кляус

ОБЩЕГРАЖДАНСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ В ВОСПРИЯТИИ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ

В статье публикуются результаты социально-антропологического исследования жизненных стратегий российской молодежи. В ходе изучения восприятия студентами общегражданских ценностей и российской идентичности осуществлены массовые опросы по единому инструментарию в ВУЗах 8 регионов четырех Федеральных округов Российской Федерации: Дальневосточного, Приволжского, Северо-Кавказского и Центрального. Анализ особенностей осознания юношами и девушками их гражданской, этнической и региональной идентичностей показал, что в молодежной среде преобладает гражданский тип идентичности. Подавляющее большинство респондентов позиционируют себя как граждане страны и видят своей родиной всю Россию. Отметим, что в массовом сознании студенческой молодежи в целом наблюдается единство мнений о наиболее важных событиях отечественной истории, которыми названы победа Советского Союза в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг., а также запуск первого в мире спутника и первый полет человека в космос. Восприятие студентами достижений и направлений деятельности нашего государства постсоветского периода отличается меньшей устойчивостью, поскольку в обществе отношение к современным событиям только формируется. Тем не менее, анализ полученных материалов позволяет сделать вывод о первостепенной значимости научных открытий, куль-

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

Белова Наталья Андреевна — к. и. н., научный сотрудник Центра этнополитических исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: belova@iea.ras.ru ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7675-7419>

Зыкина Ольга Александровна — младший научный сотрудник отдела русского народа, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: zykina@iea.ras.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6752-6651>

Кляус Марина Петровна — к. и. н., научный сотрудник Центра европейских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: marina_klyaus@mail.ru

* Выполнено в рамках Программы фундаментальных и прикладных научных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности». Проект ««Российские ценности и символы: национальное единство и этнокультурное многообразие»».

турных и спортивных событий для возникновения патриотических чувств у современной студенческой молодежи. Различия в выборе ответов в зависимости от территории проживания могут свидетельствовать об особенностях политических настроений, реакций на внешние угрозы, ориентаций на первоочередное участие в проектах регионального или государственного уровней, которые свойственны для молодых людей каждого конкретного региона. На разницу в суждениях студентов в определенной степени также влияет содержание учебных программ и качество образования в столичных и провинциальных вузах.

Ключевые слова: молодежь, Россия, ценности, идентичность, жизненные стратегии, студенчество

Ссылка при цитировании: Мартынова М. Ю., Белова Н. А., Зыкина О. А., Кляус М. П. Общегражданские и социокультурные ценности в восприятии российской молодежи // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 102–124.

UDC 39+316.346.3

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/102-124

Original Article

© Marina Martynova, Natalia Belova, Olga Zykina, Marina Klyaus

NATIONAL AND SOCIO-CULTURAL VALUES IN THE PERCEPTION OF RUSSIAN YOUTH

The article publishes the results of socio-anthropological research of the life strategies of Russian youth. To study the students' perception of general national values and Russian identity, mass and expert surveys with a single design were conducted in universities of 8 regions of four Federal districts of the Russian Federation: The Far Eastern, Volga, North Caucasian and Central districts. The analysis of the awareness of boys and girls of their national, ethnic and regional identities showed that the national of identity predominates among young people. The vast majority of respondents positioned themselves as citizens of the country and considered whole Russia as their homeland. It was observed that in the mass consciousness of students there is general unanimity about the most important events in national history, which include the victory of the Soviet Union in the Great Patriotic War of 1941–1945, the launch of the world's first satellite and the first human space flight. Students' perception of the achievements and activities of the state in the post-Soviet period is less stable, as the social attitude towards contemporary events is just being formed. Nevertheless, the results of the study suggest the paramount importance of scientific discoveries, cultural and sports events for the emergence of patriotic feelings among modern students. Differences in the answers depending on the region may indicate the specifics of political attitudes, reactions to external threats, orientations for priority participation in regional or national projects typical for young people in each particular region. The difference in students' judgments is also to some extent influenced by the curricula and the quality of education in metropolitan and provincial higher education institutions.

Keywords: *Youth, Russia, values, identity, life strategies, students*

Authors Info: **Martynova, Marina Yu.** — Dr. of Hist., Professor, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: martynova@iea.ras.ru ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-7280-7450>

Belova, Natalia A. — Ph. D. in Hist., Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: belova@iea.ras.ru ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7675-7419>

Zykina, Olga A. — Junior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: zykina@iea.ras.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6752-6651>

Klyaus, Marina P. — Ph. D. in Hist., Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: marina_klyaus@mail.ru

For citation: Martynova, M. Yu., N. A. Belova, O. A. Zykina and M. P. Klyaus. 2023. National and Socio-Cultural Values in the Perception of Russian Youth. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 102–124.

Funding: The research was carried out within the Program of fundamental and applied scientific research “Ethnocultural diversity of Russian society and strengthening of the all-Russian identity”. The project “Russian values and symbols: national unity and ethno-cultural diversity”.

Введение

С появлением наций-государств современного типа, характеризующихся культурной гетерогенностью населения и одновременно сохраняющих территориальную целостность и гражданско-политическую общность, неизбежно возникает вопрос о механизмах социальной консолидации жителей страны. Процесс формирования единой нации является непрерывным, динамичным и двусторонним. Государство в лице политической и интеллектуальной элит формулирует национальную идею, выстраивает государственную национальную политику; в свою очередь граждане соотносят себя с нацией, ведут свою деятельность сообразно своим представлениям о личных и групповых интересах, наполняют конкретным содержанием абстрактные термины и лозунги. Постоянная трансформация общества, усложнение его внутренней структуры и институтов, а также изменение внутренних и внешних условий развития страны требуют от каждого из акторов нациестроительства усилий для сохранения идентичности: корректировки соответствующих образов и понятий, продуцирования новых смыслов.

Начало XXI в. стало для России, преодолевающей последствия переходного времени, периодом активного нациестроительства. Все чаще в публичном пространстве и, прежде всего, руководством страны стал употребляться термин нация не в этнокультурном значении, а в смысле государственной общности — политической нации. Понятие гражданская нация, национальная и гражданская идентичность достаточно новое явление в политическом лексиконе России. Исторически сложилось, что в нашей стране нацию толковали как этнокультурную общность, хотя и существо-

вало понятие «советский народ», которое объединяло граждан одного государства. В постсоветское время в России все активнее стало внедряться понимание нации как граждан государства, аналогично тому, как это существует во многих странах мира, например, во Франции, Великобритании, США. Это толкование нации у нас в стране до сих пор имеет своих оппонентов, которые полагают, что гражданская идентичность формируется в ущерб этнической.

Утверждение представления о российском народе как о гражданской нации, по образному выражению академика В. А. Тишкова, и есть формирование национальной идентичности или процесс, который иногда называют нациестроительством (Тишков 2010: 6). «Солидарность и повседневная лояльность, т.е. чувство принадлежности к одному народу и признание государства своим, составляет основу так называемой национальной идентичности» (Тишков 2010: 17).

Сторонники толкования нации как согражданства говорят о возможности сосуществования у одного человека нескольких идентичностей, о совместимости гражданской и этнокультурной идентичностей. Принципиальной является убежденность в том, что единство нации и, в частности, российского народа на общегосударственном уровне, историческая, культурная и социально-политическая общность в рамках государственного образования может и должна сочетаться с культурным (этнокультурным) многообразием, культурной сложностью гражданской нации. Это подтверждает как российский, так и зарубежный опыт. Практически все современные нации поликультурны (или в отечественной терминологии полиэтничны). Культурная сложность современного мира еще более возрастает под влиянием миграционных процессов и притока новых жителей. В этом можно видеть положительность явления. Нельзя не согласиться с тем, что «культурная гомогенность означала бы социальную энтропию, т.е. культурную смерть человечества» (Тишков 2011: 247).

Концепт российской нации становится востребованным после распада СССР и образования Российской Федерации; к началу 2000-х гг. он оформляется и присутствует в общественном и политическом дискурсах (Дробижнева 2013: 42; Тишков 2013: 3), разрабатывается в научной среде (Тишков 2021; Тишков, Филиппова 2016: 3–18; Тишков ред. 2011). Динамика национального самосознания у россиян, его содержательное наполнение, иерархия идентичностей, смыслы и ценности, на которые опирается российская гражданская идентичность, последовательно изучались в ходе социологических опросов и специальных научных изысканий, в том числе и в Институте этнологии и антропологии РАН (Горшков, Тихонова 2005; Горшков 2016: 299–314; Горшков, Петухов 2018: 194–216; Мартынова, Степанов, Тишков 2015; Мартынова, Степанов 2019; Тишков 2021; Мартынова 2021).

Тем не менее, все еще сохраняет свою значимость вопрос о критериях, позволяющих говорить о российском народе как о единой общности. В этой связи представляется актуальным всестороннее изучение общей для всех граждан системы ценностей.

Постановка проблемы российской идентичности тесно связана с пониманием настоящего и будущего нации, с образом будущего страны. Наше будущее — это молодое поколение. Одной из наиболее восприимчивых к социальным проблемам групп населения может считаться студенческая молодежь. Она довольно часто выступает активным агентом перемен в обществе, а потому стабильно становится предметом пристального внимания ученых самых разных научных специализаций. Социологические и антропологические исследования молодежи, проводимые университетами

и академическими институтами, подчинены задачам выяснения ценностного профиля молодых граждан, определения их жизненных ориентиров и целей, демонстрируют переломные тренды в ценностных установках молодежи (Горшков, Шереги 2020; Тишков, Бараиш, Степанов 2014; Мартынова, Белова 2016; Григорьева, Мартынова 2017; Мартынова 2022 и др.). Свойственная молодому возрасту чувствительность к проблематике, связанной с национальной и этнической идентичностью, дает возможность получения эмпирических данных, нацеленных на выявление комплекса общегражданских ценностей молодых людей и последующий анализ региональной специфики его распространения в студенческой среде.

В данной статье публикуются результаты исследования, которое провели сотрудники Института этнологии и антропологии РАН в рамках проекта «Национальные ценности и символы: национальное единство и этнокультурное многообразие» Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности. Она выполняется на основании поручения Президента Российской Федерации № ПР-71 от 16.01.2020 г. (Руководитель академик В. А. Тишков). Одной из главных задач проекта стало выявление основных ценностей современной молодежи, их приоритетных жизненных стратегий, отношения к тем или иным историческим событиям и многим другим аспектам идентичности. Исследование проводилось с позиций социальной антропологии с использованием разных методов, в т. ч. социологического метода.

В ходе изучения восприятия общегражданских ценностей и российской идентичности учащейся молодежью в декабре 2020 г. — феврале 2021 г. был проведен массовый опрос студентов по единому инструментарию¹ в 4 Федеральных округах России²: Центральном, который представлен данными по Москве, Владимирской и Костромской областям; Приволжском, получены материалы по Кировской области и Удмуртской Республике; Северо-Кавказском, опрос проведен в Республике Северная Осетия — Алания³; Дальневосточном — в Забайкальском крае и в Амурской области. Были опрошены студенты разных факультетов и направлений обучения крупнейших столичных и региональных вузов страны: МГУ им. М. В. Ломоносова, Медицинского университета (РНИМУ) им. Н. И. Пирогова, МГТУ им. Н. Э. Баумана, РГГУ, РАНХиГС, ГАУГН (г. Москва), Владимирского ГУ (г. Владимир), Вятского ГУ, Кировского ГМУ (г. Киров), Костромского ГУ (г. Кострома), Северо-Осетинского ГУ (г. Владикавказ), Удмуртского ГУ (г. Ижевск), Амурского ГУ (Благовещенск), Забайкальского ГУ (г. Чита). В соответствии с выборкой это студенты ВУЗов и факультетов различной специализации /технической, гуманитарной, медицинской/, обучающиеся на различных курсах /1–2 курсы, 3 курс, старшие курсы/, студенты как бюджетной, так и контрактной, как очной, так и заочной форм обучения.

Стандартная итоговая выборочная совокупность в каждом из рассматриваемых регионов, за исключением двух, была сформирована из 200 анкет, в Кировской области выборка включала 218 анкет, в Северной Осетии — 150. Квотирование прово-

¹ Инструментарий разработан при участии в. н. с. ИЭА РАН, к. и. н. В. В. Степанова.

² Первые результаты исследования по материалам опросов во Владимирской и Костромской областях см. (Белова 2021: 22–36), по материалам опросов в Москве и Кировской области см. (Зыкина 2021: 37–48), по материалам опроса в Забайкальском крае см. (Кляус 2021: 49–61).

³ Массовый опрос студенческой молодежи в Северной Осетии был продлен: проходил в декабре 2020 — феврале 2021 гг. Координатор опроса — к. и. н. Б. Н. Синанов.

дилось по полу и направлению обучения: не менее 35% анкет заполнены юношами и не более 65% — девушками; мнение студентов социогуманитарных и естественнонаучных специальностей представлено в равных долях.

Родина и национальное самосознание (идентичность) в восприятии молодежи

В первую очередь в ходе исследования было акцентировано внимание на таких вопросах, как восприятие Родины и идентичности современной молодежью. В какой мере современная молодежь ценит идентичность «россияне»? Процессы осознания гражданской, этнической и региональной идентичностей студентами были проанализированы на основе данных по ответам на вопрос «Как Вас должны воспринимать окружающие в повседневной жизни — как гражданина России, или как представителя отдельной национальности, или как жителя определённого региона?». При этом имелась возможность выбрать несколько вариантов ответа и отразить различные сочетания идентичностей. Как показали исследования, для современной российской молодежи характерно чувство сопричастности с Россией. Подавляющее большинство опрошенных студентов позиционируют себя исключительно как *граждане страны* и видят своей родиной всю Россию. Студенты осознают принадлежность к своему государству и считают, что их должны воспринимать как граждан страны. Определили себя через идентичность «Мы – граждане России» 81,2% респондентов в Кирове, 80% в Костроме, 78% в Чите и 76% в Благовещенске, несколько меньше — 67,5% в Москве, 62% во Владикавказе, 59% во Владимире. Причем чаще всего это был единственный ответ. Результаты опроса показали, что в молодежной среде преобладает гражданский тип идентичности.

К возможности выбрать несколько вариантов ответа прибегли не более 15% участников опроса (т. е. не более 15% сообщили о своей множественной идентичности), практически все они в качестве одной из характеристик называли гражданскую идентичность и сочетали ее либо с этнической, либо с региональной идентичностью, а в ряде случаев — с обеими одновременно.

В целом же *региональная идентичность* оказалась значительно менее важной для молодежи. Ее отметили 11,5% респондентов в ПФО (Кирове), 13–12% в ДФО (в Чите и Благовещенске), от 8% до 14% в ЦФО (в Костроме — 8%, Владимире — 9%, Москве — 14%) и 17% в СКФО (во Владикавказе). Хотя, судя по другим исследованиям в республиках Северного Кавказа региональный патриотизм значим, наши опросы не показали существенной разницы по сравнению с другими регионами страны.

Среди российского студенчества невысока популярность и этнической идентичности как личного символа и повседневной необходимости. *Этническую идентичность* в качестве ключевой, определили для себя лишь 6% студентов Забайкальского региона, Владимирской и Кировской областей, 8% студентов Амурской и Костромской областей. Что показательно, в столице и национальном регионе этническая идентичность несколько более актуальна — в Москве она оказалась важна для 17% опрошенных студентов, а в Северной Осетии — для 21,3% респондентов. Практически 10 часть опрошенных предложила другие ответы: их должны воспринимать как человека, как личность, как гражданина мира и как жителя планеты Земля. Причем довольно часто свои ответы студенты сопровождали комментариями: «Окружаю-

щие должны воспринимать меня как самостоятельную личность независимо от места моего рождения, страны проживания, религии или национальности».

Судя по нашим исследованиям, очевидна тенденция возрастания роли идентификации себя с государством. Для сравнения отметим, что в 2013 г. по результатам проведенного тогда ИЭА РАН опроса видели своей родиной всю страну Россию 66% опрошенных молодых жителей полиэтничных регионов. В студенческой среде десять лет назад была сильнее региональная идентичность — 43% опрошенных связывали образ Родины со своим регионом, а также и местная идентичность — 38% считали своей Родиной место проживания (табл. 1).

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос «Как Вас должны воспринимать окружающие в повседневной жизни, — как гражданина России, или как представителя отдельной национальности, или как жителя определенного региона? Кем Вы считаете себя в первую очередь?» (Можно было выбрать несколько ответов, в % от опрошенных)

Варианты ответов	ЦФО	ПФО	ДФО	СКФО
Гражданином страны	59–80%	81,2%	76–78%	62,0%
Представителем отдельной национальности	6–17,0%	6,0%	6–8%	21,3%
Жителем определенного региона	8–14,0%	11,5%	12–13%	17,3%
Другой ответ	4–18%	7,3%	11–8%	8,0%
Затрудняюсь ответить	6–10%	9,6%	5–7%	11,3%

Отношение к современным событиям и направлениям деятельности российского государства

На формирование государственной идентичности и активной гражданской позиции накладывает свой отпечаток восприятие молодыми людьми современных российских реалий. Одобрительная реакция населения на проводимые властью социально-экономические решения является одним из индикаторов гармоничного взаимодействия общества и государства. В рамках изучения общероссийских ценностных ориентаций молодого поколения респондентам предлагалось выбрать ключевые события и направления деятельности государства, вызывающие чувство гордости за свою страну. В списке возможных вариантов ответов были перечислены результаты государственной политики России одновременно по нескольким сферам жизни общества, включая конкретные примеры (табл. 2).

В качестве одного из важнейших оснований для гордости за свою страну назывались конкретные объекты культурного и природного наследия России. Распределение ответов студентов вузов позволяет сделать вывод о первостепенной значимости научных открытий, культурных и спортивных событий для возникновения патриотических чувств у современной студенческой молодежи. Этот вариант ответа выбрала почти половина всех участников опроса: 53% студентов Амурской области, 45% студентов Москвы и Забайкальского края, 46% студентов Кировской области, порядка 40% студентов во Владимирской и Костромской областях и треть опрошенной молодежи в Северной Осетии.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос «Какие современные события и направления деятельности государства вызывают у Вас чувство гордости за Россию?» (Можно было выбрать несколько ответов, в % от опрошенных)

	Москва	Владимирская область	Костромская область	Кировская область	Северная Осетия	Забайкальский край	Амурская область.
Достижения в области науки, культуры, искусства и спорта	45	40	39	46	33	45	53
Сохранение этнического многообразия и национальных языков	28	22	27	25	31	37	31
Создание самого большого в мире атомного ледокольного флота	27	11	12	22	15	16	20
Развитие туризма в регионах России	26	21	26	20	23	25	25
Борьба с международным терроризмом, в том числе в Сирии; миротворчество в Нагорном Карабахе	25	27	14	25	23	27	37
Космические полеты	24	17	25	22	14	20	35
Улучшение возможности проф. обучения и роста для людей как молодого, так и пожилого возраста	23	28	23	25	19	28	35
Укрепление Вооруженных сил РФ	17	18	13	17	14	25	25
Борьба с безработицей и бедностью	16	22	20	21	15	23	31
Развитие военной техники	15	19	10	20	10	18	23
Празднование 75-летия Победы в Великой Отечественной войне	15	27	19	25	25	29	33
Первая в мире вакцина от коронавируса	14	6	6	14	9	13	16
Многопартийность, свобода слова и печати	7	12	8	6	9	14	11
Пенсии, прожиточный минимум, здравоохранение с 2020 г. находятся под защитой Конституции	5	6	9	8	7	11	12
Прозрачная система голосования на выборах в органы власти	4	4	2	4	1	6	10
Другое (напишите)	2	1	2	3	2	2	2
Если нет таких событий, отметьте только данный пункт	20	14	15	21	18	9	14
Затрудняюсь ответить	3	7	7	8	13	11	5
	312	302	277	333	281	359	418

В числе крупных успехов нашей страны были также названы: сохранение этнического многообразия и национальных языков, этот пункт отметили от 22% до 37% опрошенных в разных регионах; улучшение возможности профессионального обучения и роста для людей как молодого, так и пожилого возраста — 19–28%; развитие туризма в регионах — 20–26%; создание самого большого в мире атомного ледокольного флота — 11–27%; космические полеты — 14–35%.

В то же время, один из последних научных прорывов России — запуск в производство первой в мире вакцины от коронавируса — полноценной поддержки у студентов не нашел, данную категорию выбирали от 6% до 16% учащихся вузов в разных регионах. Сложно сказать, имело ли здесь место общее скептическое отношение к современным российским научным и промышленным разработкам или же повлияла дискуссия в СМИ по поводу соблюдения всех процедурных моментов при регистрации вакцины.

В процессе исследования были выделены наименее популярные в студенческой среде направления деятельности государства. Как оказалось, в наименьшей степени чувство гордости затрагивает политическую сферу общества: такие достижения как система голосования, многопартийность и первая вакцина от коронавируса (которая тоже может быть расценена как политическое событие мирового масштаба). Это указывает на отсутствие у молодежи интереса к участию в политической жизни страны. В первую очередь не вызывают положительной реакции механизмы реализации политических прав и свобод граждан, среди них: прозрачная система голосования на выборах в органы власти, этот параметр выбрали только 1–10% опрошенных; многопартийность, свобода слова и печати — в среднем 6–9% и несколько больше во Владимирской области и Забайкальском крае — 12–14%. Не нашли отклика также и защитные функции Конституции 2020 г. по отношению к пенсии, прожиточному минимуму, здравоохранению, назвали эту категорию только 5–12% учащихся вузов разных регионов.

Обращает на себя внимание сравнительно невысокая оценка студентами достижений России в военной сфере — 13–18%, только в Забайкальском крае и Амурской области — 25%. Доля лиц, испытывавших чувство гордости в связи с укреплением вооруженных сил и развитием военной техники, фактически в два раза меньше, чем это было по результатам содержательно близких массовых опросов 2016 г.¹ Меньше всего выбравших этот вариант ответа было зафиксировано в Костромской области (13%) и Северной Осетии (14%). Развитие военной техники особенно отметили учащиеся вузов Владимирской и Кировской² областей (19–20%), студенты вузов Амурской области (23%). Тем не менее, случаи участия российской армии в ходе борьбы с международным терроризмом в Сирии и миротворческой миссии в Нагорном Карабахе, судя по ответам, могут быть отнесены в разряд успешных военных кампаний и рассматриваются скорее в позитивном ключе — отмечают эту категорию в сред-

¹ По данным опроса Института социологии РАН, считают поводом для гордости российскую армию 35% опрошенных (Горшков, Петухов 2018: 187).

² Следует сказать, что в Кировской области, в отличие от других рассматриваемых регионов, предприятия оборонной промышленности являются ключевыми в рамках экономического развития области. Проходившее в последние годы обновление оборудования на большинстве соответствующих заводов, внедрение новейших технологий для производства современного вооружения, увеличение государственного заказа в этой сфере — не могли остаться без внимания жителей Кирова.

нем около четверти опрошенных, за исключением студентов Костромской области, среди них поддержали это направление только 14%.

Празднование 75-летия Победы в Великой Отечественной войне названо как основание для чувства гордости за страну почти третью опрошенных (от 33% студентов Амурской области, 29% в Забайкальском крае, 27% во Владимирской области, 25% в Кировской области и Северной Осетии) во всех регионах опроса кроме Москвы (15%) и Костромской области (19%).

В Москве (16%) и Северной Осетии (15%) относительно других регионов сравнительно низко оценивается также такое направление деятельности нашего государства, как борьба с безработицей и бедностью (против 20–23% в среднем и даже 31% в Амурской области). Вместе с тем, в среде московского студенчества при сопоставлении с данными по другим регионам в качестве существенных достижений современной России могут быть выделены наряду с успехами в области науки, культуры, искусства и спорта, также тесно связанные с ними — создание самого большого в мире атомного ледокольного флота, космические полеты и первая в мире вакцина от коронавируса. Эти же категории имеют близкие значения в Кировской области и Забайкальском крае, за исключением меньшей значимости по мнению студентов Читы развития атомного ледокольного флота, самые низкие оценки по этим категориям были получены в Северной Осетии.

Анализ материалов массовых опросов по регионам показывает: наиболее активно отразили свое мнение по современным событиям и направлениям деятельности государства студенты Амурской области и Забайкальского края, поэтому именно здесь по многим категориям стоит сравнительно высокая оценка; наименьшее число ответов было получено в Северной Осетии и Костромской области, где нередко можно видеть самые низкие оценки.

К сожалению, от 9% опрошенных в Чите до 21–20% в Москве и Кировской области не нашли среди перечисленных событий и мероприятий те, которые бы вызвали у них чувство гордости за Россию, от 3% до 11% респондентов затруднились дать ответ. Наиболее спокойная позиция прозвучала в Забайкальском крае, где не смогли найти достойных гордости современных событий только 9% опрошенных, вместе с тем в этом регионе было большое число (11%) затруднившихся с ответом на этот вопрос.

Осмысление значимых событий российской истории

В системе жизненных ценностей молодежи важную роль играет отношение к историческому опыту, традициям и культуре своего народа. Зачастую, определенные личностные ценностные ориентации, нравственные предпочтения, восприятие символов и ценностей, гражданские установки формируются под влиянием сложившихся в обществе норм, концептов и собственно самой истории. В данной связи принципиальный смысл приобретает выяснение вопроса о том, как молодежь воспринимает факты и события истории своего государства, народа, региона.

Отношение к прошлому своей страны является значимой составляющей государственной самоидентификации человека. Анализ полученного спектра наиболее значительных событий российской истории позволяет обрисовать общий для мо-

лодых людей круг взглядов и ценностей, выделить ключевые образы и установки их социально-исторического миропонимания.

Среди предложенных 7 исторических событий подавляющее большинство респондентов выбирало два. В первую очередь молодежь гордится победой в Великой Отечественной войне и технологическим прорывом советской космонавтики. Согласно опубликованным материалам Института социологии РАН, именно эти события возглавляют рейтинг исторических достижений России¹, что подтверждает результаты нашего опроса и дает возможность для сравнительных исследований. Другие предложенные в анкете события прошлого века определялись студентами в качестве значимых существенно реже. Чувствуют гордость в связи с преодолением последствий сталинских репрессий только четверть опрошенных молодых людей. Исторические факты, такие как Октябрьская революция 1917 г., образование СССР и его противостояния военному блоку НАТО в годы холодной войны, принятие Россией международных обязательств СССР после его распада — находят поддержку в среднем не более чем у 15% (табл. 3).

Сопоставление данных по регионам дает более подробную и многоплановую картину сложившегося исторического самосознания у молодежи. Московские студенты склонны придавать большее значение Октябрьской революции 1917 г. и событиям в истории освоения космоса, чем их сверстники из Кирова, Костромы и Владимира. Интересно, что в среде московского студенчества космическая тема даже опережает по значимости тему Победы, в то время как в Северной Осетии и Владимирской области комплекс событий, связанных с освоением космоса, находил поддержку у студентов существенно реже, чем в других рассматриваемых регионах. В свою очередь студенты Северной Осетии заметно реже называют предметом гордости преодоление последствий сталинских репрессий и принятие Россией международных обязательств СССР после его распада, при этом они обращают особое внимание на факты образования СССР и его противостояния военному блоку НАТО в годы холодной войны. Еще слабее звучал вариант о правопреемственности Россией обязательств СССР в ответах студентов ВУЗов Костромы. Они также заметно реже респондентов из остальных регионов включали в свои ответы Октябрьскую революцию 1917 г. Учащиеся кировских вузов напротив несколько чаще подчеркивали значимость правопреемственности России после распада СССР.

Таким образом при сохранении единства мнений о наиболее важных событиях в истории нашей страны в массовом сознании молодежи одновременно присутствуют различия в выборе ответов в зависимости от территории проживания. Это может свидетельствовать об особенностях политических настроений, реакций на внешние угрозы,

¹ Массовые опросы жителей России по данной теме проводились ИС РАН в 1998, 2008 и 2016 гг. и охватывали все категории населения. Наблюдалась волнообразная динамика по доле респондентов, рассматривающих те или иные события в качестве предмета национальной гордости, с уменьшением значений почти по всем вариантам ответов в 2008 г. и последующим увеличением при новом измерении. В 2016 г. Победу в Великой Отечественной войне выбрали предметом гордости 76% опрошенных, полет в космос Ю. Гагарина — 46% (Горшков, Петухов 2018: 187). Следует отметить, что по данным текущего опроса студенческой молодежи конца 2020 г. достижения советской космонавтики актуализированы заметно в большей степени. В том числе, это может быть связано с близостью юбилея первого полета человека в космос в 2021 г. и разработкой российской вакцины от коронавируса под торговой маркой «Спутник V», что способствовало дополнительной популяризации событий в истории освоения космоса.

ориентаций на первоочередное участие в проектах регионального или государственного уровня, которые свойственны для молодых людей каждого конкретного региона.

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос «Какие исторические события прошлого века вызывают у Вас чувство гордости за Россию?» (Можно было выбрать несколько ответов, в % от опрошенных)

	Москва	Владимирская область	Костромская область	Кировская область	Северная Осетия	Забайкальский край	Амурская область.
Запуск первого в мире спутника и первый полет человека в космос	78	62	69	72	63	74,5	70
Разгром гитлеровской Германии и победа Советского Союза в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.	74	65	67	75	71	73	80
Преодоление последствий сталинских репрессий	26	17	20	23	10	25	25
Противостояние Советского Союза военному блоку НАТО в годы холодной войны	15	13	8	15	21	18	22
Октябрьская социалистическая революция 1917 г.	14	9	4	9	12	10	12
Образование Союза Советских Социалистических Республик в 1922 г.	12	7	8	12	21	10	17
Россия приняла на себя международные обязательства и стала правопреемником СССР после его распада	12	12	4	17	7	12	16
Другое (напишите)	8	7	4	1	1	2	4
Затрудняюсь ответить	4	8	2	6	9	6	4
Если нет таких событий, отметьте только данный пункт	7	7	4	6	7	5,5	5
	247	207	190	236	223	236	255

Мнение о культурном наследии как символе страны

Отдельно выяснялось представление молодежи относительно культурного достояния как символа России. Студентам было предложено пополнить список объектов культурного наследия регионов, городов и сёл страны. Также предлагалось высказать свое мнение в поддержку или против самой идеи существования такого списка.

Одобрение подавляющим большинством студентов (например, в Чите 87%, Благовещенске 85%) инициативы создания общего списка культурного наследия нашей страны указывает на важность для молодого поколения сохранения и приумножения объектов российской культуры. К сожалению, готовы были внести свои предложения к списку лишь от 8% до 30% респондентов (8% в Амурской области, 14% в Костромской и Владимирской областях, 18% в Забайкальском крае, около 30% в Москве и Кировской области), но и полученных данных достаточно, чтобы выделить наиболее важные по мнению молодых людей культурные явления.

Чаще всего при этом имелись в виду особенности языка и речи (о них говорили, например, 21% опрошенных в Москве и 17% — в Кирове), эпос народов России (32% в Москве и 5% в Кирове), народные промыслы (9% в Москве и 25% в Кирове), предметы быта (игрушки, музыкальные инструменты, костюм и др. — 17% в Москве и 9% в Кирове), блюда национальной кухни (28% в Москве и 5% в Кирове), памятники архитектуры (15% в Москве и 11% в Кирове), места памяти (21% в Москве и 9% в Кирове). Символами страны, по мнению студентов, могут также выступать памятники природы регионального и государственного значения. В первую очередь, как считают респонденты в разных регионах, охваченных опросом, в этот список попадают Байкал, Алтай, Камчатка и Карелия.

Респонденты в Амурской области и Забайкальском крае внесли свои предложения для пополнения регионального списка объектов культурного наследия. В Чите, например, среди названных позиций были: блюда бурятской национальной кухни (буузы), национальные костюмы, обряды и традиции (сагаалган, рождественские гулянья, свадебные церемонии), танцы (бурятский народный танец Ёхор), памятники архитектуры и музеи (дом купцов Шумовых, дом декабриста М. М. Нарышкина и его супруги Е. П. Нарышкиной, музей «Церковь декабристов» — все в Чите, дворец купца М. Д. Бутина в Нерчинске, Сретенский судостроительный завод), храмы (старинные церкви в поселках Забайкальского края), природно-культурные памятники и заповедники (национальный парк Алханай, Чарские пески, Арахлейские озера, Сухотино) города и села (поселение Кутомара, село Торбага), русская литература, культура коренных народов России, промыслы (резьба по дереву, рыболовство, охота), вышивка. Кедровые орешки и тарбаган неоднократно предлагались для внесения в список.

Список, предложенный студентами Амурской области, не столь обширен. Респонденты хотели бы включить в перечень материального и нематериального наследия как региональные объекты культуры (Албазинский острог, Амурские петроглифы, традиции эвенков, памятник казакам-первопроходцам в Благовещенске, памятник св. Петру и Февронии в Благовещенске, Триумфальная арка в Благовещенске), так и из других регионов России — от Дальнего Востока до Европейской части (мастерская майолики в Ярославле, озеро лотосов в Приморском крае, Казанский Кремль, Ржевский мемориал Советскому солдату и др.).

Студенты Владимира рекомендовали пополнить список объектов культурного наследия блюдами национальной кухни, памятниками архитектуры, музеями, традициями и песенным творчеством. Студенты Костромы чаще всего называли памятники архитектуры (17%) и литературы (11%), произведения искусства (5%), языковые диалекты Костромской области (5%), костромской сыр (5%), ювелирные изделия (5%). Также ими были предложены природные объекты и памятники архитектуры России, вошедшие в список всемирного наследия ЮНЕСКО.

Общественная работа и волонтерская деятельность

В контексте выяснения иерархии ценностных ориентаций молодых людей важно проследить их гражданскую активность, в частности, желание участвовать в общественных и государственных мероприятиях на добровольной основе. Во время вовлеченности в волонтерскую деятельность формируются и усваиваются подрастающим поколением нормы поведения, навыки, ценности, убеждения, то есть, целый ряд социально-гражданских и личностных качеств, в которых нуждается современное гражданское общество. Оценивать вовлеченность студенческой молодежи в волонтерские движения необходимо, поскольку в процессе становления личности сознательная добровольческая деятельность на благо других людей и общества в целом благоприятно сказывается на социализации, социальной активности личности и формировании социально-коммуникативной компетентности.

Распределение ответов на вопрос о желании респондентов выступить на том или ином мероприятии в роли волонтера позволяет судить о потенциально наиболее востребованных направлениях в сфере социальной и культурной политики. Активная гражданская позиция студенческой молодежи предполагает наличие интереса к общественной работе, готовность принимать посильное участие в различных событиях государственного уровня. Если рассматривать деятельность волонтеров, как участников общественно-политических событий, то здесь молодежь проявила значительную инициативность. Подавляющая часть студентов (например, 92% в Забайкалье и 95% в Амурской обл.) не отказалась бы от участия в государственных кампаниях.

Около половины из них во Владимирской, Костромской областях, в Забайкалье и Амурской области приняли бы участие в Дне празднования победы 9 мая. В Кирове День Победы назвали 44% респондентов, в Москве же существенно меньше — лишь 26%. В целом по стране это довольно позитивные результаты, которые не могут не радовать, поскольку традиционно 9 мая признается праздником памяти и гордости за победу в Великой Отечественной войне и получается, что молодое поколение гордится достижениями и подвигами советских граждан.

Кроме того, еще более позитивно воспринимается желание заботиться о старшем поколении, которое нуждается в помощи и зачастую ограничено в своих возможностях. Несомненной ценностью молодежь сочла помощь лицам пожилого возраста или с ограниченными физическими возможностями, на нее настроены более 40% опрошенных студентов как в Москве, так и в Кирове и более половины студентов во Владимире, Костроме, Забайкалье и Амурской области.

Среди предпочтительных к участию и значимых мероприятий называли также крупные спортивные соревнования, этот вариант ответа выбрали 29% учащихся в Москве, 34% в Благовещенске, 36% в Чите и 43% — в Кирове.

Сохранение этнического многообразия и национальных языков оказалось особенно важным не только в национальном регионе — Северной Осетии, но и в Забайкальском крае (37%), где несмотря на преимущественно русский этнический состав населения, возможно, имеет некоторое влияние близость российских национальных регионов — Республиками Бурятия и Саха (Якутия), а также приграничное положение с Монголией и Китаем. В других регионах около трети респондентов (28% в Москве, 25% в Кирове, 22% во Владимире и 27% в Костроме) также отметили как важную ценность сохранение этнического многообразия и национальных языков.

При этом не более 20% студентов сообщили, что готовы участвовать в мероприятиях, направленных на сохранение и развитие языков и культур народов России (Чита — 20%, Москва — 27%, Киров и Благовещенск — 15%), еще меньшим интересом пользуются день русского языка (Чита и Благовещенск — 12%), день славянской письменности (Чита — 9%, Благовещенск — 6%) и различного рода мероприятия, направленные на популяризацию и продвижение русского языка и российской культуры (Москва — 20%, Чита — 15%, Киров и Благовещенск — 14%). Если учесть низкую частоту выбора среди значимых поправок в конституцию варианта «русский язык — государствообразующий» (всего 5% опрошенных в Чите, 16% к частоте ответов), и 4% ответов читинцев о гарантиях сохранения языков со стороны государства, становится очевидным, что языковая проблема мало заботит молодежь. Вполне возможно, студенты считают, что русский язык не нуждается в защите. В повседневном общении все используют русский язык, и его популяризация не видится актуальной, как и меры государства в сфере языковой политики.

Опрос показал, что подавляющее большинство респондентов готово участвовать в волонтерской деятельности, поскольку хотят быть социально полезными, иметь возможность для реализации личных качеств и получения навыков и компетенций в разных сферах. Поэтому общество должно направлять активность молодежи в конструктивное русло, что создаст дополнительные стимулы решения ряда проблем, таких как социальная защита, благоустройство, экология, профилактика, алкогольной и наркотической зависимости, ВИЧ-инфекций, правозащитная деятельность, сохранение исторического и культурного наследия и т.д. Сегодня при реализации государственных программ по поддержке молодежи во многих странах мира финансируются проекты, направленные на использование молодежной волонтерской деятельности и гражданской вовлеченности в краудсорсинговые проекты (табл. 4).

Индивидуальные ценности и смысл жизни в представлениях молодежи

В анкете были вопросы, направленные на выявление индивидуальных ценностей и смысла жизненных ориентаций студенческой молодежи. Как показал наш опрос, основными интересами современного студенчества является спорт, искусство, и социальные сети. При этом результат анкетирования показал, что все-таки тотальной зависимости от интернета, социальных сетей и компьютерных игр у студентов не наблюдается.

В Чите, например, 62% респондентов, а в Благовещенске 60% отдали предпочтение искусству, немного меньше во Владивостоке и Костроме — 55% и 47% (соответственно). Чаще всего свободное время студенты готовы посвятить музыке и танцам. Во всех регионах максимум ответов приходится на спорт: от 57% (Кострома) до 66% (Чита). Пристрастие к социальным сетям проявили 44% опрошенных читинцев, 51% благовещенцев, 36% студентов Костромы и 38% студентов Владивостока. Увлечены компьютерными играми свойственно 33% благовещенцев, 18% читинцев и всего лишь 11% костромичей. Часть студентов (от 14% до 21%) предпочитают свободное время тратить на реализацию экологических программ. Многие предложили свои варианты ответов, (14–28%) среди которых: наука, политика, хобби (рукоделие, изучение космоса, психология, творчество, резьба по дереву), путешествия и активный отдых, саморазвитие, волонтерство, чтение, ведение блога (диагр. 1 — см. стр. 118).

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос «Какие из перечисленных государственных мероприятий были бы Вам интересны для участия в качестве волонтера?»

(Можно было выбрать несколько ответов, в % от опрошенных)

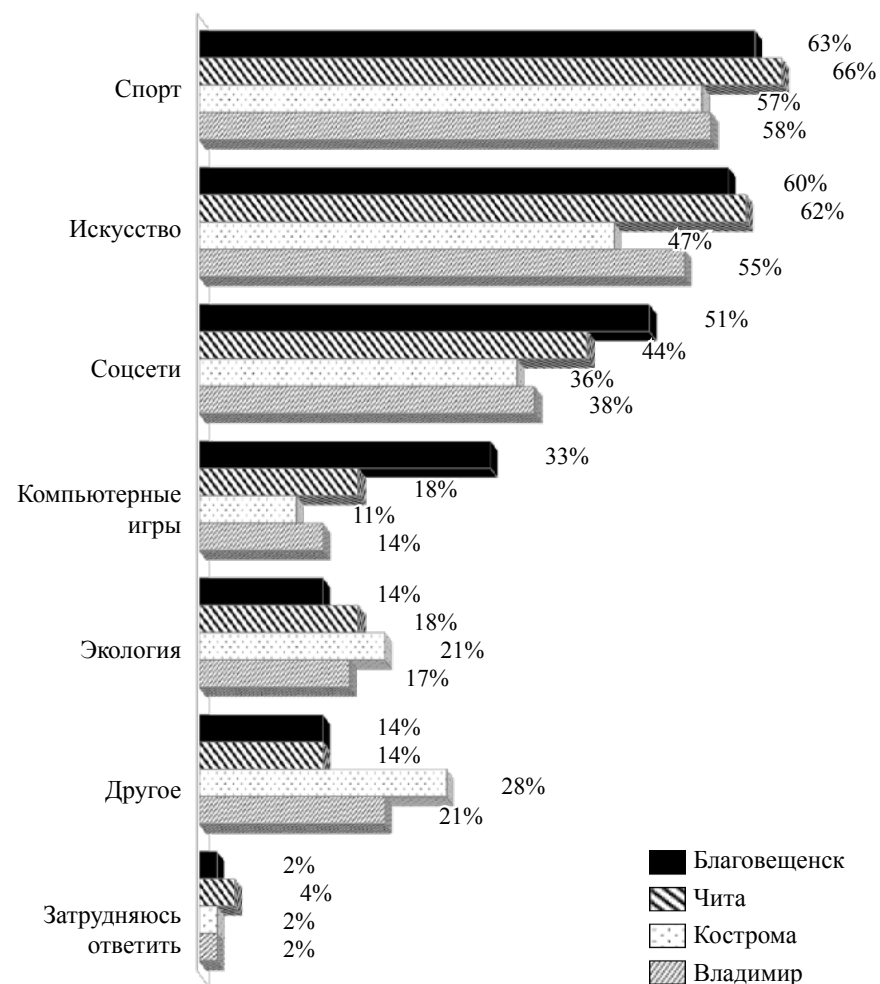
Варианты ответов	Забайкальский край	Амурская область	Костромская область	Владимирская область
Нет таких мероприятий	10	17	18	12
День города/села, в котором проживаете, либо учитесь или работаете	34	36	31	29
Международный день родного языка (21 февраля)	14	14	8	10
День Победы (9 мая)	51	51	44	48
День славянской письменности и культуры (24 мая)	9	6	11	9
День русского языка (6 июня)	12	12	11	11
День России (12 июня)	26	36	18	22
Международный день коренных народов мира (9 августа)	16	11	6	10
День народного единства (4 ноября)	17	28	7	13
Единый день голосования (сентябрь)	7	10	3	7
Крупные спортивные мероприятия	36	34	15	30
Мероприятия по продвижению русского языка, российской культуры, в том числе через интернет	15	14	18	13
Мероприятия по сохранению и развитию языков и культур народов России	20	15	15	14
Помощь лицам пожилого возраста или с ограниченными физическими возможностями	48	51	31	48
Другое	2	1	2	5
Затрудняюсь ответить	8	4		

Кроме того, молодые люди имеют желание путешествовать. На вопрос «Если Вам интересны туристические поездки по России, куда хотели бы поехать в следующем году?» большинство студентов (в Чите, например, 78% а в Благовещенске — 63%) указало наиболее привлекательные для них места.

Озеро Байкал лидирует среди названных студентами объектов во всех регионах. Его назвали, в частности, 25% из числа предложивших свой вариант студентов в Москве и 32% — в Кирове. Среди других достопримечательностей, которые мечтают посетить молодые люди, часто звучал: Алтай, его указали 25% ответивших в Москве и 10% — в Кирове; Камчатка и Карелия — по 19% и 9% в Москве и Кирове соответственно; Крым — 9% и 12%; Дальний Восток и, в частности Владивосток — 9% и 7%. В этом же списке идут следующие желаемые для путешествий горо-

Диаграмма 1

Распределение ответов на вопрос: «Чем Вы хотели бы заниматься в свободное время?» (Можно было выбрать несколько ответов)



да: Санкт-Петербург, настроены на его посещение 13% москвичей и 25% кировчан; Казань и Калининград по 9% и 7% в Москве и Кирове соответственно. Кроме того, в ответах московских студентов нередко упоминается Кавказ, а в ответах кировских — Москва и Сочи.

Самым популярным городом для жителей Дальневосточного региона и Центральной России стал Санкт-Петербург. Северную столицу страны хотят посетить 27% опрошенных читинцев. Путешествие по Забайкальскому региону интересно 17% местных студентов, для которых наиболее привлекательными оказались озеро Байкал, национальный парк Алханай и Чарские пески. Хотят посетить Сочи 12% студентов Читы, 11% — Москву, 11% — Крым, Алтайский Край — 9%, Владивосток — 8%. 5% опрошенных интересуется Карелией, Краснодарский край, Новосибирск, Калининград; 4% — Камчатка, 3% — Золотое кольцо, 2% — Дальний Вос-

ток, Екатеринбург. 1% опрошенных интересны Астрахань, Анапа, Архангельск, Амурская область, Владимир, Дагестан, Сахалин, Севастополь, Ростов-на-Дону, Тула, Хабаровск и Хакасия.

Туристические предпочтения благовещенцев географически более ограничены. Так, 24% студентов предпочли бы посетить Санкт-Петербург, 13% — Москву, 11% — Сочи, 9% — Крым и Владивосток, 5% — Байкал и Алтайский край, 3% — Карелию, Камчатку, Калининград, Краснодарский край; 2% — Дагестан, Казань, Курильские Острова; 1% Амурскую обл., Анапу, Бурятию, Волгоград, Золотое кольцо, Иркутск, Калмыкию, Сибирь, Чукотку, Хабаровск.

Большинство студентов Владимира и Костромы тоже не мыслили масштабно, ограничиваясь лишь историческими городами России или южными регионами страны, которые ассоциируются с отдыхом на пляже и развлечениями. Самыми популярными туристическими местами по результатам опроса стали Санкт-Петербург, Калининград, Байкал и Крым. Но что еще более удивительно, часть студентов во всех регионах затруднились ответить на заданный вопрос (треть в Костроме, 16% в Чите и 20% в Благовещенске), а во Владимире 10%, в Чите 6% и в Благовещенске — 17% студентов ответили, что не хотят путешествовать по России.

Подобную тенденцию нельзя назвать негативной, потому что удельный вес пассивных ответов небольшой, к тому же во все времена были и будут люди, которые находятся в протесте с современным ему обществом или же не имеют определенных интересов и желаний. Чаще всего это связано с семейными традициями и ценностями, если родители не любили путешествовать и поездки ограничивались дачей, то, скорее всего, и их дети также не будут стремиться ездить по городам и странам. В то же время последний фактор косвенно может указывать на количество семей, материальное благосостояние которых не позволяет путешествовать даже по России.

Вместе с тем абсолютному большинству молодежи цели на будущее важны. Менее 11% респондентов сказали, что им они не требуются. Дальние цели на будущее оказались значимы для 77% студентов Читы, 73% — Владимира и Благовещенска, 60% — Костромы. Сочли, что цели не требуются 3% читинцев и благовещенцев, 7% владимирцев и 11% костромичан; выбрали вариант ответа «больше важны, чем не требуются» 19% опрошенных в Благовещенске, 14% в Чите и Владимире, 13% в Костроме. Вариант ответа «больше не требуются, чем важны» отметили от 1 до 4% опрошенных; 1% затруднились дать ответ, еще 1% (во всех городах) и 4% (в Костроме) выбрали вариант, объединяющий «не требуются» и «не важны».

На вопрос о способах реализации целей жизни, следует ли их добиваться вместе с окружающими или самостоятельно, ответы распределились следующим образом: 12% респондентов в Чите, 9% в Благовещенске, 14% в Костроме, 13% во Владимире считают, что вместе с окружающими; 36% в Чите, 45% в Благовещенске, 33% во Владимире, 38% в Костроме думают, что самостоятельно, 31% в Чите, 29% в Благовещенске, 24% в Костроме, 30% во Владимире выбрали вариант «больше самостоятельно, чем с окружающими», 10% читинцев, 5% благовещенцев, 12% костромичан, 9% владимирцев — больше с окружающими, нежели самостоятельно, от 11% до 14% студентов полагают, что и вместе с окружающими, и самостоятельно.

На вопрос «Мои успехи зависят от меня или от окружающих», распределение ответов было следующим: 81% во Владимире, 80% в Чите, 78% в Благовещенске, 61% в Костроме, считают, что все зависит от них (вариант «от меня»), от 1% до 2% — от окружающих; 10% в Чите и Владимире, 15% в Благовещенске, 22% в Костроме — больше от меня, чем от окружающих; 7% в Чите, Владимире, 5% в Благовещенске, 14% в Костроме — и от меня, и от окружающих; 0%–1% — больше от окружающих, нежели от меня; 1% студентов затруднились ответить.

В сложных жизненных обстоятельствах 93% опрошенных студентов Читы и Благовещенска, 83% студентов Владимира и 87% — Костромы рассчитывают на семью и родственников, 56% (в Чите и Владимире), 58% (в Благовещенске), 47% (в Костроме), — на друзей и соседей. От 6% (Кострома) до 13% (в Благовещенске) — на пользователей соцсетей. От 4% (в Костроме) и до 8% (во Владимире) — на волонтеров и общественные организации; 4% (в Чите, Владимире) и 6% (в Благовещенске, Костроме) — на местные власти и социальные службы. Затруднились дать ответ от 1% до 4% (Кострома); 1% (Чита, Владимир, Кострома) и 3% (в Благовещенске) рассчитывает на помощь коммерческих организаций; от 3% до 5% дали другой ответ («на себя»). Чаще всего, студенты выбирали сразу несколько из предложенных вариантов. Ответы на данные вопросы показывают, что для большинства респондентов жизненные события рассматриваются в значительной степени как результат собственных усилий и ориентаций на свои цели.

Ответы на некоторые вопросы позволяют судить о восприятии образа государства в массовом сознании студенческой молодежи, в частности, о доверии к государственным и гражданским институтам, которые призваны создавать благоприятные условия для реализации жизненных стратегий молодежи. Показательно, что на помощь со стороны местных властей рассчитывают, как было указано выше, всего лишь от 4 до 6% опрошенных. Возможно, такое распределение ответов связано с общим восприятием представителей власти и лидеров.

Резонансным стал вопрос о том, кто же такие представители власти? Мнения участников разделились, большинство респондентов было поставлено в затруднение и долго думало над данным вопросом. При этом размышляя, что такое власть, и кто такие лидеры, 42% студентов в Чите, более трети студентов во Владимире (37%) и Благовещенске (36%), четверть студентов ВУЗов Костромы ответили, что это «простые граждане с соседней улицы». В целом для большинства студентов — это больше «простые люди», чем «далекая планета» (от 12 до 19% ответов). Сложно судить, способствует ли доверию к власти такое восприятие начальников и лидеров, но в массовом сознании ассоциации с тем, что это «элита» общества или закрытая социальная группа, не возникает (ПМА 2020).

Заключение

Следует отметить, что в то время как отношение молодых людей к историческим событиям может считаться достаточно устойчивым, современные достижения и направления деятельности нашего государства вызывают у них менее однозначную реакцию. В целом, вариативность ответов по поводу нынешних событий и достижений России заметно выше, чем по поводу исторических, очевидно, что взвешенная оценка событий постсоветского периода находится еще в стадии становления.

Обобщая все вышеизложенное, необходимо отметить, что в массовом сознании студенческой молодежи в целом наблюдается единство мнений о наиболее важных событиях отечественной истории, которыми были названы: Разгром гитлеровской Германии и победа Советского Союза в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг., а также запуск первого в мире спутника и первый полет человека в космос. Наряду с этим присутствуют и некоторые различия в выборе ответов в зависимости от территории проживания. С одной стороны, здесь имеют место значимость событий в рамках региональной истории и их связь с государственной. Так, например, если для москвичей несколько ярче прозвучали события Октябрьской революции 1917 г., то для студентов Владикавказа большой вес имеет период начала 1920-х гг. и создание СССР в 1922 г. С другой стороны, существенное влияние на суждения студентов может оказывать разница в содержании учебных программ и качестве образования столичных и провинциальных вузов. В определенной степени проявляют себя собственные для молодых людей особенности политических настроений и реакций на внешние угрозы и имеющие свою региональную специфику.

Восприятие студентами достижений и направлений деятельности нашего государства постсоветского периода отличается меньшей устойчивостью, поскольку отношение к современным событиям в обществе только формируется. Тем не менее, анализ полученных материалов позволяет сделать вывод о первостепенной значимости научных открытий, культурных и спортивных событий для возникновения чувства гордости за свою страну и патриотических чувств у современной студенческой молодежи.

Отметим, что на основании полученного рейтинга событий российской реальности и популярных общенациональных мероприятий можно судить о наиболее успешных управленческих решениях в сфере социальной, культурной и даже внешней политики. Среди них могут быть названы: сохранение этнического многообразия и национальных языков; улучшение возможности профессионального обучения и роста для людей как молодого, так и пожилого возраста; развитие туризма в регионах России; борьба с международным терроризмом. Каждую из этих категорий в среднем поддержали около четверти респондентов.

В целом, результаты социально-антропологического измерения представлений о значимых исторических событиях и современных направлениях деятельности государства являются эффективным инструментом социальной диагностики и могут иметь важное значение как для прогнозирования политического поведения молодежи, так и для понимания различных сегментов политической жизни на примере конкретных регионов.

Научная литература

- Белова Н. А. Символы и ценности современной российской молодежи: антропологический анализ на примере Костромской и Владимирской областей // Вестник антропологии. 2021. № 4. С. 22–36. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-4/22-36>
- Горшков М. К. Российское общество как оно есть (опыт социологической диагностики). В 2 т. Т. 1. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Новый хронограф, 2016. 416 с.
- Горшков М. К., Петухов В. В. (отв. ред.) Двадцать пять лет социальных трансформаций в оценках и суждениях россиян: опыт социологического анализа. М.: Весь Мир, 2018. 384 с.

- Горшков М. К., Тихонова Н. Е. (отв. ред.) Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М.: Наука, 2005. 396 с.
- Горшков М. К., Тихонова Н. Е. (отв. ред.) Столицы и регионы в современной России: мифы и реальность пятнадцать лет спустя. М.: Весь Мир, 2018. 312 с.
- Горшков М. К., Шереги Ф. Э. Молодежь России в зеркале социологии. К итогам многолетних исследований. М.: ФНИСЦ РАН, 2020. 688 с.
- Григорьева Р. А., Мартынова М. Ю. Молодёжь в городах Калининградской области (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 260). М.: ИЭА РАН, 2017. 140 с.
- Дробизьева Л. М. (рук. проекта и отв. ред.) Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. 485 с.
- Зыкина О. А. Восприятие общегражданских ценностей студентами Москвы и Кировской области // Вестник антропологии. 2021. № 4. С. 37–48. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-4/37-48>
- Кляус М. П. Общегражданские и социокультурные ценности современной молодежи Забайкальского края (по материалам анкетирования студентов Читы) // Вестник антропологии. 2021. № 4. С. 49–61. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-4/49-61>
- Мартынова М. Ю., Степанов В. В., Тишков В. А. Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН, 2015. 192 с.
- Мартынова М. Ю., Степанов В. В. (под ред.) Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, переписи, полевая этностатистика. М.: ИЭА РАН, 2019. 433 с.
- Мартынова М. Ю. (отв. ред.) Язык и идентичность. Антропологическое исследование ситуации в России. М.: ИЭА РАН, 2021. 620 с.
- Мартынова М. Ю., Белова Н. А. (отв. ред.-сост.) Молодежь в малых городах России. Заметки социального антрополога. М., ИЭА РАН, 2016. 294 с.
- Мартынова М. Ю. (отв. ред.). На границе со странами Евросоюза: Жизненные стратегии молодежи Калининградской и Гродненской областей. Мартынова, А. Викт. Гурко [и др.]; отв. ред. М. Ю. Мартынова. Москва: ИЭА РАН, 2022. 332 с.
- Тишков В. А. (под ред.) Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие. М.: Наука, 2011. 462 с.
- Тишков В. А. О культурной сложности современных наций // Государство, миграция и культурный плюрализм в современном мире. М.: Издательство ИКАР, 2011. С. 243–256.
- Тишков В. А. Национальная идея России. М.: Издательство АСТ, 2021. 416 с.
- Тишков В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. 649 с.
- Тишков В. А., Филиппова Е. И. (отв. ред.) Культурная сложность современных наций. М.: Политическая энциклопедия, 2016. 384 с.
- Тишков В. А., Бараш П. Э., Степанов В. В. (под ред.) Российское студенчество: идентичность, жизненные стратегии и гражданский потенциал. М.: ИЭА РАН, 2014. 342 с.

References

- Belova, N. A. 2021. Simvoly i tsennosti sovremennoi rossiiskoi molodezhi: antropologicheskii analiz na primere Kostromskoi i Vladimirskoi oblastei [Symbols and Values of Modern Russian Youth: Anthropological Study in the Kostroma and Vladimir Regions]. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 22–36. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-4/22-36>
- Drobizheva, L. M. (ed.). 2013. *Grazhdanskaya, etnicheskaya i regional'naya identichnost': vchera, segodnya, zavtra* [Civil, Ethnic and Regional Identities: Yesterday, Today, Tomorrow]. Moscow: ROSSPEN. 485 p.

- Gorshkov, M. K. 2016. *Rossiiskoe obshchestvo kak ono est'' (opyt sotsiologicheskoi diagnostiki)* [Russian Society as it is (experience of sociological diagnosis)]. Vol. 1. Moscow: Novyi khronograf. 416 p.
- Gorshkov, M. K. and V. V. Petukhov (eds.). 2018. *Dvadsat' pyat' let sotsial'nykh transformatsii v otsenkakh i suzhdeniyakh rossiyan: opyt sotsiologicheskogo analiza* [Twenty-five Years of Social Transformations in the Assessments and Judgments of Russians: Practices in Sociological Analysing]. Moscow: Ves' mir. 384 p.
- Gorshkov, M. K. and F. E. Sheregi. 2020. *Molodezh' Rossii v zerkale sotsiologii. K itogam mnogoletnikh issledovaniy* [Russian Youth in the Mirror of Sociology. To the Results of Many Years of Research]. Moscow: FNIS RAN. 688 p.
- Gorshkov, M. K. and N. E. Tikhonova (eds.). 2005. *Rossiiskaya identichnost' v usloviyakh transformatsii: opyt sotsiologicheskogo analiza* [Russian Identity Against the Background of Transformations: Practices in Sociological Analysing]. Moscow: Nauka. 396 p.
- Gorshkov, M. K. and N. E. Tikhonova (eds.). 2018. *Stolitsy i regiony v sovremennoi Rossii: mify i real'nost' pyatnadsat' let spustya* [Capitals and Regions in Modern Russia: Myths and Reality Fifteen Years Later]. Moscow: Ves' mir. 312 p.
- Klyaus, M. P. 2021. *Obshchegrzhdanskie i sotsiokul'turnye tsennosti sovremennoi molodezhi Zabaikal'skogo kraia (po materialam anketirovaniya studentov Chity)* [General Civil and Socio-Cultural Values of Modern Youth of the Trans-Baikal Territory (Based on the Results of a Questionnaire of Chita Students)]. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 49–61. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-4/49-61>
- Martynova, M. Yu., V. V. Stepanov and V. A. Tishkov. 2015. *Formirovanie grazhdanskoi identichnosti. Kniga dlia molodezhi* [Shaping Civic Identity. A Book for Young People]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS. 192 p.
- Martynova, M. Yu. and V. V. Stepanov (eds.). 2019. *Izmerenie kul'turnogo mnogoobrazii. Iazykovaia situatsiia, perepisi, polevaia etnostatistika* [Measuring Cultural Diversity. Language Situation, Censuses, Field Ethnostatistics]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS. 433 p.
- Martynova, M. Yu. (ed.) 2021. *Iazyk i identichnost'. Antropologicheskoe issledovanie situatsii v Rossii* [Language and identity. An anthropological study of the situation in Russia]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS. 620 p.
- Martynova, M. Yu. and N. A. Belova (eds.). 2016. *Molodezh' v malykh gorodakh Rossii. Zametki sotsial'nogo antropologa* [Young People in Small Towns in Russia. Comments from a Social Anthropologist]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS. 294 p.
- Grigorieva, R. A. and M. Yu. Martynova. 2017. *Molodezh' v gorodakh Kaliningradskoi oblasti. Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* [Youth in the Cities of the Kaliningrad Region Studies in Applied and Urgent Ethnology]. № 260. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS. 140 p.
- Martynova, M. Yu. (ed.). 2022. *Na granitse so stranami Evrosouiza: Zhiznennye strategii molodezhi Kaliningradskoi i Grodnenskoii oblastei* [On the Border with EU countries: Life Strategies of Young People in the Kaliningrad and Grodno Regions]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS. 332 p.
- Stepanov, V. V. 2019. *Izmerenie kul'turnogo mnogoobraziiya Rossii* [Measuring the Cultural Diversity of Russia]. In *Izmerenie kul'turnogo mnogoobraziiya. Yazykovaya situatsiia, perepisi, polevaia etnostatistika* [Measuring Cultural Diversity. Language Situation, Censuses, Field Ethnostatistics], ed. by M. Yu. Martynova, V. V. Stepanov. Moscow: IEA RAS. 140–154.
- Tishkov, V. A. 2013. *Rossiiskii narod: istoriya i smysl natsional'nogo samosoznaniya* [The Russian People: History and Meaning of National Identity]. Moscow: Nauka. 649 p.
- Tishkov, V. A. 2021. *Natsional'naya ideya Rossii* [National Idea of Russia]. Moscow: AST. 416 p.

- Tishkov, V. A., R. E. Barash and V. V. Stepanov (eds.). 2014. *Rossiiskoe studenchestvo: identichnost', zhiznennye strategii i grazhdanskii potentsial* [Russian Students: Identity, Life Strategies and Civic Potential]. Moscow: IEA RAS. 342 p.
- Tishkov, V. A. (ed.). 2011. *Rossiiskaya natsiya: Stanovlenie i etnokul'turnoe mnogoobrazie* [Russian Nation: Formation and Ethnocultural Diversity]. Moscow: Nauka. 462 p.
- Tishkov, V. A. 2011. O kul'turnoi slozhnosti sovremennykh natsii [On the Cultural Complexity of Modern Nations] In: *Gosudarstvo, migratsiia i kul'turnyi pliuralizm v sovremennom mire* [State, migration and cultural pluralism in the contemporary world]. Moscow: Izdatel'stvo IKAR. 243–256.
- Tishkov, V. A. and E. I. Filippova (eds.). 2016. *Kul'turnaya slozhnost' sovremennykh natsii* [Cultural complexity of modern nations]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya. 384 p.
- Zykina, O.A. 2021. Vospriyatie obshchegrazhdanskikh tsennostei studentami Moskvy i Kirovskoi oblasti [Perception of Civic Values by Students in Moscow and the Kirov Region]. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 37–48. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-4/37-48>

УДК 39+372
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/125-141
Научная статья

© Ю. В. Литвин

ЛОКАЛЬНЫЕ ИНИЦИАТИВЫ «ДОМА КАРЕЛЬСКОГО ЯЗЫКА» С. ВЕДЛОЗЕРА

«Место, где становится понятен смысл жизни села»

В 2013 г. в с. Ведлозере Пряжинского района Республики Карелия была зарегистрирована Карельская региональная общественная организация «Дом карельского языка». Спустя четыре года в его стенах появилось языковое гнездо. Форма работы языкового гнезда в Ведлозере представляет собой дневной уход за группой детей дошкольного возраста, во время которого во всех ситуациях используется карельский язык. В основе данных полевых заметок — результаты поездки в «Дом карельского языка» в 2019 г., целью которой первоначально было знакомство с методикой языкового погружения. В ходе работы — наблюдения, неформального общения с посетителями Дома карельского языка и его лидерами, сбора интервью, мои задачи расширились. В поле зрения оказалось сама организация, ее связи с местным сообществом и учреждениями. Цель статьи на примере работы «Дома карельского языка» показать российский опыт гражданского участия и выявить некоторые сложности, с которыми сталкивается организация. На основе анализа эмпирических сведений, собранных в Ведлозере, автор выявляет причины предпочтения родителями для своих детей языкового гнезда или муниципального детского сада, исследует отношение односельчан к возникновению и работе общественной организации, обращает внимание на связи Дома с государственными учреждениями образования и культуры. Размышляя о возможных причинах появления такого пространства именно в Ведлозере, можно предположить влияние, как минимум, нескольких пересекающихся факторов: субъектность и инициативность лидеров организации, а также их культурные связи и включенность в международный опыт. Устойчивости организации также способствуют гибкость в работе и умение выйти за рамки «секторального» мышления.

Ключевые слова: гражданское общество, общественные организации, Карелия, языковое гнездо, карельский язык

Ссылка при цитировании: Литвин Ю. В. Локальные инициативы «Дома карельского языка» с. Ведлозера // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 125–141.

Литвин Юлия Валерьевна — к. и. н., научный сотрудник сектора этнологии, Институт языка, литературы и истории — обособленное подразделение ФГБУН Федерального исследовательского центра «Карельский научный центр Российской академии наук» (Российская Федерация, 185910, Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11). Эл. почта: litvinjulia@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2369-4987>

* Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН.

UDC 39+372

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/125-141

Original Article

© Julia Litvin

LOCAL INITIATIVES OF THE “HOUSE OF THE KARELIAN LANGUAGE” IN THE VEDLOZERO VILLAGE

“A Place where the Meaning of Village Life Becomes Clear”

The Karelian regional public organization “House of the Karelian Language” was registered in 2013 in Vedlozero. It is located in Pryazhinsky district of the Republic of Karelia. Four years later, a language nest was created here. The language nest in Vedlozero uses the technique of total early language immersion. It means that the Karelian language is used in all situations. Children can speak Russian to each other or teachers, but adults answer them in Karelian only. These field notes are based on the results of a trip to the “House of the Karelian Language”. The original task was to get acquainted with the methodology of language immersion. However, my tasks expanded in the process of analysis — observation, informal communication with visitors and leaders, while collecting interviews. Based on the analysis of empirical data collected in Vedlozero I try to answer the following questions: why parents choose a language nest for their children or prefer municipal kindergarten, what links have emerged between the organization, on the one hand, and local and municipal institutions, on the other. The case of Vedlozero shows the Russian experience of civic participation. The author concludes that the possible reasons for the emergence of such a space in Vedlozero are the organization leaders’ proactivity, their cultural ties and involvement in international experience. There is a significant factor of flexibility in the work of the organization and the ability to go beyond the “sectoral thinking”.

Keywords: civil society, non-profit organization, Karelia, language nest, Karelian language

Author Info: Litvin, Julia V. — Ph. D. in History, Researcher in the Ethnology Section, Russian Academy of Science Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre (Russian Federation, Petrozavodsk). E-mail: litvinjulia@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2369-4987>

For citation: Litvin, J. V. 2023. Local Initiatives of the “House of the Karelian Language” in the Vedlozero Village. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 125–141.

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre.

Введение

Село Ведлозеро (карел. — *Vieljärvi*), расположенное на северо-восточном берегу одноименного озера, является административным центром Ведлозерского сельского поселения Пряжинского национального района Республики Карелия. Ведлозеро — карельское село, известное с XVI в. Под влиянием Первой шведской интервенции из захваченного шведами Корельского уезда между 1584 и 1615 гг. часть карельского населения устремилась на восток, где по пути была поставлена церковь «Никольская на Ведлозере». Ведлозеро долгое время сохраняло значение приходского центра (Жуков 215: 89; Сулова 2013: 234). В конце XIX — начале XX вв. Ведлозерское общество входило в состав Олонецкого уезда Олонецкой губернии и включало в себя 19 населенных пунктов с центром в Ведлозере (известное также как *Погост, Погостское*). После установления советской власти Ведлозерский сельский совет вошел в состав сначала Видлицкого, затем Пряжинского района. Согласно спискам населенных мест население в Ведлозере росло, составив к 1926 г. 214 чел., но несколько снизилось до 183 чел. к 1933 г. (Список 1928: 74; Список 1935: 40). В период Великой Отечественной войны, село находилось под оккупацией, после окончания военных действия Ведлозеро было единственным населенным пунктом в округе, количество населения которого практически не уменьшалось¹. Причиной тому стал комплекс взаимодополняющих факторов: в 1956 г. в селе появился животноводческий совхоз площадью более 20 тыс. га, в то же время политика ликвидации так называемых неперспективных деревень привела к переселению сюда многих семей (Постановлением Президиума ВС КАССР в 1957 г. в состав были включены Погост, Речное Устье, Мельница, Заячья Сельга, Рожнаволок 1, Рожнаволок 2). Одна из моих собеседниц вспоминала историю переселения своих родителей:

«Перевезли [дом] — по бревнышку разобрали и перевезли карельский дом из деревни Рогокоски в Ведлозеро. И сейчас проживаем на местечке Рожнаволок в селе Ведлозеро. И у меня в сердце как-то... Мне даже родители привили две родины (...) У нас до сих пор, например, в семье почитается праздник Казанской Божьей Матери — престольный праздник Рогокоски, летний и зимний праздники. И родители до сих пор называют Ведлозеро „другим местом“, то есть [говорят] „Läkkä käyttö Vieljärveh / Läkkä kyläl — Пошли сходим в Ведлозеро (букв. ‘на село’)“» (ФА № 1877).

Ведлозеро стало точкой притяжения не только для жителей соседних деревень, но и мигрантов — крупное производство предполагало привлечение специалистов и развитие жилой и социальной инфраструктуры. Так, например, усилиями латвийских строителей в селе в 1980-х гг. были возведены благоустроенный жилой сектор села, административные здания совхоза. Тем не менее, согласно данным Е. И. Клементьева, к 1989 г. доля карельского населения в Ведлозере все еще преобладала, составляя 72%. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г. в Пряжинском районе проживали 4573 карелов или 31,6% от общего числа указав-

¹ С 1959 по 1989 гг. численность населения Ведлозера в среднем составляла 1715,5 чел. (подсчитано по архивным материалам карельского этносоциолога Е. И. Клементьева).

ших национальную принадлежность (Итоги 2013: 6)¹. На 1 января 2018 г. доля карельского населения в районе в целом несколько возросла, составив 36,8% (Общие сведения 2022).

Согласно данным сайта Ведлозерского сельского поселения, число постоянно проживающих в селе Ведлозеро на 1 января 2018 г. составило 1090 чел. (Численность 2018). В селе работают администрация сельского поселения, детский сад, средняя общеобразовательная школа, Дом культуры, библиотека, фельдшерско-акушерский пункт, социальная служба. Существенное число рабочих мест предоставляет совхоз «Ведлозерский», а также лесничество, пожарная часть, несколько частных пилорам, ряд обслуживающих компаний (Электросети, Ростелеком) и организаций сферы услуг (несколько гостевых домов, магазины).

Сегодня для многих старожилов родным продолжает оставаться карельский язык (ливвиковское наречие). Однако среднее и молодое поколение используют в повседневной жизни русский язык. Несмотря на то, что в местной средней школе дети изучают карельский и финский языки, количество отведенных на преподавание часов недостаточно, чтобы язык активно использовался в повседневном взаимодействии (он преподается лишь несколько часов в неделю). Тенденция снижения численности карелоязычного населения характерна для всей территории Карелии. Так, данные мониторинга, проведенного в Карелии 2019 г., не зафиксировали родителей, которые обращаются к детям на карельском языке. В 2013 г. таковых в республике было около 3% (Яловицына 2020: 15).

Представленные выше общие сведения и тенденции характерны для многих населенных пунктов постсоветской России. Вместе с тем жизнь села имеет и иное измерение.

В 2013 г. в с. Ведлозере была зарегистрирована Карельская региональная общественная организация «Дом карельского языка» (далее — Дом, ДКЯ). Дом стал не просто символическим названием для организации, а реальным местом сохранения и развития карельского языка. Решение о создании и строительстве ДКЯ состоялось в Доме культуры в 2012 г. благодаря инициативе местных жителей. Организатором встречи была активистка Ольга Гокоева. Личный вклад активных жителей села, участие в российских и международных проектах, частные пожертвования позволили построить здание и обустроить его. С апреля 2017 г. на базе ДКЯ функционирует языковое гнездо «N³арикат» (карел. «крошки, малышки»)². В 2022 г. языковое гнездо отметило свой пятилетний юбилей³. Форма работы языкового гнезда

¹ Данные по национальному составу в разрезе сельских населенных пунктов в переписях не публиковались.

² Опыт создания языковых гнезд в Карелии к 2017 г. уже имелся. С 2000 по 2006 гг. в рамках международных проектов были созданы два «карельских» языковых гнезда в пос. Калевала. В 2009–2012 гг. была попытка на долгосрочной основе внедрить практику языкового погружения в детских дошкольных учреждениях г. Петрозаводска, в Туксинском сельском поселении Олонецкого национального муниципального района и Шелтозерском вепском сельском поселении Прионежского района. Однако по разным причинам их деятельность была свернута или изменились первоначальные принципы языкового гнезда.

³ В том числе 15 апреля 2022 г. был проведен информационно-практический семинар «Языковое гнездо. Создаем и работаем», на котором создатели делились своим опытом с другими организациями из российских регионов. Данное мероприятие, к которому удаленно подключились около 100 участников из разных регионов России, свидетельствует об интересе к методике раннего языкового погружения.

в Ведлозере представляет собой дневной уход за группой детей дошкольного возраста, организованный ежедневно, кроме выходных и праздничных дней. Вся работа с детьми в языковом гнезде происходит исключительно на карельском языке. Сегодня языковое гнездо функционирует на основе добровольных пожертвований, членских взносов, участия ДКЯ в проектной деятельности. Это единственное в Карелии учреждение, реализующее принцип полного языкового погружения¹.

В сентябре 2019 г. был открыт кружок для детей, которые посещали языковое гнездо и пошли в первый класс («карельская продленка», «этнопродленка»). Каждый рабочий день после уроков школьники могут возвращаться в языковое гнездо, вновь погружаясь в языковую среду через занятия и игры.



Илл. 1 и 2. Библиотека «Дома карельского языка» и доска, над которой написано «Oman kielen čomevus» (Красота родного языка). Фотографии автора, 2019 г.

С 2021 г. Наталья Антонова участвует в продвижении экологической повестки, выступает за раздельный сбор мусора, а весной по ее инициативе была создана группа ВКонтакте «С.С.С.Р. — Сохраним Село Своими Руками. Актив села Ведлозеро» с целью «участия населения в местном самоуправлении, развитии села, повышения интереса к проживанию в сельской местности, добрососедства и взаимопомощи, исходя из интересов населения с учетом исторических и национальных традиций» (С.С.С.Р. 2021). В Уставе ДКЯ обозначены две главные цели: развитие карельского языка и повышение качества жизни местных жителей. Подобный широкий взгляд позволяет вовлекать большее число жителей в актуальные проблемы и социальную

¹ Обучение карельскому языку в дошкольных учреждениях республики существует. Карельский язык в детских садах используется в отдельных, игровых ситуациях, например, при изучении фольклорного репертуара. Согласно данным за 2021–2022 учебный год, карельский язык изучают в 21 дошкольном образовательном учреждении (Информационная справка 2021: 7).

жизнь села. Так, например, встречи актива села проходят в Доме карельского языка, а председательницей группы была избрана Наталья Антонова. Многие из тех, кто посещает ДКЯ, входят и в актив села Ведлозера. Подобный шаг характерен для социально ориентированных организаций. Начав с помощи целевой группе, члены организации переходят к обслуживанию запроса более широких слоев населения, которых можно будет пригласить для участия в процессе взаимного обмена. Однако дальнейший успех такого взаимодействия зависит от самих участников сообщества (Ivashinenko, Varyzgina 2017: 89).

Цели и задачи

Многолетние исследования Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», показывают, что в современном российском обществе функции гражданской социализации граждан, создания общественной сферы и формирования ее акторов реализуются далеко не в полной мере (Купрейченко, Мерсианова 2013: 5–6). Тема взаимодействия различных акторов и социальных институтов привлекает внимание исследователей¹. Финская исследовательница М. Кулмала формулирует свое понимание принципов организации гражданского общества, а также, вслед за Дж. Ван Тилем, предлагает отойти от «секторального» подхода при оценке деятельности локальных инициатив (Kulmala 2011: 53).

Таким образом, цель данной статьи на примере Дома показать российский опыт гражданского участия и выявить некоторые сложности, с которыми сталкивается организация. Очерчен следующий круг задач: на основе анализа эмпирических данных, собранных в Ведлозере, обратиться к выявлению причин предпочтения родителями языкового гнезда или муниципального детского сада для своих детей, исследовать отношение односельчан к возникновению и работе общественной организации, обратить внимание на связи Дома с государственными учреждениями. В поле моего внимания окажется не столько сама методика языкового погружения², а коммуникативные связи организации с государственными учреждениями и населением.

Материалы и методы

Основу данной статьи составляют материалы биографических интервью с одной из лидеров общественной организации, ее членами, а также с родителями, выбравшими для детей языковое гнездо (8 интервью). Кроме того, применялось анкетирование родителей детей, посещавших языковое гнездо или местный детский сад (всего 13 анкет). Основные данные были собраны мною весной 2019 г. в с. Ведлозере Пряжинского района. Однако я продолжаю следить за деятельностью организации в ходе выезда в 2022 г., а также в социальных сетях, во время научно-практических семинаров.

¹ Например, вопросам взаимодействия государства, некоммерческого сектора и гражданского общества был посвящен отдельный номер (№ 3) журнала «Laboratorium» за 2017 г.

² Технология «языкового гнезда» (language nest) разработана в 1982 г. в Новой Зеландии для сохранения языка маори. В настоящее время методика является общемировой, но не широко распространенной. Изучение методики языкового погружения с целью сохранения, развития и трансмиссии миноритарных языков привлекает внимание исследователей и активистов (Замятин... 2012; Кулдкепт), в том числе, на материалах Карелии (Антонова 2021; Сеппянен 2019; Пасанен 2011).

Биографический метод предполагает изучение жизни человека в ее динамике и в выбранной собеседником последовательности изложения событий (Рождественская 2021: 7, 21–27). Существенное влияние на ход беседы оказывает умение исследователя активно слушать, чтобы совместно с собеседником приблизиться к сути проблемы. Помогают в этом ряд инструментов: вводный, отслеживающий, конкретизирующий, прямой, косвенный, структурирующий вопросы, вопросы-интерпретации, молчание или высказывание мнения как способы побудить собеседника продолжить диалог (Квале 2003: 134–135).

После сбора данных моя задача заключалась в том, чтобы редуцировать комплексность высказываний до смысловых единиц. Обработка собранных материалов велась в программе для анализа качественных данных Qirkos. Основная цель данного инструментария — выявить важные для собеседников явления, скрытые в объеме неструктурированных первичных данных. Особое внимание уделялось следующим аспектам: этническая идентичность, ценностные установки по отношению к своей этничности, языковое поведение, отношение к деятельности «Дома карельского языка» и к методике языкового погружения.

Ограничения. Задачи исследования ограничены данными биографических интервью и не предполагают широких обобщений, иллюстрируя тенденции социокультурного развития.

Языковое гнездо/детский сад: установки и мотивация родителей

Методика языкового гнезда, как было отмечено выше, предполагает общение с детьми во всех ситуациях на том языке, который находится в уязвимом положении. При этом дети могут говорить на языке большинства, однако отвечать им будут на миноритарном языке. Таким образом, дети знакомятся с локальной культурой Ведлозера, овладевают карельским языком не только путем организации занятий в стенах учреждения, но и во время прогулок, различных видов активности. Сотрудники работают с опорой на федеральные государственные стандарты системы дошкольного образования, а также на международный опыт. Рабочий план, ежедневное расписание, меню располагаются на информационном стенде при входе в ДКЯ. Сюжеты об учебном процессе и отчеты о работе публикуются в социальных сетях. По сведениям на 2022 г. языковое гнездо посещают 11 детей в возрасте от 2 до 7 лет, 9 мальчиков и 2 девочки.

Анализ анкет, заполненных родителями детей, посещающих языковое гнездо (шесть анкет), и местный детский сад (семь анкет), показал следующее: родители, отдающих предпочтение форме «языкового гнезда», привлекают индивидуальный и неформальный подход к процессу обучения («нет убийственной бюрократии, зависимости от государственных стандартов»), изучение карельского языка. Из недостатков была названа финансовая неустойчивость и невысокий уровень подготовки к школе. В случае с выбором детского сада родители отмечали хорошую постановку воспитательной и образовательной части, уход и организацию детей. Один человек отметил общую ветхость здания детского сада и износ коммуникаций. Трое из семи родителей детей, посещающих детский сад, знают про языковое гнездо, двое не рассматривали эту форму

как альтернативу детскому саду. Отчасти это обусловлено отсутствием у языкового гнезда лицензии на образовательную деятельность. Например, тот же родитель, который отметил изношенность муниципального детского сада, указал, что не рассматривает языковое гнездо как альтернативу детского сада, поскольку оно «не отвечает требованиям санитарной [и] пожарной безопасности». Наличие соответствующих формальных документов определенно снизило бы градус недоверия родителей. Т. П. Сеппянен, изучившая правовую ситуацию вокруг языкового гнезда в Ведлозере, пришла к выводу, что оно занимает межотраслевое положение, так как может быть отнесено к сфере национальной, образовательной и социальной политики. Любая попытка связать деятельность языкового гнезда с конкретной отраслью порождает или новые препятствия, или «выхолащивает идею» (Сеппянен 2019).

Языковые установки родителей в обеих группах включают в себя знание карельского языка для ребенка (первое место отводится русскому, английскому, финскому языкам). В двух анкетах был указан также китайский язык, что довольно необычно для Карелии. Языковая стратегия в общении с детьми сводится к следующему: двое (группа «детский сад») и трое (группа «языковое гнездо») указали в анкетах, что стараются говорить с детьми на карельском языке. Все анкеты, кроме одной, заполнили женщины (матери и бабушка), которые забирали своих детей домой из языкового гнезда или детского сада. Таким образом, обе группы родителей предполагают для своих детей овладение карельским языком, который, однако, не занимает приоритетное место. При этом некоторые мамы стараются говорить с детьми по-карельски.

В ходе бесед с родителями детей, посещающих языковое гнездо, в некоторых семьях была выявлена следующая ситуация: родители начинают говорить на карельском языке с детьми, вспоминая речь, которую они слышали в детстве. Таким образом, происходит восстановление языковой преемственности не по линии «родители-дети», а по линии «дети-родители». Приведем примеры из интервью:

«Почему отдали [в языковое гнездо]? Нужно развивать [карельский] язык. Дочь — единственный человек, с кем мне не стыдно разговаривать по-карельски. В принципе я понимаю, что она меня понимает. Может быть, у нас один с ней уровень...» (ФА № 3884).

«Дом карельского языка и эта уникальная форма работы с детьми, она, конечно, заставляет вспоминать, копаться где-то там, в подсознании, в подкорке и извлекать оттуда слова и постоянно прислушиваться к речи карельской и повторять что ли, возобновлять свой словарный запас по карельскому языку. Дома на карельском не очень говорили» (ФА № 3881).

Подобные случаи требуют внимания, особенно учитывая последние этносоциологические данные, свидетельствующие о приостановке передачи карельского языка в семье. Через подобные семейные практики возможен переход от рецептивного двуязычия, предполагающего только восприятие и понимание карельского языка, к продуктивному билингвизму и свободной речи.

Пространство Дома

Как было показано выше, языковое гнездо — не единственная форма деятельности организации. ДКЯ проводит также культурно-просветительские, образовательные и досуговые мероприятия. Обращает на себя внимание организация его пространства и грамотная логистика при проведении встреч. Время прихода детей и график пребывания в языковом гнезде четко определены. Во время тихого часа у детей воспитатели могут присутствовать на курсах карельского языка для взрослых и совершенствовать языковые навыки. В определенные дни здесь можно увидеть репетиции и выступления кукольного театра для детей (Tähkäine — карел. «Колосок») или принять участие в гимнастике на карельском языке для женщин. Во время приезда в 2019 г., в Доме работал кружок для школьников по робототехнике на карельском языке. Поскольку ДКЯ — некоммерческая организация, сотрудниками оказываются и социально-бытовые услуги (стирка белья, организация чаепитий, аренда помещения для проведения семинаров, презентаций). Лидеры Дома активно участвуют в международных проектах, прежде все, с Финляндией



Илл. 3 и 4. Пространство «Дома карельского языка» — помещение первого этажа для мероприятий и кухня (которая тоже используется для неформальных встреч)¹. Фотографии автора, 2019 г.

¹ Фотографии сделаны в утреннее время, до начала рабочего дня, поскольку в кадр могли попасть дети и сотрудники. Будничная работа отражена в группе «Karjalan kielen kodi / Дом карельского языка» в социальной сети ВКонтакте.

в виду языковой и географической близости, а также в связи с успешным опытом страны в области ревитализации саамского языка через создания языковых гнезд. Одним из последних примеров подобного взаимодействия является обучающий семинар в рамках проекта «Колттасаами и карелы — сотрудничество продолжается», проходивший зимой 2021 г. на платформе Zoom. Семинар затрагивал вопросы школьного образования на миноритарных языках, опыт инари-саамов по созданию языковых гнезд, а также возможности цифровизации этнических языков и использования социальных сетей.

Следует затронуть еще один немаловажный аспект темы — гендерный состав ДКЯ. Все его сотрудницы — женщины. Это создательницы организации, три воспитательницы языкового гнезда, преподавательница карельского языка и «хозяйка Дома» (как указано в социальной сети «ВКонтакте»). Работа «суперженщин», по словам одной из моих собеседниц, подтверждают факт сохраняющейся гендерной асимметрии рынка труда. Согласно данным Росстата за 2019 г., женщины широко представлены в сфере образования (82%), здравоохранения и социальных услуг (79%), в сфере обслуживания (73%), культуры, спорта, организации досуга и развлечений (66%) (Женщины и мужчины 2020: 97). При руководстве Домом используется гибкий подход в работе. Ностальгия по «корням» и традициям, определенная романтизация прошлого сочетается с новыми способами его актуализации («Мне кажется, время неизбежно будет уходить, но традиции нужно уметь трансформировать»), самостоятельностью в работе, знанием современных правовых норм, использованием цифровых технологий и расширением повестки до социально значимых вопросов жизни односельчан.

Важную часть в деятельности ДКЯ занимает работа с опорой на ценности организации, которые включают в себя уважение человека, культур и языков, своих предков, а также созидательную любовь к Родине. Об этих ценностных ориентациях говорила на одном из семинаров Ольга Гокоева, которая с 2013 до марта 2022 гг. возглавляла организацию. Подобные «мягкие» навыки (soft skills) дают результаты в области работы с людьми и способствуют их закреплению, даже с учетом не всегда стабильного финансирования и специфики языковой работы. Одна из воспитательниц рассказывала на научно-практическом семинаре 15 апреля 2022 г., что «не сразу согласилась [пойти работать в языковое гнездо], так как понимала, что это надо целый день говорить на карельском языке». Другие воспитательницы вспоминали, что планировали работать недолго, однако остались на 3 и 5 лет.

За пределами Дома

Внутри ДКЯ связи между людьми и событиями организованы, образуют особую коммуникативную сеть. В то же время за его пределами эти связи прослеживаются не всегда. Местная средняя школа, сельская администрация, Дом культуры частично используют потенциал общественной организации, лишь периодически включаясь в культурный обмен. Одна из моих собеседниц, учительница, отмечала:

— ... У нас из педагогического коллектива я видела, может, три человека, которые приходили на какие-то концерты [Дома карельского языка]. Только именно на концерты или на выступления.

— *Интересный Вы затронули момент. А вообще школа взаимодействует с Домом карельского языка?*

— *От других учителей не было таких не то, что заявок, таких, чтобы ребят как-то организовать (ФА № 3883).*

Молодая мама ребенка, посещающего языковое гнездо, сказала следующее:

«*А так, не знаю. Отношение [к ДКЯ]... Я удивлялась, почему у нас школа все равно такая, достаточно настроено всё. Как-то учителя один-два, может быть, приходят, остаются» (ФА № 3881).*

Другая женщина, сотрудница сельской администрации, попыталась объяснить сложившуюся ситуацию разными задачами ДКЯ и муниципальных образовательных и культурных учреждений, а также размышляла о причинах продолжения работы общественной организации:

«*Школьники же активно у нас участвуют во всех мероприятиях, которые проводит [местный Дом культуры]. (...) А так на всех мероприятиях школьники выступают — 9 Мая, еще что-то. Поют, танцуют. (...) А Дом карельского языка — они, конечно, в плане национальной политики — они очень хорошо. У них очень много мероприятий. И они более активные. Не знаю, они там по своему желанию, либо у них кто-то стоит над ними, [человек] который [говорит], „не хотите, но надо“ (разрядка моя—прим. авт.)» (ФА № 3884).*

Из приведенной цитаты следуют, как минимум два вывода. Первый (и очевидный) заключается в большей ориентации Дома культуры на общероссийские праздники и мероприятия в «фестивальном» формате. Второй — связан с восприятием мотивов работы сотрудников ДКЯ. Выделенный фрагмент цитаты замечателен потому, что прозвучал от представительницы бюджетного учреждения. Почему связи между Домом и другими образовательными и культурными учреждениями села все еще не окрепли? Нехватка связей в значительной степени может объясняться разными взглядами и подходами к своей работе у государственных и общественных организаций. Общеобразовательные детские сады и школы, дома культуры — социальные институты, созданные по инициативе «сверху» в советский период. Это отдельные, но типовые учреждения в разных регионах страны, вписанные в систему государственной иерархии. Дом карельского языка — специфическая форма организации пространства, она локальна, ее деятельность привязана к конкретной местности. Несмотря на наличие руководителей, участие в работе Дома предполагает личную активность и коллективную ответственность, регулярный опыт гражданского участия в решении общественно-значимых задач¹. Кроме того, ДКЯ, не имея бюджетных

¹ В связи с последней фразой можно упомянуть случай российско-американской семьи (Бетси родом из Огайо, Павел, ее муж, — из Сибири). Это многодетная семья, долгое время жившая в Ведлозере. В 2020 г. они переехали в свой дом в соседнюю деревню Кинерму. Их семья в полной мере поддерживала инициативу по строительству ДКЯ, их дети посещали языковое гнездо. Таким образом, дети знают английский, русский (языки семейного общения, домашнего обучения) и карельский языки.

средств, опирается в своей работе на традиции социальных и родственных связей, помощь волонтеров. Одна из моих собеседниц в этой связи рассказывала:

«Например, у нас два года существует языковое гнездо в Доме карельского языка¹. И нам один азербайджанец, который содержит магазины в Петрозаводске, он нам дает спонсорскую помощь: фрукты и овощи на новогодний праздник» (ФА № 3877).

Другой пример касается работы детского кукольного театра, который существует также благодаря активности молодой жительницы села:

«Ну, у нас не было вообще никакой поддержки. (...) К первому фестивалю к кукольному, когда мы стали готовиться, я такая думаю: ну, кукольный спектакль [надо] ставить — ладно, я шью куклы. Сама заказала для спектакля, купила. Куклы есть — ладно. Думаю, как теперь, ширму-то делать? Ну, хорошо, как-то родители поддерживали, помогли. Папа рейки выделили, отмеряли — что да как. Мама дала ткань из бабушкиных чемоданов на ширму. Всем миром собирали, делали в школе, я попросила учителя труда, технологии [помочь], работал» (ФА № 3883).

Разумеется, для общественных организаций существенным финансовым подспорьем является участие в проектной работе. Однако, согласно исследованию Анн-Мари Сэтре и Лео Гранберг, несмотря на то, что с 2000-х гг. в России развивается «третий сектор», подходы к контролю над его деятельностью противоречивы. Представители государственного управления вынуждены поддерживать активность граждан, одновременно считая необходимым его контролировать. Последнее — негативно влияет на местные инициативы и инновации (Sätre, Granberg 2018). Кроме того, «проектный подход», который избрало государство для поддержки локальных инициатив и организаций, не дает системной уверенности в работе (по точным словам активистки Дома, «проектом ты никак не можешь повлиять на национальную политику в регионе. Ты не можешь повлиять на продвижение законопроекта или на подготовку необходимых кадров для реализации национальной политики. Ты можешь провести хороший концерт»).

«Не верили, что здесь будут изучать [карельский] язык»

Согласно данным интервью, многие сельчане поддержали идею, помогли в строительстве Дома — финансово и/или личным трудовым вкладом. В то же время, по мнению моих собеседников, значительная часть жителей села отнеслись к изменениям с подозрением. Наиболее популярной была точка зрения о постройке гостиницы для финнов: «Не верили, что здесь будут изучать [карельский] язык»; «когда мы только начали строить — это вообще. Даже все говорили, что мы строим гостиницу, вообще 90% что мы строим гостиницу»; «... Слышала там, не единожды, что вот [вы] сейчас построили [Дом карельского языка], а потом гостиницу там откроют. Якобы вашими трудами восполь-

зуются там, благородством». На мой вопрос о том, кто входил в группу этих людей, мне ответили, что ее составляли преимущественно пожилые женщины. Другая собеседница отметила, что это русское население. Подобные предположения могли возникнуть в связи с тесными культурными и рабочими связями с Финляндией у основательницы Дома. Любопытно, что со временем именно пожилые карелки стали частыми посетительницами Дома. Социальным антропологам известно, что пожилые женщины составляют группу населения, ответственную за поддержание «морального порядка», они обладают авторитетом и правом проводить «экспертизу» тех или иных событий, в том числе проводить оценку новациям общественной жизни.

В целом, постепенно градус недоверия к деятельности ДКЯ снизился. Как отметил один из моих собеседников, это случилось после того, как в его стенах стали проводиться курсы карельского языка и различные праздники: «После этого уже люди поняли, что это не гостиница для финнов, наверное» (ФА № 3882). Однако до сих пор в небольшом населенном пункте мифология вокруг Дома продолжает существовать:

«Кто-то кого-то пугает. Говорят, что в Доме карельского языка карельский язык нужен. Вот вы приходите, [только если умеете говорить по-карельски]. Если ты не умеешь, надо учиться говорить по-карельски. Или [известны слухи], что здесь говорят только по-карельски. Но это не так» (ФА № 3883).

Автор на своем опыте убедилась, что в Доме поощряется использование карельского языка, и между собой его сотрудницы говорят по-карельски. Однако если гость не владеет данным языком, общение с ним будет проходить на русском языке. В случае появления детей сотрудницы перейдут на карельский язык.

Небольшое число местных жителей, по словам моих собеседников, сетовали на то, что новости про деятельность ДКЯ превалируют над социально-бытовыми проблемами в селе:

«...Понятно, что там никто не говорит ничего плохого [про ДКЯ]. Реакция, скорее, такая положительная, что молодцы, что-то делают. Но я слышала такое [мнение], когда придешь, например, в магазин и говоришь, что сегодня смотрите „Вести Карелии“ — будет сюжет про Дом карельского языка. Отмахивались: „Ай, Дом карельского языка. Все только про него! Лучшие бы сказали про дорогу — то, что у нас дороги нет. Автобусы не ходят“» (ФА № 3885).

Можно предположить, что, отчасти, нехватка опыта гражданского участия влияет на длительность принятия ДКЯ местным сообществом и определенную настороженность к его строительству в 2013 г. Вопросы экономического благополучия по понятным причинам получают поддержку большего числа жителей. Именно в этой связи лидеры ДКЯ стали уделять внимание и этой стороне жизни, стремясь создать «центр гражданского сельского активизма», в том числе через актив Ведлозера и возрождение газеты «Vieljärven ikkunat» (Ведлозерские окна).

¹ Интервью проводилось в 2019 г.

«Место, где становится понятен смысл жизни села»

По прибытию в Ведлозеро, задача автора заключалась в посещении языкового гнезда и изучении его работы. В процессе беседы с жителями, в ходе наблюдения, задачи расширились. Дом карельского языка — современное локальное пространство, ориентированное на запросы села и, одновременно, формирующее социально значимую повестку (образовательную, экологическую). Деятельность организации охватывает не только этноязыковую сферу в формате привычных «фестивальных» мероприятий, но также является одним из социальных и культурных центров Ведлозера, местом, «где становится понятен смысл жизни села», как описала его роль одна посетительница ДКЯ.

Строительство Дома и его функционирование иллюстрируют, с какими трудностями сталкиваются сотрудницы организации не только в правовом и финансовом поле (межотраслевое положение языкового гнезда и вопросы лицензирования, контроль за «третьим сектором» со стороны государства). Сложности характерны также на уровне поиска связей с государственными учреждениями образования и культуры, на уровне межличностного общения (заоевание доверия к его деятельности со стороны односельчан) и индивидуальном уровне (например, важность ежедневного использования карельского языка в работе).

Почему именно в Ведлозере стало возможным создание и развитие такого пространства? На мой взгляд, как минимум две причины являются ключевыми при ответе на данный вопрос. Во-первых, и прежде всего, это инициативность и активность ее организаторов — фактор личной включенности и ответственности. Во-вторых, включенность в международный опыт. Языковая, культурная и географическая близость с соседней страной позволяет отслеживать новые тенденции и делиться опытом в сфере культурных и образовательных инициатив. Устойчивости организации также способствуют гибкость в работе и умение выйти за рамки «секторального» мышления.

Пример Дома карельского языка демонстрирует как через традиционные практики (сохранение этнического языка и культуры), не замыкаясь, однако, на конкретной повестке, происходит формирование гражданского опыта участия. Каждый из затронутых сюжетов может стать темой отдельного исследования. Задача данной статьи заключалась в том, чтобы обобщить полученные данные и представить их в виде полевой заметки.

Источники и материалы

- Женщины и мужчины России. 2020 — Женщины и мужчины России. 2020: Статистический сборник [Электронный ресурс]. 2020. М.: Росстат. <https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/yhNtbedG/Wom-Man%202020.pdf>
- Информационная справка 2021 — Информационная справка об изучении карельского, вепсского и финского языков в образовательных организациях Республики Карелия в 2021–2022 учебном году. 2021. Центр этнокультурного образования ГАУ ДПО РК «Карельский институт развития образования» [Электронный ресурс]. https://edu-rk.ru/edu/info/informatsionnaja_spravka_karelski_vepsski_finski_obrazovanije_2021-2022
- Итоги 2013 — Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 5. Национальный состав и владение языками, гражданство. Петрозаводск: Карелиястат, 2013. 233 с.
- Общие сведения 2022 — Общие сведения о районе. Администрация Пряжинского национального муниципального района [Электронный ресурс]. <http://pryazha.org/about/> (дата обращения: 26.04.2022).

- С.С.С.Р. 2021 — Актив села Ведлозеро. Сохраним Село Своими Руками [Электронный ресурс]. https://vk.com/sss_r_aktivsela2021 (дата обращения: 27.04.2022).
- Список 1928 — Список населенных мест Карельской АССР (по материалам переписи 1926 года). Петрозаводск: Статистическое управление АКССР, 1928. 159 с.
- Список 1935 — Список населенных мест: по материалам Переписи 1933 года. Петрозаводск: Изд. УНХУ АКССР Союзоргучет, 1935. 130 с.
- Численность 2013 — Численность населения в разрезе сельских населенных пунктов по состоянию на 1 января 2013 г. [Электронный ресурс]. Карелиястат. <http://fulltext.library.karelia.ru/cgi-bin/firetrans.pl?djwuuQH9yRNJDSmcjY7xCPsNEAMO0TUNs7aYxzSVTtOTZ1eVuYXHZuHDwX6zGf9O5RjJ1vzicR8ltPsXF261OJq9sOrly5yoAYsb5yH+uV6H5ziiFuW2gCGFARL9m7DxcRjRQMnMsa3sBPGT+e2vlAoj51p344rUBs6uGuivDa2JLRbV/5FPLMTlwdjgnSDz2jc1xPrcIhHVHk0edPzqyd99foptw8hHOEv>
- Численность 2018 — Численность населения по населенным пунктам (Ведлозерское сельское поселение) // Ведлозерское сельское поселение [Электронный ресурс]. <https://vedlozero.ru/poselenie/info/chislennost-naseleniya> (Дата обращения: 22.04.2022).
- ФА № 3877 — Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Экспедиционные материалы Ю. В. Литвин, 2019 г., с. Ведлозеро. Карелка 1977 г. р.
- ФА № 3881 — Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Экспедиционные материалы Ю. В. Литвин, 2019 г., с. Ведлозеро. Карелка 1978 г. р.
- ФА № 3882 — Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Экспедиционные материалы Ю. В. Литвин, 2019 г., с. Ведлозеро. Карел 2005 г. р.
- ФА № 3883 — Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Экспедиционные материалы Ю. В. Литвин, 2019 г., с. Ведлозеро. Карелка 1991 г. р.
- ФА № 3884 — Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Экспедиционные материалы Ю. В. Литвин, 2019 г., с. Ведлозеро. Карелка 1983 г. р.
- ФА № 3885 — Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Экспедиционные материалы Ю. В. Литвин, 2019 г., с. Ведлозеро. Карелка 1981 г. р.

Научная литература

- Антонова Н. Н. Языковое гнездо села Ведлозера: цель или средство? // Родные языки народов России в системе дошкольного образования: современное состояние и перспективы развития: Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции (15–16 октября 2020 г., г. Сыктывкар) / Отв. ред. З. В. Остапова, М. В. Чуяшкова. Сыктывкар: Государственное образовательное учреждение высшего образования «Коми республиканская академия государственной службы и управления», 2021. С. 57–65.
- Жуков А. Ю. Становление приходов и волостей в Святозерско-Пряжинском и Крошнозерском ареалах межэтнического контактирования ливвиков и людииков в XV–XVIII вв. // Локальные исследования Южной Карелии: опыт комплексного анализа / Науч. ред. А. Ю. Жуков, Ю. В. Литвин. Петрозаводск: Карельский научный центр, 2015. С. 52–101.
- Замятин К., Пасанен А., Саарикиви Я. Как и зачем сохранять языки народов России? [Электронный ресурс]. Хельсинки: Vammalan Kirjapaino Oy, Vammala, 2012. <https://blogs.helsinki.fi/minor-eurus/files/2012/12/kakizachem1.pdf> (дата обращения: 20.04.2022).
- Квале С. Исследовательское интервью / Пер. с англ. М. Р. Мироновой. М.: Смысл, 2003 [1996]. 301 с.

- Күлдкеп И. Опыт «языкового погружения» и «языковых гнезд» в условиях двуязычия на примере финно-угорских республик [Электронный ресурс]. <http://udmurt.conf.udsu.ru/files/1261368124.doc> (дата обращения: 12.03.2022).
- Купрейченко А. Б., Мерсиянова И. В. Культура доверия и недоверия в гражданском обществе // Доверие и недоверие в условиях развития гражданского общества / Отв. ред. А. Б. Купрейченко, И. В. Мерсиянова. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2013. С. 5–25.
- Пасанен А. «Языковое гнездо» в процессе возрождения финно-угорских языков: опыт и перспективы // Финно-угорский мир. 2011. № 2/3. С. 20–25.
- Рождественская Е. Ю. Биографический метод в социологии. М.: Издательский дом Высшей школы экономики. 2012. 530 с.
- Септянен Т. П. Практика, проблемы и перспективы работы групп дневного ухода за детьми дошкольного возраста по технологии «языковое гнездо» [Электронный ресурс] // Электронное практическое приложение к журналу «Современное дошкольное образование». 2019. № 10. С. 12–16. <https://sdo-journal.ru/journalpril/category/nomer10-2019-pril.html> (дата обращения: 26.04.2022).
- Суслова Е. Д. Церковно-приходская система в Карелии конца XV — начала XVIII века [Электронный ресурс] / Науч. ред. И. А. Чернякова. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2013. 244 с. <https://elibrary.karelia.ru/book.shtml?id=18360> (дата обращения: 15.04.2022).
- Яловицына С. Э., Стрoгальщикова З. И., Нагурная С. В. (сост.). Современная языковая ситуация у карелов Республики Карелия. Итоги социологического исследования. Петрозаводск: Министерство национальной и региональной политики Республики Карелия, 2020. 26 с.
- Ivashinenko N., Varyzgina A. Socially Oriented NGOs and Local Communities in a Russian Region: Ways to Build Up Their Relationship // *Laboratorium: Russian Review of Social Research*. 2017. № 3. P. 82–103. <https://doi.org/10.25285/2078-1938-2017-9-3-82-103>
- Kulmala M. Russian state and Civil Society in Interaction: An Ethnographic Approach // *Laboratorium: Russian Review of Social Research*. 2011. № 3(1). P. 51–83.
- Sätre A.-M., Granberg L. H. Policy Implementation and Initiatives in Russia: A Local Perspective // *Laboratorium: Russian Review of Social Research*. 2017. № 3. P. 70–81. <https://doi.org/10.25285/2078-1938-2017-9-3-70-81>

References

- Antonova, N. N. 2021. Iazykovoe gnezdo sela Vedlozera: tsel' ili sredstvo? [Language Nest of Vedlozero village: goal or means?]. In *Rodnye iazyki narodov Rossii v sisteme doshkol'nogo obrazovaniia: sovremennoe sostoianie i perspektivy razvitiia: Sbornik materialov Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (15–16 oktiabria 2020 g., Syktyvkar)* [Native Languages of the Peoples of Russia in the System of Preschool Education: Current State and Development Prospects: Collection of Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference (October 15–16, 2020, Syktyvkar)], ed. by Z. V. Ostapova and M. V. Chuiashkova, 57–65. Syktyvkar: Gosudarstvennoe obrazovatel'noe uchrezhdenie vysshego obrazovaniia “Komi respublikanskaia akademiia gosudarstvennoi sluzhby i upravleniia”. 57–65.
- Ivashinenko, N. and A. Varyzgina. 2017. Socially Oriented NGOs and Local Communities in a Russian Region: Ways to Build Up Their Relationship. *Laboratorium: Russian Review of Social Research* 9(3): 82–103. <https://doi.org/10.25285/2078-1938-2017-9-3-82-103>
- Kuldkepp, I. *Opyt “iazykovogo pogruzeniia” i “iazykovykh gnezd” v usloviakh dvuiazychiia na primere finno-ugorskikh respublik* [The Experience of “Language Immersion” and “Language Nests” in Conditions of Bilingualism on the Example of the Finno-Ugric Republics]. <http://udmurt.conf.udsu.ru/files/1261368124>

- Kulmala, M. 2011. Russian state and Civil Society in Interaction: An Ethnographic Approach. *Laboratorium: Russian Review of Social Research* 3(1): 51–83.
- Kupreichenko, A. B. and I. V. Mersianova. 2013. Kul'tura doveriia i nedoveriia v grazhdanskom obshchestve [A Culture of Trust and Mistrust in Civil Society]. In *Doverie i nedoverie v usloviakh razvitiia grazhdanskogo obshchestva* [Trust and Mistrust in the Context of the Development of Civil Society], ed. by A. B. Kupreichenko and I. V. Mersianova. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. 5–25.
- Kvale, S. (1996). 2003. *Issledovatel'skoe interv'iu* [InterViews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing]. Moscow: Smysl. 301 p.
- Pasanen, A. 2011. “Iazykovoe gnezdo” v protsesse vozrozhdeniia finno-ugorskikh iazykov: opyt i perspektivy [“Language Nest” in the Process of Revitalization of the Finno-Ugric Languages: Experience and Prospects]. *Finno-Ugric World* 2/3: 20–25.
- Rozhdestvenskaia, E. Yu. 2012. *Biograficheskii metod v sotsiologii* [Biographical Method in Sociology]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. 530 p.
- Sätre A.-M. and L. H. Granberg. 2017. Policy Implementation and Initiatives in Russia: A Local Perspective. *Laboratorium: Russian Review of Social Research* 3: 70–81. <https://doi.org/10.25285/2078-1938-2017-9-3-70-81>
- Seppänen, T. P. 2019. Praktika, problemy i perspektivy raboty grupp dnevnogo ukhoda za det'mi doshkol'nogo vozrasta po tekhnologii “iazykovoe gnezdo” [Practice, Problems and Prospects for the Work of Day Care Groups for Preschool Children Using the “Language Nest” Technology]. *Elektronnoe prakticheskoe prilozhenie k zhurnalu “Sovremennoe doshkol'noe obrazovanie”* [Electronic Practical Application to the Journal “Modern Preschool Education”] 10: 12–16. <https://sdo-journal.ru/journalpril/category/nomer10-2019-pril.html>
- Suslova, E. D. 2013. *Tserkovno-prihodskaia sistema v Karelii kontsa XV — nachala XVIII veka* [Church-Parish System in Karelia at the End of the 15 — the Beginning of the 18th Century]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. 244 p.
- Yalovitsyna, S. E., Z. I. Strogal'shchikova and S. V. Nagurnaia (eds.). 2020. *Sovremennaia iazykovaia situatsiia u karelov Respubliki Kareliia. Itogi sotsiologicheskogo issledovaniia* [Modern Language Situation among the Karelians of the Republic of Karelia. Results of Sociological Research]. Petrozavodsk: Ministerstvo natsional'noi i regional'noi politiki Respubliki Kareliia. 26 p.
- Zamiatin K., A. Pasanen and Ya. Saarikivi. 2012. *Kak i zachem sokhraniat' iazyki narodov Rossii?* [How and Why to Preserve the Languages of the Peoples of Russia?]. Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy, Vammala. <https://blogs.helsinki.fi/minor-eurus/files/2012/12/kakizachem1.pdf>
- Zhukov, A. Yu. 2015. Stanovlenie prikhodov i volostei v Sviatozersko-Priazhinskom i Kroshnozerskom arealakh mezhetnicheskogo kontaktirovaniia livvikov i liudikov v XV–XVIII vv. [Formation of Parishes and Volosts in the Svyatozersko-Pryazha and Kroshnozzero Areas of Interethnic Contact between Livviks and Ludiks in the 16–18 Centuries]. In *Lokal'nye issledovaniia Iuzhnoi Karelii: opyt kompleksnogo analiza* [Local Studies of South Karelia: Experience of Complex Analysis], ed. by A. Yu. Zhukov and Yu. V. Litvin. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr RAN. 52–101.

УДК 316.3 (316.022)

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/142-161

Научная статья

© В. В. Бубликов

УКРАИНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В РОССИИ НАКАНУНЕ 2022 ГОДА

«Я не понимаю, почему такая ненависть» vs. «Хорошо к украинцам относятся»

В статье на основе данных полевых социологических исследований, выполненных в 2020–2021 гг. в нескольких регионах РФ среди лиц с украинской идентичностью, анализируется уровень социальной комфортности публичного выражения их этничности и частота проявлений этнически мотивированного негативного отношения к украинцам. Статистика этнического состава и демографические тенденции показывают, что в численной динамике украинцев в России в течение последнего столетия общественно-политические факторы играли ключевую роль. Автор задается вопросом, в какой мере сокращение численности украинцев в последние три десятилетия коррелирует с этнически мотивированной ксенофобией в их отношении, учитывая, что миграционный прирост должен был бы остановить депопуляцию. Эмпирические данные социологических исследований автора показывают, что в столь «остром» и интимном вопросе как межэтнические отношения, количественные социологические методы не совсем корректно отображают существующие реалии, т.к. многие респонденты стремятся «приукрасить» ситуацию, либо вовсе «не замечают» этнически обусловленного недоброжелательного отношения к себе. Данные, собранные с помощью качественной методологии, свидетельствуют, что примерно половина респондентов испытывала в той или иной степени дискомфорт в связи со своей украинской идентичностью, в т.ч. либо сталкивалась с ксенофобскими проявлениями, либо избирала стратегию сокрытия украинской идентичности (осциллирующая идентичность). Причем о таком положении заявляют респонденты всех возрастов и регионов проживания, а этническая депривация или случаи межэтнических конфликтов относятся как к советскому, так и к современному периодам.

Ключевые слова: украинцы, украинцы в России, двойственная русско-украинская идентичность, осциллирующая идентичность, биэтничность, биэтноры

Ссылка при цитировании: Бубликов В. В. Украинская идентичность в России накануне 2022 года // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 142–161.

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

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

UDC 316.3 (316.022)

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/142-142

Original Article

© Vasily Bublikov

UKRAINIAN IDENTITY IN RUSSIA ON THE EVE OF 2022

“I don’t understand why all this hatred” vs. “Ukrainians are treated well”

The article, based on the data from field sociological studies carried out in several regions of the Russian Federation among people with Ukrainian identity in 2020–2021, examines the level of social comfort when expressing their ethnicity in public and the frequency of ethnically motivated negative attitude to Ukrainians. Ethnic statistics and demographic trends show that socio-political factors have played a key role in the numerical dynamics of the Ukrainian population in Russia throughout the last century. The author wonders to what extent the decline in the number of Ukrainians over the past three decades correlates with ethnically motivated xenophobia against them, although the increase in migration should have stopped the depopulation. The empirical data of the author’s sociological research show that in such an “burning” and intimate issue as interethnic relations, quantitative sociological methods do not quite correctly reflect the existing realities, because many respondents try to “embellish” the situation. The data collected using qualitative methodology shows that about half of the respondents experienced some degree of discomfort with their Ukrainian identity, sometime faced xenophobic manifestations or choose a strategy of concealing their Ukrainian identity (oscillating identity). Moreover, respondents of all ages and regions of residence declare such a situation, and ethnic deprivation or cases of interethnic conflicts refer to both the Soviet and modern periods.

Keywords: Ukrainians, Ukrainians in Russia, dual Russian-Ukrainian identity, oscillating identity, bi-ethnicity

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

For citation: Bublikov, V. V. 2023. Ukrainian Identity in Russia on the Eve of 2022. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 142–161.

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

Этно-демографическая динамика украинцев в России и ее причины

Украинцы уже несколько столетий являются одной из крупнейших этнических групп в России, а до 1930-х гг. они и вовсе были самым многочисленным этническим меньшинством с численностью в 6,87 млн человек¹, в два раза превышая число следовавших за ними татар (ВПН 1926; Демоскоп). Также украинцы имели и целые регионы компактного проживания: Кубань и Предкавказье — 1,95 млн, юг Черноземья — 1,63 млн и др. Однако из-за голода 1932–1933 гг. и последовавшего свёртывания практики «коренизации», репрессий, отсутствия возможности образования на родном языке и даже самого его изучения (Дроздов 2016), количество украинцев в РСФСР обвально сократилось более чем в два раза — до 2,96 млн по переписи 1937 г. (ВПН 1937) и 3,21 млн по переписи 1939 г. (Демоскоп). Как отмечает К. С. Дроздов, «национальность стала восприниматься местным населением как один из критериев политической благонадежности» (Дроздов 2016: 458).

После Второй мировой войны численность украинцев в РСФСР стабилизировалась и даже стала расти в 1970–1980-е гг. (в 1959 г. — 3,36 млн, 1970 г. — 3,35 млн, 1979 г. — 3,66 млн, 1989 г. — 4,36 млн), но исключительно вследствие массового притока мигрантов из Украины, в то время как автохтонные украинцы России продолжали постепенно ассимилироваться из-за отсутствия институциональных возможностей поддержания идентичности (образования, СМИ и т.д.), которые пусть и ограничено, но существовали у этнических групп со «своими» этно-территориальными образованиями.

После распада СССР в Российской Федерации проживают как имеющие украинскую этническую идентичность или украинское происхождение россияне, так и граждане Украины (Мартынова 2013). Несмотря на некоторый «этнический ренессанс» (Гончарова 2016), украинцы, многие из которых в России уже к тому времени на протяжении нескольких поколений не поддерживали свою этническую и культурную идентичность, не только не вернулись к «национальным корням», но стали вновь активно сокращаться в числе: в 2002 г. — 2,94 млн, в 2010 г. — 1,93 млн (Демоскоп). По данным переписи 2021 г. в России было зафиксировано всего 713 тыс. украинцев, что в численном отношении переместило их с третьего на восьмое место среди народов страны.

Причины такого резкого сокращения (за 1989–2021 гг. в 6,1 раза) лежат, на наш взгляд, прежде всего, в общественно-политической, а не демографической плоскости. Уровень рождаемости и смертности среди украинцев не сильно отличается от остального населения России. То есть, их демографическое воспроизводство является суженным, однако это может объяснить сокращение на проценты, но не в разы, как мы видим в последних переписях. Более того, практически все постсоветские годы российской статистикой фиксировался миграционный прирост в обмене населением с Украиной², но он не «остановил» обвальное сокращение численности украинцев. К такому же выводу приходят и многие другие исследователи. Например, С. Г. Сафронов пишет: «Быстрое сокращение доли украинцев и белорусов в постсоветский период, ... невозможно объяснить лишь этнодемографическими процессами, включая миграцию» (Сафронов 2015: 141).

¹ Здесь и далее в границах 1991 г.

² Хотя надо учитывать, что российская миграционная статистика занижает число выезжающих из страны, поэтому цифры положительного миграционного баланса явно завышены.

Таким образом, причины негативной численной динамики украинцев в России обусловлены вопросом самоидентификации и ангажированного выбора «официальной» национальности. Это предположение подтверждают и темпы их сокращения: в относительно либеральные 1990-е гг. (когда из страны наблюдался этнически мотивированный отток в бывшие союзные республики) они составляли –2,3% ежегодно, в 2000-е гг. — –4,3%, а в 2010-е гг. — уже –5,7%¹. Я предполагаю, что нарастание темпов сокращения численности этнических украинцев в России в определенной степени обусловлено ростом антиукраинских настроений в обществе после Оранжевой революции 2004 г. и, особенно, в условиях российско-украинского конфликта, начавшегося в 2014 г. Ученые Института социологии РАН еще в 2015 г. отмечали наличие «осциллирующей» идентичности среди украинцев и крымских татар в связи со стигматизацией этих этничностей (Епихина, Черныш 2017: 65).

Безусловно проявлению осциллирующей идентичности среди украинцев России способствует и большое количество смешанных браков, т.е. в реальности у многих людей с украинской этничностью присутствует и русская идентичность, они по сути являются биэтнорами. Но, все же, как нам представляется, при отсутствии политического фактора, численное сокращение российских украинцев было бы меньшим, а вероятнее всего вообще было бы компенсировано миграционным притоком. Косвенно это подтверждают и недавно опубликованные результаты переписей населения двух постсоветских стран, с традиционно высокой численностью украинцев — Казахстана и Беларуси. В обеих странах численность этнических украинцев в последнее десятилетие выросла, а русских — сократилась. Так, в Казахстане за период 2009–2021 гг. количество украинцев возросло на 16%, с 333 до 387 тыс.² (Итоги Национальной 2022: 11), в Беларуси за 2009–2019 гг. — на 1%, со 159 до 160 тыс.³ (Национальный статистический). Причем по ряду признаков можно констатировать, что такая этническая динамика в Казахстане и Беларуси обусловлена не миграционными или демографическими причинами, а изменением этнического самосознания: сменой этничности с «русских» на «украинцев», очевидно под воздействием событий последнего десятилетия.

В России же ситуация диаметрально противоположная. Например, Т. А. Листова, исследовавшая в 2014 г. украинское по происхождению население Воронежской области⁴, отмечала: «Местные жители по-прежнему и ощущают и аргументируют свою не просто тождественность, а гомогенность с жителями сопредельных районов Украины. В то же время идет явная мобилизация русской-российской идентичности. Остается впечатление, что усиленное декларирование себя русскими — это результат потребности дистанцироваться от украинцев Киева» (Листова 2015: 138).

¹ Рассчитано за межпереписные периоды по данным переписей 1989, 2002, 2010 и 2021 гг.

² Русских сократилось на 21%, с 3 794 до 2 982 тыс.

³ Русских сократилось на 10%, с 785 до 707 тыс.

⁴ Южная часть бывшей Воронежской губернии — один из крупнейших на территории современной РФ украинский этнический ареал, непосредственно примыкающий к территории Украины. Например, в 1926 г. там проживало 1 079 тыс. украинцев, а уровень этнической гомогенности достигал редких даже для самой Украины показателей: в отдельных районах украинцы составляли 99% жителей, а в целом из 9 уездов региона они преобладали в 4 (Все-союзная 1928).

Цель, методология и эмпирическая основа исследования

Целью данной статьи является изучение мнений жителей России с украинской идентичностью об уровне комфортности ее выражения в обществе. Объектом исследования мы избрали не стандартизированно выделенную «монолитную» этногруппу украинцев, а биэтническое русско-украинское население, состоящее как из потомков смешанных браков, так и из «бывших» украинцев, которые в постсоветские годы стали массово записываться в переписях и документах русскими¹.

Такой подход был обусловлен, во-первых, этническими реалиями — большинство лиц, ныне идентифицирующих себя в России как «украинцы», как правило, имеют и какую-то долю русской идентичности², и еще большое число лиц, фиксируемых статистикой как «русские» имеют украинскую идентичность (*Октябрьская* и др. 2015). Во-вторых, опрос биэтнических респондентов в контексте выявления уровня комфортности выражения обеих компонент их идентичности даже более показателен, ведь они как носители двух этничностей могут сопоставлять, какие эмоции они испытывают относительно своей *русскости* и *украинскости*, сталкиваются ли они с проявлениями этнической ксенофобии?

Эмпирическим материалом для статьи стали данные исследования, проведенного в два этапа (в 2020 и 2021 гг.), качественным и количественным методами в пяти субъектах РФ³ с традиционно высокой долей населения украинского происхождения, в т.ч. с районами, где ранее украинцы составляли этническое большинство. Респондентами являлись совершеннолетние, постоянные жители, которые в ходе предварительной беседы подтвердили наличие у себя и русской, и украинской идентичностей. В 2020 г. было проведено 100 глубинных структурированных интервью (по 20 в каждом регионе), в 2021 г. — анкетирование 800 респондентов (по 160 в каждом регионе). Внутри регионов выборка делилась в равном соотношении: половина респондентов опрашивалась в районах компактного проживания биэтносов («бывших» украинских районах, сельская местность и малые города), вторая половина — в крупных городах, где биэтносы проживают дисперсно, среди численно преобладающего «только русского» населения⁴.

Выбор такой последовательности — проведение сначала интервью (качественный метод), а затем анкетирования (количественный метод) — был обусловлен, во-первых, необходимостью сбора мнений респондентов без эффекта «навязывания ответа», который в той или иной степени присутствует при анкетировании. То есть, результаты интервью позволили нам отобрать варианты ответа для анкетирования, которые чаще всего называли сами респонденты. Во-вторых, интервью респонден-

тов раскрывают более сложные особенности и взаимосвязи этнического самосознания, нежели просто выбор тех или иных вариантов ответа в анкете. И как показывает ниже проведенный анализ полученных данных, при изучении столь сложного вопроса как комфортность этничности и частота ксенофобских проявлений, выбор такой последовательности и совмещение двух методов был полностью оправдан, а качественная методология лучше раскрывает не только содержание мнений респондентов, но и (как это не парадоксально) даже количественные соотношения.

В ходе проведения исследования место рождения респондента не являлось фактором выборки, т.е. мы опрашивали и коренных жителей, и мигрантов. В результатах массового опроса респонденты по месту рождения распределились следующим образом: местность нынешнего проживания — 61%, другой район региона проживания — 11%, другой регион России — 9%, Украина — 17%, другие страны — 3%. То есть, подавляющее большинство участников анкетирования (80%) являются россиянами по рождению, а среди респондентов, участвовавших в интервьюировании — 73%.

Прежде чем перейти к анализу полученных результатов, необходимо ещё раз отметить контекстуальную рамку исследования — оно проводилось в условиях российско-украинского межгосударственного конфликта, начавшегося в 2014 г. Соответственно, при проведении исследования мы столкнулись с частыми отказами потенциальных респондентов в участии, настороженностью и недоверием, стремлением дать социально ожидаемые ответы, тех кто все-таки согласился участвовать в опросах. Данная ситуация была характерна для всех регионов, однако чаще она проявлялась в пограничных с Украиной областях, где население часто вообще не хотело хоть как-то ассоциировать себя с украинцами, боясь неких «последствий». Безусловно мы пытались снизить влияние политического фактора при общении с респондентами, подчеркивая научный характер исследования. Тем не менее, по нашим наблюдениям, значительная часть опрошенных все же давала государственно одобряемые ответы, либо сопровождала их выражением политической лояльности РФ.

При этом, подчеркнем, что наличие этой настороженности не означает, что такие респонденты имели какие-либо оппозиционные по отношению к российской власти взгляды, напротив большинство из них следовало в официальном российском дискурсе, практически все они искренне выражали свою любовь к России. Поэтому их настороженность имела несколько иррациональный характер, боязнь неких «последствий» уже исходя из самого факта декларирования своей пусть и частичной украинской идентичности.

Результаты исследования: количественная vs. качественная методология

Анкеты и качественного, и количественного исследования содержали идентичные по формулировке вопросы: «*Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности или ее части (русской или украинской), необходимость скрывать свою национальность (или ее часть) при общении с другими людьми?*» и «*Приходилось ли Вам сталкиваться с негативным отношением к Вам или к Вашим близким в связи с Вашей национальностью или ее частью (русской или украинской) в регионе, в котором Вы проживаете?*». Этими вопросами мы соответственно

¹ Что создает интересные статистические метаморфозы на уровне отдельных территориальных единиц. Например, в Ровенском р-не Белгородской области по переписи 1989 г. украинцы составляли 73%, а по переписи 2002 г. уже только 21%, 2010 г. — 7%. То есть свыше половины жителей этого района просто изменило свою «официальную национальность».

² По сути такая идентичность является российской, т.е. гражданской, но подавляющее большинство опрошенных не разграничивает понятия гражданская и этническая идентичности, для них *русский* является практически синонимом малоупотребительного *российский*.

³ Белгородская, Воронежская, Омская области, Алтайский и Приморский края.

⁴ Соответственно это: в Белгородской обл. — Краснояружский р-н и г. Белгород, в Воронежской обл. — Россошанский р-н и г. Воронеж, в Омской обл. — Павлоградский р-н и г. Омск, в Алтайском крае — Романовский р-н и г. Барнаул, в Приморском крае — Хорольский р-н и г. Владивосток.

выявляли уровень социальной комфортности выражения идентичности и частоту проявления этнической ксенофобии.

Иначе говоря, ответы опрошенных на первый вопрос показывают уровень «самоцензуры» при публичном выражении идентичности, на второй — реакцию окружающих на это выражение, в случае если респондент не опасался проявлять свою этничность. Необходимо учитывать, что в отличие от «видимых меньшинств», россияне с украинской идентичностью практически не отличаются от остального населения (в массе своей русского) антропологически, т.е. относительно легко могут скрывать украинскую этничность, за исключением той части из них, которая испытывает(ла) проблемы с переходом на русский язык и с сохранением украинского акцента.

Итак, обратимся в начале к результатам количественного исследования, которые, на первый взгляд, свидетельствуют о высоком уровне социального комфорта при выражении обеих частей идентичности русско-украинскими биэтнорами: 77% указали, что им «всегда комфортно заявить о своей национальности», 17% — что им иногда неудобно признаться, что они украинцы, 2% — скрывают украинскую идентичность и 2% — что им иногда некомфортно сказать, что они русские (рис. 1). Примечательно, что ни один из 800 респондентов не выбрал вариант «да, я скрываю, что я русский»¹. То есть, декларируя свою этничность биэтноры ровно в десять раз чаще испытывают неудобства относительно украинской части, нежели русской.

Анализируя распределение ответов респондентов в основных возрастных и территориальных подгруппах, можно сделать вывод об относительно несущественных различиях в них. Наиболее значимым является уровень дискомфорта украинской этничности среди старшего поколения — 21% (молодежь и средний возраст — по 17%²), что опровергает широко распространенный миф о якобы отсутствии межэтнических проблем в советский период (об этом же свидетельствуют и данные интервью, приведенные ниже).

Отвечая на следующий вопрос анкеты: «По каким причинам Вам не всегда комфортно признаться в своей национальности или происхождении?»³ ответы респондентов распределились следующим образом: «из-за политических событий» — 13% от общей массы опрошенных (или 63% от числа скрывающих этничность); «просто живя здесь комфортнее не называть себя представителем этой национальности» — 6% (30%); «эта национальность, ее язык воспринимается окружающими как „отсталая“, менее образованная и культурная» — 3% (13%). То есть причины дискомфорта при постулировании украинской этничности чаще всего лежат в политической сфере.

Ответы респондентов, полученные в ходе анкетирования на вопрос о случаях этнически мотивированной ксенофобии по отношению к ним или их близким, еще более позитивны: 85% заявили об отсутствии таких случаев (рис. 2). Лишь 5% указали, что им приходилось сталкиваться с негативным отношением в связи с их украинской этничностью, 1% — русской. Еще 9% — затруднились ответить на вопрос, т.е. эта группа является «пограничной», т.к. они могли сталкиваться с ксенофобией, но не заявили об этом.

Распределение ответов респондентов на вопрос о случаях этнической ксенофобии по возрастным и территориальным категориям опрошенных, как и в вопросе

¹ В анкете мы придерживались зеркального принципа вопросов и вариантов ответа относительно обеих частей этничности биэтноров (русской и украинской).

² Совокупно варианты: «да, иногда неудобно сказать, что я украинец» и «да, я скрываю, что я украинец».

³ На этот вопрос отвечали только те респонденты, которые в предыдущем вопросе указали на неудобства или опасения при выражении своей этничности.

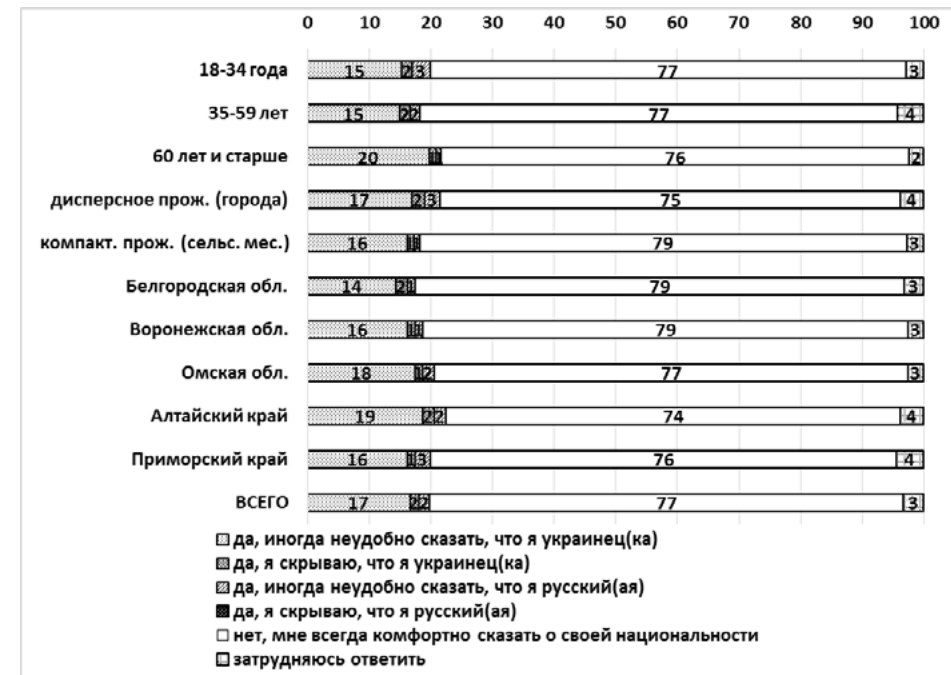


Рис. 1. Распределение ответов жителей России с русско-украинской идентичностью на вопрос: «Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности или ее части (русской или украинской), необходимость скрывать свою национальность (или ее часть) при общении с другими людьми?», опрос 2021 г., %

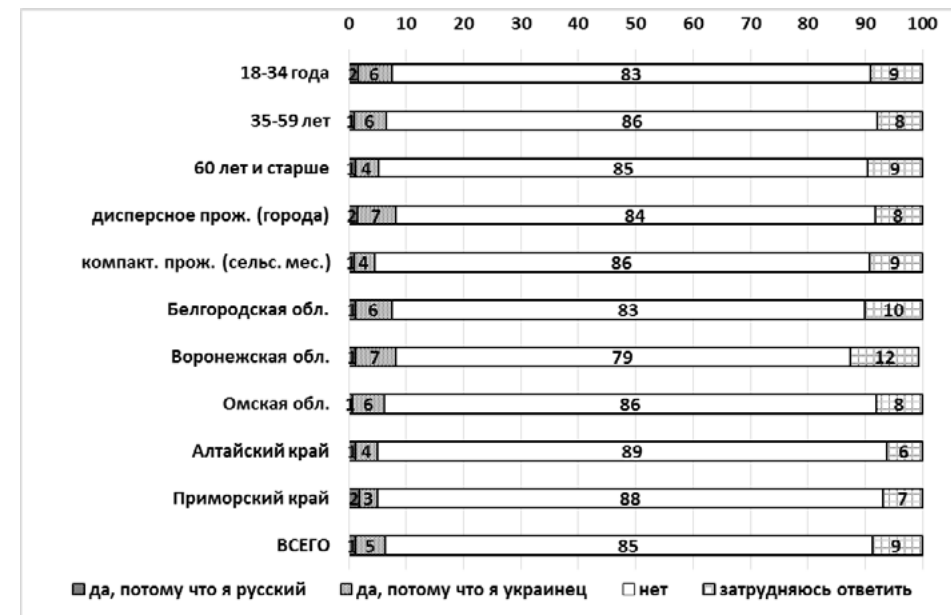


Рис. 2. Распределение ответов жителей России с русско-украинской идентичностью на вопрос: «Приходилось ли Вам сталкиваться с негативным отношением к Вам или к Вашим близким в связи с Вашей национальностью или ее частью (русской или украинской) в регионе, в котором Вы проживаете?», опрос 2021 г., %

о комфортности выражения идентичности, не сильно различаются. Однако здесь наблюдается интересная закономерность: с проявлениями ксенофобии несколько чаще сталкивалось поколение молодежи и среднего возраста — 6% (старшее — 4%), но на дискомфорт при выражении украинской этничности чаще указывает старшее поколение (рис. 1 и 2). Соответственно, эти данные свидетельствуют, что старшее, «советское» поколение чаще имело стратегию сокрытия украинскости (осциллирующая идентичность), нежели современная молодежь, которая немного реже стесняется своей национальности и чаще из-за этого сталкивается с антиукраинскими проявлениями.

Таким образом, если исходить из данных количественного исследования лиц с частичной украинской идентичностью, то в целом ситуация выглядит относительно удовлетворительной: 77% опрошенных заявляет о комфортности выражения своей идентичности, а 85% — об отсутствии в их адрес случаев проявления этнической ксенофобии.

Однако данные глубинных интервью несколько меняют оценку полученных количественных данных, и вот почему. При проведении интервью, между респондентами и интервьюерами как правило складывалась более доверительная атмосфера, иногда интервью протекали до двух часов, и респонденты часто вне рамок «лобовых» вопросов о комфортности выражения этничности или случаях ксенофобии приводили примеры и того, и другого. Другими словами, довольно частыми случаями были ситуации, когда респондент на прямой вопрос о том, удобно ли ему/ей сказать, что он/она украинец, отвечал положительно, но затем при рассказе о тех или иных жизненных ситуациях сам же по сути опровергал это утверждение. Эту ситуацию я объясняю прежде всего тем, что большинство жителей с украинской этничностью не испытывает в связи с ней внутреннего дискомфорта — они гордятся своими предками, происхождением, культурой и т.д. (многие даже заявляют о более высоком статусе украинскости¹) и поэтому им порой сложно признаться, что в каких-то жизненных ситуациях они стеснялись или даже скрывали украинское происхождение. Но в реальности при социальном взаимодействии нередко их украинскость переходила в латентную форму:

¹ Например, следующие мнения респондентов: «[Что отличает представителей Вашей национальности от других народов, проживающих в Вашем селе?] *Есть отличия. Хохлы по поведению дружнее, добрее, друг за друга больше*» [жен., 1965 г. р., Краснояружский р-н Белгородской обл., местная уроженка].

«[Расскажите, какие Ваши внутренние черты, особенности Вашего характера, личности характеризуют Вас больше, как украинку, а какие как русскую?] *Нет, все хохлятские черты. Я русских [черт в себе] не вижу. Ну не знаю, мне, например, они вообще чужды. Это ответ на вопрос, почему бы я б никогда не связалась [вышла замуж] с москалем. Ну они вообще другие, они наглые очень, мне они не нравятся, вот этим своим отношением. Хохлы они более юморные, какие-то мягкие, доброжелательные, скажем так. А вот у русских этого нет, они замкнутые, они закрытые, они хитрые, они коварные какие-то. Хохлы более простоваты скажем так, мы более человечные ... И они [русские] вот самое главное, и они были крепостные, а хохлы были все вольные. И вот эта воля, вот у нас до сих пор продолжается. Я не терплю над собой никакого гнета вообще. Я не хочу никому подчиняться, никаким царям... Вот хохлы все вольные, может поэтому я не считаю себя русской, потому что русские они всегда кому-то подчинялись, а я зачем кому-то подчиняться, если самодостаточный народ, присмыкаться». При этом, в начале интервью на вопрос о национальности, ответ: «Я русский, но хохол» [жен., 1977, г. Воронеж, местная уроженка, родители из Красногвардейского р-на Белгородской обл.].*

«*Когда я приехала в Белгород то первым делом у меня в голове, я сама себе такое давала задание — говорить только по-русски и ни в коем разе не выдавать то, что я хохлушка, из деревни. В общем старалась вот это все в себе скрыть свое, а перенимала все русское. Получалось так, что окружающая среда как-то не диктовала, но оно получалось так что лучше быть русским, раз я приехала в город, то надо быть русской»* [жен., 1948 г. р., г. Белгород, уроженка Ольховатского р-на Воронежской обл., переехала в 1960-е гг.].

«*В армию призывался, в Москве ж служил, по-русски чесал, старался ж не это [не выдавать национальность]. Ну иногда прям вылетал наш суржик. [Были ли конфликты на этой почве?] Ну не конфликты, но было. А как это: „Ааа, Хохляндия!“ Там у меня землячок был с Верхней Серебрянки, ну и мы по-своему как забацаем. А белгородцы у нас парни там служили ..., говорят: „Шо это за Хохляндия приехала?“» [муж., 1961 г. р., Россошанский р-н Воронежской обл., местный уроженец].*

«*Я до 15 лет жила в Кантемировском районе, при переезде внутреннего изменения не происходило, были просто внешние изменения ... Могли спрашивать: „А ты что хохлушка? На каком языке говоришь? Откуда сюда приехала? Ты не житель Воронежа?“*. Эти вопросы не столько внутри были, для меня это не было болезненно, я просто коммуникабельный ребёнок с детства, общительный, с разными этносами себя чувствую комфортно» [жен., 1974 г. р., г. Воронеж, уроженка Кантемировского р-на Воронежской обл.].

«*Сейчас я бы назвал себя русским, потому что это удобно, это не создаёт лишних вопросов, если я скажу, что я украинец — это сразу лишние вопросы»* [муж., 1963 г. р., Хорольский р-н Приморского края, уроженец Анучинского р-на].

Значительное число респондентов в ходе интервью заявляло и о том, что лично они не стесняются своей украинской идентичности или языка, не боятся их выражать, но приводят примеры такого поведения среди родственников или знакомых:

«*Я себя всегда хохлушкой считала, причём мама мне говорит: „Ты на людях разговаривай по-русски!“ с ней. Я говорю: „А почему?! Цыгане на цыганском разговаривают, армяне — на армянском“, даже просто в городе, они рядышком идут и по-своему плещут. Вот, я говорю: „А мне нравится с тобой на хохлячем говорить“. Она говорит: „А мне стыдно!“*. А вот мне никогда стыдно не было. Я запросто могу со своими, и в Воронеже разговаривать, и в центре, и где угодно. У меня нет. Наоборот, у меня радость, что я знаю свой язык, а эти „Иваны не помнящие свое родство“, что стесняются. <...> [Как Вы считаете культура и языки каких народов должны поддерживаться государственными органами в Вашем регионе?] *Ну в Воронежской области украинского народа обязательно должна поддерживаться потому что ну я не думаю, что здесь меньше 50-ти процентов хохлов, просто молчат об этом. Многие не говорят. Кто-то не помнит. Кто-то помнит, но думает: „Ну а зачем мне писать украинец?“*. Ну половина уж точно хохлов здесь есть, хотя у всех написано русский в паспорте» [жен., 1977, г. Воронеж, местная уроженка, родители из Красногвардейского р-на Белгородской обл.].

«[К какой национальности относят себя Ваши дети, внуки?] Для сына, если [его] спросить, у него украинец сегодня, что одним ухом слышит, не понимает, не осознает, по телевизору — это плохо. Потому что на волне вот этих скажем так политических взаимодействий это сразу накладывает отпечаток политический на вот эти процессы идентификации для того, кто не осознает [свою идентичность]. Сын 100% русским себя назовет, он даже побоится назвать себя украинцем» [муж., 1979 г. р., г. Барнаул, уроженец Родинского р-на Алтайского края, переехал в 2000-е гг.].

«Мне не стыдно говорить на этом языке, если было бы стыдно, то я бы не балакала прилюдно. Як вот раньше в Москве, я помню, маленька была, йздыла, и мы с мамкой не балакалы на хохлячьем, то шо ей наверное стыдно было балакать на хохлячьем в Москве. А тут я сейчас прыйхала в Белгород — тут я нормально балакаю <...> Я еще маленькая была, в любое учреждение государственное зайди и можно было балакать по-хохлячы, а сейчас зайды и на тэбэ будут дывытыся, типо: „Ты шо языка не знаешь родного, государством установленного?!“» [жен., 1993 г. р., г. Белгород, уроженка Ровеньского р-на, переехала в 2010-е гг., на суржике].

«Нас в основном то хохлами называют, но тоже, я, например, никогда не стесняюсь, когда мне вот [говорят о национальности]. Есть же люди, которые стесняются, там и речь и это, а я вот [нет]. У нас директор школы был одно время, когда мы начали работать, уроки ведем на русском же языке, мы ж в России, а перемена — мы между собой разговариваем на своем. Он нам запрещал это делать, мы буквально воевали. „А почему мы должны, ну мы же между собой общаемся? Почему вы нам запрещаете говорить на своем родном языке?“ „Это не родной! Это хохлы!“ — это он так рассуждал, вы представляете?! Ну как же, это же наш родной язык, мы с ним родились, и наши предки говорили. Запрещал нам говорить: „Говорите на русском!“ <...> [Хотели бы Вы чтобы Ваши внуки считали себя украинцами?] Конечно хочется, чтобы наши корни все равно помнили. Ну внуки говорят сейчас на русском, в город они уходят, вот сейчас стали более жёстче молодежь в этом плане. Я даже рада, что они [без акцента говорят по-русски], им не надо [переучиваться], они не стесняются. Вот если бы они говорили на украинском, то им бы тяжелее было среди городских. А раньше такого не было, как-то более с уважением, а дети сейчас стесняются, если говорят [на украинском], а мы [мое поколение] нет. Мы, например, между собой даже если в автобусе едем, то сядем и разговариваем тихонечко [на своем]» [жен., 1963 г. р., Павлоградский р-н Омская обл., местная уроженка, директор сельской школы].

Также широко распространены ситуации изменения отношения к своей украинскости по мере изменения возраста — стеснение в молодости и нормализация восприятия в зрелом возрасте:

«Это сейчас я уже взрослый, в возрасте и много видел и слышал, посмеёшься, да и всё. А когда помоложе, то стереотипы свои внутри, которые на тебя обзывают, то хохол, то ещё что-то. Где-то поедешь, а разговоры может выскаки-

вает что-то [в речи], то тогда вызывали обиду какую-то. Сидело в душе, если обижаешься, значит это что-то так отчасти. Ну а сейчас просто спокойно к этому отношусь. [А сейчас бывает что кто-то негативно относится?] Сейчас кто-то скажет, а я ему начну рассказывать, про казаков, про историю, про всё. „Ну интересно!“ — если нормальный человек, а если он дурак, то так дурак и останется» [муж., 1959 г. р., Краснояружский р-н Белгородской обл., местный уроженец].

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] Нет, ну, если только в детстве, когда, ну, не нравилось, что хохлушкой называли, это точно, и, вот, неприятно было, а так, во взрослом возрасте нет никаких неудобств» [жен., 1972 г. р., г. Воронеж, уроженка Житомирской обл., перевезена родителями в младенчестве].

Многие информанты заявляют о проблемах, имевших место в детстве при обучении в школе, в т.ч. проблемах восприятия школьной программы, преподаваемой исключительно на русском языке и взаимоотношений с иноэтничными одноклассниками и учителями:

«[Приходилось ли Вам сталкиваться с негативным отношением в связи с Вашей национальностью?] Сейчас нет, только в детстве, когда я училась в школе до 10 класса, это я чувствовала. <...> Нас считали, что мои родители предатели и так далее [отец был депортирован из Западной Украины при Сталине] и я чувствовала, что мне занижали оценки в школе, тройки ставили» [жен., 1957 г. р., г. Омск, уроженка Таврического р-на, переехала в 1970-е гг.].

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] Чувствовала. В школе под влиянием сверстников, я не говорила, ничего не говорила. Все знают, что у меня украинские корни, но я не говорила, что я украинка или я там русская. [То есть, это неудобно сказать, что украинка?] Да» [жен., 2000 г. р., г. Омск, местная уроженка].

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] Нет. Это то, от чего не откажешься, кем родился — тем и живи ... Даже когда конфликт начался — я не обращал на это внимание. Еще до 2014 года я на истфаке начал писать про тоталитарный режим, там же не понимают, чем фашизм от нацизма отличается и мне говорили, что я украинец, мне, наверно, это [фашизм] нравится, а я просто на это не обращаю внимание. <...> Был случай в школе, я до сих пор его помню, когда в восьмом классе, в 2010 году у нас был проект по битвам Великой отечественной войны и мы говорили о Киевском котле, и у меня одноклассник говорил прямо на уроке: „А вон Горобец — это же украинец!“ И нас тоже спрашивает [учитель]: „А украинцы они какие?“ И они [одноклассники] сразу такие: „Эээ, они дураки и трусы!“ И вот почему-то этот момент мне врезался в память, потому что очень часто говорят, что украинцы они какие-то несерьезные, много шутят, нету ответственности, в случае чего сразу бегут» [муж., 1995 г. р., Павлоградский р-н Омской обл., местный уроженец].

«До 12 лет считал себя украинцем. Тут украинцев не так любили, как русских, когда русские появились [в селе] в 58–59-х гг., а нас хохлов не любили, пришлось переписываться русскими. В общем издевались над нами как хотели [А что говорили?] Все говорили, и дураки, и таки-сяки» [муж., 1950 г. р., Романовский р-н Алтайского края, местный уроженец, частично на суржике].

«[Приходилось ли Вам сталкиваться с негативным отношением в связи с Вашей национальностью?] Да. На учебе просто обзывали как-нибудь, или тыкали пальцем, просто надо быть выше этого и все. [А что говорили?] Это неприлично, я даже перефразировать этого не смогу, если честно» [жен., 1995 г. р., г. Барнаул, уроженка Романовского р-на Алтайского края, переехала в 2010-е гг.].

«В детстве, когда я только приехала с Украины, я знала только одно слово по-русски — „Айда“, и когда я в школу пришла, все: „А, тупая! А, тупая!“, потому что я вообще не понимала ничего по-русски, и тем более я отставала по программе, и конечно мне было очень тяжело. Там [в Украине] была круглая отличница, а сюда приехала, скатилась на тройки и двойки, и для меня это было очень больно, и пальцем показывали, пока вот я выучила язык, пока я не научилась с ребятами общаться, я вообще замкнулась капитально» [жен., 1955 г. р., Хорольский р-н Приморского края, уроженка Луганской обл., в Россию переехала в 1960-е гг.].

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] Нет, такого я не чувствовала. Единственное, что мне было тяжело, когда мы приехали и я пошла в школу, школа на русском языке. Да, когда выходила к доске, разговаривала, объясняла урок, дети в классе смеялись, естественно, ну им было интересно. <...> [Приходилось ли Вам сталкиваться с негативным отношением в связи с Вашей национальностью?] Вообще-то было такое, было. Но не хочу это говорить. Это было в школьные годы, да, со стороны учителя. Но потом все нормально было» [жен., 1961 г. р., Хорольский р-н Приморского края, уроженка Ровенской обл., переехала в 1970-е гг.].

Некоторые опрошенные заявляют о «переписывании» в русские в карьерных целях или в силу большей престижности русскости:

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] Наверное, в определенной степени — это можно было сказать о периоде, когда я делал карьеру еще при советской власти. Основная моя карьера была сделана тогда. Ну она продолжилась с 90-х годов уже и в новый период, вот, ну в принципе конечно я везде, везде писал, что я русский. Это убирало лишние вопросы, связанные с национальностью. Знаешь тогда всех евреев звали французами [смеется]. Я 14 лет проработал монтажником, потом закончил заочно политехнический, работал инженером, потом меня взяли уже на партийную работу. Я говорю: „Почему его на должность не назначают?“. „Ну потому что он француз“. Я: „Какой француз?!“. „Ты чё, не понимаешь? Ну еврей!“. Вот, поэтому в определенной степени, вот тогда национальность имела значение, ..., в принципе больше внимания отводилось русским. Если бы я называл себя украинцем, то карьеру было бы в определенной степени сделать сложнее» [муж., 1944 г. р., г. Владивосток, уроженец Михайловского р-на Приморского края, переехал в 1950-е гг.].

«Тоди не спрашивали [при записи национальности в документах], писали произвольно, без нас, без нашего спроса. А может если бы спросили тоди як выдавали паспорт: „Ким ты хочешь: русской или украинкой?“ я б и тоди сказала русской, тому шо тоди руськи тоже славились, було престижо русским, а не украинцем» [жен., 1957 г. р., Россошанский р-н Воронежской обл., местная уроженка, на суржике].

Самой массовой категорией «жалоб» украинцев России является негативное или пренебрежительное восприятие их языка (украинского или суржика) или даже просто акцента окружающими:

«Просто, когда вот где общаешься, то думаешь: „Ой, как правильно?“. Чтобы лишний раз [на своем не сказать], ну считай куда едешь, вот в городе, в Белгороде, например, даже. Там русские, хотя нас все ж понимают и в основном все же с деревни. А все равно стыдно бывает, не хочется лишний раз, чтобы наши слова там проскакивали. [А почему стыдно?] Ну как-то не знаю. Такие национальности: и грузины, и армяне они не это [не стесняются]. ... Бывает, что отношение такое к нам, что мы из села, деревня, деревня — так на нас говорят. <...> В учебе тоже, например, когда училась: „О, хохлы, хохлы!“ — начинают. [А где Вы учились?] Я тут в Вейделевке училась, это недалеко. Но там тоже были, и москали, как их называли, там Вейделевский район, там они вообще, такой разговор у них [другой]. И мы ж хохлы были. И лишний раз не хочется конечно [говорить на своем]» [жен., 1971 г. р., Россошанский р-н Воронежской обл., местная уроженка].

«Допустим в другой край куда-то если заехать уже стыдно общаться с людьми. Правильного русского я не могу произнести, як правильно, а по-нашему — чудно» [жен., 1951 г. р., Россошанский р-н Воронежской обл., местная уроженка, на суржике].

«У меня недавно был случай, мы были в ночном заведении, отдыхали, стояли внизу. А у меня есть такая привычка, говорю „шо“ с детства и стоит женщина лет пятидесяти и матом мне говорит: „Фу, хохлы понаехали!“, и дальше давай меня матом крыть ... И вот тогда я поняла, какая ненависть есть у людей к другой национальности, хотя ничего плохого эти люди не сделали. Я не понимаю, почему такая ненависть может быть, это ужасно. А так, мне никогда не было неудобно» [жен., 1996 г. р., Хорольский р-н Приморского края, местная уроженка].

«Это отношение, так сказать, местных жителей, да, вот то, что мы говорили уже вопрос, да, когда „хохлушка“ или „хохлы“, то есть это как бы оскорбительное название, да. И из-за этого, например, кое-где не хотелось афишировать о том, что я из Украины. <...> Когда я общаюсь со своими соотечественниками с Донецкой, с Луганской области, мне с ними проще общаться потому, что все-таки, я рассказывала про вот эти вот развития в диалекте, да, и со своими можно спокойно шокать, гзгать, и отлично себя чувствовать» [жен., 1989 г. р., г. Воронеж, уроженка Донецкой обл., переехала в 2015 г.].

Рассмотрим теперь случаи более серьезных межэтнических конфликтов или этнически мотивированной ксенофобии. Вначале несколько примеров воспоминаний респондентов о советском периоде:

«Я такочко [скажу]: украинци, мэни прыходылось йздыты по роботы на Украину, и прыходылось ночуваты, просто так получалось шо у людей ночував, не успевав вэртаться — очень приветливые, мягкие, разговор мягкий их. А русский я считаю, чего я так считаю: в училище у нас, як я учився [в Валуйках, Белгородская обл.], булы з нашей местности хохлы ж и [из] Валуйки, Белый Колодезь [русские] — воны жёстки булы, разговор жёсткий, на хохлив прямо наезжали на нас. У нас постоянно стычки булы между хохламы и москалямы, постоянно. Дрались до крови» [муж., 1949 г. р., Россошанский р-н Воронежской обл., местный уроженец, на суржике].

«Не то, что называли [жителей соседних русских сел „москалями“], а прям, у нас вражда была даже в детстве. Увидишь москаля в лесу — бей! Это вот прям всегда было такое. Хотя потом в юности дружили и нормально, они к нам ходили на улицу в деревне, сидели все вместе, вместе в клуб ходили. Но все равно, вот в шутках всегда: „Да вы москали!“, они нам: „Ой, вы хохлы, чтоб вы подошли, а мы москали не подохнем николи!“, а мы им в ответ: „Москаль плескал..., — ну не буду говорить что [нецензурно], — плескал, плескал, плескал, да не выплескал“» [жен., 1977, г. Воронеж, местная уроженка, родители из Красногвардейского р-на Белгородской обл.].

«И в армии казали хохольчики или шо то там. Не ну хохлив ненавидилы, поняв. Вот це москали, вот це же с Москвы — це ж москаль. „Хохол! Э — хохол!“ [уничжительно]. Украинцем не называли, а — хохол! [А Вам обидно было, что хохлом называли?] Обидно, чуть-чуть конешно. Старався шоб руським буть, а слова выскакують хохлячи. А сейчас всэ одно». [муж., 1949, Воронежская обл., Россошанский р-н, местный уроженец].

Но ещё больше таких свидетельств мы получили о современном периоде на волне российско-украинского конфликта после 2013 г.:

«[Приходилось ли Вам сталкиваться с негативным отношением в связи с Вашей национальностью?] Ну да, да было. Это было на работе, стычки такие там несколько раз были. [А на почве чего?] Ну я сам не знаю, кому-то сказал что-то и всё сразу: „Ах ты, бандера!“ и все, вот так вот» [муж., 1972 г. р., г. Белгород, уроженец Винницкой обл., переехал в Россию в 1980-е гг.].

«Бывает русские противляться. Я вот только украинские кассеты свои слушаю, мне много уже говорили: „Выключи свою хохляцкую музыку!“ Русские не признают этого. Даже вот я сама пою в хоре в украинском коллективе, в Омске в парках, на танцплощадках сольные пою украинские [песни] и мне было одно предупреждение. Там духовой оркестр и мне один сказал: „Уезжай на свой Майдан и там свои украинские песни пой, а тут нечего!“ Вот был такой разговор, это в прошлом году было, именно с оркестра мужик ска-

зал» [жен., 1951 г. р., г. Омск, уроженка Винницкой обл., переехала в Россию в 1980-е гг.].

«Выпячивать украинство вещь очень спорная, сложная. У нас даже на концертах были некоторые вызовы в нашу сторону, что против того чтобы мы вообще выступали. Поэтому неприязни, ощущение неприязни. Поэтому с осторожностью мы это делаем» [муж., 1959 г. р., г. Омск, местный уроженец].

«Когда я пришла в колледж у нас там спрашивали, а у меня фамилия [называет свою фамилию], ну хохляцкая, сразу все заподозрили, и вот они начали спрашивать типа: „А как там?“, как будто я с Украины. Начали потом говорить: „Вот ты себя украинкой считаешь, как такие отношения, там [в Украине] про русских такое говорят, а ты себя так считаешь?“. Но я к этому относилась равно, ну говорят и говорят» [жен., 2001 г. р., Павлоградский р-н Омская обл., местная уроженка].

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] Да. Мною замечено, что Россия довольно агрессивная к Украине через телевизор, и чем восточней, тем сильнее. В Тульской области я работал с украинцами и, надев футболку Евро-2012 Польша-Украина, мне западно-украинский прораб обещал, что я его большой друг и весь инструмент мой, пользуйся. В этой же ровно футболке я сел в автомобиль в Тынде в Амурской области и, если цитировать, то с матами, мне пытались разбить лицо, что я хохол ... В Амурской области замечено — они очень обожают телевизор, в любом месте — в парикмахерской, в магазине — будет стоять телевизор, и они оттуда все вторят, впитывают и накаченные в 2016–2017 годы позицией антиукраинской, там [она] дает хорошие всходы и люди, сами не зная почему, кидаются» [муж., 1988 г. р., г. Барнаул, уроженец Казахстана, переехал в 2000-е гг.].

«Как-то мне одна женщина с обидой сказала, мы же здесь вот в музее у нас есть комната первооселенцев, там украинские костюмы и вот мероприятия мы иногда проводим по истории украинского костюма, например. И вот одна женщина мне как-то и сказала: „А что вы всё время всё на украинскую тему проводите?!“. Я говорю: „Ну потому что они её заселяли, первые приехали“. „Ну вот надо же мероприятия и по русской истории. У нас же тоже русские здесь есть!“ В общем вот такое было мне замечание» [жен., 1959 г. р., Хорольский р-н Приморского края, уроженка Казахстана, переехала в 1990-е гг.].

Встречаются и свидетельства опасений респондентов за свою безопасность или безопасность родных в последние годы в связи с публичным выражением украинской идентичности:

«Знаете, вот когда у нас началась война на Украине, вот тогда я начала задумываться о том, что людей же всяких ненормальных [много], а у меня дочка выступает, на всех концертах поет украинские народные. Я боялась за ее жизнь, так сказать. А потом время прошло, как-то это все затихло и как бы нормально. А так что бы не удобно — нет. Меня сейчас спросили: „Ты кто?“. Я сказала, что

хохлашка» [жен., 1981 г. р., Романовский р-н Алтайского края, уроженка Хабаровского края, переехала в 1990-е гг.].

«[Приходилось ли Вам сталкиваться с негативным отношением в связи с Вашей национальностью?] *Нет, я нет. Но когда вот этот вот конфликт начался [2014 г.], я ж говорю закрасьте украинцев [были нарисованы на стене в школе]. Думаю, не дай Бог скажут, а ну выметайтесь все, кто [украинцы] с территории России. Думаю, что не дай Бог, всякое же бывает. Ощущение того, что может быть неизвестно что. Мы хоть и родились [в России], а предки то наши оттуда [из Украины]*» [жен., 1963 г. р., Павлоградский р-н Омская обл., местная уроженка, директор сельской школы].

Впрочем, нередки и примеры более «мягких» ситуаций, когда публичное выражение украинскости респондентами вызывало у окружающих «только вопросы» или шутки:

«*Я ношу вышиванки летом. [Ничего Вам не говорят?] Говорят, а я ношу. [Говорят в смысле интересуются или с негативом?] Нет, говорят: „Ты кто?!“. Я: „В плане?“. „Ну на тебе украинская кофта“. Я такая: „Да, вышиванка и это вышиванка с Сумской области“ ... Негатива не было, люди просто удивляются, что я ношу, ношу на работу, ношу к друзьям, ношу на встречи*» [жен., 1973, г. Воронеж, уроженка Казахстана, переехала в 2000-е гг.].

«*Бывало так, говорили в шутку. Вот, допустим, до тещи приеду в гости в Ульяновск, там у нее братья старшие были, и вот я приеду туда, и они никогда не говорили на меня шо я русский или кто, а: „Хохол приехал!“ . Конечно если бы в драке или что оно может быть и сыграло бы [роль, а так не обидно]*» [муж., 1950 г. р., Павлоградский р-н Омской обл., местный уроженец].

В целом примерно в половине интервью содержатся свидетельства или дискомфорта при выражении украинскости, или этнически мотивированной ксенофобии разной степени агрессивности. Соответственно, вторая половина информантов — не назвала примеров негативного к ним отношения или самоцензуры, хотя и в них иногда проскальзывают намеки на этнически мотивированную предвзятость окружающих:

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] *Да нет, я в общем-то не скрываю никогда. Я даже бравировал своим украинским происхождением. <...> [Возможно при общении с окружающими людьми Вы по-разному ощущаете свою национальность. Расскажите в каких ситуациях Вы чувствуете себя больше русским, а в каких больше украинцем?] Да, конечно, такой фильм есть „Свой среди чужих, чужой среди своих“. Среди украинцев я могу восприниматься как москаль, а среди русских я традиционно воспринимаюсь как хохол, который хуже еврея» [муж., 1966 г. р., г. Воронеж, уроженец Сумской обл., перевезен родителями в младенчестве].*

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] *Да нее, здесь в основном все украинцы наш то район, тут даже никаких, никто*

тебе не скажет, там: „Ты украинец!“ или „Ты казах!“ , не, не, ничё, потому что здесь в основном все украинцы. Эти корни украинские все» [муж., 1939 г. р., Павлоградский р-н Омской обл., уроженец Харьковской обл., переехал в детстве].

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] *Нет, я не чувствовала, но, когда я школу закончила и пошла учиться [в Омск], а девочки там омички мне: „Ты хохлушка?“ . По мне не видно, а вот когда я начинаю говорить и слышно было вот этот акцент, вроде бы не гэкала, но вот они распознали [смеется]. Я бы не сказала, что мне как-то стрёмно было, просто мне было интересно как они догадались?» [жен., 1960 г. р., Павлоградский р-н Омская обл., местная уроженка].*

«[Чувствовали ли Вы когда-нибудь неудобство из-за своей национальности?] *Нет, я хочу сказать ни там [в Украине], ни тут [в России]. Здесь я не знаю, как бы в другом городе я себя б чувствовала, я не могу сказать, потому что многие у нас поезжали там в Московскую область, в Питер, но как-то себя не так [они хорошо там чувствуют]. Сюда мы приехали очень ну как-то приветливо относились люди, добродушно» [жен., 1966 г. р., г. Владивосток, уроженка Донецкой обл., переехала в 2014 г.].*

Таким образом, материалы интервью свидетельствуют, что примерно половина респондентов испытывала дискомфорт в связи со своей украинской идентичностью, в т. ч. сталкивалась с проявлениями этнически мотивированной ксенофобии, либо испытывала социальную депривацию в связи со своей украинской идентичностью (языком и др.). Примечательно, что около половины (или около ¼ от общего числа интервью) этих свидетельств было получено не при ответе респондентов на соответствующие прямые вопросы, а при их ответе на какие-либо иные вопросы. Эта модель поведения, по нашему мнению, часто мотивирована нежеланием «выносить сор из избы», стремлением замолчать проблемные аспекты, концентрироваться «на хорошем». Также многие опрошенные просто «не замечали» тех или иных негативных проявлений в их адрес или смирились с ними. К сожалению, для многих украинцев проявления этнически мотивированного отношения к себе стали «необидной» нормой, например, массовое именование их в России «хохлами».

Поэтому результаты количественного исследования (анкетирования), по крайней мере в аспекте исследования частоты проявления ксенофобии и этносоциальной депривации, вряд ли корректно отражают действительность: 77% респондентов заявляют о комфортности выражения своей этничности, а 85% — об отсутствии этнически мотивированной ксенофобии в их адрес. Данные, собранные в ходе интервьюирования, дают основания считать, что эти цифры в реальности существенно ниже.

В завершение нельзя не отметить, что полевые исследования, ставшие эмпирическим материалом для настоящей статьи, были проведены накануне эпохальных событий 2022 г., которые в исследуемом вопросе наверняка значительно ухудшили ситуацию. И до 2022 г. большинством населения этничность воспринималась в связке с государством, а в настоящее время национальность — критерий политической благонадежности, по крайней мере, в восприятии населения.

Источники и материалы

- ВПН 1926 — Всесоюзная перепись населения 1926 года. Том III. Центрально-черноземный район. Средневожский район. Нижне-вожский район. М.: Издание ЦСУ Союза ССР, 1928.
- ВПН 1937 — Всесоюзная перепись населения 1937 года: общие итоги. Сборник документов и материалов / сост. В. Б. Жиромская, Ю. А. Поляков. М.: РОССПЭН, 2007. 320 с.
- Демоскоп — Демоскоп Weekly. Переписи населения Российской Империи, СССР, 15 новых независимых государств. <http://www.demoscope.ru/weekly/pril.php> (дата обращения 15.11.2022).
- Итоги Национальной 2021 — Итоги Национальной переписи населения 2021 года в Республике Казахстан. Нур-Султан: Бюро национальной статистики Агентства по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан, 2022. 63 с.
- Национальный статистический — Национальный статистический комитет Республики Беларусь. <https://census.belstat.gov.by/sections/5> (дата обращения 15.11.2022).

Научная литература

- Гончарова Т. А. Этнический ренессанс и этническая идентичность славянских этнодисперсных групп в Сибири // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2016. № 3 (13). С. 53–59. https://ling.tspu.edu.ru/files/ling/PDF/articles/goncharova_t_a_53_59_3_13_2016.pdf
- Дроздов К. С. Политика украинизации в Центральном Черноземье, 1923–1933 гг. М.: Институт российской истории РАН, 2016. 487 с.
- Листова Т. А. Воронежские украинцы — русские хохлы // Вестник антропологии 2014. № 2 (28). С. 116–139.
- Мартынова М. Ю. Украинцы в России: российские граждане или украинские мигранты // Этнопанорама. 2013. № 1–2. С. 71–77.
- Октябрьская И. В., Крикау Л. В., Антропов Е. В. «Мы украинцы, хотя пишемся русские...»: этнические процессы в среде украинцев степной зоны Западной Сибири XX — начала XXI века // Проблемы истории, филологии, культуры 2015. № 4. С. 221–227.
- Сафронов С. Г. Современные тенденции трансформации этнического состава населения России // Балтийский регион. 2015. № 3 (25). С. 138–153. <https://doi.org/10.5922/2074-9848-2015-3-9>
- Епихина Ю. Б., Черныш М. Ф. (отв. ред.). Социальные факторы межэтнической напряженности в России. М.: ФНИСЦ РАН, 2017. 336 с.

References

- Drozhdov, K. S. 2016. *Politika ukrainizatsii v Tsentral'nom Chernozem'e, 1923–1933 g.* [Ukrainization Policy in the Central Chernozem Region, 1923–1933]. Moscow: Institut rossiiskoi istorii RAN. 487 p.
- Epikhina, Y. B. and M. F. Chernysh (eds.). 2017. *Sotsial'nye faktory mezhetnicheskoi napriazhenosti v Rossii* [The Social Factors of Interethnic Tension in Russia]. Moscow: FNISTS RAN. 336 p.
- Goncharova, T. A. 2016. *Etnicheskii renessans i etnicheskaya identichnost' slavianskikh etnodispersnykh grupp v Sibiri* [Ethnic Renaissance and Ethnic Identity of Slavic Ethnic Dispersed Groups in Siberia (Case of Belarusians and Ukrainians of Tomsk)]. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology* 3 (13): 53–59. https://ling.tspu.edu.ru/files/ling/PDF/articles/goncharova_t_a_53_59_3_13_2016.pdf
- Listova, T. A. 2014. *Voronezhskie ukraintsy — russkie khokhly* [Voronezh Ukrainians — Russian Khokhols]. *Vestnik antropologii* 2 (28): 116–139.

- Martynova, M. Yu. 2021. *Ukraintsy v Rossii: rossiiskie grazhdane ili ukrainskie migranty* [Ukrainians in Russia: Russian Citizens or Ukrainian Migrants]. *Etnopanorama* 1–2: 71–77.
- Oktiabr'skaia, I. V., L. V. Krikau, and E. V. Antropov. 2015. "My ukraintsy, khotia pishemsia russkie...: etnicheskie protsessy v srede ukraintsev stepnoi zony Zapadnoi Sibiri XX — nachala XXI veka" ["We Are Ukrainians, But Indicate as Russians...": Ethnic Processes Among the Ukrainians of the Steppe Zone of Western Siberia in the XX — Beginning of XXI Century]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 4: 221–227.
- Safronov, S. 2015. *Sovremennye tendentsii transformatsii etnicheskogo sostava naseleniia Rossii* [Russian Population Ethnic Structure: Trends and Transformations]. *Baltic Region* 3: 106–120. <https://doi.org/10.5922/2074-9848-2015-3-9>

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/162-180
Научная статья

© А. П. Щербакова

СЕКЬЮРИТИЗАЦИЯ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОГО КОНФЛИКТА В АРГЕНТИНЕ

В статье анализируется современная политика аргентинского государства в отношении территориальных претензий мапуче как наиболее организованной и политически активной группы коренных народов в стране. Теоретико-методологические рамки исследования этнотерриториального социального протеста образованы теориями секьюритизации Копенгагенской школы международных отношений и этнополитического конфликта. Выявлены предпосылки политизации т.н. «индейского вопроса» в стране, связанные с особенностями интеграции местных коренных народов в государство в период его консолидации. Рассмотрены причины этнополитического конфликта, обусловленные характером политики доминирующих групп в государстве, формировавшемся как моноэтническое. Выделено территориальное измерение противостояния за признание права общин на традиционно занимаемые земли, на самоопределение и автономию. Показано, что политика государства по управлению конфликтом в последние два десятилетия определяется признанием движений коренных народов в качестве угрозы территориальной целостности и национальной безопасности страны. Этот нарратив не только стал эффективным инструментом криминализации и делегитимации позиции мапуче в публичном дискурсе, но и санкционировал уголовное преследование активистов.

Ключевые слова: территориальные претензии, мапуче, коренные народы, этнополитический конфликт, социальный протест, криминализация, секьюритизация

Ссылка при цитировании: Щербакова А. Д. Секьюритизация этнополитического конфликта в Аргентине // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 162–180.

Щербакова Анна Дмитриевна — к. полит. н., независимый исследователь (Российская Федерация, Москва). Эл. почта: anna_scherbakova@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0606-9298>

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/162-180
Original Article

© Anna Shcherbakova

SECURITIZATION OF ETHNO-POLITICAL CONFLICT IN ARGENTINA

This article aims to discuss the current policy of the Argentine government about the Mapuche territorial claims as the most organized and politically active group of indigenous peoples in the country. Its theoretical and methodological framework includes the Securitization Theory by the Copenhagen School of Security Studies and theoretical approaches explaining ethno-political conflicts. The author argues that prerequisites for the “Aboriginal question” politicization in the country are associated with the integration of local indigenous peoples into the state during its consolidation, and the root causes of current ethno-political conflict lie in the nature of the dominant groups policy in the state, which was formed as mono-ethnic. The author describes the state policy to manage the conflict in the last two decades as driven by positioning the indigenous movements as a threat to the territorial integrity and national security of the country. As a result, this narrative has become an effective tool not only for criminalizing and delegitimizing the Mapuche position in public discourse, but for prosecuting of activists as well.

Keywords: territorial claims, Mapuche, indigenous peoples, ethno-political conflict, criminalization, securitization, social protest

Author Info: Shcherbakova, Anna D. — Ph. D. in Political Sciences, independent researcher (Moscow, Russian Federation). E-mail: anna_scherbakova@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0606-9298>

For citation: Shcherbakova, A. D. 2023. Securitization of Ethno-Political Conflict in Argentina. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 162–180.

В начале июня 2021 г., принимая в Аргентине премьер-министра Испании Педро Санчеса, действующий президент страны неточно процитировал знаменитого мексиканского писателя, лауреата Нобелевской премии по литературе Октавио Паса, приписав тому утверждение о том, что «мексиканцы произошли от индейцев, бразильцы вышли из джунглей, а аргентинцы сошли с кораблей, идущих из Европы» (Цит. по: Cuál es la frase 2021). Это заявление вызвало серьезный резонанс во всем регионе, благодаря которому выяснилось, что оригинальная фраза принадлежала другому известному мексиканцу — мыслителю Карлосу Фуэнтесу¹, а А. Фернандес соединил ее с припевом известной песни одного из своих любимых музыкантов (El verdadero origen 2021).

¹ «Мексиканцы — потомки ацтеков, перуанцы — инков, а аргентинцы — моряков»; исп. — «Los mexicanos descienden de los aztecas, los peruanos, de los incas y los argentinos de los barcos» (El presidente de Argentina 2021).

Несмотря на контекст этого заявления, явно призванного подчеркнуть колоссальное влияние европейской иммиграции на развитие Аргентины, оно сделало президента объектом резкой критики со стороны не только латиноамериканских политических и общественных деятелей, но и обывателей, распространившейся в соцсетях с хэштегом #VergüenzaNacional (исп. — «национальный стыд»). В результате А. Фернандес был вынужден извиниться перед «всеми, кого обидел или сделал невидимыми», в своем официальном аккаунте в Твиттере¹ (Presidente argentino 2021), но подобное утверждение является узнаваемым, хоть и все менее социально приемлемым элементом национального публичного дискурса. Так, его предшественник на посту президента Аргентины М. Макри (2015–2019) в своем выступлении на Давосском экономическом форуме в январе 2018 г. говорил о «естественности» ассоциации между Меркосур² и Европейским союзом, поскольку «в Южной Америке мы все потомки европейцев» (исп. «En Sudamérica todos somos descendientes de europeos» (En Sudamérica 2018). Более того, один из самых известных в мире аргентинцев писатель Хорхе Луис Борхес называл себя «европейцем в изгнании» с «каплей местной крови», которой он «не особенно гордится» (Рейна 1996).

Все это свидетельствует об устойчивом доминировании — во всяком случае, на уровне политической и интеллектуальной элиты — десятилетиями насаждавшегося представления о незначительной (или даже вовсе отсутствующей) роли африканского и индейского компонентов в формировании аргентинской нации. При этом, по данным последней из проведенных на данный момент Национальной переписи населения, домашних хозяйств и жилищного фонда за 2010 г., из почти 45 млн аргентинцев больше 955 тыс. человек (или 2,4%) идентифицировали себя как представителей или потомков коренных народов (Censo Nacional 2010). Более того, на официальной странице созданного в 1985 г. Национального института по делам коренных народов (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, INAI) перечислены и переведены на языки крупнейших коренных народностей их основные права: на уважение их культурной самобытности, их ценностей, практик и институтов; на землю и территорию; на двуязычное межкультурное образование; доступ к здравоохранению и правосудию; на развитие идентичности; предварительные консультации и участие; на уважение их родовых представлений и знаний и отсутствие дискриминации (Derechos indígenas 2022). Все это указывает на то, что местные коренные народы все же перестали быть «невидимыми» для аргентинских властей.

Однако обострение в стране т.н. «индейского вопроса» в последние десятилетия позволяет говорить о существовании этнополитического конфликта в государстве, изначально формировавшемся как моноэтническое. Крупный российский политолог И. Л. Прохоренко выделяет три этапа в политике идентичности латиноамериканских государств: замалчивание и даже отрицание расовых и этнических проблем в период становления независимых республик; поощрение политики метисации в качестве стратегии формирования нации и признание существования чрезвычайно конфликтного сложносоставного — мультирасового, многоэтнического и поликультурного — общества и поиски путей формирования нового, мультикультурного типа гражданства (Прохоренко 2016: 37). Именно этническая идентичность и ее проекции

¹ Социальная сеть Twitter заблокирована на территории РФ с марта 2022 г.

² Меркосур (исп. — Mercado Comun del Sur, Mercosur) — экономическое интеграционное объединение, созданное в 1991 г. Аргентиной, Бразилией, Парагваем и Уругваем.

(этноконфессиональная, этнолингвистическая, этнотерриториальная, этнокультурная) становятся ресурсом политической мобилизации и консолидации участников противостояния такого рода в борьбе за политический статус, материальные и нематериальные ресурсы (Семененко, Лапкин, Пантин 2016: 71), что подтверждает превращение сообществ коренных народов региона в субъектов национального и международного права и повышает таким образом их политическую субъектность.

Теоретико-методологические рамки

Этнополитические конфликты в Латинской Америке — это противостояние коренных народов, с одной стороны, государства и общества, с другой, ради сохранения «преимущества» своего образа жизни и/или преодоления своего «колониального» положения. По той же причине стороной этнополитических конфликтов могут быть не только коренные народы. Они включают в себя и межэтническую борьбу за власть или контроль государства; сепаратистские конфликты национальных меньшинств, этнонационалистические движения, ориентированные на создание независимой государственности; конфликты и движения этнических меньшинств мигрантов в развитых странах; а также конфликты и движения за права коренных народов. Этнополитический конфликт с участием мапуче в Чили и Аргентине считается результатом политики государств, которые признали этот народ «коренным», но «раздвоили» его историческую траекторию, разъединив население (Cabrera Llancaqueo 2021: 334–335).

Характер отношений между аргентинским государством и коренными народами на современном этапе представляется целесообразным анализировать в парадигме теории секьюритизации, сформулированной представителями Копенгагенской школы международных отношений Б. Бузаном, О. Уэвером и Я. де Вильде (Buzan 1998) во второй половине 1990-х гг. В ее основе лежало данное датским политологом О. Уэвером определение секьюритизации как выделения какого-либо явления в качестве проблемы безопасности. Процесс секьюритизации в таком ключе означает превращение государством, военными и/или политическими элитами, а также гражданским обществом некоего вопроса из неполитизированного и исключенного из общественного дискурса в вопрос, сначала политизированный, а затем и секьюритизированный — в том случае, если для его решения государство будет вынуждено принимать меры, выходящие за рамки стандартных политических (и демократических — А. Ш.) процедур. Кроме того, теоретики расширили содержание понятия международной безопасности, включив в него, помимо чисто военного измерения, экономическую, политическую безопасность, безопасность общества и безопасность окружающей среды (экологическую безопасность). Также Б. Бузан и О. Уэвер добавили к анализу негосударственных акторов, предложив рассматривать в качестве референтного объекта секьюритизации любой коллектив, определяющий угрозу своего существования через угрозу утраты коллективной идентичности. Таким образом, факт наличия общей коллективной идентичности может быть условием рассмотрения данной общности в качестве референтного объекта. (Гаман-Голутвина, Никитин 2020: 728–729)

Применительно к коренному населению стран Южной Америки (прежде всего, Аргентины и Чили) секьюритизацию принято считать процессом, посредством ко-

торого этнотерриториальный социальный протест интерпретируется властями как проблема безопасности, его активисты рассматриваются в качестве террористов и преследуются с использованием механизмов не только гражданского, но и уголовного права. Подобный подход неизбежно приводит к изменению характера государственной политики в отношении коренных народов: снижается роль министерств и государственных агентств в областях социального развития, образования и/или здравоохранения в пользу расширения полномочий и сферы деятельности министерства безопасности или обороны. (Leone 2020; Leone 2018). На наш взгляд, в Аргентине его стоит воспринимать в контексте и в качестве проекции процессов политической организации и мобилизации самих общин коренных народов, их борьбы за территориальную автономию и за свои права в широком смысле.

Политизация «индейского вопроса» в Аргентине

По мнению аргентинских исследователей, первое указание на помещение притязаний коренных народов в сферу безопасности можно найти в отчете министерства обороны от 1995 г. о конфликте между частными сторонами, государством и общинами на юге провинции Неукен (Aguirre, Rocha Varsanyi 2022: 342). Однако проблемой внутренней безопасности индейский вопрос стал еще раньше — во второй половине XIX в., в период консолидации национального государства, сопровождавшейся определением внешних границ, созданием центрального бюрократического аппарата, формированием национальной идентичности и установлением монополии государственных институтов в сфере контроля над определенной территорией и населявшими ее народами. Это закрепляла Конституция Аргентинской конфедерации 1853 г., в которой среди полномочий Конгресса было выделено обеспечение безопасности границ, поддержание мирных отношений с индейцами и содействие их обращению в католицизм (Consitución de la Confederación Argentina 1853). Сохранявшие к тому моменту автономию коренные народы проживали преимущественно в приграничных районах, поэтому этот вопрос для государства со временем закономерно превратился в (гео)политический, что и привело к военному завоеванию этих территорий. Для самих коренных народов утрата автономии в результате завоевания означала насильственную интеграцию в состав государства на правах «подчиненных этнических меньшинств» (Savino 2013: 65).

В теории этнополитического конфликта глубинное недовольство народа его коллективным статусом считается мощным стимулом этнополитической активности, наряду с конъюнктурно определяемыми лидерами группы политическими интересами. В этом ключе статус «подчиненных этнических меньшинств», влекущий за собой неравноправное обращение, наличие и осознание групповой идентичности, становится основой мобилизации и определяет характер выдвигаемых требований. Сочетание этих факторов может стать причиной появления мощных политических движений и затяжных внутригосударственных конфликтов в случае создания таких движений. (Гэпп 2000: 244–245).

Своего рода импульсом к мобилизации коренных общин в Латинской Америке стал в 1940–60-х гг. индихенизм (исп. indigenismo) — государственная политика в отношении коренных народов, формировавшаяся с активным участием ученых, прежде всего антропологов (См.: Александренков 2006). Она характеризовалась пе-

реходом к осуждению угнетения коренных народов и поиску способов его преодоления, признанием роли метисации в формировании населения континента и идеи необходимости социальных изменений для развития всего региона. Ее целью провозглашалась интеграция коренного населения в национальную жизнь с позиций патерналистского подхода. В результате, например, в Аргентине, в 1946 г. представители народа колла прошли маршем в Буэнос-Айрес под лозунгами возвращения своих земель (Malón de la Paz). В 1972 г. в стране был создан Первый парламент коренных народов (Primer Parlamento Indígena), в 1975 г. появилась Ассоциация коренных народов Аргентинской Республики (Asociación Indígena de la República Argentina, AIRA), а в 1972 г. — Конфедерация коренных народов провинции Неукен (Confederación Indígena Neuquina, CIN) (Ameghino 2013: 178). Их первые организации были связаны с правозащитными группами и католической церковью и часто зависели от них. Наиболее важными, помимо CIN, считались Консультативный совет коренных народов (Consejo Asesor Indígena, CAI) и Координация организаций мапуче (Coordinación de Organización Mapuche, COM).

CIN первоначально была тесно связана с Народным движением Неукена (Movimiento Popular Neuquino, MPN), провинциальной популистской партией, но по мере собственного развития и расширения провинциальной политической автономии постепенно вышла из-под ее влияния и отошла от церкви, изменив свое название на Конфедерацию Мапуче Неукена (Confederación Mapuche Neuquina). Ее заявленные цели заключались в том, чтобы служить посредником между общинами и провинцией, а также разрешать конфликты внутри общин (особенно в отношении измерения государственных земель).

CAI появился в провинции Рио-Негро и, в отличие от CIN, он не пользовался поддержкой провинциальных партий, будучи связанным с местным епископством. В своей деятельности он делает упор на укрепление крестьянских организаций и включает мелких сельскохозяйственных производителей, не принадлежащих к народу мапуче. В этой провинции действуют и другие организации, преимущественно в сфере защиты права коренных народов на сохранение своих культурных отличий.

COM — «зонтичная» организация, в которую входила Конфедерация мапуче, представлявшая сельские общины и городские организации. Ее целью было удовлетворение территориальных требований общин посредством введения понятия «охраняемой территории коренных народов» и при помощи взаимодействия с международными организациями, такими как Всемирный банк, в т. ч. для получения финансирования (Kaiser, Serbent, Navarro, Echave 2014: 17–18). Таким образом, COM стала институциональным выражением целей активистов по объединению интересов «городских» мапуче и сельских общин.

Предпосылки этнополитического конфликта

Важной причиной, подпитывающей недовольство подчиненных групп, как правило, выступает политика групп доминирующих, их методы и средства в отношениях с меньшинствами. Среди них принято выделять геноцид; выселение групп, рассматриваемые как маргинальные и враждебные целям доминирующей группы; принудительную ассимиляцию; аккультурацию без принуждения посредством межэтнического взаимодействия, разрешения и даже поощрения социальной мобильности,

образования и использования гражданских прав и свобод; структурную федерализацию как метод установления доверия и устранение опасений подчиненных групп посредством территориальных гарантий; институциональное дробление доминирующей группой большой существующей группы на более мелкие; преднамеренное игнорирование этнических политических требований и завуалированное пренебрежение в отношении «отсталых» этнических культур. (*Ротшильд* 2000: 64–165).

Что касается политики доминирующих («неиндейских») групп в «этнически гомогенном» аргентинском государстве в отношении коренных народов, в разные периоды и в различном внутривнутриполитическом контексте она характеризовалась этноцидом и выселением общин с их «исконных» земель, а после возвращения страны к гражданскому правлению — предоставлением индейцам определенных территориальных гарантий (*Constituciones provinciales*). Так, военные экспедиции в духе «Завоевания пустыни» (Пампа и Патагония в 1878–1885 гг.) и «кампаний в зеленой пустыне» (Чако, 1884–1911 гг.) были нацелены на «опустошение» стратегически важных в условиях консолидации национальных границ территорий и «замены» населявших их коренных народов европейскими иммигрантами. По словам советских ученых, индейцы, оружием которых являлись стрелы и лассо, зачастую были совершенно беспомощны против армии, вооруженной огнестрельным оружием и артиллерией, но героически оборонялись, защищая свою землю и свободу. Так, в 1870-х гг. в Пампе индейская конфедерация племен во главе с Кальфукура оказывала серьезное сопротивление завоевателям (*Ермолаев* 1961: 215–216). В 1870–1884 гг. в Чако было снаряжено семь военных экспедиций, а наиболее крупные столкновения произошли с племенем тоба, сопротивление которых было окончательно сломлено к 1884 году. С гегемонией их верховных вождей было покончено. Индейцы были оттеснены к северу, что сократило их этническую территорию и вынудило перейти к оседлости. (*Шейнбаум* 1985: 244).

Содержательно важные изменения индейской политики происходят по завершению процесса ре-демократизации Аргентины во второй половине 1980-х годов. Ее действующая Конституция в редакции 1994 г., (*Constitución de la Nación Argentina* 1994), а также конституции провинций закрепляют признание преемственности современных коренных народов по отношению к ранее существовавшим (Рио Негро); их этнического и культурного предсуществования (Чако, Ла Пампа, Сальта, Формоса, Неукен, Тукуман, Энтре Риос); правосубъектности общин и организаций коренных народов (Чако, Сальта, Неукен, Формоса, Тукуман); права общинной собственности на занимаемые земли (Чубут, Сальта, Формоса, Неукен, Тукуман, Энтре Риос, Буэнос Айрес, Чако); права на участие общин в управлении природными ресурсами на занимаемых ими территориях (Чубут, Сальта, Формоса, Неукен, Тукуман, Чако)¹.

Если говорить о т.н. «выселениях», то предпосылки актуальной ситуации сложились в результате упоминавшейся политики территориальной экспансии и последующего распределения земель, изначально заселенных коренными народами. На этих

¹ Constitución de la Provincia de Río Negro (Art.42, 1988); Constitución de la Provincia de Buenos Aires (Art.36, 1994); Constitución de la Provincia del Chaco (Art.37, 1994); Constitución de la Provincia de Chubut (Art.34, 1994); Constitución de la Provincia de La Pampa (Art.6, 1994); Constitución de la Provincia de Salta (Art.15, 1998); Constitución de la Provincia de Formosa (Art.79, 2003); Constitución de la Provincia de Neuquén (Art.53, 2006); Constitución de la Provincia de Tucumán (Art.149, 2006); Constitución de la Provincia de Entre Ríos (Art.33, 2008).

территориях реализовывались различные стратегии по сохранению государственного контроля над ними. «Управление» ими включало в себя защиту от не санкционированного государством использования и способствовало укреплению идеи гомогенной национальной идентичности за счет контроля над другими этническими идентичностями. Так, после завоевания Северной Патагонии центральное правительство предприняло ряд инициатив по продаже вновь приобретенных территорий на публичных аукционах, часть которых получили в награду участники военных экспедиций. Федеральные власти также выделяли земли для размещения религиозных миссий и создания новых поселений. Это предоставило центральному правительству возможность иметь прямой контроль над обширной территорией, по-прежнему заселенной общинами мапуче. С начала XX в. к этому добавились выдача разрешений на использование и выпас скота на землях, которые по закону должны были оставаться государственными, и признание уступки пастбищных участков главам общин коренных народов. (*Aguirre* 2019: 3).

Нормативно-правовую основу этих процессов составили национальные законы о колонизации и населении: Закон о колонизации № 817 («*Ley Nacional de Inmigración y Colonización*») 1876 г., разрешивший государственную и частную колонизацию, известный как закон Авельянеды; Закон о займах (*Ley de Empréstito* № 947) 1878 г., принятый для выполнения обязательств перед теми, кто финансировал «завоевание пустыни»; Закон о жилищах (*Ley del Hogar* № 1501) 1884 г., способствовавший созданию сельскохозяйственных колоний; Закон о военных награждениях (*Ley de Premios Militares* № 1628) 1885 г. о компенсации участникам военных экспедиций; Закон о заселении (*Ley de Poblamiento* № 2875) от 1891 г., аннулировавший обязательства по колонизации в соответствии с Законом № 817 и оставивший возможность сохранять концессии и возвращения четвертой части государству; Закон о Земле (*Ley de Tierras* № 4167) 1903 г. отменивший предыдущие из-за сложности в реализации, и разрешивший аренду с возможностью покупки и поощрением доступа к небольшим участкам. Последнее облегчило спекуляции, позволившие бывшим владельцам завладеть большими участками земель, что привело к появлению своего рода неолатифундий (*Las leyes de tierras* 2015).

Еще одним инструментом непосредственного управления и контроля над территориями коренных народов, особенно расположенных в приграничных районах, стала институционализация природоохранной практики путем создания национальных парков, первыми из которых стали Игуасу на северо-востоке Аргентины и Науэль-Уапи в Северной Патагонии в 1934 г., а в 1937 г. в Патагонии было интернационализировано еще четыре национальных парка: Ланин; Лос-Алерсес; Перито Морено и ледники. Создание национальных парков имело непосредственные последствия для общин мапуче, проживавших в пределах их юрисдикции. Во-первых, там начали действовать строгие правила, что нарушило отношения между общинами мапуче и их землей. Во-вторых, эти меры практически не затронули собственность крупных частных поместий, но привели к переселению ряда общин. В-третьих, решения о том, как именно будет использоваться территория национальных парков, с тех пор принимала их администрация без необходимости консультироваться с местным коренным населением. В-четвертых, на территории парков частные предприятия и владельцы крупных поместий вели деятельность по добыче полезных ископаемых, несмотря на попытки администрации ее ограничивать. При этом в отношении

общин действовало множество ограничений на осуществление какой-либо значимой экономической деятельности, наложенных управлением национальных парков (Savino 2013: 154–155).

Следствием подобных мер стали насильственное переселение групп коренных народов, а также конфликты из-за границ и качества земли. В последние десятилетия отношения между общинами и властями (на провинциальном и федеральном уровнях) обострились из-за попыток ведения экстрактивистской хозяйственной деятельности на территориях, используемых индейскими общинами. Во всех случаях предметом юридических и политических разногласий является право собственности на землю. Гражданский кодекс Аргентины признает только индивидуальную частную собственность, а не коллективную собственность на землю. В результате возникает противоречие между ним и Конституционной реформой 1994 г., признавшей коллективную собственность общин на территории, «традиционно населяемые» коренными народами. (Savino 2013:112–113).

Территориальное измерение противостояния

Этнополитологи выделяют ряд потенциальных целей подчиненной этнической группы в ее противостоянии с государством: 1. всесторонняя интеграция вплоть до полной ассимиляции группы; 2. полная политическая интеграция и интеграция жизненных возможностей в сочетании с публичными гарантиями и официальной поддержкой культурной автономии; 3. подкрепление культурной автономии политико-территориальной автономией (созданием федеративного государства на этнической основе путем этноисторической децентрализации); 4. сецессия и политическая независимость; 5. доминирование или переворот в существующем государстве в пользу подчиненной группы (Ротшильд 2000: 161–164).

Наиболее организованной и политически активной этнической группой в Аргентине являются мапуче¹. В целом их требования сосредоточены на консолидации исконного народа мапуче как субъекта, существовавшего до появления провинций и национальных государств, сейчас занимающих его территорию (нынешние аргентинские провинции Неукен, Рио-Негро, частично — Чубут, Ла-Пампа и Буэнос-Айрес, а также область Араукания современной Чили); признании государством их права на эту территорию; и возможности реализации на практике их права на самоопределение и автономию. Самая высокая численность населения мапуче в стране сохраняется в Неукене, и местные общины признают Конфедерацию Мапуче провинции своим единственным законным политическим представителем.

На практике требования мапуче о территориальной автономии реализуются посредством «повторной оккупации» исконных земель для реализации своего права на их «возвращение», и воспринимаемых властями как их (зачастую незаконная) оккупация. При этом, например, активисты мапуче не используют выражений «занять земли» (исп. — “ocupar” / “tomar tierras”), говоря об их «возвращении», очевидно подразумевая повторное приобретение когда-то имевшегося. Кроме того, специалисты указывают на специфику концепции «тари», которая означает территориальное

пространство, включающее не только землю в ее материальном и осязаемом аспектах, но также и другие измерения, включающие природные силы или энергии. Таким образом, налицо содержательно разные подходы властей и представителей общин: в то время как слова «оккупация» или «занятие» по-испански означают нарушение права на жилище, слово «возвращение» указывает на права народа, населявшего конкретную территорию до появления национального государства, в более широком смысле (см.: Moyano 2021).

В нескольких случаях активисты (а с недавних пор и СОМ) использовали флаг организаций мапуче Чили, чтобы подчеркнуть коллективную идентичность мапуче как первоначального государства-нации (pueblo-nación), выходящего за пределы международных (в данном случае — аргентинских и чилийских) границ. Помимо актов оккупации, активисты организуют акции протеста с использованием политического насилия низкой интенсивности. Несмотря на их заявления о том, что они «воюют против государства», по мнению аргентинских исследователей, формы протеста мапуче не представляют опасности для общественного порядка и не направлены на распространение террора в обществе, не ставят целью захвата государственной власти и не стремятся к свержению правительств (Leone 2020: 92). При этом, однако, реакцией со стороны государства становится криминализация требований общин и сужение границ легитимности их притязаний.

Политика государства по управлению конфликтом

Движение за секьюритизацию началось «сверху», на уровне правительственных программ Министерства обороны. Во время правления Фернандо де ла Руа (1999–2001 гг.) тогдашний министр обороны Рикардо Лопес Мерфи на первом заседании Рабочей группы по национальной стратегии (Grupo de Trabajo de Estrategia Nacional, GRUTEN), заявил, что проблему т. н. «новых угроз» должна решать национальная оборона. В результате, в марте–ноябре 2000 г., GRUTEN подготовила Национальную стратегическую оценку и резолюцию (Apreciación y Resolución Estratégica Nacional, ARENAC), которая признала движения коренных народов угрозой территориальной целостности Аргентины, связав этноним «мапуче» с чилийцами, что акцентировало их якобы иностранное происхождение. (Eissa 2017: 48).

Аргентинский политолог Мигель Леоне выделяет три основных инструмента национальных государств (Аргентины и Чили) по управлению конфликтом с мапуче: стигматизацию, в основе которой лежат идеи «опасности» для государства и обвинения в терроризме, соответствующую судебную практику, выстраивающуюся вокруг «террористической угрозы», и милитаризацию территорий этого народа в контексте обеспечения общественной безопасности (Leone 2020: 89–110). Что касается процесса секьюритизации их территориальных претензий, аргентинские исследователи предлагают анализировать его в двух дискурсивных измерениях. На первом этапе дискурсивной криминализации государство формирует и распространяет определенные представления о конфликте и коренных народах, характеризуя их как угрозу общему благополучию и местному развитию. На втором речь идет уже о криминализации сообществ, сопровождающейся дискурсом, объясняющим и оправдывающим применение репрессивного аппарата (Aguirre, Rocha Varsanyi 2022: 342–343).

¹ По данным переписи 2010 г., представители народа мапуче составляли наиболее многочисленную (21,5% или 205 009 человек) группу коренного населения Аргентины (Censo Nacional 2010: 280).

Основной целью дискурсивной криминализации стоит считать делегитимацию позиции мапуче в их противостоянии государству. Ее основными проводниками выступают СМИ, а среди ключевых стратегий выделяются конструирование образа врага в лице мапуче и их общин и формирование представления о них как об угрозе национальной безопасности и территориальной целостности страны. Благоприятной почвой для их использования становится укорененный в аргентинском обществе расизм по отношению к коренным народам и мигрантам, десятилетиями подпитывавшийся нарративом, ставившим под сомнение «аргентинское происхождение» мапуче и законность их пребывания на занимаемых территориях. Это сомнение в легитимности их «коренной идентичности», среди прочего, основано на все еще распространенном стереотипе о коренных народах — предках существующих как об анахронизме, олицетворении регресса и нецивилизованности. (Circosta 2021: 196).

В результате в национальных СМИ мапуче фигурируют либо в материалах, посвященных фольклору и представляющих элементы их культуры как экзотику, либо в статьях, анализирующих проблемные ситуации в контексте нарушения общественного порядка. В них мапуче чаще всего позиционируются как иностранцы (т.е. «внешний элемент» по отношению к аргентинцам) в контексте захвата и незаконной оккупации национальных территорий. Так конструируется представление о том, что их конфронтация с государством — преступление, нарушение порядка, а не выражение территориальных претензий (де-юре вполне признанных на федеральном и провинциальном уровнях, как было проанализировано выше). К тому же, авторы статей, как правило, избегают анализа причин протеста индейцев, что лишает их требования легитимности и делает сопутствующее насилие или акции по «захвату» территории иррациональными и немотивированными (Aramayo Eliazarian 2021: 92–114).

По мнению некоторых исследователей, конструирование образа мапуче как угрозы было обусловлено намерением властей применять по отношению к ним нормативные акты, санкционирующие использование репрессивных мер при разрешении территориальных конфликтов. Для этого действия общин объяснялись намерениями отделения части национальной территории, что позволяло представлять их угрозой национальной безопасности и оправдывало вмешательство государственных органов в их деятельность. (Aguirre 2019: 18). Кроме того, существующие общины определялись не как субъекты права, а как сообщества, созданные только по предписанию государства. Более того, их позиционирование в публичном пространстве как акторов, практикующих насильственные действия, на практике приводило к уголовным обвинениям, которые в конечном итоге превратили членов сообществ в преступников — по крайней мере, в транслируемом СМИ дискурсе. В дополнение, ситуацию осложнял внутривластный и экономический контекст отдельных провинций. Так, позиционирование мапуче в Неукене как угрозы в последнее десятилетие основывается на том, что, по утверждениям властей, у общин могут быть интересы, связанные со стратегическими ресурсами провинции, в данном случае — энергетическими. Латиноамериканские исследователи считают это тем «угрожающим» фактором, который легитимирует применение специальных средств для решения территориального конфликта при наличии правовых и политических путей его решения (Aguirre, Rocha Varsanyi 2022: 346).

В фокусе — права человека

В то же время законы о внутренней безопасности и борьбе с терроризмом используются государством для придания юридической легитимности военной оккупации территорий мапуче, наблюдения и контроля за передвижением людей там и даже управления этими территориями в условиях введенной чрезвычайной ситуации. В 2005 г. аргентинский Национальный конгресс утвердил Межамериканскую конвенцию о борьбе с терроризмом (Ley 26.023) и Международное соглашение о борьбе с финансированием терроризма (Ley 26.024). Наконец, принятие «Анти-террористического закона» (Ley 26.268) в 2007 г. существенно изменила конфигурацию механизма криминализации протеста мапуче, в борьбе с которым он был впервые использован в апреле 2015 г. Тогда прокурор палаты Сапала, провинция Неукен, обвинил одного из членов общины в «покушении на убийство» за травмы, полученные полицейским в 2012 г. в ходе сопротивления мапуче наступлению нефтяной компании на свою территорию. Позднее вторичная криминализация действительно становится государственной политикой, о чем свидетельствуют дела по меньшей мере 145 активистов движения мапуче, привлеченных к ответственности (Leone 2020: 97–98).

Особую роль в подавлении протеста коренных народов Аргентины играет Национальная жандармерия, которая с момента своего создания выступала в качестве «стража» национальных границ, особенно на границе с индейцами. С конца 1990-х гг. на нее, наряду с Военно-морской префектурой, были возложены функции обеспечения внутренней безопасности, что повлекло за собой резкое увеличение численности персонала. В рамках процессов милитаризации общественной безопасности эти структуры стали периодически использоваться в качестве «промежуточных» полицейских сил для наблюдения и контроля за развитием территориальных конфликтов с участием общин коренных народов.

Уже упоминавшийся Мигель Леоне считает, что милитаризация общественной безопасности превратилась в государственную политику, а территориальные требования мапуче стали чаще рассматриваться как «террористическая угроза» в президентство М. Макри. Об этом, по его мнению, говорит то, что многие из выселений общин, проведенных силами безопасности в 2016–2018 гг., — по решению суда и без него —, характеризовались особой жестокостью и проводились военизированными контингентами, такими как Группа специальных операций (Grupo Especial de Operaciones, GEOP) (Leone 2020: 100–101).

В этом контексте очень резонансными стали смерти общественного активиста Сантьяго Мальдонадо и активиста мапуче Рафаэля Науэля в 2017 г. Первый из них исчез в ходе рейда Национальной жандармерии, сотрудники которой превысили полномочия, данные им судебным приказом, предписывавшим только освободить дорогу, перекрытую протестующими членами общины, ведущей давний конфликт с многонациональной компанией Benetton, захватившей более 900 тыс. га земли в этом районе. По мнению наблюдателей, практически три месяца аргентинское государство скрывало информацию об исчезновении Мальдонадо, допустив обнародование ложной информации. Впоследствии его тело было обнаружено в реке Чубут. Активист мапуче Рафаэль Науэль был убит членами элитной группы Военно-морской префектуры в рамках операции по обеспечению безопасности в 35 км к югу от города Барилоче.

Исчезновение Сантьяго Мальдонадо вызвало мощный общественный отклик. В Буэнос-Айресе и других аргентинских городах прошли многотысячные демонстрации с требованиями к властям сообщить о его местонахождении. С призывом найти его к ним обращались представители многочисленных национальных и международных правозащитных организаций; Матери площади мая¹ даже посвятили ему свой традиционный марш. По мнению российского историка Н. Эппле, такая реакция общества на это исчезновение стала очередным подтверждением того, что память о трудном прошлом страны, связанном с государственными репрессиями «Процесса национальной реорганизации»², сохраняется, как сохраняется и нарратив «Больше никогда» (исп. — Nunca Más), подтверждением чему был лозунг «30 000³ исчезнувших начались с одного» (Эппле 2020).

Как ни парадоксально, такие аллюзии на период «Процесса» подпитывались самими представителями окол властных кругов. Так, брат губернатора провинции Неукен приписал мапуче планирование партизанского сопротивления в Патагонии при поддержке колумбийской леворадикальной повстанческой экстремистской группировки FARC-EP (исп. — Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia — Ejército del Pueblo, Революционные вооруженные силы Колумбии — Армия народа) и леворадикальной националистической баскской организации ETA (баск. — Euskadi Ta Askatasuna, «Страна басков и свобода») с оружием из Чили и по договоренности с мапуче из соседней страны. В этом ключе упомянутое выше использование мапуче Неукена флага чилийских соплеменников могло быть истолковано в качестве доказательства определенных связей между общинами и активистами двух стран. Однако, как справедливо напоминают латиноамериканские ученые, в локальном контексте такого рода обвинения неизбежно вызывают в памяти Доктрину национальной безопасности, действовавшую в 1970-х гг. и позволявшую властям рассматривать политических противников как «внутренних врагов» государства. (Escolar, Delrio y Malvestitti 2010: 295).

Еще одним проявлением секьюритизации протеста мапуче стало ведение незаконной разведывательной деятельности на территории общин агентами Федерального разведывательного управления (Agencia Federal de Inteligencia, AFI) с целью сбора информации об их политической деятельности, деятельности активистов против добычи полезных ископаемых — без постановления суда, хотя и с ведома прокурора провинции Чубут. Это происходило с нарушением аргентинского закона о разведке (La ley de Inteligencia argentina, Ley 25.520), запрещающего хранение и систематизацию данных о людях на основе их расы, политической идеологии и/или членства в общественных, политических и профсоюзных организациях (Coordinación represiva contra el pueblo mapuche 2021: 9).

В последние десятилетия информация о жертвах этих процессов неизменно вызывает широчайший национальный резонанс. Среди преступлений против корен-

¹ Уникальное общественное движение, созданное в Аргентине родственниками пропавших во время военной диктатуры 1976–1983 гг. Впоследствии его деятельность сконцентрировалась на поиске и идентификации детей похищенных.

² Процесс национальной реорганизации (исп. — Proceso de Reorganización Nacional) — политика военно-гражданского правительства Аргентины, пришедшего к власти в результате переворота 1976 г.

³ По данным правозащитных организаций, именно столько аргентинцев погибло или пропало без вести в этот период.

ных народов выделяется гибель активистов в контексте территориальных конфликтов, возникших в результате расширения территории неоэкстрактивистских практик (добычи нефти и золота), расширения площадей выращивания трансгенных культур (прежде всего, соевых бобов) и значительного роста объема национальных и иностранных инвестиций в растущий земельный рынок. Считается, что гибель некоторых из них (представителя общины Ла Примавера в Формосе в 2010 г. и четырех гуарани в Инхенио Ледесма в Жужуе в 2011 г.) была вызвана действиями провинциальной полиции. Другие (Кристиан Феррейра в Сантьяго-дель-Эстеро в 2012 г. и диагит Хавьер Чокобара, принадлежавший к общине Чушагаста в провинции Тукуман, в 2009 г.) могли быть убиты частными лицами или даже наемными убийцами по заказу землевладельцев, непосредственно вовлеченных в земельные споры. (Leone 2018: 4).

* * *

Специфика современного этнополитического конфликта в Аргентине в значительной степени обусловлена историческими особенностями формирования национальной идентичности в период консолидации государства во второй половине XIX в. В результате этих процессов коренные народы, населявшие территории, ставшие его (государства) частью, не только утратили свою автономию, но и были в него насильственно интегрированы в качестве изначально подчиненных этнических меньшинств. Это аккумулированное недовольство своим коллективным статусом народов, предшествование которых признается действующими национальной и большинством провинциальных конституций, выступает движущей силой мобилизации и борьбы аргентинских индейцев, прежде всего, мапуче, за свои права.

Краеугольным камнем противостояния был и остается т.н. «земельный вопрос», связанный со статусом территорий, которые коренные народы считают своими исконными, нюансами их управления, а также использованием государством различных стратегий по сохранению контроля над ними. Источником разногласий между властями и общинами выступает право собственности на землю, поскольку аргентинский Гражданский кодекс, регулирующий вопросы частной собственности, признает исключительно индивидуальную частную, но не коллективную собственность на землю, в то время как Национальная конституция в редакции 1994 г. закрепила признание коллективной собственности общин в отношении их традиционных территорий.

Основным средством борьбы общин мапуче за предоставление им территориальной автономии выступает т.н. «повторная оккупация» территорий, которые они считают своими на основе того, что там жили их предки до появления национального государства. При этом протест мапуче, по мнению аргентинского академического сообщества, не представляет опасности для общественного порядка, действующего правительства и политического строя. Государство тем не менее признало движения коренных народов (главным образом мапуче) угрозой целостности страны еще в 2000 г., переместив тем самым их территориальные притязания в сферу национальной безопасности, а следовательно, в компетенцию правоохранительных ведомств и Министерства обороны.

В результате основными инструментами аргентинского государства по управлению этнополитическим конфликтом с мапуче становятся их стигматизация как

опасности для общества и государства и террористов; соответствующая судебная практика на основе антитеррористического законодательства и милитаризация территорий, заселенных мапуче, для обеспечения там общественной безопасности. Реализация этого подхода сопровождается формированием и распространением в публичном пространстве дискурса, характеризующего общины мапуче как угрозу благополучия населения и препятствие развитию конкретных провинций, а также оправдывающего применение репрессивного аппарата в отношении общин и активистов со стороны федеральных и провинциальных властей.

Источники и материалы

- Гэрт* 2000 — *Гэрт Т. Р.* Почему меньшинства восстают? Объяснение этнополитического мятежа // *Этнос и политика: Хрестоматия* / Авт.-сост. А. А. Прусаускас. М.: Изд-во УРАО, 2000. С. 244–245.
- Ротшильд* 2000 — *Ротшильд Дж.* Этнополитика // *Этнос и политика: Хрестоматия* / Авт.-сост. А. А. Прусаускас. М.: Изд-во УРАО, 2000. С. 161–165.
- Censo Nacional 2010 — Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.
- Constitución 1853 — Constitución de la Confederación Argentina. 1853. <https://bibliotecadigital.csjn.gov.ar/Constitucion-de-la-Nacion-Argentina-Publicacion-del-Bicent.pdf> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución 1994 — Constitución de la Nación Argentina. 1994. <https://bibliotecadigital.csjn.gov.ar/Constitucion-de-la-Nacion-Argentina-Publicacion-del-Bicent.pdf> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia de Buenos Aires 1994 — Constitución de la Provincia de Buenos Aires. 1994. <https://www.htc.gba.gov.ar/images/legislacion/ConstitucionBsAs.pdf> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia de Chubut 1994 — Constitución de la Provincia de Chubut. 1994. <http://municipios.unq.edu.ar/modules/mislibros/archivos/chubut.pdf> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia de Entre Ríos 2008 — Constitución de la Provincia de Entre Ríos. 2008. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/provincial/ley-0-123456789-0abc-defg-000-0001evorpyel> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia de Formosa 2003 — Constitución de la Provincia de Formosa. 2003. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/provincial/ley-0-123456789-0abc-defg-000-0001pvorpyel> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia de La Pampa 1994 — Constitución de la Provincia de La Pampa. 1994. <https://repositorio.lapampa.edu.ar/index.php/normativa/provincial/constitucion/item/constitucion-de-la-provincia-de-la-pampa> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia de Neuquén 2006 — Constitución de la Provincia de Neuquén. 2006. <https://www.jusneuquen.gov.ar/constitucion-de-neuquen/> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia de Río Negro 1988 — Constitución de la Provincia de Río Negro. 1988. <https://web.legisrn.gov.ar/institucional/pagina/constitucion-de-la-provincia-de-rio-negro> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia de Salta 1998 — Constitución de la Provincia de Salta. 1998. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/provincial/ley-0-123456789-0abc-defg-000-0000avorpyel> (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia de Tucumán 2006 — Constitución de la Provincia de Tucumán. 2006. https://comprasbys.tucuman.gov.ar/normativa_archivos/Constitucion%202006.pdf (Accessed 09.07.2022).
- Constitución de la Provincia del Chaco 1994. — Constitución de la Provincia del Chaco (1994). <https://www.legislaturachaco.gov.ar/control/recursos/constitucion-provincial.pdf> (Accessed 09.07.2022).
- Constituciones provinciales — Constituciones provinciales. Argentina.gov.ar. <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/normativa> (Accessed 16.07.2022).

- Coordinación represiva 2022 — Coordinación represiva contra el pueblo mapuche. Cómo se articularon la inteligencia ilegal, la militarización y la estigmatización para impedir el ejercicio de los derechos indígenas. Centro de estudios legales y sociales. En cooperación con la Fundación Heinrich Böll Cono Sur. <https://www.cels.org.ar/web/publicaciones/coordinacion-represiva-contra-el-pueblo-mapuche/> (Accessed 16.07.2022).
- Cuál es la frase 2021 —Cuál es la frase original de Octavio Paz sobre mexicanos y argentinos con la que Alberto Fernández desató una polémica. <https://www.infobae.com/america/mexico/2021/06/10/cual-es-la-frase-original-de-octavio-paz-sobre-mexicanos-y-argentinos-con-la-que-alberto-fernandez-desato-una-polemica/> (Accessed 18.01.2022).
- Derechos indígenas 2022 — Derechos indígenas. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Argentina.gov.ar. <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/derechosindigenas> (Accessed 05.07.2022).
- El presidente de Argentina 2021 — El presidente de Argentina desata la polémica: “Los brasileños salieron de la selva”. ABC International. 09.06.2021. https://www.abc.es/internacional/abci-alberto-fernandez-brasilenos-salieron-selva-y-argentinos-llegaron-barco-202106092203_noticia.html (Accessed 13.02.2022).
- El verdadero origen de la frase de Alberto Fernández sobre los mexicanos y los brasileños. El universal. 09.06.2021. <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/el-verdadero-origen-de-la-frase-de-alberto-fernandez-sobre-los-mexicanos-y-los-brasilenos> (Accessed 13.02.2022).
- En Sudamérica 2018 — “En Sudamérica todos somos descendientes de europeos”. Pagina 12. 26.01.2018. <https://www.pagina12.com.ar/91480-en-sudamerica-todos-somos-descendientes-de-europeos> (Accessed 15.04.2022).
- Las leyes de tierras 2015 — Las leyes de tierras. Río Negro. 16.07.2015. https://www.rionegro.com.ar/las-leyes-de-tierras-CBRN_7824398/ (Accessed 16.07.2022).
- Ley 26.023 — Ley 26.023 Apruébase la Convención Interamericana Contra el Terrorismo, adoptada en Bridgetown, Barbados, el 3 de junio de 2002. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/105000-109999/105500/norma.htm> (Accessed 09.07.2022).
- Ley 26.024 — Ley 26.024 Apruébase el Convenio Internacional para la Represión de la Financiación del Terrorismo, adoptado el 9 de diciembre de 1999 por la Asamblea General de las Naciones Unidas. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/105000-109999/105534/norma.htm> (Accessed 09.07.2022).
- Ley 26.268 — Ley 26.268 Modificación. Asociaciones ilícitas terroristas y financiación del terrorismo. Modificación de la Ley N° 25.246 de Encubrimiento y Lavado de Activos de origen delictivo. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/125000-129999/129803/norma.htm> (Accessed 09.07.2022).
- Población indígena 2012 — Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios en viviendas particulares por pueblo indígena. Total del país. Año 2010. // Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario Resultados definitivos, Serie B N° 2. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) Buenos Aires, octubre de 2012. <https://www.indec.gob.ar> (Accessed 16.07.2022).
- Presidente argentino 2021 — Presidente argentino confunde cita de Octavio Paz y lo critican en redes. <https://www.forbes.com.mx/presidente-argentino-confunde-cita-de-octavio-paz-y-lo-critican-en-redes/> Forbes. 9.06.2021. (Accessed 14.02.2022)
- Security 1998 — Security: A New Framework for Analysis. By Barry Buzan, Ole Weaver, and Jaap de Wilde. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1998. 239 p.

Научная литература

- Александренков Э. Г.* Индихенизм в Латинской Америке (политика и наука о коренных обитателях). Серия «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» Института этнологии и антропологии РАН. Документ № 188. Москва: ИЭА РАН, 2006. 31с.

- Гаман-Голутвина О. В., Никитин А. И. (отв. ред.) Современная политическая наука: Методология. Москва: Издательство «Аспект Пресс», 2020. 776 с.
- Ермолаев В. И. (отв. ред.) Очерки истории Аргентины. Москва: Издательство социально-экономической литературы, 1961. 574 с.
- Прохоренко И. Л. Этнополитическая конфликтность и политика идентичности в странах Латинской Америки // Полис. Политические исследования. 2016. № 4. С. 29–40. <https://doi.org/10.17976/jpps/2016.04.04>
- Семенов И. С., Лапкин В. В., Пантин В. И. Типология этнополитической конфликтности: методологические вызовы «большой теории» // Полис. Политические исследования. 2016. № 6. С. 69–94. <https://doi.org/10.17976/jpps/2016.06.06>
- Шейнбаум Л. С. Индейцы тоба Аргентины // Исторические судьбы американских индейцев. Проблемы индеанистики / Отв. ред. В. А. Тишков. Москва: Издательство «Наука», 1985.
- Эппле Н. Неудобная история. Память о государственных преступлениях в России и других странах. Москва: «Новое литературное обозрение», 2020. 576 с.
- Aguirre C. S. Pueblos indígenas, territorio y acción política: La organización del pueblo mapuche en Neuquén, Argentina. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Gino Germani. 2019–3. 17 (66): 1–24. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/125209> (Accessed 29.06.2022).
- Aguirre S., Rocha Varsanyi, A. Seguritización del reclamo mapuce en Vaca Muerta (Argentina): el discurso estatal neuquino sobre Campo Maripe. Estudios Sociales Contemporáneos. 2022. 26: 340–363. <https://doi.org/10.48162/rev.48.038>
- Ameghino N. Un pueblo, dos estados: Participación Mapuche en el Estado. Los casos de Argentina y Chile. Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos [en línea]. 2013. 13(1): 171–197. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337929289008> (Accessed 15.06.2022).
- Aramayo Eliazarian H. Criminalización y deslegitimación de la demanda territorial mapuche en la prensa escrita argentina. Estudios del Discurso 2021. 7.2: 92–114. <http://esdi.uaem.mx/index.php/esdi/article/view/94> (Accessed 15.06.2022).
- Buzan B., Waewer O., De Wilde J. Security: A New Framework for Analysis. London: Lynne Rienner Publishers, Inc., Cambridge University Press, 1998. 239 p.
- Circosta C. Mapuche terrorista. Pervivencia de estereotipos del siglo XIX en la construcción de la imagen del «indio» como otro/extranjero en la coyuntura de la Argentina actual. Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación. Ensayos. 2021. 96: 184–202. <https://dx.doi.org/10.18682/cdc.vi96.3938>
- Eissa S. G. Construyendo al enemigo: la securitización del reclamo mapuche (agosto-diciembre de 2017). Perspectivas Revista De Ciencias Sociales. 2018. 3(5): 35–61. <https://doi.org/10.35305/prcs.v0i5.214>
- Eliazarian 2021: 92–114
- Escolar D.; Delrio W. M.; Malvestitti L. M. Criminalización y distorsión de las demandas indígenas en Argentina. La construcción mediática del pueblo Mapuche como no-originario.; Societé des Américanistes; Journal de la Societé des Américanistes. 2010. 96 (1): 293–295 (10). <https://journals.openedition.org/jsa/11404> (Accessed 15.06.2022).
- Kaiser A., Serbent M., Navarro J. P., Echave F. “La sociedad Mapuche y su relación con el Estado-Nación, Argentina y Chile”. Trabajo presentado como informe final para la Cátedra Virtual para la Integración Latinoamericana. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/5785/lasociedadmapuche.pdf (Accessed 15.06.2022).
- Leone M. Racionalidades securitarias sobre el pueblo mapuche. Un análisis comparativo de las políticas estatales en Chile y Argentina. Temas Y Debates. 2020. 40: 89–110. <https://doi.org/10.35305/tyd.v0i40.473>
- Leone M. Seguritización de la indigeneidad. La actual política indigenista de Argentina y Chile. Question/Cuestión. 2018: 1(59), e075. <https://doi.org/10.24215/16696581e075>

- Moyano A. Pueblo Mapuche: la diferencia entre tomar tierras y recuperar territorios // Tierra Viva. Agencia de noticias. 5.11.2021. <https://agenciatierraviva.com.ar/pueblo-mapuche-la-diferencia-entre-tomar-tierras-y-recuperar-territorios/> (Accessed 15.07.2022).
- Peña J. Jorge Luis Borges: “Soy un europeo nacido en el exilio”. El Nortino. 1996. Jun. 16. <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:554426> (Accessed 13.01.2022).
- Savino L. The quest for territorial autonomy: Mapuche political identities under neoliberal multiculturalism in Argentina. 2013. Electronic Thesis and Dissertation Repository. 1717. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/1717> (Accessed 15.06.2022).

References

- Aguirre, C. S. 2019 (03). *Pueblos indígenas, territorio y acción política: La organización del pueblo mapuche en Neuquén, Argentina* [Indigenous Peoples, Territory and Political Action: The Organization of the Mapuche People in Neuquén, Argentina]. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Gino Germani. 17 (66): 1–24. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/125209> (Accessed 29.06.2022).
- Aguirre, S. and A. Rocha Varsanyi. 2022. Seguritización del reclamo mapuce en Vaca Muerta (Argentina): el discurso estatal neuquino sobre Campo Maripe [Securitization of the Mapuche Claim in Vaca Muerta (Argentina): the Neuquén State Discourse on Campo Maripe]. *Estudios Sociales Contemporáneos* 26: 340–363. <https://doi.org/10.48162/rev.48.038>
- Aleksandrenkov, E. G. 2006. *Indikhenizm v Latinskoj Amerike (politika i nauka o korennykh obitateľiakh)* [Indigenism in Latin America (politics and science of indigenous inhabitants)]. Seriya “Issledovaniia po prikladnoi i neotloznoi etnologii” Instituta etnologii i antropologii Rossiiskoi akademii nauk. Dokument No 188. Moscow: Institute etnologii i antropologii RAN. 31 p.
- Ameghino, N. 2013. Un pueblo, dos estados: Participación Mapuche en el Estado. Los casos de Argentina y Chile [One People, Two States: Mapuche Participation in the State. The cases of Argentina and Chile]. *Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos* [en línea]. 13(1): 171–197. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337929289008> (Accessed 15.06.2022).
- Aramayo Eliazarian, H. 2021. Criminalización y deslegitimación de la demanda territorial mapuche en la prensa escrita argentina [Criminalization and Delegitimation of the Mapuche Territorial Claim in the Argentine Print Media]. *Estudios del Discurso* 7.2: 92–114. <http://esdi.uaem.mx/index.php/esdi/article/view/94> (Accessed 15.06.2022).
- Buzan, B., O. Waewer and J. De Wilde. 1998. *Security: A New Framework for Analysis*. London: Lynne Rienner Publishers, Inc., Cambridge University Press. 239 p.
- Circosta, C. 2021. Mapuche terrorista. Pervivencia de estereotipos del siglo XIX en la construcción de la imagen del “indio” como otro/extranjero en la coyuntura de la Argentina actual [Mapuche Terrorist. Preservation of 19th Century Stereotypes in the Construction of the Image of the «Indian» as Other/Foreigner in the Current Situation of Argentina]. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación. Ensayos* (96): 184–202. <https://doi.org/10.18682/cdc.vi96.3938>
- Eissa, S. G. 2018. Construyendo al enemigo: la securitización del reclamo mapuche (agosto-diciembre de 2017) [Constructing the Enemy: the Securitization of the Mapuche Claim (August-December 2017)]. *Perspectivas Revista De Ciencias Sociales* 3(5): 35–61. <https://doi.org/10.35305/prcs.v0i5.214>
- Epple, N. 2020. *Neudobnaia istoriia. Pamiat’ o gosudarstvennykh prestupleniakh v Rossii i drugi-kh stranakh* [Uncomfortable Past. The Memory of State Crimes in Russia and Other Countries]. Moscow: “Novoe literaturnoe obozrenie”. 576 p.
- Ermolaev, V. I. (ed.). 1961. *Ocherki istorii Argentiny* [Essays on the History of Argentina]. Moskva: Izdatel’stvo sotsial’no-ekonomicheskoi literatury. 574 p.
- Escolar, D., W. M. Delrio and L. M. Malvestitti. 2010. Criminalización y Distorsión de las Demandas Indígenas en Argentina. La construcción Mediática del Pueblo Mapuche Como No-origi-

- nario [Criminalization and Distortion of Indigenous Claims in Argentina. The Media Construction of the Mapuche People as Non-originary]. *Journal de la Société des Américanistes* 96 (1): 293–295. <https://doi.org/10.4000/jsa.11404>
- Gaman-Golutvina, O. V. and A. I. Nikitin (eds.). *Sovremennaya politicheskaya nauka: Metodologiya* [Modern Political Science: Methodology]. Moskva: Izdatel'stvo «Aspekt Press», 2020. 776 p.
- Kaiser A., M. Serbent, J. P. Navarro and F. Echave. 2019. *La Sociedad Mapuche y su Relación con el Estado-Nación, Argentina y Chile*. Trabajo presentado como informe final para la Cátedra Virtual para la Integración Latinoamericana [Paper Presented as a Final Report for the Virtual Chair for Latin American Integration]. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/5785/lasociedadmapuche.pdf (Accessed 15.06.2022).
- Leone, M. 2018. Seguritización de la Indigenidad. La Actual Política Indigenista de Argentina y Chile [Securitization of Indigenity. The Current Indigenist Policy of Argentina and Chile]. *Question/Cuestión* 1(59): e075. <https://doi.org/10.24215/16696581e075>
- Leone, M. 2020. Racionalidades Seguritarias sobre el Pueblo Mapuche. Un Análisis Comparativo de las Políticas Estatales en Chile y Argentina [Security Rationalities of the Mapuche People. A Comparative Analysis of State Policies in Chile and Argentina]. *Temas Y Debates* 40: 89–110. <https://doi.org/10.35305/tyd.v0i40.473>
- Moyano, A. 2021. Pueblo Mapuche: la Diferencia entre Tomar Tierras y Recuperar Territorios [Mapuche People: The Difference Between Taking Land and Reclaiming Territories]. *Tierra Viva. Agencia de noticias*. <https://agenciatierraviva.com.ar/pueblo-mapuche-la-diferencia-entre-tomar-tierras-y-recuperar-territorios/> (Accessed 15.07.2022)
- Peña, J. 1996. Jorge Luis Borges: “Soy un Europeo Nacido en el Exilio” [Jorge Luis Borges: “I am a European Born in Exile”]. *El Nortino*. Jun. 16. <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:554426> (Accessed 13.01.2022).
- Savino, L. 2013. *The Quest for Territorial Autonomy: Mapuche Political Identities under Neoliberal Multiculturalism in Argentina*. Ph. D. diss. abstract, The University of Western Ontario. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/1717> (Accessed 15.06.2022).
- Prokhorenko, I. L. 2016. Etnopoliticheskaia konfliktnost' i politika identichnosti v stranakh Latinskoi Ameriki [Ethnopolitical Conflict and Politics of Identity in Latin America]. *Polis. Politicheskie issledovaniia* 4: 29–40. <https://doi.org/10.17976/jpps/2016.04.04>
- Semenenko, I. S., V. V. Lapkin and V. I. Pantin. 2016. Tipologiya etnopoliticheskoi konfliktnosti: metodologicheskie vyzovy “bol'shoi teorii” [Typology of Ethnopolitical Conflict: Methodological Challenges to “Grand Theory”]. *Polis. Politicheskie issledovaniia* 6: 69–94. <https://doi.org/10.17976/jpps/2016.06.06>
- Sheinbaum, L. S. 1985. Indeitsy toba Argentiny [The Toba of Argentina]. In *Istoricheskie sud'by amerikanskikh indeitsev. Problemy indeanistiki* [Historical Destinies of American Indians. Problems of Indian Studies], ed. by V. A. Tishkov. Moscow: Izdatel'stvo “Nauka”. 242–252.

РЕЛИГИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/181-197

Научная статья

© С. А. Иникова

ДУХОБОРЦЫ В ЛИФЛЯНДИИ: ПУТЬ НА ОСТРОВ ЭЗЕЛЬ И ПОСЕЛЕНИЕ

Статья посвящена изучению истории ссылки представителей секты духоборцев в Лифляндскую губернию на о. Эзель и в Динаминдскую крепость в конце XVIII в. Документы, извлеченные из архивов России, Эстонии и Украины, позволяют всесторонне показать ссылку как репрессивную меру, широко использовавшуюся государством в XVIII в. для решения проблем, связанных с религиозным инакомыслием. На примере духоборцев рассмотрены все этапы применения ссылки, начиная от совершения преступления, которое заключалось в антицерковных и антигосударственных высказываниях, в организации «сборищ», свращении в духоборческую веру православных, и последующей деятельности российской пенитенциарной системы. В статье показаны экономические и бытовые стороны жизни ссылных духоборцев, особенности их поведения, взаимоотношения с местным начальством. Автор обратил внимание на те аспекты законодательства и правоприменительной практики, которые были нацелены не только на наказание, но и на исправление и возвращение вероотступников в лоно православной церкви, игравшей важную роль в этом процессе.

Ключевые слова: духоборцы, религиозное инакомыслие, законодательство, ссылка, Лифляндская губерния

Ссылка при цитировании: Иникова С. А. Духоборцы в Лифляндии: путь на остров Эзель и поселение // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 181–197.

Иникова Светлана Александровна — к. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: inikova_svetlana@iea.ras.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4925-8817>

* Статья публикуется в соответствии с планом научно-исследовательской работы Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/181-197

Original Article

© Svetlana Inikova

DOUKHOBORS IN LIVONIA: THE WAY TO THE EZEL ISLAND AND SETTLING

The article is devoted to the history of the Doukhor sect members' exile to Livonian province, to the Ezel island (nowadays Saaremaa) and to the Dynamind Fortress in the late 18th century. The documents from the archives of Russia, Estonia and Ukraine comprehensively show exile as a repressive measure, widely used by the state in the 18th century to solve problems related to religious dissidents. The study uses the example of the Doukhobors to examine all stages of exile, starting with the crime itself, which consisted in anti-church and anti-state statements, organization of gatherings, seduction of Orthodox Christians into the Doukhor faith, and then subsequent activities of the Russian penitentiary system. The article describes the economic and daily life of the exiled Doukhobors, their behavior, and their relations with the local authorities. The author highlights those aspects of legislation and law enforcement practices, which were aimed not only at punishment, but also at the reformation and return of apostates to the bosom of the Orthodox Church, which played an important role in this process.

Keywords: Doukhobors, religious dissent, legislation, exile, Livonian province

Author Info: Inikova, Svetlana A. — Ph. D. in History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: inikova_svetlana@iea.ras.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4925-8817>

For citation: Inikova, S. A. 2023. Doukhobors in Livonia: the Way to the the Ezel Island and Settling. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 181–197.

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

XVIII в. очень сильно изменил социально-политическую, экономическую и культурную историю России. Он продолжил процессы, начавшиеся в предыдущем столетии, ускорив их и выведя на уровень цивилизационных поисков. Формирование капиталистических отношений, упрочение связи сельского населения с городом, повышение уровня грамотности народа и расширившиеся для искателей истинной христианской веры возможности контактировать с прибывавшими в страну представителями западных протестантских вероисповеданий, — все это способствовало появлению в России более подготовленной, чем это было раньше, почвы для усвоения новых религиозных идей, появлению в народе сообществ, часть которых оформлялась в секты.

Государство и православная греко-российская церковь боролись с проявлениями религиозного инакомыслия, но методы наказания и степень их жестокости в разные периоды XVIII столетия существенно отличались. Духоборческая секта¹, подвергавшаяся преследованиям на протяжении всей своей истории, в XVIII в. испытала на себе действие законов, направленных против вероотступников, и часть ее представителей прошла через российскую пенитенциарную систему, главным образом, ссылку. Изучение пребывания духоборцев в лифляндской ссылке позволяет рассмотреть вопросы, связанные с законодательством и правоприменительной практикой, дает возможность увидеть проявившиеся в экстремальных условиях присущие духоборческой секте черты, проанализировать особенности психологии и поведения ее членов, рассмотреть административно-организационную и бытовую сторону жизни религиозных диссидентов в ссылке.

Хронологические рамки работы ограничены последней третью правления Екатерины II (1762–1796), правлением Павла I (1796–1801) и первыми годами царствования Александра I (1801–1825). В последнее двадцатилетие XVIII в. активность духоборческой секты, тамбовско-воронежская часть которой потерпела в 1769 г. тяжелый разгром (Иникова 1997), переместилась в земли Войска Донского, в Харьковское и Екатеринославское наместничества². Административно-территориальное деление этого региона в XVIII в. неоднократно изменялось, так же как границы епархий; и контроль над религиозными настроениями и исповедной практикой там был значительно слабее, чем в губерниях, расположенных ближе к центру. Кроме того, в 1780-е гг. стали выходить в отставку³ отправленные в 1769 г. на службу в армию наиболее активные тамбовские и воронежские духоборцы, и некоторые из них предпочли не возвращаться на родину, а поселиться южнее, чтобы, не привлекая к себе особого внимания, продолжить работу по распространению своего вероучения.

¹ В основу духоборческого учения, возникшего в начале XVIII в., были положены идеи западного протестантизма, в том числе анабаптизма и, возможно, польско-литовского антиринитаризма. Духоборцы считали, что поклоняться надо единому Богу духовно и не признавали ничего рукотворного в культовой практике: иконы, крест, таинства и проч. Истинная Церковь, по их убеждению, — это собрание верующих во главе с Иисусом Христом, и никакие посредники в отношениях человека с Богом не нужны. Господь сам научает духоборцев божественным истинам через откровение. Святых и Богородицу духоборцы почитали за их добродетели, но им не молились и не призывали на помощь. Сын Божий, однажды посланный Отцом на землю, продолжает пребывать в роду праведных во плоти руководителей секты. В душе верующего человека в памяти, разуме и воле запечатлен образ Божий, которому они поклонялись на молитве. Духоборческая секта являлась мистической по своей сути, хотя и не имела экстатического культа. Таким людям как духоборцы, подчиняющимся и служащим только Богу, уже не нужны законы и правители. В первой половине XVIII в. духоборчество оформилось как организация. Социальной базой секты стали однодворцы, государственные крестьяне, казачество, а распространение она получила в Слободской Украине, Новороссии, Воронежской и Тамбовской губерниях, на территории Войска Донского.

² Слободско-Украинская губерния носила это название с 1765 г. по сентябрь 1780 г., с сентября 1780 г. и до конца 1796 г. — это Харьковское наместничество, с декабря 1796 г. опять Слободско-Украинская губерния. Екатеринославское наместничество существовало с 1783 по 1796 г., а с 1796 по 1802 г. оно называлось Новороссийской губернией. При переименованиях несколько изменялись и территориальные границы.

³ Служба в русской армии в XVIII в. до 1793 г. была бессрочной. Нижние чины освобождались от службы по состоянию здоровья и старости. С 1793 г. военную службу нижних чинов сократили до 25 лет.

Мужское население Изюмской оборонительной черты (1679–1680), Украинской линии (1731–1742) и быстро осваиваемой с середины XVIII в. территории, получившей в 1764 г. название Новороссии, состояло из служащих ландмилицких полков, пикинеров, казаков, однодворцев, часть которых то включали в казачество, то переводили обратно в сословие однодворцев, т. е. это было в подавляющем большинстве свободное служилое русское население. Многие его представители участвовали в русско-турецких войнах XVIII в. и осознавали собственную значимость как защитников царя и отечества и, естественно, хотели соответствующего уважительного отношения к себе и своим убеждениям. Духоборческое учение о внутренней церкви и поклонении Богу «духом и истиною», об образе Божьем в человеке и возможности его непосредственного общения с Господом, о равенстве всех людей по рождению и о свободной воле каждого как нельзя лучше соответствовало этим особенностям самосознания.

Массовые обнаружения и судебные процессы над последователями духоборческого учения в этот период происходили именно на этой территории, здесь же появилось название секты¹. Отсюда партиями вероотступников отправляли в ссылки.

Работ, посвященных наказаниям за преступления на религиозной почве, в том числе духоборцев, крайне мало, в особенности по XVIII в. Из общих работ следует отметить фундаментальную книгу А. Попова, одна из глав которой посвящена российскому законодательству о наказаниях за преступления против религии и нравственности в XVIII в. и практике их применения (Попов 1904). Отдельные краткие упоминания о пребывании духоборцев в ссылке можно найти в работах Ф. В. Ливанова, в заслугу которому надо поставить публикацию некоторых архивных документов (Ливанов 1870: 627–642, 633–639; Ливанов 1872: 521–527). В краеведческой работе И. Ф. Ушакова есть информация о пребывании донских казаков-иконоборцев и крестьянина Шацкого уезда, отступившего от православия, в ссылке в Кольском уезде, но автор не пошел дальше изложения некоторых обнаруженных им архивных материалов, и не установил, что эти люди были духоборцами (Ушаков 2007: 51–55). Хотя духоборцы в этот период многократно побывали в ссылках, по сути, эта тема оказалась вне поля зрения исследователей.

Преступление и наказание

С восшествием на престол Екатерины II (1762) государственная политика по отношению к религиозному инакомыслию претерпела некоторые изменения. Просвещенная монархиня считала, что отвращать «впадшего в преступления» человека надо «больше милосердием и увещанием», чем строгостью (ПСЗ 11.759). Тем более необходимо было увещивать и исправлять вероотступников. Еретики, раскольники и богохульники на основании «Духовного регламента» 1721 г. и указа 12 апреля 1722 г. (ПСЗ 3718; ПСЗ 3963) подлежали синодальному суду и увещиванию священниками. При Екатерине II эта процедура стала обязательной, длительной и многоступенчатой: «заблудший» проходил путь от приходского батюшки до духовного

¹ В своих рапортах в Синод от 18 марта, 27 августа, 24 сентября 1786 г. архиепископ славянский и херсонский Никифор (Феотокис) впервые назвал вероотступников из слободы Богдановка Павлоградского уезда Екатеринославского наместничества духоборцами (РГИА 3: 1–2 об., 5–7, 9–14). В официальных документах в последующие годы духоборцы фигурировали уже под этим именем.

правления, консистории и даже преосвященного. Раскаявшиеся клялись больше не отпадать от православия и получали прощение. Упорствовавших в заблуждении духовное ведомство передавало в земский суд, который и выносил приговор.

Судебная власть в изучаемый период не была отделена от административной, и приговоры по важным или спорным делам утверждал губернатор, а в случае неутверждения, дело рассматривал Сенат, мнение которого императрица одобряла или высказывала собственное. В XVIII в. в основе судебно-следственного производства лежал инквизиционный или розыскной процесс¹, для которого в первой половине столетия было характерно самое широкое использование пытки. Екатерина II ограничила ее применение, но пытка все же допускалась, если все другие способы убеждения преступника были исчерпаны (ПСЗ 11.717; ПСЗ 11.759). К духоборцам пытка на местах применялась не часто, и, во всяком случае, самооговоров с их стороны не было.

Под впечатлением от чтения трудов французских просветителей в «Наказе Комиссии о составлении проекта нового Уложения», обнародованном в 1767 г., Екатерина II провозгласила принцип веротерпимости: «Гонение человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону умягчает и самые жестоковольные сердца, и отводит их от заматерелого упорства <...>» (Наказ 2012 [1770]: 83). Однако это дозволение надо было давать осторожно и позволять только то, что «православною нашею верою и политикою не отвергаемо» (Наказ 2012 [1770]: 82), т. е. государство и церковь по-прежнему оставались разрешительными институтами, которые определяли вредность тех или иных религиозных воззрений и позволяли их или нет. Право распространять религиозное учение по-прежнему принадлежало исключительно православной церкви.

В соответствии с «Наказом», отступление от православной веры и церкви стало рассматриваться властью с точки зрения нарушения государственных и общественных устоев и интересов, а не как преступление против религии. Но поскольку эти нарушения вытекали из религиозных заблуждений, то на практике, несмотря на декларативные заявления о дозволении верить по-своему, государство и церковь не отказались от политики возвращения «заблудших» в лоно православия, только проводили ее более гуманными методами, чем это делалось раньше. Такой подход к проблеме сохранялся и при Павле I.

На местах статьи «Наказа», указы и пожелания царствовавших особ далеко не всегда выполнялись, да и сами самодержцы часто выносили приговоры под влиянием сиюминутных эмоций, но все же либерализацию государственной политики в отношении к вероотступникам отрицать нельзя.

При вынесении приговоров в светских судах по-прежнему делали ссылки на статьи Уложения 1649 г. и Воинские артикулы 1716 г., которые требовали для еретиков и богохульников самых жестоких наказаний вплоть до сожжения, но смертная казнь была заменена вечной каторгой еще при Елизавете Петровне, а при Екатерине II и Павле I упорствовавших в заблуждении отправляли на срок или бессрочно в ссылку в работы или на поселение, в монастырскую или крепостную тюрьму, в армию,

¹ Характерные черты инквизиционного процесса: 1) установлением виновности занималось государство; 2) дела велись тайно и в письменной форме; 3) обвиняемые не являлись участниками процесса, а объектами и не имели никаких прав; 4) судья одновременно представлял обвинение, защиту и суд; 5) весомость доказательств, получаемых в ходе розыска, была регламентирована, и приоритет отдавался признанию преступника, которое ставило точку в следствии.

но и там (за исключением армии) священники должны были их увещевать, а администрация сообщать в Сенат, появилась ли надежда на исправление.

С середины 1780-х гг. в однодворческом с. Богдановка и казачьем с. Никольское Павлоградского уезда Екатеринославского наместничества были обнаружены духоборцы. Увещевание их священниками, казалось, имело успех, но в 1788 г. жители этих слобод обратились к архиепископу екатеринославскому Амвросию (Серебрянникову) с просьбой об удалении 49 духоборцев обоего пола из селений. В качестве причины они указали на отступление духоборцев от православия и совращение в свою секту других, а также на присутствие в их учении положений, «противных правительству и власти» (ОР РНБ: 23 об.). Амвросий, в свою очередь, поставил об этом в известность генерал-губернатора Екатеринославского и Харьковского наместничеств и в то же время командующего Екатеринославской армией Г. А. Потемкина. Видимо, дело ограничилось увещеваниями, поскольку шла очередная русско-турецкая война (1787–1791) и Потемкину было не до духоборцев.

После этого, в 1791 г. екатеринославский наместник В. В. Каховский дважды обращался к Потемкину с просьбой удалить духоборцев, однако у светлейшего были свои неотложные дела, правда, он пообещал, что «найдет им место» (ОР РНБ: 25–25 об.), но вскоре умер (16 окт. 1791). Довольно равнодушно к озабоченности Каховского отнесся и генерал-прокурор Сената А. А. Вяземский (1764–1792). Тем не менее, стараниями В. В. Каховского в 1792 г. группа никольских и богдановских духоборцев все же оказалась в Екатеринославском наместничестве под стражей.

Аналогичная ситуация сложилась и в с. Берека Славянского уезда Екатеринославского наместничества. Духоборцы там были обнаружены в 1788 г. В июле того года они демонстративно заявили о себе: во время чтения в церкви манифеста по случаю рождения вел. княжны Екатерины Павловны, отправления литургии и благодарственного молебна несколько человек стояли в церкви у всех на виду и не изображали на себе крестного знамения, не делали коленопреклонений, а потом не подошли к кресту. При дальнейших расспросах священниками они говорили о церкви и ее преданиях «разные нелепости». Таких в селе оказалось чуть более 20 человек, но сознались в отступлении от церкви только восемь, которых увещевали в Константиноградском духовном правлении, и они обещали выполнять все требования церкви. Во время расследования в духовном правлении некоторые духоборцы жаловались на своих приходских священников, которые «сурово и жестоко с ними поступают и всегда брань бои причиняют» (РГИА 4: 3). Такие ситуации, когда священники пускали в ход кулаки в борьбе с «нелепостями» своих прихожан, были нередким делом и свидетельствовали о том, что какое-то время приходские батюшки боролись с духоборцами своими силами.

В 1791 г. в Береке обнаружили уже 37 духоборцев обоего пола. В документах они названы казаками с Дона (РГИА 4: 2 об.–3; РГИА 6: 3–3 об.; Выписки 1865: 527). Очевидно, это были донские казаки, переселенные на Украинскую линию. Священники Береки в донесении в духовное правление жаловались, что в церковь они не ходят, ругают ее и ее предания, не исповедуются и не причащаются.

Допросами духоборцев занялся Славянский нижний земский суд, а в мае 1792 г. их под караулом отправили в Екатеринославскую духовную консисторию в Полта-

ву¹. На допросах никто не выдал учителей и, как обычно было принято у духоборцев, все говорили, что пришли в возраст и «узнали несовершенства рукотворенной церкви», или уразумели из Священного Писания (Выписки 1865: 528).

Светские и духовные власти обратили особое внимание на ту часть признаний духоборцев, где они говорили о своем отношении к государству и царской власти. Духоборцы Береки не скрывали, что считают всех людей «по образу равными и одинаковыми», но признают различие людей, несущих общественную службу, т. е. по должностям и чинам, и поэтому «государыню самодержицу всероссийскую» признают «и по ее повелениям были в козачей службе, против неприятеля сражались и многие побиты, и теперь состоят в службе, но подданными себя ничьими не считают, а козаками, но и то ежели государыня окажет им законом милость, чтоб могли они по мыслям своим отправлять свободно богослужение, они обязаны будут против неприятеля сражаться и защищать всеми силами государыню, ее закон, свое богослужение, всех жителей России единоземцов своих, семейство свое и свои дома. А ежели государыня милости им не окажет в свободном их богослужении и содержащихся под стражею в разных местах людей за слово Божие не повелит освободить, то они отрицаются признавать ее за государыню и ее закон, против неприятеля вооружаться, а будут искать тех неприятелей, которые их дома разоряли, и ежели будут разорять без всяких причин. Разорение сие считают они чрез то, что их беспокоят и из места в место отсылали со всеми семействами за слово Божие» (Выписки 1865: 530; РГИА 4: 4–5 об.)². Духоборцы, как видим, вполне четко сформулировали условие, на котором может состояться их договор с государством: предоставление им свободы вероисповедания.

Несколькими месяцами позже Синод, сообщая секретарю Кабинета императрицы А. А. Безбородко о духоборцах с. Берека, особо отметил для дальнейшего донесения императрице, что, кроме отступления от истинной веры, эти люди «не считают себя подданными ничьими и о службе своей казачьей упоминают с условиями дерзкими» (Новые материалы 1890: 235; РГАДА 5: 2–2 об.).

Побывав в суде и духовной консистории, духоборцы оценили опасность сложившейся ситуации и решили искать защиту у недавно назначенного начальником отправляемых в Польшу войск генерал-аншефа М. В. Каховского — брата екатеринославского наместника В. В. Каховского. Во время русско-турецкой войны 1787–1791 гг. М. В. Каховский командовал второй дивизией Екатеринославской армии, и, видимо, участвовавшие тогда же в военных действиях, а теперь оказавшиеся под следствием духоборцы Александр Блудов и Иван Барбин знали его лично.

Чтобы осуществить свой план, 22 мая духоборцы заявили, что хотят послушать увещевание от самого архиепископа екатеринославского Амвросия, который отъехал по делам, а до тех пор, пока он вернется, просили разрешить мужчинам жить в Полтаве не в остроге, а на квартирах, а женщин отпустить домой. Консистория разрешила, потребовав подписки о ежедневной явке мужчин, а женщин — по первому требованию. Письменных обещаний духоборцы не дали, а 5 июня 1792 г. объявили,

¹ В 1775 г. создана Славянская епархия, охватывавшая Новороссийскую и Азовскую губернии с центром в Полтаве. В 1786 г. Славянская епархия переименована в Екатеринославскую, но кафедра до 1797 г. была по-прежнему в Полтаве.

² Часть допроса, где духоборцы говорили об отношении к царской власти, в публикации «Русского архива» отсутствует. Полагаем, что она была опущена преднамеренно по политическим соображениям. Приводим выдержку из архивного документа.

что А. Блудов, И. Барбин и Михайло Строев отправились с прошением к генерал-аншефу М. В. Каховскому и к государыне в Петербург. Вскоре И. Барбин и А. Блудов были пойманы, а М. Строев возложенную на него миссию выполнить не смог (РГИА 4: 5 об.). Духоборцев отправили в г. Екатеринослав в наместническое правление, где уже велись допросы николевских и богдановских духоборцев.

В наместническом правлении всех собранных духоборцев из Никольского, Богдановки, Береки опять увещевал ученый священник; с ними неоднократно беседовал сам В. В. Каховский — по его выражению, «с кротостью и ласковостью» (Выписки 1865: 534), чтобы расположить к себе. В результате почти все николевские и богдановские раскаялись, за исключением нескольких человек, в том числе Петра и Кирилы Колесниковых — сыновей наставника духоборцев из с. Никольское Силуана Колесникова¹. Из духоборцев Береки, по словам Каховского, никто не раскаялся. К группе присоединили двух купцов Голубовых из Славянска Екатеринославского наместничества и двух девиц Лозовских, возможно, из с. Лозовское Харьковского наместничества. Таких упорных набралось 36 человек обоего пола.

В. В. Каховский ратовал за жесткие меры, направленные на искоренение духоборческой секты. Он считал, что «все, зараженные духоборством, не заслуживают человеколюбия»; и в то же время признавал, что образ их жизни основан «на честнейших правилах», однако, по его мнению, все ереси и последующие кровопролития выростали «под видом кротости, человеколюбия и благочестия» (Выписки 1865: 534). О духоборцах было доведено до сведения Екатерины II, которая 27 августа 1792 г. повелела прислать их в Петербург. В письме от 16 ноября 1792 г., адресованном управляющему Кабинетом императрицы В. С. Попову, екатеринославский наместник сообщал, что он отправит духоборцев в столицу, как только подмерзнет дорога (Выписки 1865: 534).

Группа из 36 человек (20 муж. и 16 жен.) выехала из Екатеринослава только 10 февраля 1793 г. Екатеринославская казенная палата выделила на перевозку колодников 638 руб. 61 коп., еще 250 руб. неизвестно из каких сумм прислал из Петербурга вместе с ордером генерал-прокурор Сената А. Н. Самойлов (1792–1796). Сопровождала партию колодников команда во главе с капитаном Корнеевым. Этапировали духоборцев, которые считались секретными арестантами, не с такими строгими мерами предосторожности, как политических преступников, однако же, в отличие от уголовных, которые преодолевали расстояния до места ссылки в основном пешком или водным путем, духоборцы ехали на казенных лошадях в девяти санях и четырех повозках. Им не позволяли контактировать в дороге с кем-либо, а провизию на полагающиеся кормовые деньги — три копейки на человека в день — закупали конвоиры. Поскольку цены на хлеб были высоки, то дополнительно на припасы истратили еще 89 руб. 25 коп. казенных денег, да купили для 10-ти женщин и 18-ти мужчин материал на рубахи и обувь (ЦГИАЭ²: 28). Старостой в этой группе был 46-летний духоборец из казаков Федор Кухтин.

¹ Силуан Колесников был одним из учителей, но не руководителем секты, и тем более не ее основателем. Благодаря тому, что он упомянут в «Записке, поданной духоборцами Екатеринославской губернии в 1791 г. губернатору Каховскому», которая была написана Г. Т. Данниковым в 1803 г. и является фальшивкой, ему безосновательно стали приписывать роль основателя секты (Иникова 2014: 136–158).

² Автор выражает благодарность Е. А. Агеевой за предоставленное из ЦГИАЭ архивное дело.

Партия 30 марта прибыла в дер. Сорочнина, расположенную в 100 верстах от Петербурга. Несмотря на конвой и кандалы, на одиннадцатый день пути бежал Петр Колесников, правда, на свободе он был недолго: в 1794 г. его поймали и заключили в тюрьму. В Сорочниной духоборцы прожили неделю, но никто с ними никаких следственных действий не проводил и увещаний им не делал. О них то ли забыли, то ли сочли просто бессмысленным продолжать увещания. Возможно, те, кто должен был заниматься этими 35 духоборцами, не заинтересовались ими по той причине, что в Петербурге в Петропавловской крепости в это же время находились доставленные еще в феврале 1792 г. трое духоборцев из с. Большие Проходы Харьковского наместничества: братья Аникей и Тимофей Сухаревы и Михайла Щилов, которые своими дерзкими ответами и поведением отвлекли на себя внимание следователей и увещевателей.

В с. Большие Проходы Харьковского наместничества духоборцы были открыты в 1789 г. Их долго увещевали, и они, вроде бы, раскаялись, но весной 1791 г. вновь были обнаружены приходским священником. На допросах они говорили о церкви и ее обрядах то же, что и духоборцы из других селений, но братья Сухаревы, Михайла Щилов и еще несколько человек заявили, что не считают себя подданными российской государыни и еще не знают, будут ли платить подати. Более того, они внушали односельчанам, что Бог, создав людей, «не велел им никаких поборов, как ныне есть, брать и военных действий производить, и естли хоть одно селение с ними будет согласно, то они могут от оных быть свободными» (ЦГИАУ: 7–7 об., 15 об.–16). Духоборцы никогда так открыто да еще публично не выступали против высшей власти и государственного устройства. Даже когда они отказывались считать себя подданными государыни, вопрос об уплате податей не стоял, поскольку они признавали себя данниками. На последнем этапе увещаний и следственных действий упорными в своих убеждениях остались только братья Сухаревы и Щилов. Об их дерзостях стало известно императрице, и она распорядилась прислать этих троих в Петербург, где и должны были решить их судьбу (ОР РНБ: 27–29).

Духоборцы, попадавшие в поле зрения высшей власти, проходили через Тайную экспедицию при Сенате, главой которой был генерал-прокурор, а фактическим руководителем известный «кнутобоец» С. И. Шешковский. Тайная экспедиция занималась широко понимаемым политическим сыском, т. е. всем тем, что могло прямо или косвенно повредить императорской власти, а значит, и государству.

Побывав у Шешковского, Сухаревы и Щилов были направлены к митрополиту петербургскому и новгородскому Гавриилу (Петрову), который еще в 1768 г. увещевал явившихся в Петербург тамбовских духоборцев, а в 1781 г. безуспешно увещевал духоборцев, бежавших в Петербург из ссылки в Коле для подачи прошения императрице.

Гавриил отправил Сухаревых и Щилова к ректору духовной семинарии при Александро-Невском монастыре архимандриту Иннокентию (Дубравицкому). Запись беседы с одним из духоборцев, как свидетельство их дерзости, была представлена Гавриилом Шешковскому вместе с заключением митрополита: «Выше изображенные их мнения не только поставляют равенство, но и выбор, кого слушать и кому повиноваться. Такая мысль тем опаснее, что для крестьян могут быть лестны: сие извела Германия» (РГИА 7: 1 об., 3–8 об.). Гавриил считал учение

духоборцев результатом умствований анабаптистов и напомнил Шешковскому о созданной анабаптистами кровавой Мюнстерской коммуне в Германии. Главную опасность духоборческого учения Гавриил видел даже не в самих религиозных догматах, а в следовавших из них идеях равенства и свободы воли.

Архимандрит Иннокентий пытался увещевать духоборцев и, видимо, вел беседу с Аникеем Сухаревым. Их разговор представляет интерес не только по своему содержанию, но и как образец поведения духоборца в ситуации, когда в ходе беседы с нерядовым священником решалась его судьба. Вначале Аникей вообще не хотел разговаривать, но потом согласился, объяснив причину: «<...> чтоб освободиться от докучливости твоей и с дерзновением проповедать истину веры, буду отвечать на вопросы твои как могу». Опасность жестокого наказания его нисколько не оставила, и о службе в православной церкви он отозвался как о «шумных, тщеславных, соблазнительных и идолопоклоннических» собраниях; священников, дячков назвал «пьяными и обижающими», которыми вместе с несправедливыми судьями будет наполнен ад (РГИА 7: 3, 4, 6, 8).

Предположение, что это был Аникей Сухарев, основано на том, что именно ему был вынесен наиболее суровый приговор: заключение в Соловецком монастыре. Тимофея Сухарева и Михайлу Щирова Екатерина II повелела сослать на о. Эзель (ныне Сааремаа), «употребляя их в работах, содержание ж определить им, как профосам¹; также смотреть и того, чтоб они не имели ни с кем сообщения, а при том однако ж того острога командиру стараться чрез священников внушать им о повиновении евангельской истине» (ЦГИАЭ: 51 об.). В случае «заметного раскаяния» комендант крепости должен был через шесть месяцев донести в Тайную экспедицию. Так что этим двоим все-таки оставили возможность когда-нибудь выйти на свободу.

Вызывающее поведение во время увещевания, которое продемонстрировал Аникей Сухарев, не было чем-то исключительным для духоборцев. Такую форму общения с чиновниками и священниками избирали наиболее фанатично настроенные члены секты, и их не останавливали ни высокий чин, ни высокий сан. И даже те духоборцы, кто, казалось бы, первоначально показывали смирение, в какой-то момент, когда давление усиливалось, переходили к пассивному, но очень упорному сопротивлению, случалось, заканчивавшемуся их гибелью. Позже это можно было наблюдать в Закавказье после массового отказа духоборцев в 1895 г. от оружия, службы в армии, признания себя подданными Российской империи и последовавших за этим ссылок, штрафбатов, тюрем, и в Канаде в XX в., когда представители радикального крыла духоборцев, известных как «сыны свободы», оказывались в тюрьмах за невыполнение канадских законов.

В нашем распоряжении имеется документ, исходивший от человека, находившегося в Соловецком монастыре одновременно с пребывавшими там духоборцами Аникеем Сухаревым (с апреля 1793 по 28 апреля 1795 г.) и донским казаком Иваном Сухоруковым (с 7 августа 1793 по 1802 г.). Речь идет о поляке Алексее Еленском или Елянском (с 26 сентября 1794 по 1801 г.), авторе социально-утопических сочинений, мистике и богоискателе, который очень интересовался сектантскими учениями и принял скопчество. Со слов духоборцев он написал записку «От слов духа борцов почерпнутое мудрствование», в которой есть описание ощущений, возникавших у членов этой секты в критических ситуациях, когда посторонние люди пытались их

¹ Профос — «военный парашник», убирающий нечистоты в военных лагерях (Даль 1994: 1370).

переубедить. К таким ситуациям, конечно же, относились увещевания. Когда человек «земного мудрствования», т. е. наученный по книгам, а не свыше, пытался читать им книги или беседовать с ними, то духоборцы «не хотят ничево слушать и принимать от людей речей, хотя бы и дело говорили им, и оне для того дерско или досадно говорят, несмотря на саны и лица человеческие». Сами духоборцы были уверены, что в этот момент «оне в Духе, а не во плоти обретаются, и тогда, что память открывает в разуме, таковые речи испускают из уст на свободу, слова, а откуда мысль разуму приносит, оне о том не стараются знать, а ради такового действия мнят, что оне пророки и не собою, а святым Духом прорекают, силою триединного в памяти, разуме и воле <...>» (РГАДА 1: 217–217об.).

Иными словами, духоборцы входили в особенное психическое состояние и без страха дерзили в полной уверенности, что это Св. Дух говорит их устами, иногда, как увидим ниже на примере Т. Сухарева и М. Щирова, доходя до состояния аффекта. Внешне они не делали ничего, чтобы войти в такое состояние, как это было у хлыстов или скопцов. Они не произносили и не распевали какие-то определенные молитвы, не совершали экстатические движения, но, по словам Еленского, «все мысли собирают внутрь себе», настолько концентрировались, что теряли связь с внешней реальностью и принимали это состояние за момент божественного откровения, и собственная жизнь уже не имела значения. Полагаем, что это состояние можно назвать измененным сознанием, характерным для членов мистических сект.

Поселение на Эзеле

Генерал-прокурор Самойлов 7 апреля 1793 г. сообщил рижскому и ревельскому военному генерал-губернатору кн. Николаю Васильевичу Репнину (1792–1794) об уже состоявшейся по воле императрицы отправке на Эзель 35 духоборцев из Сорочниной с тем, чтобы их употребляли в работы и давали положенное поселенцам пропитание. Из этой формулировки было совершенно неясно: посланы духоборцы в работу или на поселение. В каторжную работу колодников отправляли без семей и давали кормовые деньги, на поселение за колодником по собственному желанию могла ехать жена с детьми, и им выдавали сумму на обзаведение с тем, чтобы они на месте обеспечивали себя сами. В данном случае за мужьями ехали жены и племянницы, одинокие и с малолетними детьми вдовы, за братом следовала сестра и еще две девицы без родственников. Люди уже были в пути, а Самойлов еще только интересовался у Репнина, насколько удобно их поселение на острове и сколько потребуется средств на обзаведение (ОР РНБ: 35 об.–36 об.; ЦГИАЭ: 1).

Уголовных и политических преступников, а также разного рода еретиков, богохульников, раскольников по большей части ссылали в Оренбургскую губернию и Сибирь, в зависимости от потребностей государства потоки колодников перенаправляли в строившиеся крепости — Балтийский порт (Рогервик), Азов и Таганрог, на Днепровскую линию, или на казенные астраханские рыбные промыслы. Такой прагматичный подход к вопросу о наказании преступников возник и получил широкое применение при Петре I, когда для осуществления его планов по преобразованию страны потребовался дешевый подневольный труд. Такой подход сохранялся и при его преемниках. Параллельно ссылка на поселение должна была решать про-

блему заселения пустующих территорий. «Духовных», т.е. монахов и священников, чаще отправляли в монастырские тюрьмы и туда же иногда помещали секретных политических колодников и особо опасных еретиков.

Когда в 1769 г. встал вопрос о наказании тамбовских духоборцев, тогда еще не имевших этого названия, шла русско-турецкая война (1768–1774) и Екатерина II сочла за лучшее отправить их служить отечеству: годных к службе — в качестве солдат, а негодных — строителями крепостей. Ни в армии, ни в крепости Азов духоборцы не были изолированы от православных и продолжали распространять среди них свое учение.

Этот урок правительство постаралось учесть, отправляя в воинскую службу в 1778 г. донских казаков-духоборцев. Сенат избрал для них острог Колу в Архангельской губернии¹ — отдаленное место, где было мало русского православного населения и тяжелые климатические условия, которые должны были отнимать много сил и способствовать пересмотру их «еретических» убеждений. На сей раз пригодных к службе было всего шесть человек из 20 мужчин. Возраст четверых из этих шести приближался к верхней границе, поскольку в царствование Екатерины в армию брали от 15 до 35 лет, вопрос об их службе в армии не стоял. Для екатеринославских и харьковских духоборцев местом ссылки был избран о. Эзель в Балтийском море.

В Остзейском крае, как тогда называли три прибалтийские губернии (Лифляндскую, Эстляндскую и Курляндскую)², колодников отправляли в Балтийский порт (Рогервик), Динаминдскую крепость около Риги и в Ревель. Местная администрация трех губерний старалась не принимать каторжан, мотивируя свое нежелание отсутствием казенных работ и места для их поселения, а также малочисленностью воинских команд для охраны (РГАДА 6: 1–2; РГАДА 7: 71; РГАДА 8: 1; РГАДА 9: 10; РГАДА 10: 1–3, 19). Однако по мере увеличения потребности в рабочей силе или для «разгрузки» традиционных направлений ссылки небольшие партии колодников туда все же отправляли.

Эзель был населен эстами, не знавшими русского языка, имевшими свою культуру и лютеранами по вероисповеданию, так что духоборцы никак не могли бы распространять свое учение среди местного населения. Определенную роль в выборе Эзеля сыграло и то, что он находился сравнительно недалеко от Петербурга и Сорочниной, а два указа екатерининского времени как раз касались вопроса об отправке колодников в ссылку в ближайшие к месту их содержания пункты (ПСЗ 11.639; ПСЗ 14.077).

В главном городе Эзеля Аренсбурге (ныне Курессааре) уже проживали несколько духоборцев. Они появились там в 1781 г. Это были два духоборца из донских казаков Василий Редечкин и Антон Поцелуев, бежавшие из Колы и сумевшие подать императрице прошение об освобождении их от работ. По предложению генерал-прокурора Вяземского Екатерина II повелела отправить их на о. Эзель в г. Аренсбург на поселение, где они должны были сами добывать себе пропитание, но с условием — не разглашать свою ересь. К ним в Аренсбург из Колы отправили жену Василия Редечкина

¹ Часть донских казаков была поселена в Новодвинской крепости, поскольку в маленькой Коле, где уже были ссылки, поселить всех было невозможно. Пребывавшие в Новодвинской крепости привлекли в свою секту несколько семей из местного населения.

² Лифляндия и Эстляндия были присоединены к Российской империи в 1721 г. по Ништадскому миру со Швецией, а Курляндия вошла двумя частями в 1772 и 1795 гг. после разделов Польши. Ныне это территория современных Эстонии и Латвии.

и мать Антона Поцелуева (ОР РНБ: 12, 13–13 об.; ГААО: 1–13). Это уже была маленькая община, вскоре пополнившаяся младенцем у четы Редечкиных. Возможно, этот случай и дал повод высшей власти рассматривать Эзель как подходящее место ссылки для духоборцев.

24 апреля 1793 г. духоборцы из Сорочниной прибыли в Ригу. Щиров и Сухарев были отправлены из Петербурга отдельно спустя непродолжительное время. Незадолго до прибытия группы Федора Кухтина Репнин послал запрос вице-губернатору Рижского наместничества (губернатору Лифляндии) Б. И. Кампенгаузену, который находился в то время на Эзеле, входившем в Лифляндскую губернию. 26 апреля 1793 г. вице-губернатор ответил рапортом, детально рассмотрев все возможные варианты поселения ссыльных.

Прежде всего, по распоряжению Кампенгаузена была составлена «Записка: сколько чего именно на острове Эзеле рабочий человек на свое содержание, на одежду и обувь обыкновенно получает и примерная оному всему цена». Указанное в ней необходимое количество продуктов на год превышало нормы содержания колодников, разработанные еще в 1723 г., затем подправленные указом Адмиралтейской конторы в 1770 г. и сенатским указом от 2 марта 1775 г. (ПСЗ 14.260; РГАДА 10: 4). В записке в качестве нормы было указано 7 пур¹ (21 пуд или 344,4 кг) ржи, одна пура (3 пуда или 49,2 кг) ячменя и немного гороха. Исходя из записки, рабочему человеку полагалось на год одна овца и половина туши свиньи да еще два пуда (32,76 кг) соленой салаки. Кампенгаузен считал необходимым употребление рабочим человеком «кореньев», возможно, речь шла о картофеле. Правда, баранья шуба, которую должны были выдавать колодникам раз в три года, в записке вообще не упоминалась, как и вареги (вязаные рукавицы), да и крестьянских башмаков прописано вместо трех пар только две, зато указана шерсть на чулки и шляпа. Впрочем, соблюдение норм обеспечения колодников всецело зависело от местного начальства и обычно занижалось. Все пропитание и одежда на год были оценены автором записки в 25 руб. 30 коп. (ЦГИАЭ: 22). С учетом этих норм и цен Кампенгаузен искал для прибывших возможные варианты трудоустройства и поселения.

Можно было бы раздать духоборцев государственным крестьянам в работники, но выяснилось, что у эзельских крестьян есть обычай не нанимать в работники чужих, а брать в помощники только родственников, да и недостаточное количество земли не позволяло им нанимать кого-то чужого.

Хорошим вариантом была бы казенная работа, но в маленьком Аренсбурге ее не было и не предвиделось, а починкой крепостных строений занимались солдаты аренсбургского батальона, получая за это по 10 коп. в день. Проблема заключалась в том, что починкой можно было заниматься только в теплое время года и заработать за сезон 14 руб. 40 коп. И в этом случае казне пришлось бы добавлять каждому работавшему колоднику 10 руб. в год. Но в группе были и неспособные к тяжелой физической работе, которые в этом случае оставались без всякого содержания. Проблемой было и то, что во время работы в крепости духоборцы неизбежно общались бы с солдатами — «природными россиянами».

Оказалось, что и разместить прибывших на острове негде: в Аренсбурге была маленькая тюрьма для секретных колодников всего «на шесть покоев», а размещение их по квартирам стало бы в тягость местным жителям (ЦГИАЭ: 17–18 об.).

¹ Пура — мера веса, равна 3 пуд. или 49,2 кг.

Рассматривался, как возможный, и вариант отдачи духоборцев в работу помещикам, но Кампенгаузен пришел к выводу, что лучше всего посадить их на землю и дать средства на обзаведение скотом, лошадьми, орудиями, чтобы они сами обеспечивали себя (ЦГИАЭ: 19–19 об.). В этом случае их надо было бы содержать за казенный счет только до жатвы 1794 г. Однако Эзель был плотно заселен, и если где-то и были небольшие свободные участки земли, то только потому, что их скудные почвы не могли прокормить земледельцев. К моменту прибытия духоборцев из Риги на Эзель в первой половине мая, на что рижская казенная палата выделила еще 100 руб., вопрос с их устройством так и не был решен.

Партия пробыла в пути от Екатеринослава до Эзеля три месяца, и доставка колодников (с учетом обратного пути конвоиров) обошлась казне в значительную сумму — 1023 руб. 06 коп. (ЦГИАЭ: 28–29). По прибытии, когда состоялась передача духоборцев капитаном Корнеевым начальнику местной команды, они при прощании «о добром и милосердном его с ними поступке отозвались со всякою признательностью и похвалою» (ЦГИАЭ: 26 об.), о чем Кампенгаузен не преминул сообщить в рапорте Репнину.

От капитана Корнеева во время пути зависела жизнь ссыльных. Они могли благодарить его за то, что он справедливо выдавал деньги и закупал провиант, или не бил за нерасторопность, но речь здесь идет о каком-то его конкретном поступке. Можно высказать предположение, что Корнеев разрешил всем или только женщинам в пути быть без кандалов, несмотря на побег Петра Колесникова. Такая практика хорошо известна для XIX в., когда начальник конвоя брал со старосты конвоируемых слово не совершать побегов и разрешал снять кандалы, которые потом они надевали только перед прибытием в пункт назначения.

В именном списке прибывших кроме 35 взрослых были указаны еще пятеро младенцев от полугода до двух лет. Судя по возрасту, дети родились еще во время пребывания матерей в екатеринославской тюрьме, но при отбытии партии из Екатеринослава, а затем из Сорочниной указывать младенцев в списке не стали, видимо, не надеясь, что они перенесут тяжелый путь и доедут до места (ЦГИАЭ: 9–9 об.). Средний возраст ссыльных без учета младенцев составлял у мужчин 37,9 лет, у женщин 28,5 лет. Девять человек из присланных оказались больны, и их сразу отправили к лекарю; двое были инвалидами детства, остальные, а это 24 души взрослых обоего пола, здоровы и работоспособны (ЦГИАЭ: 26). Однако вице-губернатор Кампенгаузен пришел к заключению, что в партии слишком много неспособных к физическому труду, «поэтому по крайней мере на первой случай невозможно будет поселить их здесь с тем, чтоб они сами себе снискивали нужное пропитание, особливо же вовсе не разумея по здешнему месту за везде каменистою землею весьма трудной род работы» (ЦГИАЭ: 34 об.).

По просьбе духоборцев Кампенгаузен разрешил им пожить несколько дней недалеко от города, разумеется под охраной. До принятия окончательного решения духоборцев поселили на казенную мызу и вместо колодничьих 3 коп. стали выдавать солдатские 10 коп. в сутки. Вице-губернатор предложил генерал-губернатору Репнину пока содержать их за счет казны, причем положить на взрослых и детей равную сумму, а не половину. В эти 10 коп. входили расходы на питание, одежду и квартиру. Кампенгаузен обещал со своей стороны постараться подыскать им другие средства на содержание, чтобы не тратить казенные.

Через генерал-прокурора Сената Репнин попытался уточнить высочайшее повеление: присланы ли духоборцы на каторгу или на поселение. 23 мая Екатерина II в тех же словах повторила свою волю, но в то же время потребовала прислать ей мнение об удобности их поселения и сумме, необходимой им на обзаведение (ЦГИАЭ: 38).

Репнин переложил решение столь непростой задачи на вице-губернатора. Кампенгаузен предложил поселить духоборцев на небольшую мызу Ганпус, «коей пашни были таких худых качеств, что едва можно было найти к ней арендатора». Там было 44 десятины пашни, 123 десятины сенокосов и 105 1/3 десятины неудобной земли под пастбище. Еще и расположение мызы, по его словам, было очень неудачным, хотя она находилась в 15 верстах от Арнсбурга. Кампенгаузен, признавая, что «от одного токмо земледелия столь великое число людей содержать себя никак не в состоянии», предложил еще освободить духоборцев от всяких казенных податей и разрешить им заниматься другими работами, рыбной ловлей, мелочной торговлей внутри острова. Правда, эти занятия подразумевали свободу передвижения и общения с местным населением, но Кампенгаузену эти ссыльные показались людьми смиренными и послушными. Впрочем, и убежать с острова было непросто.

На обзаведение хозяйством средств у них не было, поэтому требовалась значительная сумма из казны, «отдача коея, — по словам вице-губернатора, — весьма сомнительна». Кроме того, занять мызу было возможно только после Пасхи 1794 г., и до тех пор, пока духоборцы не вырастят свой урожай, казна должна будет выплачивать им кормовые деньги. Плюсом поселения на мызе Ганпус было наличие там ветхих, но вполне подходящих на первое время строений (ЦГИАЭ: 44–46).

Перед тем как дать ответ на заданные императрицей вопросы, Репнин сам побывал на острове и не позднее 25 июня 1793 г. в донесении Екатерине II описал мызу Ганпус и высказал уверенность, что поселенные там духоборцы «со временем и доход казне против протчих тамошних крестьян приносить станут», но на обзаведение и на семена им надо выделить тысячу рублей; давать по 10 коп. в день по сентябрь 1794 г. и освободить от податей на шесть лет. Репнин считал, что для наблюдения за духоборцами достаточно поселить на мызе одного пристава из гарнизона (ЦГИАЭ: 55–56). Этот план 25 июля 1793 г. был одобрен государыней, а о последующем возврате тысячи рублей речь не шла. Духоборцам надо было как-то обустроиться в ссылке, поскольку никто не знал, как долго она продлится и не превратится ли в вечную.

(Продолжение следует).

Источники и материалы

- Выписки 1865 — Выписки и извлечения из рукописей Решетилковского архива. XIX. Акты о духоборцах // Русский архив. 1865. № 516. С. 527–534.
- Ливанов 1870 — Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. СПб.: тип. М. Хана, 1870. Т. 2. 819 с.
- Ливанов 1872 — Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. СПб.: тип. М. Хана, 1872. Т. 3. 626 с.
- Наказ 2012 [1770] — Наказ Ея Императорскаго величества Екатерины Вторыя самодержицы всероссийския данный Комиссии о сочинении проекта Новаго Уложения. М., 2012 [1770]. 115 с.

- Новые материалы 1890 — Новые материалы для истории старообрядчества 17–18 веков / Собр. Е. В. Барсов. М., 1890. 235 с.
- ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание (1649–1825):
- ПСЗ 3718 — Т. VI. № 3718 от 25 января 1721 г. С. 314–346.
- ПСЗ 3963 — Т. VI. № 3963 от 12 апреля 1722 г. С. 650–652.
- ПСЗ 11.639 — Т. XVI. № 11.639 от 8 августа 1762 г.; С. 48.
- ПСЗ 11.717 — Т. XVI. № 11.717 от 2 декабря 1762 г. С. 124.
- ПСЗ 11.759 — Т. XVI. № 11.759 от 17 февраля 1763 г. С. 162.
- ПСЗ 14.077 — Т. XIX. № 14.077 от 30 ноября 1773 г. С. 867–868.
- ПСЗ 14.260 — Т. XX. № 14.260. от 2 марта 1775 г. С. 62–64.

Архивные документы:

- ГАОО — Государственный архив Архангельской области. Ф. 1. Оп. 1, т. 8. Д. 66.
- ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. F1, 761.
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов
- РГАДА 1 — Ф. 7. Оп. 2. Д. 2849.
- РГАДА 5 — Ф. 163. Оп. 1. Д. 25.
- РГАДА 6 — Ф. 248. Оп. 113. Д. 308.
- РГАДА 7 — Ф. 248. Оп. 113. Д. 314.
- РГАДА 8 — Ф. 248. Оп. 113. Д. 335.
- РГАДА 9 — Ф. 248. Оп. 113. Д. 1376.
- РГАДА 10 — Ф. 248. Оп. 113. Д. 1528.
- РГИА — Российский государственный исторический архив.
- РГИА 3 — Ф. 796. Оп. 67. Д. 189.
- РГИА 4 — Ф. 796. Оп. 73. Д. 328.
- РГИА 6 — Ф. 797. Оп. 1. Д. 1162.
- РГИА 7 — Ф. 797. Оп. 87. Д. 32.
- ЦГИАЭ — Центральный государственный исторический архив Эстонии (Тарту). — Ф. 291. Оп. 1. Д. 2496.
- ЦГИАУ — Центральный государственный исторический архив Украины. — Ф. 1709. Оп. 2. Д. 1726.

Научная литература

- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Прогресс — Универс, 1994. Т. 3.
- Иникова С. А. Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 1997. Вып. 1. С. 39–53.
- Иникова С. А. «Записка, поданная духоборцами Екатеринославской губернии в 1791 году губернатору Каховскому»: история создания // Вопросы истории. 2014. № 7. С. 136–158.
- Попов А. Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. 516 с.
- Ушаков И. Ф. Ссылка на Кольский Север в досоветское время. Мурманск: Мурманское книжное издательство, 2007. 167 с.

References

- Dal', V. 1994. *Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language]. Vol. 3. Moscow: Progress — Univers. 912 p.
- Inikova, S. A. 1997. Tambovskie dukhobortsy v 60-e gody XVIII veka [Tambov Doukhobors in the 60s of the XVIII Century]. *Vestnik Tambovskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya: Gumanitarny'e nauki. 1997. 1: 39–53.

- Inikova, S. A. 2014. “Zapiska, podannaya dukhobortsami Ekaterinoslavskoj gubernii v 1791 godu gubernatoru Kakhovskomu”: istoriya sozdaniya [“A Note Submitted by the Doukhobors of Ekaterinoslav Province in 1791 to Governor Kakhovsky”: the History of Creation]. *Voprosy istorii*. 7: 136–158.
- Popov, A. 1904. *Sud i nakazanie za prestupleniya protiv very i npravstvennosti po russkomu pravu* [Trial and Punishment for Crimes Against Faith and Morality under Russian Law]. Kazan': Tipo-litografiya Imperatorskogo Universiteta. 516 p.
- Ushakov I. F. 2007. *Ssylka na Kol'skii Sever v dosovetskoe vremia* [Link to the Kola North in Pre-Soviet Times]. Murmansk, Murmanskoe knizhnoe izdatel'stvo. 167 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/198-216
Научная статья

© В. Л. Бигуаа

«МАРШАНОВА ДОЛЯ БОГА» КАК РОДОВОЙ КУЛЬТ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ АБХАЗОВ

В статье исследуется основной круг вопросов одного из многочисленных родовых культов, представляющих важнейший институт народной религии абхазов Анцвахацара (анцџахацара / анс^оахацара). Непрерывность функционирования культа диктуется не только исторической памятью народа, но, прежде всего, и феноменом многовекового сосуществования абхазской «веры в бога» и официальной религии, православного христианства. Несмотря на трагические периоды жизни некогда мощной родовой организации, по воле исторической судьбы дошедшей до грани физического исчезновения, живые следы культа своего она сберегла в рамках духовного быта одной большой семьи / патронимии. В работе даются также исторический экскурс по роду, генезис его культа и интерпретация ритуального действия группы родственников, совершающих моление.

Ключевые слова: абхазская религия, род, культ, родовой культ, культовый жувшин, обряд, ритуал, жертвенное животное, моление, молельщик

Ссылка при цитировании: Бигуаа В. Л. «Маршанова доля Бога» как родовой культ в системе традиционной религии абхазов // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 198–216.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/198-216
Original Article

© Valerii Biguaa

MARSHANS' SHARE OF GOD AS AN ANCESTRAL CULT IN THE TRADITIONAL BELIEFS OF ABKHAZIANS

The article examines one of the numerous ancestral cults representing Antsvakhatsara (antsaakhaçara / anc^oaxaçara) — a crucial institution of the folk religion of the Abkhazians. The cult's longevity is not only due to the historical memory of the Abkhaz people, but, above all, to the centuries-old coexistence of the Abkhazian "faith in God" and the official religion, Orthodox Christianity. Despite the tragic periods in the life of a once powerful family organization, which, by the

Бигуаа Валерий Левардович — д.и.н., ведущий научный сотрудник, Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА (Республика Абхазия, 384904, Сухум, ул. Аидгылара, 44). Эл. почта: valera.biguaa@yandex.com

will of historical fate, came to the verge of physical disappearance, it preserved the living traces of its cult within the spiritual life of one large family / patronymy. The work also gives a historical overview of the family, the origins of its cult and the interpretation of the ritual performed by a group of relatives.

Keywords: Abkhazian religion, clan, cult, ancestral cult, cult jug, rite, ritual, sacrificial animal, supplication, worshipper

Author Info: Biguaa, Valerii L. — Doctor of History, Leading Researcher, Abkhazian Institute for Humane Studies, Abkhazian Academy of Sciences (Sukhumi, Republic of Abkhazia). E-mail: valera.biguaa@yandex.com

For citation: Biguaa, V. L. 2023. Marshans' Share of God as an Ancestral Cult in the Traditional Beliefs of Abkhazians. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 198–216.

В современной фамилистической номенклатуре абхазского общества Маршан — один из самых малочисленных родов (фамилий)¹. Он насчитывает лишь два-три десятка человек, разбросанных семейными единицами по отдельным населенным пунктам Абхазии, тем самым лишенных преимущества компактного проживания, характерного для абхазской традиционно-бытовой культуры. Сакральное единство рода сохраняется лишь в религиозной жизни семьи в виде родового культа «Маршанова доля Бога» *Маршан инцваху* (*Маршьан инцџахџы / maršan inc^oax^o*). Культ сохранился лишь в патронимии Арзумана Маршан, проживающего в селе Отап Абжуйской части страны². После смерти отца, Кута, как старший по возрасту и глава семейства Арзуман является «владельцем культовой свечи» (ацџашьхџы зку) т.е. молельщиком / жрецом (аньхџаџ / анџ^оаџ^о).

Культовая практика

По традиции культовое моление (аньхџара / анџ^оара) рода Маршан совершается осенью, обычно после пригона мелкого рогатого скота с горного пастбища, где крестьяне пасут его в течение всего летнего времени. Культовым днем рода считается воскресенье. И это не случайно. По представлениям абхазов, в воскресенье Бог находится в своем доме и отдыхает. Естественно, поэтому к нему приурочил культовый день рода тот, кто в незапамятный день принял обет о взятии обязательства совершать его периодически³.

¹ «В понимании абхазов, в отличие от представлений европейских народов, фамилия — это не наследственное семейное именование, а мощный идентификатор принадлежности к определенному кругу людей, связанных между собой происхождением от одного «далекого отца». И не случайно, *ажџла* (*ажџла*) — «фамилия» по-абхазски — означает «семья». В традиционные времена чувство единения людей, принадлежащих одному роду (фамилии), проявлялось во всем: во взаимопомощи, взаимовыручке, взаимозащите и т.д. Степень единения зависела от степени кровной и территориальной близости. В прошлом род представлял собой социальное и военное подразделение общины — *ақыџа*, малой территориальной единицы страны. В современной действительности абхазов единство родовой организации проявляется главным образом в обрядах жизненного цикла (свадебных и похоронно-поминальных). Поэтому вместо привычного термина «фамилия» я предпочитаю слово «род», поскольку оно ближе абхазской ментальности и шире по значению (Бигуаа 2021: 229).

² По современному административному делению Республики Абхазия — Очамчирский район.

³ Не случайно, что абхазское название воскресенья *амџыша* переводится как «светлый день».

В былые времена в своем хозяйстве Арзуман помимо крупного рогатого скота держал и коз, и овец, поэтому в поисках жертвенного животного не выходил за пределы семейной усадьбы. Но в пожилом возрасте, когда объем его хозяйства сократился, Арзуман вынужден приобретать животное. Но приобретение осуществляется им в складчину вместе с младшим братом Зурабом и его сыном, Дмитрием, проживающими и работающими в Сухуме¹. Жертвенным животным должен быть трехгодичный холостенный козел (ашьтэа) белого окраса без наличия в экстерьере какого-либо изъяна. Трехгодичный потому, что в свое время Кута Маршан принял обет совершать культовое моление не ежегодно, как это было в более старые времена, а раз в три года².

В канун праздника, в субботу вечером, молельщик приводит себя в ритуальный порядок, то есть ко времени моления он должен быть идеально чистым и одетым в светлые одежды. Опрятно и торжественно должны выглядеть и остальные подданные культу члены родственного коллектива. Это лица мужского пола по отцовской линии родства. Все происходит во дворе дома. К молению приступают утром, когда «солнце поднимется в небеса на расстоянии, равном росту дерева» (амра тлакы ашэара ианџеилакь). Молельщик, обнажив свою голову, расстегнув три верхние пуговицы своей рубахи, становится рядом с построенным заранее помостом *ашьымкят* (ашэымкьат) из орешниковых жердей впереди группы поданных культу сородичей лицом на северо-восток³. При этом левой рукой он берет за рог культового козла (аныхэагатэ / анэһ°а-гаџ°э) и обращается к родовому боже-ству — «Маршановой доле Бога», с объяснительными и просительными словами, громко и четко произнося сакральную формулу:

«Могучий наш Покровитель (иахьылаџиуа), позволивший нам видеть сегодняшний светлый день, над головой яркое и теплое солнце, всей семьей преподнести своему родовому культу то, что полагается, и с радостью встретить тебя. Да обойти мне твою золотую ступню! Мы не забываем его, как бы мы не были заняты, какое бы дело у нас не было. Мы все — члены „большого дома“⁴, и млад и стар — стоим у твоих ног со своим культовым животным (аныхэагатэ) с целью отправить тебе очередное моление, попросить твою милость, дать нам силы встретить праздник и в следующем году, посвященное тебе, в целостности и с праздничным настроением. Дай нам всем доброго здоровья! Береги нас от всякого рода страданий и несчастных случаев, где бы мы не находились, и чем бы мы не были заняты! Прошу тебя также, по воле исторической судьбы, разбросанным по всему миру членам нашего рода, рода Маршан, где бы они не находились — близко или далеко, до большого хребта (шьхаахыџ)

¹ Зураб Кутувич Маршан — заслуженный артист Абхазии, ныне заместитель главы администрации Кабинета министров РА; его сын, Дмитрий Зурабович Маршан — председатель Центральной избирательной комиссии республики.

² В старину животное приносилось в жертву культовому боже-ству ежегодно. Кута же принял новый обет из-за условий советской системы хозяйственной жизни, которая ограничивала объем личного подсобного хозяйства. Естественно, не последнюю роль играл и последовавший за этим рост цены самого животного.

³ Обычно, к Богу абхазы обращаются взором на восход солнца, считающийся местом постоянного пребывания Бога.

⁴ Большой дом — дом, в котором живут родители, или дед и бабушка, независимо от его размера.

или за ним (шьханхыџ), на этом (мишынаарџэ) или на том берегу моря (мишынаарџэ) — позволь прожить каждому из них в здоровье, достатке и долго! Не обделяй их плодородием, естественным приростом численного состава! Береги их от разногласия и размежевания в жизни! Прошу тебя, сей всегда между ними добрые отношения, чтобы они жили и здоровствовали в мире, согласии и единении! Сейчас я покажу тебе жертву в живом виде (абзара), чуть позже — и ее сердце и печень.

(Иахьатэи ами кахха иахьырбаз, абри амра абас изырџхаз, тџаџаагы саргыи хаибга-хаизџыда, хныхахэ аматџ аауыртэ, хгэырџаџаа хауџылартэ еиџи алашара хазтџаз Ханџаахэы ухьышьыргэыџа сакэыхиоуп! Ишубо еиџи, хабаџаа дуэа зџыз харгыи хаџуп. Иахьахаритџуам, иагыа ус хамазаргыи, егыа хаилахазаргыи — хэычла-дула, ешьала, иашьибала, хныхэагатэ хаманы, хааины ушьапаџы хгылоуп хуашьаџкразы. Уажэшьтангыи џизала абас, еилиэара хамамкэа, аныхэатэ гэалакара хаманы, хгэырџаџаа хнаушьтырџ азы. Агэыбзера хат, ахьбзера хат, аказы хаумыргэамџыын, хыхьыказаалакь, хазџызаалакь харманиэалала, амашьыр хаџэыхьча! Сухэоит иара убас, аџоурыхтэ залымдырра иахькьаны, икьаны адунеи иалаџсоу Маршьан зхьжэлань икоу аууаџсырагыи, ааигэа икоума, хара икоума, аахыџ икоума, нхыџ икоума, мишынаарџэ икоума, мишынырџэ икоума. Агэыбзера рыџа, малк-шьалк иахамышиауа, аџсынџры рыџа, аџиара иахумбаан, машэыр рыџэумџан. Гэынчыхьак рыџжэамло, еибабалартэ икаџа! Гэырџаа инхартэ инџыртэ аамџа рыџ, инагза! Уажэы абзара усырбоит, ушьтан агэаџаа усырбоит.)» (ПМА 1).

По окончании просительной речи молельщика, подданная культу группа родственников, смиренно стоящая за ним на коленях, поднимается и хором произносит традиционную, неизменную во времени формулу благопожелания: «Да скажет так Бог вместе с тобой! (Анџэа иуџихэаит!)» — в смысле: «да одобрит Бог то, о чем ты просишь!».

С помощью одного из сородичей молельщик поворачивает жертвенного козла справа налево три раза. Вместе с ним поворачивается и сам, а за ним — все остальные участники культового торжества. При помощи молодых участников обрядового действия молельщик укладывает жертвенное животное головой на восток, мордочкой — на юг, а затем перерезает ему горлышко. Этой процедурой заканчивается первая культовая миссия молельщика.

Далее один из молодых людей проводит по ране горячей головешкой, которая доставляется с костра, разведенного под открытым небом для варки ритуального мяса. Свежевание и раздел туши — процесс весьма трудоемкий — дело рук молодых людей во главе с более взрослым и опытным сородичем. Рога жертвы вывешиваются высоко под навесом *амаџурты*¹. Шкуру засаливают и кладут на помост — ашьымкят (ашэымкьат). Жертвенное мясо бросается в кипящий котел.

С этого момента начинаются и женские дела, связанные с приготовлением другого вида ритуальной пищи. По составу она в основном мучная. Это круглые лепешки *ахампал* (ахампал), начиненные слегка просоленным и раскрошенным сычужным сыром. В это же время свободные от занятий с жертвенным мясом мужчины при-

¹ Амаџурта — жилище с земляным полом четырехугольной планировки, в центре которого располагается открытый очаг.

ступают к варке мамалыги (абыста). Заметим, что за исключением кукурузной муки, идущей на мамалыгу, продукты для приготовления жертвенной мучной пищи должны быть доставлены в дом, где совершается моление, обеими семьями-устроителями культа, также по принципу складчины. Можно поучаствовать и в денежном выражении, хотя бы символически.

Ко второму и заключительному молению молельщик приступает, как только будут готовы жертвенные мясо и лепешки-ахампал. На сей раз моление совершается в определенном месте усадьбы — у располагающегося справа от «большого дома» открытого навеса, под которым в землю зарыт культовый остродонный кувшин, наполненный черным натуральным вином (анцэахэыхацшыа / аныхэарахацшыа / апəh°агаһарša)¹. У кувшина молодыми членами мероприятия ставится столик, укрытый новой или свежевыстиранной белой скатертью, на котором большой деревянный поднос (агэабалаа) с вареным жертвенным мясом, жертвенными лепешками и ритуальной свечой (ацэашшы).

Молельщик становится у стола лицом в сторону того же северо-востока, берет в левую руку заостренную фундуковую палочку (арасацэы), на которую нанизывает сердце и печень принесенного в жертву животного, а также один ахампал. Молельщик вновь отправляет молитву родовому божеству. По форме и содержанию она близка к первой. Разница заключается, главным образом, в напоминании божеству о том, что он (молельщик) сдержал свое слово: продемонстрировал сердце и печень с принесенной ему жертвы. Молельщик зажигает свечу, которую затем прикрепляет к передней правой подпорке навеса, вычерпывает из кувшина вино и произносит традиционный тост: «Бог, дай нам тепло своих очей (Анцэа, улыцха хат)». Молельщик предлагает другим участникам торжества попробовать вино, раздавая по кусочку культовой печени и лепешки. Культовая свеча догорает не до конца, остающийся едва заметный кусочек тушат традиционным способом — надавливанием на него большим пальцем правой руки.

После этого все направляются к белому столу (аишэа шкэакэа)². Несмотря на близкое родство, рассаживаясь за столом, вкушая пищу, пригубляя почерпнутое из культового кувшина вино, присутствующие неуклонно соблюдают нормы половозрастной градации в соответствии с традиционным абхазским институтом «старшинства-младшинства» (аихабреитыбра). Трапеза носит торжественный, но в то же время веселый характер и затягивается обычно до позднего вечера.

Исторический экскурс по роду Маршан

Как показывают полевые этнологические исследования, архивные документы, культ рода Маршан пронизан не только обрядовой практикой, но большим историческим прошлым, большей частью полным трагических полос жизни.

До XIX в. род Маршан представлял собой многочисленную патрилинейную организацию и занимал почти всю горную зону исторической Абхазии, начиная от верхних течений реки Саше (район Сочи, РФ) и Кудры / Кодор (Юго-восточная

¹ Абхазы красное вино называют черным вином (афеикэатцэа), поскольку традиционно они выращивают такие сорта винограда, которые дают довольно темные плоды. К тому же, несколько прозрачное красное вино намекает, по их представлению, на разбавление его с водой.

² «Белый стол» — стол, накрытый по радостному случаю, антоним «черного стола», накрываемого по несчастному случаю.



Рис. 1. Арзуман Маршан. Родовое моление на дал-цабальской земле, 2009. Фото автора.



Рис. 2. Момент распределения сердца и печени культового животного между участниками родового моления Маршан на дал-цабальской земле, 2009. Фото автора.

Абхазия), — и потому в народе говорилось, что «горы принадлежат роду Маршан». Причем род Маршан обладал мощной княжеской властью, благодаря которой он не всегда подчинялся владетельному князю Абхазии в его внутривластных решениях — не случайно, что антропоним «маршан» стал синонимом «князь».

Маршаны становились рядом с владетелем только тогда, когда стране угрожала внешняя опасность, в случае же наступления критического момента в жизни родного народа, они оказывались противниками и без малейшего колебания проливали кровь на поле боя.

События Кавказской войны¹ трагическим образом сказались на судьбах всего рода. Практически он был изгнан войсками царской администрации из Абхазии. Маршаны, которые проживали в Садзны (Сазны) — северо-западном секторе южного Кавказа, к западу от реки Бзыбь, и не сложившие оружия до последнего дня войны царской России с кавказскими горцами (абхазо-адыгским и нахо-дагестанским этническим миром), были уничтожены или выселены в завершившем войну 1864 г. А те представители рода, которые проживали внутри собственно Абхазского княжества, подверглись такому же испытанию в 1867 г., по существу в наказание за Лыхнынское восстание абхазов (1866 г.), вспыхнувшее в знак протеста против действий царских властей на территории Абхазии. Таким образом, основной генофонд рода Маршан (1867), как и всего народа (1877–1878), оказался на землях Османской империи, в которую входили регионы Юго-Западной Европы, Ближнего Востока и северной части африканского континента².

Историческая интерпретация этнографического материала

Выше было указано, что родовой молельщик обращается лицом в сторону северо-востока. Дело в том, что его далекий предок, «отец его большого отца» (*иабду иаб*), был выходцем из расположенного в этом направлении Дал-Цабала, представлявшей собой густонаселенную «страну в стране» в верховьях Кодорского ущелья. Да, дал-цабальские Маршаны тоже были внутренними мигрантами. В начале 80-х годов XVII в. их родоначальник по имени Ешсоу ипа Маршан Хьрыпс (букв. «сын Ешсоу Маршана Хрипс») отделился от отчего дома, располагавшегося в Губаадвы (Гэбаадэ / G^obaabaad^oэ) — современной Красной поляне (Адлерского района РФ), где до середины XIX в. проживала одна из западно-абхазских этнографических групп — ахчипсы. Отделившись от тамошней ветви маршанского рода, Маршан Хьрыпс вместе со своей боевой дружиной прибыл в историческую Большую Абхазию и занял земли Кодорского ущелья в качестве постоянного места жительства³. И не приглянуться Хьрыпсу эта земля не могла. Кодорское ущелье, по которому некогда проходил Великий шелковый путь, всегда отличалось, отличается и сегодня,

¹ В официальной русской историографии война эта именуется «Кавказской», хотя царизм воевал лишь с горцами, главным образом, адыго-абхазскими и нахо-дагестанскими народами. Остальные народы, особенно народы Южного Кавказа, то и дело выступали на стороне Российской империи.

² Само Абхазское княжество было упразднено в 1864 г. из-за чрезвычайной приверженности его народа к свободному нраву жизни, а его владетельный князь, Михаил Шервашидзе (Чачба), который «за заслуги перед царской короной получил чин генерал-лейтенанта, был удостоен звания генерал-адъютанта» (*Бгажба, Лакоба* 2015) русской армии, стал уже не нужным империи ни в каком качестве, и сослан в Воронеж.

³ Ахчипсы — земля абхазской горной этнографической группы в Малой Абхазии, простиравшейся в XIX в. между реками Бзыбь и Саше — с востока на запад, и Черным морем и главным Кавказским хребтом — с юга на север. Большая Абхазия — это территория Абхазского княжества, занимавшего от реки Бзыбь до реки Егры (Ингур). По сообщению генерала А. П. Тормасова, относящемуся к 1811 г., ареал этнического распространения абхазов был шире: «вдоль Черного моря от границ мингрельских до самой Анапы, составляя один народ (абхазский — В. Б.), не все, однако же, находясь в непосредственной зависимости князя (...) Абхазии» (АКАК 1870. Т. 4: 430). А по турецкому путешественнику и ученому Евлия Челеби в середине XVII в. южные рубежи абхазского этнического массива начинались с правого берега реки Фазис, совр. Риони (*Челеби* 1983).

плодородием и восхитительной красотой на редкость богатой флоры и разнообразием фауны. Им восхищались все, кто раз в нем бывал, посвящая ему самые теплые и лестные слова: «Трудно себе представить другую местность, более роскошную и красивую, чем луговые пространства и леса, по которым течет Кодор». На территории этого «кавказского Эдема» (...) «попадают такие виды, с которыми не могут сравниться даже склоны итальянских Альп» (*Пумпард* 1919)¹.

С течением времени разросшееся потомство Ешсоу ипа Маршан Хьрыпс создало две большие общины, или две части одной целой — Дал и Цабал с двадцати тысячным населением. Таким образом, Маршаниевское общество превратилось в одну из мощных этнографических политико-территориальных единиц Юго-Восточной Абхазии. Даже великий и грозный владетельный князь Абхазии конца XVIII — начала XIX веков Келешбей Чачба, под контролем которого находилось все восточное черноморское побережье (между Батумом и Анапой), с целью усиления централизации страны породнился с родом Маршан, взяв в жены Рабиа-ханум — дочь одного из авторитетнейших его князей.

Далее, по всей видимости, время переселения ахчипсинского князя Ешсоу ипа Маршан Хьрыпс в Кодорское ущелье, объясняется освобождением абхазами в конце XVII в. южной части Абхазского княжества от трехсотлетней власти со стороны Мегрелии и ее князей Дадияни. Освобожденные территории надо было освоить не только в политическом, но и этническом отношении, поскольку непокорные исконные хозяева этой земли — абхазы (гумцы и абжуйцы) перебрались в горные местности, многие — и на Северный Кавказ, не смирившись с вольготным поведением коварного соседа на их родной земле.

В 1817–1864 гг. «историческая Абхазия фактически являлась театром военных действий» царской России с кавказскими горцами (*Ачугба* 2018: 10). Именуемые в нашем распоряжении документы, хотя их немного, ярко свидетельствуют о роли Маршанов в политической обстановке на территории Абхазского княжества того времени.

Еще в начале 1830-х гг., несмотря на мощное присутствие военных группировок царизма в Абхазии, хорошо информированные о нравах дал-цабальских князей Маршан чиновники осторожничали в отношениях с ними. Тем более, эти многочисленные и сильные горцы имели боковых родственников по отцовской линии в лице еще более многочисленных и беспокойных князей Маршан горных обществ западной Абхазии — Псху, Аибга и, конечно же, родного общества Ахчипсы, от которых в любое время они могли получить братскую поддержку. Поэтому, в тот период времени царские власти на местах делали все, что возможно для того, чтобы повернуть лицом к себе наиболее влиятельных князей в обществе Дал-Цабал, но не имели серьезного успеха. В ответ, Маршаны порою устраивали набеги на российские военные укрепления. Смелость и решительность горцев поражали воображение очевидцев. Тем не менее, в 1837 г. царские войска, как только получили сильное подкрепление, решились на проведение в Дал-Цабале карательной и кровавой экспедиции.

Бытуют и предания о том, как князя Маршан вместе со своими крестьянами, с которыми они состояли в искусственном родстве (аибаазара), дружно как один дрались с завоевателем, проявлявшим небывалую жестокость. Одним из предводителей бесстрашных бойцов за свою честь и честь народа был Маршан Шабат. Он был офицером русской армии, но без малейшего колебания перешел на сторону род-

¹ Цит. по: (*Агуажба* 2017: 5).

ного народа, и вместе со своими соотечественниками взялся за оружие. В силу своего природного ума, знания умения ведения боя, Шабат возглавил отчаянных защитников дал-цабальской земли. Проявив личное мужество, он по праву стал героем сопротивления, и поэтому получил прозвище «Ахи-Шабат» (Ахы-Шабат), что переводится как «золотой шабат». Как раз о таких бесстрашных воинах писал Р. А. Фадеев: «Горцы решили умереть, защищая свои вершины» (Фадеев 2005: 187).

Так и получилось. Во время последующих военных экспедиций на абхазские земли погибло заметное число маршанского рода, а отдельные семьи были депортированы в Оттоманскую империю. Год 1867-й по иронии судьбы остался в истории абхазского народа как «год второго махаджирства» (аџбатџи амџаџыџрра)¹. Дальше — больше. По словам Г. А. Дзидзария, вытеснение горцев «нарасталло по мере утверждения колониального режима в крае, обострения социальных противоречий международных отношений» (Дзидзария 1975: 194).

Хорошо изучив уклад жизни населения Дал-Цабала и его воинственный дух во главе с маршанским родом, уже в конце XIX столетия русский ученый-агроном Г. А. Рыбинский сообщал: «Абхазы (прежде всего Дал-Цабала — В. Б.) славились в былые времена необычайной воинственностью и грабежом. Они были грозой не только для врагов, но и для самого владетельного князя Абхазии» (Рыбинский 1894: 12). Как заметил и офицер российской армии С. Т. Званба (абхаз по этнической принадлежности), абхазские горцы, (руководимые князьями Маршан), совершали разбойные нападения на различные населенные пункты других, порою и на российские военные укрепления, но «не вследствие недостатка средств существования, а — неугомонной страсти к приключениям и грабежу» (Званба 1982: 15). И не случайно, что российские военачальники территорию Дал-Цабала — родину рода Маршан — называли «гнездом разбойников» (АКАК 1870. Т. 8: 871)².

Память о славном роде Маршан дает знать о себе и в наши дни. Абхазы чтят его имя, особенно представители старшего поколения, чьи предки имели то или иное отношение к нему.

Покойная бабушка информанта Зураба Маршан, Шарматпха Саниа, если сидела, то вставала во весь рост при появлении Куты Маршан, хотя он приходился ей зятем, то есть мужем дочери. Это притом, что по происхождению она была дворянкой. Ее домашние делали ей замечание как бы шутя: «Ты теща его — можешь поздороваться с ним сидя». Она отвечала им: «Да он мой зять, молодой по возрасту, но он потомок великого рода Маршан» (ПМА 2)³. Еще в те времена, когда не было мостов на больших и бурных реках, пожилая Саниа советовала молодым родственникам,

¹ Термин «мџаџыџрра / махаджирство», получивший в абхазском обществе распространение со второй половины XIX в., отождествляется с арабским «хадж» — «паломничество», понимающееся как «посещение Мекки». Но выселение представляло собой образец массовой депортации в классической форме (*лат.* *Deportatio* — изгнание / выселение).

² Цит. по рукописи молодого историка Михаила Гумба, любезно представленной мне им (Гумба 2022).

³ По абхазскому обычаю соблюдение института «старшинства-младшинства» (аиџабреитџыџбра) обязательно, даже в условиях современных реалий жизни. Во время захода гостя в дом или выхода из него, встают все, кроме людей пожилого возраста, которые могут чуть привстать, а если он молодой — просто предложить ему садиться. Если же гость в преклонном возрасте, то встают все, независимо от их возрастного ценза, и каждый из них старается поухаживать за ним с известным церемониалом, уступая ему место. В свою очередь и он продолжает стоять, пока не сядут те, кто старше его.

отправлявшимся в центральную часть страны верхом на лошадях: «Аккуратно, дорогие мои детки, тихо, не спеша переберитесь вброд через реку Кџыдры (Кодор), в водах которой, возможно, до сих пор присутствует кровь великих Маршан (Кудры ашышыџхџа шџыр, нанраа, Марнџанаа дукџа рџша аанаџозар калоит абыџрџџаанзаџы)» (ПМА 2)¹.

В народе говорят: «В крови рода Маршан течет наследственное мужество (аџаџа-ра Марџыџанаа рџша иалоуп)». И что интересно традиционный характер рода Маршан получил продолжение. Думаю, не будет преувеличением, если скажу, что как на родной земле, так и в абхазских диаспорах в странах Ближнего Востока на удивление значительно число политических деятелей, военнослужащих и людей творчества, вышедших из маршанского рода. В качестве примера назову имена ряда его замечательных представителей.

Маршан Таташ (Абхазия) — политический и государственный деятель (1918–1921), член народного совета (парламента) Абхазии досоветского периода времени, одна из ярких фигур борьбы за восстановление Абхазской государственности (между реками Ингур и Мзымта) и включения ее как суверенного государства сначала в состав Союза горских народов Кавказа, а затем и небезызвестной в истории Горской республики. Маршан Таташ был также активным членом группы сопротивления против грузинских меньшевиков, тянувших Абхазию в сторону Грузии. Он был еще и организатором высадки десанта из числа абхазских «махаджиров» в районе устья реки Кудры (Кодор) с целью изгнания грузинского войска, которыми была занята и без того разрушенная трагическими событиями XIX столетия Абхазия (Бџаџџба, Лакоба 2015: 225–226).

Виталий Амаршан (Абхазия) — народный поэт Абхазии, лауреат государственной премии РА имени Д. И. Гулиа, автор многочисленных стихов, поэм и исторических романов.

Маршан Лорик (Абхазия) — участник Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.), полковник, командир одной из дивизий Советской Армии (ПМА 3).

Маршан Кута (Абхазия) — участник и инвалид Великой Отечественной войны. Награжден медалью за отвагу. Этот природный наездник, благодаря своей мужественности, справедливому нраву, чуткому отношению к людям, пользовался большим авторитетом в обществе (ПМА 3).

Маршан Беслан, Маршан Заканбей, Маршан Адамыр и Маршан Тенгиз (Абхазия) оставили за собой славу героя Отечественной войны абхазского народа 1992–1993 гг. (ПМА 3).

Маршан Эмир-паша (Турция) — юрист, сыграл решающую роль в деле создания крупной политической организации в Турции в начале XX. «Будучи депутатом турецкого парламента, Эмир-паша сумел повернуть многотысячную кавказскую диаспору в сторону Ататюрка» (ПМА 3; Аџуаџџба 2014: 230–231; Аџуаџџба 2015).

Маршан Шараф Абаза (Сирия) — врач по профессии, известный политик, депутат парламента Сирийской арабской республики (САР) трех созывов. Был активным участником левого движения Сирии. Благодаря этой деятельности еще в молодые годы личность Шарафа Абаза Маршан стала легендой. Однажды он попал в руки интересовавшейся им службы безопасности Турции и был ею арестован. В тюрьму,

¹ Имеется в виду кровавое следствие боевых действий между царскими войсками и дал-цебельдинцев 1837 и 1867 гг.

где он сидел, водворили отца и сына Бразинскасов, угнавших в 1970 г. советский самолет и застреливших при этом бортпроводницу Сухумского авиаотряда Надежду Курченко. Шараф, незаметно от постороннего глаза, достал нож, и во время прогулки нанес отцу Бразинскасу два удара в области грудной клетки. А юному сыну разбил голову табуреткой. Естественно, за это он получил новый срок — семь лет (ПМА 2).

Маршан Мамдух Абаза (Сирия) — национальный герой САР, летчик, командир группы пилотов страны, обладатель медали «Золотой орел», сбивший шесть вражеских самолетов в арабо-израильской войне 1973 г., генерал-лейтенант, начальник военно-воздушных сил Сирийской республики. Он был награжден семью высшими государственными наградами и многими иностранными орденами и медалями. Погиб в расцвете сил от рук террористов. Автотрасса Дамаск–Кунейтра носит имя Мамдуха Абаза (*Агуажба* 2014: 273).

Маршан Уалид (Сирия) — генерал полковник сирийской армии, служил командиром внутренних войск Хомской области, заместителем председателя Комитета госбезопасности САР. Когда началась последняя война в Сирии, будучи немолодым человеком, генералом-отставником, создал большое ополчение и пошел на передовую. В боях получил тяжелое ранение, от чего и скончался позже¹ (ПМА 2).

Маршан Джемал (Сирия) — летчик, полковник армии САР (ПМА 3).

Маршан Берзедж Абаза (Сирия) — летчик истребитель, полковник армии САР (Сирия) (*Агуажба* 2014: 276).

Маршан Сельчук (Турция) — экс-председатель партии президента Турецкой республики, ныне успешный бизнесмен (ПМА 3).

Маршанджа-Паштева Селимхан (Карачаево-Черкессия) — герой социалистического труда СССР (ПМА 3).

Маршан Владимир (Абхазия) — мастер спорта СССР международного класса, первый абхаз чемпион Советского союза по вольной борьбе (ПМА 3; *Барцци, Лакрба* 2015: 506).

Как видно выше, в молитвенной формуле родового жреца Арзумана Маршан проскальзывают просительные слова, адресованные «Маршановой доле Бога» (Маршан инцэахэ) о том, чтобы он сберег род Маршан (маршьанаа) от всякого недоразумения, могучего привести их к нежелательным последствиям: «Береги их от разногласия и размежевания в жизни! Прошу тебя, сей всегда между ними добрые отношения, чтобы они жили и здравствовали в мире, согласии и единении!» Действительно, народная память говорит, что между мощными и чрезвычайно горячими князьями рода Маршан бывали суровые столкновения, нередко перераставшие в вооруженный конфликт. Об одном из таких конфликтов, происходивших в истории рода Маршан, говорится и в поэме абхазского поэта Иуа Когониа начала прошлого столетия «Маршьанаа шыкэибахыз» (как истребили друг друга маршаны). Опубликована также и молитва дал-цабальцев (точнее — маршаниевцев), которая сохранилась у турецких абхазов в стихотворной форме под названием «Старинная молитва цабальцев» (цабалаа ржэйтэ ныхэара) (*Агуажба* 2020: 551–553). Помимо всего прочего, связанного со здоровьем, счастьем и достатком просителей, в нем содержатся открытые намеки на неосторожные отношения людей внутри рода с неотвратимыми последствиями:

¹ На этой войне героически погиб и один из его сыновей.

«Невзирая на то, что кто-то верит в тебя, а кто-то — нет,
Все мы вместе,
От сердца и души протянув свои руки тебе,
Бог наш, просим тебя, помоги нам,
Дай нам (дал-цабальцам / абхамам в целом),
Грамоту — умение читать-писать!
Посей между нами уважение и любовь!
Сделай так, чтобы мы слышали друг друга!
Избавь нас от размежевания и ссор!
Надели наших детей и их потомков мудростью!
В этом вся наша просьба заключается и днем, и ночью.
Не дай нам видеть и слышать ничего обидного, неприятного!
Не допускай встречи нам по случаю печали!
Не допускай среди нас случая ненависти!
Не допускай отделения друг от друга и при отправлении тебе моления!
Избавь нас от порока зависти, нетерпимости друг другу,
От случаев кровавого конфликта!
Пожалей, не включай нас в гущу людей,
которых ты собираешься бросить в огонь за их непослушание тебе!
Не ставь абхазский народ под неподъемный груз!
Не ставь под неподъемный груз и тех, кто уже на том свете! (...)
Абхаз обязан контролировать свои слова!
Он обязан не щадить и свою жизнь во имя правды!
Он обязан не поддаваться вспыльчивости! (...)
Он обязан быть хозяином самого себя и свободным!
Дай Бог нам и всем другим долгих лет жизни!
Бог, скажи так вместе с нами!
Бог, скажи так вместе с нами!
Бог, скажи так вместе с нами!»

(Ухазцазгы, ухазымцазгы — еилымхзакэа, (...))

Гэыла-цсыла хнапы еитцыхны, (...)

Хухэоит Анцэа, хазшаз, аизызыр@рра хат! (...)

Хухэомт, ацара, ацхэара хат!

Анцэа, ухацхраа бзиа хаибабауа (хќаца)!

Анцэа хќоумцан хаизымцшаауа (хзэибамцшаауа), хаибамбауа!

Агэыртќэыл рыт ихатцаауа ирыцциаауа! —

Абриакгэышьоуп уахи-ени хазыхэауа. (...)

Игэынхароуп, — ззухэаз, хаумырбан, ихумырхан!

Ацэгъарала хаибоумырбан. Хаибоумырхан!

Азэ-азэи хазымчны, хгэы еизумырхан! (...)

Уеихырхэараќны хаидумхын, хаикэумхын! (...)

Хаитцашьыцуа, хаикылыпцуа хаихауымцшы (хќоумцан)!

Храцэеибашьо, хаибашьуа, хаилаумцан!

Ухазымцаз ахьубылуа, хрылоумцан!

Ацсуа жэлар ирзышьтымхуа иацоумцан!

Иахцэыцсхьоуггы ирзышьтымхуа иацоумцан! (...)
 Ацсуа жэа баацсы иҕытымкьароуп,
 Аиашара ицсы акэитцароуп,
 Ирласны деиламшэароуп, (...)
 Ихы-ицсы дакэитцароуп! (...)
 Иаазгазгы, иказгазгы,
 хамац зузгы
 ирацэаны ацсынцры рыт!
 Анцэа ихацхэа!
 Анцэа ихацхэа!
 Анцэа ихацхэа!)¹

Конгресс рода Маршан

Большой этнографический интерес вызывает событие, имевшее место в жизни родового культа маршаниевых в ноябре 2009 г. К дню отправления культового моления Зураб Кутович (младший брат молельщика) организовал всеобщий сход рода Маршан, на который прибыли все, кто мог, независимо от страны проживания каждого его члена². Справедливости ради следует отметить, что его инициатива была поддержана и руководством страны.

Сход проходил в столичном городе Сухум, в просторном зале дома культуры одного из санаториев республики. Открывая заседание, Зураб Кутович предложил его участникам идею об учреждении Всемирного конгресса рода Маршан. Идея была подхвачена общими многоминутными аплодисментами. История рода Маршан, существование которого насчитывает многие столетия, не знала ничего подобного. Конгресс открылся с гимна рода Маршан (муз. народный артист РА Отар Хунцариа, сл. Виталий Амаршан / Маршьан) и поднятия на сцене изображения родового герба (изготовлено на средства Омера Маршан (Германия)).

Вел конгресс известный абхазский оперный певец, народный артист РА Борис Амичба на трех языках: абхазском, русском и английском, поскольку в силу известных причин среди зарубежных участников форума, число которых насчитывало порядка трехсот человек, было немало людей, которые не владели родным языком, особенно среди молодежи. Главный доклад был сделан поэтом Виталием Амаршан (Абхазия). За ним последовали выступления ряда других участников Конгресса, как из Абхазии, так и из-за рубежа. И, как правило, каждый из них не ограничивался сугубо личными проблемами рода Маршан, а в большей части высказывал свои соображения относительно обустройства возродившейся государственности на родной

¹ Свободный перевод с абхазского на русский язык автора.

² Сход собрал около 300 человек, включая и детей его официальных участников. В этом значительную роль сыграл личный авторитет З. К. Маршан. Заслуженный артист Абхазии Зураб Маршан, будучи солистом двух прославленных творческих коллективов страны — Государственного ансамбля народного танца «Шаратын» и Государственного ансамбля песни и танца Абхазии, в которых проработал 25 лет, объездил почти весь мир. Столько же времени работает и в структуре Кабинета министров РА в качестве заместителя руководителя аппарата.



Рис. 3. Виталий Амаршан на родовом Конгрессе Маршан в г. Сухум, 2009. Фото автора.



Рис. 4. Герб рода Маршан. Фото автора.

земле ценой крови тысяч сыновей и дочерей народа¹. С заключительным словом выступил организатор и председатель Конгресса рода Маршан Зураб Маршан. Для представления картины, происходившей на Конгрессе, необходимо привести хоть несколько выдержек из выступлений или интервью.

Шараф Маршан (Сирия): *«Хочу напомнить вам, дорогие братья, народную поговорку, с которой начинается известный всем нам знаменитый роман Баграта Шинкуба²: „Потерявший родину — потеряет все“. Наши предки отправились на тот свет с незажившей раной на сердце и небывалой ностальгией по родине. Мы, их потомки — сирийские абхазы, как и другие кавказские горцы, хотим вернуться к ней, жить счастливой жизнью со своим народом, ценой крови отстоявшим свободу собственного национального развития. Но на практике осуществление желания — очень непростое дело. Много препятствий, независимых от нас с вами. Но мы придем к своей цели»* (ПМА 3).

Уалид Маршан (Сирия): *«На своей родной земле наши деды столкнулись со стократ превосходящей силой, пришедшей извне уничтожить их и захватить все, чем владели они, прежде всего свободой. Основная их масса встретила смерть, мужественно защищая ее. Оставшаяся часть населения вынуждена была поки-*

¹ Выступили еще 9 человек из рода Маршан: Шараф Абаза Маршан (Сирия), Дмитрий Маршан (Абхазия), Омер Маршан (Сирия), Броис Маршанев (КБР), Борис Паштев Маршан (КБР), Дмитрий и Саид и Амра, Зураб Маршан (Абхазия).

² «Последний из ушедших».

нуть свою родину и отправиться в заморскую страну. Наши деды ушли с этого берега, мы, их внуки, приплывем на этот же берег» (ПМА 3).

Омер Маршан (Германия): «Время изменило в нашей жизни — абхазов, проживающих сегодня далеко от родины, — многое: язык, мировоззрение, характер, но не кровь. Кровь наша — абхазская. По воспитанию и по документам мы арабы, но по духу — абхазы, кавказские горцы. Свидетельство тому — наш сегодняшний родовой сход, наши взаимоотношения с братьями, хотя мы видимся впервые. Всеми нами любимый брат наш Зураб Маршан заложил фундамент дальнейшей судьбы нашего рода. Лично я горжусь, что ношу имя рода Маршан. Но знаю, что быть достойным сыном его не так легко» (ПМА 3).

Сельчук Маршан (Турция): «Наша сегодняшняя встреча — эта заслуга тех, кто похоронен в Парке славы, расположенном в центре столицы нашей родины, Ансны. Низкий поклон перед их могилами! Я безмерно благодарен Владиславу Ардынба, возглавившему наш воинственный народ, который принес свободу земле родной. Я благодарен и нынешнему президенту, Сергею Багаши, избранному народом, и ведущему его вперед.

Моя бабушка прожила 107 лет. Она умерла, ни разу не употребив за свою жизнь морской рыбы; говорила, что «морская рыба пыталась плотью и кровью наших братьев и сестер, выброшенных в море во время „махаджирства“ по тому или иному поводу с палуб кораблей», что «ими могли быть и умершие по пути следования». Я никак не могу забыть ее слова, которые она произносила со слезами в глазах. Я — ее внук. Я хочу исполнить ее мечту — вернуться на родину, в Абхазию. Постараюсь быть полезным ей» (ПМА 3).

Зураб Маршан (Сухум): «Сегодняшняя наша встреча была организована не только ради встречи, ради знакомства друг с другом. Мы встретились для решения важных родовых проблем, если хотите знать, то и государственных. Цель ее: первое — возвращение зарубежных братьев на родную землю, второе — поставить на ноги детей и внуков тех защитников нашей общей родины, которые с поля боя не вернулись домой. Мы должны способствовать обустройству также нашего общего дома — суверенной Абхазии» (ПМА 3).

Заседание Конгресса завершилось выступлениями музыкально-хореографических коллективов Абхазии. На следующий день все участники Конгресса отправились в Кодорское ущелье, в Дал-Цабал, на земле которого их деды и прадеды еще многим более ста сорока лет тому назад жили счастливой жизнью, чтобы увидеть их следы, почувствовать их дух — дух борьбы за мир, за свободу. Более того, было совершено отправление родовому божеству с кровавым жертвоприношением, точно так же, как оно делается обычно.

Родовой жрец, Арзуман Маршан, взяв за рог жертвенное животное, встал в центре широкой, живописной поляны, покрытой зеленой травкой, и произнес молитвенную речь, благославляющую весь род Маршан:

«В небесах обитающий наш Отец, великий Бог наш! Ты дал мне возможность увидеть сегодня то, что всегда щекотало у меня кончик языка. Я не мог бы по-

верить, если даже приснилось мне, что здесь, на земле родной — земле наших предков стоит весь род Маршан. Мои братья, проживающие в разных далеких странах мира. Да обойти мне твою золотую ступню! Дай нам возможность жить вместе и долго на этой земле, за которую проливали кровь наши деды и их большие отцы!

(Жәван икоу ҳаб Анҷаду, иахъа уара сара исурбеит ианакәызаалакь сыбз ахы иқәыз, җхыз избар, исызхамҗоз агәырҗара — абра еизаны игылоуп аду-неи икьаны иалаҗсоу сашьцаа. Ухьышьыргәыҗа сакәыхшоуп, аамҗеи алишареи ҳаҗәаишьа хнқәа еикәыришаны ҳхатәы дгьы аҗы ишардаамҗа анхара анҗыра, абра, ҳабдуцаа, урҗ рабдуцаа ашьа зызкарҗәоз Дал-Цабал!)» (ПМА 2).

Многие из участников культа, о существовании которого и знать не знали, расчувствовались, и долго вытирали себе слезы радости. А на третий день многие из них были уже в селе Отап, где сохранился очаг родового культа «Маршанова доля Бога». Хозяин дома Арзуман Маршан накрыл на большой торжественный стол в честь посещения его братьями, приехавшими из далеких стран (ПМА 2).

Заключение

Очевидно, что этнографический и фольклорный материалы, а также имеющиеся письменные данные в виде древней молитвенной формулы с большой долей вероятности говорят о генезисе культа «Маршанова доля Бога». Это причинно-следственная связь больших проблем рода, имевших место в его жизни. В основе проблем, окутанных исторической тайной, лежит, скорее всего, амбициозная суть отдельных князей рода, продиктованная излишеством у них чувства собственного превосходства. Похоже, что это обстоятельство не ограничивается дал-цабальским обществом, а уходит в Ахчипсы — его прародину. И формирование культа как такового кроется также в глубоких пластах времени совместного проживания в кругу горных обществ Малой Абхазии. Иначе бы он выглядел сегодня в более прозрачном состоянии. Значит, тот родоначальник дал-цабальских Маршан — Ешсоу ипа Маршан Хьрипс, прибыл из Ахчипсы как князь, который был уже под крылом этого культа. А в Кодорском ущелье культ продолжил свое обыкновение на уровне ритуального филиала. Подтверждение тому —

«Невзирая на то, что кто-то верит в тебя, а кто-то — нет,
Все мы вместе,
От сердца и души протянув свои руки тебе,
Бог наш, просим, помоги нам».

Повторюсь, корень зла — чрезмерная амбиция гордых князей, которых не оставило даже кровное родство. Они видели бога не в боге, а в себе, в своей силе. Иначе сия молитва не началась бы с таких слов: «невзирая на то, что кто-то верит в тебя, а кто-то — нет ...»

Уставший от жизни жрец, как и многие его соплеменники, умоляет родового Бога ниспослать всем им, членам рода Маршан, «тепло своих очей и сердца своего» (ан-җәа илыпҗа-игәыпҗа):

«Посей между нами уважение и любовь!
Сделай так, чтобы мы слышали друг друга!
Избавь нас от размежевания и ссор!»

В молитве присутствует еще более грустная память о прошедшей трагедии, вызванной вооруженным противостоянием колониализму:

«Не дай нам видеть и слышать ничего обидного, неприятного!
Не допускай встречи нам по случаю печали!»

Дал-Цабальцы осознают, что относительно войны они ошиблись, что любимым способом надо было сохранить себя на своей родине, а не пойти на отчаянный шаг, приведший к ее опустению, что дело это было выше их сил:

Не ставь абхазский народ под неподъемный груз!
Не ставь под неподъемный груз и тех, кто уже на том свете!»

Но данная просьба — неофит, родившийся уже после трагедии, на чужбине. К тому же в молитве идет речь не только о живых, что чудом сохранили себя, но и об умерших сородичах. Налицо почитание предков, так сильно развитое в традиционной вере абхазов, которое сопряжено массой ритуальных практик. Это тоже намек на войну неравных сил.

Заставляет глубоко призадуматься и фраза, правда, относящаяся к тому же разряду нововведения:

«Боже, мы просим тебя, дай нам грамоту — умение писать-читать!»

Будь среди наших предков в период наступления колониальной политики царизма хоть один-два образованных человека, которые, трезво осмыслив национальную опасность, могли остановить свой народ перед всеобщей идеей борьбы с мировой державой, в корне изменить тактику его поведения, они не имели бы той участи, которую в конечном итоге получили. Чрезмерно горячие головы не дали им подумать о том, что свет в конце туннеля. Вот она, соль земли, о которой идет речь в контексте данной фразы.

Между тем в молитве не остались вне поля зрения и традиционные ценности народа (этика, эстетика, этикет, справедливость, защита родины) в условиях социальной организации семьи:

«Абхаз обязан контролировать свои слова!
Он обязан не щадить и свою жизнь во имя правды!
Он обязан не поддаваться вспыльчивости!
Он обязан быть хозяином самого себя, и свободным!» (Бигуаа 2010).

Сегодня ритуальное моление отправляется аккуратно так же, как и в былые времена, по крайней мере, по примеру кодорских предков, которое передавалось из поколения в поколение и дошло до жреца Арзумана Маршан. Сохранность культа объясня-

ется не столько набожностью семьи / патронимии, у которой он совершается, сколько условием места ее проживания и, конечно же, данью традиции больших отцов.

Село Отап, как и другие горные села Абхазии, отдалено от современной городской цивилизации, к тому же находится на родной земле. А потомки депортированных за море членов рода не имели и не имеют ни малейшей возможности принять эстафету традиционного культа в условиях другой среды, на которой господствовал и господствует другая религия. Естественно, в потере традиционного культа в жизни большей части рода Маршан, как и других абхазских родов в изгнании, одним из решающих факторов была его крайняя необустроенность, особенно в сфере жизнеобеспечивающей системы. В первое время пребывания в заморской стране в семейном быту каждого из них чувствовалось отсутствие даже минимума материального достатка. Нередко многие мужчины скитались в поисках куска хлеба для себя и для родни, а те, чей возрастной ценз позволял, как вообще и молодые люди «кавказской национальности», служили в рядах турецкой армии, ради чего в свое время они брались в султанскую империю как воинственных, умелых и опытных бойцов.

Сегодняшнее культовое действо, которое служит объектом настоящего исследования, представляет собой своеобразную трансмиссию религиозной жизни отцов на уровне родового моления. Это с одной стороны, с другой — оно представляет собой один из важнейших моментов жизни, способствующих сохранению основания традиционных отношений между членами семьи, в известной мере и всего рода, независимо от мест проживания или социальной принадлежности того или иного его члена.

Источники и материалы

- Агуажба Р. Х.* (сост.) Ацсны — хаб игэара, хара хзаазаз хан лгара Сухум: Дом печати, 2020. АКАК 1870 — Акты Кавказской археографической комиссии. Тифлис, 1870.
Питтард Е. Кавказская республика // Вольный горец. 1919. № 21.
ПМА 1 — полевые материалы автора 2020 г. Село Отап, Республика Абхазия. Инф. Арзуман Кутович Маршан 87 л. (интервью записано 10.05.2020).
ПМА 2 — полевые материалы автора 2022 г. Сухум, республика Абхазия. Инф. Зураб Кутович Маршан 69 л. (интервью записано 20.07.2022).
ПМА 3 — полевые материалы автора, собранные методом личного наблюдения за очередным культовым действием (октябрь 2021 г.), целевого общения с основными фигурантами организации Конгресса и работой над видеозаписью, хранящейся в личном архиве З. К. Маршан (2021–2022 гг.).
Рыбинский Г. А. Абхазские письма // Кавказ. 1894. № 12. (quoted from Guazhba, 2014: 14).
Челеби Э. Книга путешествия / сост. и отв. ред. А. Д. Желтяков; пер. и комм. вып. № 3 А. Желтяков, М. Залумян, Г. Путкардидзе; ИВ АН СССР. М.: Наука, 1983. 376 с.

Научная литература

- Агуажба Р. Х.* Дал-Цабал — 1867. Сухум, 2017.
Агуажба Р. Х. Из истории кавказской диаспоры: абхазы и убыхы... (Историко-литературное эссе). Сухум: б/и, 2014. 855 с.
Агуажба Р. Х. Эмир-паша Маршан // Абхазский биографический словарь / Под. ред. В. Ш. Авидзба М.; Сухум: Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, 2015. С. 505–506.
Ачугба Т. А. Абхазия: депортация абхазов (XIX век). Акэа — Сухум: Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, 2018. 352 с.

- Барциц В. С., Лакрба О. К. Маршан Владимир Шалвович // Абхазский биографический словарь / Под ред. В. Ш. Авидзба. М.; Сухум: Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулия АН Абхазии, 2015. С. 506.
- Бгажба О. Х., Лакоба С. З. История Абхазии. Сухум, 2015. 392 с.
- Бигуаа В. Л. Абхазская традиционная семья и действительность. Сухум: Алашарбага, 2010. 70 с.
- Бигуаа В. Л. Этнография абхазского родового культа: моление Адлейбовых // Вестник антропологии. 2021. № 3. С. 228–243.
- Гумба М. К истории Абхазии периода правления князя Михаила Шервашидзе (Чачба). Рукопись.
- Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми: Алашара, 1975. 526 с.
- Званба С. Т. Зимние походы убыхов на Абхазию // Званба С. Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми: Алашара, 1982. С. 15–24.
- Фадеев Р. А. Кавказская война. М.: Эксмо; Алгоритм, 2005. 640 с.

References

- Aguazhba, R. 2017. *Dal-Tsabal — 1867 [Dal-Tsabal — 1867]*. Sukhum.
- Aguazhba, R. 2014. *Iz istorii kavkazskoi diaspori: abkhazy i ubykhii... (Istoriko-literaturnoe esse)* [From the History of the Caucasian Diaspora: Abkhazians and Ubykhs]. Sukhum. 855 p.
- Aguazhba, R. 2015. Emir Pasha Marshan [Emir Pasha Marshan]. In *Abkhazskii biograficheskii slovar'* [Abkhazian Biographical Dictionary], ed. by V. Sh. Avidzba. Moscow-Sukhum: Abkhazskii institut gumanitarnykh issledovaniy imeni D. I. Gulia AN Abkhazii. 505–506.
- Achugba, T. 2018. *Abkhaziia: deportatsiia abkhazov (XIX vek)* [Abkhazia: Deportation of Abkhazians (XIX century)]. Sukhum: Abkhazian State Publishing House. 352 p.
- Barcic, V. and O. Lakrba. 2015. Vladimir Marshan [Vladimir Marshan]. In *Abkhazskii biograficheskii slovar'* [Abkhazian Biographical Dictionary], ed. by V. Sh. Avidzba. Moscow-Sukhum: Abkhazskii institut gumanitarnykh issledovaniy imeni D. I. Gulia AN Abkhazii. 506.
- Bgazhba, O. and S. Lakoba. 2015. *Istoriia Abkhazii* [History of Abkhazia]. Sukhum: Ministry of Education of the Republic of Abkhazia. 392 p.
- Biguaa, V. 2010. *Abkhazskaia traditsionnaia sem'ia i deistvitel'nost'* [Abkhazian traditional family and reality]. Sukhum: Alasharbag. 70 p.
- Biguaa, V. 2021. Etnografiia abkhazskogo rodovogo kul'ta: molenie Adleibovykh [Ethnography of the Abkhazian tribal cult: prayer of the Adleiba family]. *Vestnik antropologii (Herald of Anthropology)*. 3: 228–243. DOI: 10.33876/2311-0546/2021-3/228-243
- Dzidzaria, G. 1975. *Makhadzhirstvo i problemy istorii Abkhazii XIX stoletia* [Muhajirism and problems of the history of Abkhazia in the 19th century]. Sukhumi: Alashara Publishing House. 526 p.
- Fadeev, R. 2005. *Kavkazskaia voina* [Caucasian war]. Moscow: Eksmo-Algoritm. 640 p.
- Gumba, M. *K istorii Abkhazii perioda pravleniia kniaz'ia Mikhaila Shervashidze (Chachba)* [On the history of Abkhazia during the reign of Prince Mikhail Shervashidze (Chachba)]. Manuscript.
- Zvanba, S. 1982. *Zimnie pokhody ubykhov na Abkhaziiu* [Winter campaigns of Ubykhs against Abkhazia]. In *Abkhazskie etnograficheskie etudy* [Abkhazian ethnographic studies], by S. T. Zvanba. Sukhumi: Alashara Publishing House. 15–24.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/217-233

Научная статья

© Ю. О. Молчанова

СТРАТЕГИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РОДИТЕЛЬСКОЙ СЕМЬЕ В СВЕТЕ АКТУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СРЕДИ ТАДЖИКОВ МОСКВЫ

Актуальность статьи обусловлена современными социальными процессами, характеризующимися интенсификацией мобильности населения, трансформацией идентичностей мигрантов и необходимостью реструктуризации их повседневной жизни в принимающем обществе. Все эти процессы не только воздействуют на мигрантское сообщество в новой для него стране, но и оказывают существенное влияние на культуру соотечественников в стране-доноре. Цель статьи — рассмотреть на примере таджиков Москвы, каким образом актуализация религиозной идентичности сказывается на пересмотре семейных устоев и родительского авторитета. Методами исследования послужили интервью с молодыми мигрантами, чья повседневность структурируется посредством религиозных практик (молитва, необходимость взятия омовения и т.п.). По итогам анализа мы выявили тенденции к переосмыслению родительского авторитета, непосредственно влияющие на взаимоотношения в семьях информантов. Обращение к религии нередко становится следствием необходимости выстраивания социальной реальности в новом контексте, а иногда и вовсе легитимизирует эту необходимость. Также удалось реконструировать процесс выстраивания мигрантами коммуникативных сетей и создания религиозных сообществ с целью получения знаний об исламе, в результате чего родители перестают рассматриваться в качестве основных носителей религиозных знаний.

Ключевые слова: ислам, религиозные практики, родительский авторитет, идентичность, таджики, мигранты в Москве

Ссылка при цитировании: Молчанова Ю. О. Стратегии взаимодействия в родительской семье в свете актуализации религиозной идентичности среди таджиков Москвы // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 217–233.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/217-233

Original Article

© Yulia Molchanova

PARENTAL FAMILY INTERACTION STRATEGIES IN THE CONTEXT OF THE ACTUALIZATION OF RELIGIOUS IDENTITY AMONG TAJIKS IN MOSCOW

The intensification of migration, the transformation of identities and the need to restructure everyday life of migrants in the host society not only affect the migrant community, but also have a significant impact on the culture in the recipient country. The purpose of this article is to examine, using the example of Tajiks in Moscow, how the actualization of religious identity affects the revision of parental authority in the family. The research methods included interviews with young migrants whose everyday life is structured by religious practices (prayer, ablutions, etc.). The study revealed certain trends to redefine parental authority, which affect directly the relationships within the informants' families. The actualization of religious identity is often a consequence of constructing a social reality in a new context, and sometimes even legitimizes this need to do so. Communicative networks and religious communities created by migrants in order to acquire knowledge about Islam result in parents losing their role of the bearers of religious knowledge.

Keywords: *Islam, religious practices, parental authority, identity, Tajiks, migrants in Moscow*

Author Info: Molchanova, Yulia O. — Postgraduate student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: volim9102@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3700-4737>

For citation: Molchanova, Yu. O. 2023. Parental Family Interaction Strategies in the Context of the Actualization of Religious Identity Among Tajiks in Moscow. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 217-233.

Введение

Ислам многолик и локально вариативен, что нередко заставляет специалистов уточнять, о каком именно исламе идет речь. Вслед за историком Т. Бауэром можно повторить, что характерными чертами исламского дискурса являются плюрализм и культура многозначности. В своем труде «Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама» Бауэр прослеживает проявления и легитимацию неоднозначности (ambiguity) в языковых формах (роль поэзии в культуре), художественном творчестве (наделение форм многочисленными смыслами, главенство символа над означающим), правовой вариативности (*фикх*), различиях в религиозных практиках, представленных среди народов, исповедующих ислам (Бауэр 2020). Этот взгляд характерен не только для Бауэра: именно он вызывает дискуссии о том,

как изучать ислам и что именно делать объектом изучения в рамках антропологии ислама (Asad 1986). В подобной парадигме консерватизм, ригидность и ригоризм, которые так часто приписываются исламу, — явления модерности и урбанизации, а вовсе не примордиальные, сущностные характеристики ислама. В их же рамках актуализировалось значение индивидуализма, когда ориентации смещаются с интересов и ценностей коллектива на интересы и ценности индивида (Малгожата 2012). На наш взгляд в подобной ситуации все более актуальным становится рассмотрение ислама не только через систему и комплекс доктринально легитимированных постулатов, но и через призму реально воплощаемых ежедневных практик и нарративов среди мусульман (т.н. «Everyday Islam» (Schielke 2010)). С таким подходом мы можем эксплицировать гетерогенный характер мусульманских обществ, вариации моделей поведения, которые нередко зависят не только от социокультурных факторов, но и психологических особенностей индивида. То есть, по сути, «говорить» имеет право не только письменная традиция, но и живые люди, интернализирующие и воплощающие ее в практиках.

В исламской литературе уделяется особое место детско-родительским отношениям. Подчеркивается значимость уважения к родителям, даже если те — немусульмане. В то же время на родителях лежит колоссальная ответственность перед Аллахом, так как обязанности по воспитанию детей, согласно Корану и Сунне, лежат именно на них:

«О вы, которые уверовали! Остерегайтесь вместе с вашими семьями огня, топливом для которого служат люди и камни. К нему приставлены ангелы — суровые, сильные, которые не отступают от повелений Аллаха и выполняют то, что им велят» (Коран 1995: 6:66).

«Каждый из вас — пастырь, каждый из вас несет ответственность за свою паству: имам — пастырь и несет ответственность за свою паству; мужчина — пастырь своей семьи несет ответственность за свою паству; женщина — пастырь в доме своего мужа и несет ответственность за свою паству ... Каждый из вас — пастырь и каждый из вас несет ответственность за свою паству» (Ал-Бухари 1981: 88).

В хадисах можно найти недвусмысленные установки на подчинение, а также указания на необходимость снисходительно относиться к родителям, если те не заставляют своих детей совершать грех. Даже к родителям-беззаконникам доктринальные тексты призывают обращаться с должным почтением: их положено увещевать без грубости.

Для таджикской традиционной культуры семейные отношения остаются не менее значимым аспектом социальной реальности. По мнению О. Руа в Центральной Азии именно повседневные практики и интеракции в рамках семейно-родственных структур и традиций лежат в основе формирования этнических идентичностей (Roy 2000). В семье осуществляется не только легитимация социальных ролей и статусов, трансмиссия культурных кодов, но и выстраивание жизненных стратегий (Темкина 2006).

Цель данной статьи — показать трансформацию авторитета родителей под воздействием «индивидуализации» и рационализации религии в контексте возрастания значимости религиозной идентичности и религиозных практик в среде таджикских мигрантов. Эмпирическим материалом для статьи послужили интервью. Нужно ого-

вориться, что респонденты знакомы с исследователем уже не первый год, что обеспечивало доверие к ней информантов.

Методы исследования

Предлагаемое вниманию читателя исследование основывается на полевых материалах автора (ПМА), собранных в 2020–2021 гг. и представляющих собой полуструктурированные интервью. Также в ходе проведения исследования автор основывалась на анализе имеющейся в ее распоряжении литературы по проблемам семейно-родственных отношений у таджиков и ислама в Таджикистане; учитывались и общие работы по истории и антропологии ислама, актуальные для изучения религиозной ситуации в среде таджиков.

Информантами выступили молодые таджики (25–35 лет), проживающие в Москве. Живя в российской столице около 7–11 лет, они поддерживали коммуникативные связи с родственниками, живущими в Таджикистане, — как с помощью социальных сетей, так и периодически обосновываясь в Таджикистане на некоторый непродолжительный срок. Всего в ходе исследования были опрошены 7 человек, но в данной работе для демонстрации нарративов преимущественно использовался материал, полученный в ходе интервью с 2 респондентами: Иброхимом (33 года) и Мехроджем (35 лет). Имена информантов были изменены по их просьбам. Выбор информантов объясняется тем, что автор статьи с ними знакома уже много лет, благодаря чему между исследователем и информантами установились доверительные отношения.

Помимо этнического происхождения респондентов, их объединяет общая для них структура повседневности, упорядоченная с помощью религиозных практик (чтение намаза, необходимость «взятия омовения» и т. п.). Ислам не «вытесняется» в исключительно праздничную культуру, но становится структурным ядром выстраивания жизни во многих ее аспектах (досуг, профессиональные практики, коммуникативные стратегии и т. п.) и темпоральности. Другой важной особенностью информантов было то, что они не всю свою жизнь были практикующими мусульманами. Даже свое становление в ритуально-вероучительном пространстве ислама они описывают посредством нарративов, характерных скорее для неофитов (нарратив о «приходе» или «возвращении» в ислам), чем для укорененных в традиции мусульман. Все они описывали актуализацию роли религии в их жизни как результат длительных размышлений над смыслом их существования, их осознанный выбор.

Из 7 респондентов 3 отрицали принадлежность к какому-либо определенному мазхабу — исламской правовой школе. Один из 3 при этом отметил, что ближе всего ему именно ханбалитский мазхаб, в то время как для таджиков традиционно характерен ханафитский мазхаб. Еще 2 сказали о своей принадлежности к ханафитскому мазхабу, 2 затруднились с ответом.

Все информанты устроены в плане работы и жилья. У 4 из них есть высшее образование, полученное либо в РФ, либо в Республике Таджикистан, но ни один из них не работает по специальности.

Что касается семьи, то здесь можно выделить две стратегии, которые автор наблюдала в среде информантов: семья информанта (жена и дети) либо находится на его родине вместе с его родителями, пока он зарабатывает деньги в Москве,

либо же проживает вместе с ним. Родители респондентов при этом живут в Таджикистане и не планируют переезд в Москву. Среди родителей были как те, кто не выстраивает свою повседневность с помощью религиозных практик, «вытесняя» религиозные нормативы в ценностную (*адаб* и *ахляк*) и праздничную сферы жизни, так и те, кто совершал намаз 5 раз в день, осуществлял ритуальную рецитацию Корана и конституировал пространство повседневности в соответствии с религиозными практиками.

В одном случае автору статьи удалось пообщаться с отцом информанта. Несмотря на то, что он относил себя к числу мусульман, старался ежедневно молиться и читал религиозную литературу, религиозность своего сына он не одобрял и не приветствовал, опасаясь, что она приведет того к салафизму. По своим установкам отец этого информанта склонялся к паниранизму, видя в светской культуре ираноязычных народов и доисламском наследии иранцев подлинную культуру таджиков, которую нужно, по его мнению, сохранять и распространять. Показательно, что при общении он ссылаясь на «Книгу царей» («Шохнома» / «Шахнаме») Фирдоуси — эпос ираноязычных народов — гораздо чаще, чем на религиозную литературу.

В случае, когда жена и дети информантов жили с их, информантов, родителями, респонденты в интервью выказывали желание перевезти их в Москву, так как, по их мнению, в России «лучше образование» и больше возможностей, зарабатывая деньги, поднять уровень жизни. Однако существенным минусом жизни их детей в Москве они считали «свободу нравов», царящую в столице. Впрочем, нередко можно услышать высказывания и о деградации нравственности в Таджикистане, представленную вестернизацией, «уподоблением европейцам» и отходом от исламских ценностей и норм. Среди жен информантов были как таджички, так и представительницы других этнических групп, в том числе русские (при этом все были мусульманками). Во втором случае жены жили в Москве со своими мужьями; свои семьи последние также создавали в России.

Особенность нашего исследования состоит в том, что все респонденты были мужчинами. По этой причине в рамках данной работы не раскрыт гендерный аспект проблемы: последствия, с которыми сталкиваются девушки и женщины в расширенной семье в случаях, когда они, вдруг, начинают соблюдать исламские нормы «слишком строго», или исповедовать, по мнению их родителей, «не традиционный ислам» (ПМА).

В ходе анализа и интерпретации полученных данных были привлечены не только источники по этнографии и антропологии, но и психологическая литература, освещающая сторону детско-родительских отношений. Такой выбор продиктован тем, что формирование идентичности (в т. ч. религиозной) происходит в условиях социального взаимодействия, где важна фигура Значимого Другого, в качестве которого выступают, как правило, родители индивидуума и/или взрослые, замещающие их фигуры. В ходе социализации индивидуум интернализирует практики, имеющие место в его семье, установки, демонстрируемые вербально и не вербально (интонация, эмоциональные реакции, замалчивание тех или иных тем и т. п.). Все это формирует не только идентичность индивидуума, но и образ обобщенного другого, отношение к миру, уровень тревожности, локусы контроля и тенденции находить экстернальный источник социального контроля (Кон 1984). Психология в этом плане может помочь в прояснении тенденций к пересмотру родительского авторитета

и, в частности, в желании находить иные источники нормативов. На это может влиять отсутствие или наличие доверия между родителем и ребенком, эмоциональная включенность значимых других в процесс взаимодействия с ребенком, наличие или отсутствие т. н. двойных посланий в семье (когда поведение родителя противоречит артикулируемым ценностям и правилам жизни), принятие ребенка и его эмоций значимым взрослым (Голубева, Истратова 2022).

Распределение власти в семейной системе таджиков в прошлом и настоящем

Изучение семьи у таджиков началось еще в XIX в. с присоединением Центральной Азии к Российской империи. О семейной структуре таджиков написано немало этнографической литературы еще со времен СССР. Тем не менее в рамках данного исследования хотелось бы остановиться именно на иерархии и власти в таджикской семье. Об этом в своих работах, посвященных теоморфизму главы семьи в традиционной таджикской культуре, а также связям концепции политического лидерства с иерархией в таджикской семье, подробно писал отечественный этнолог Р. Р. Рахимов (Рахимов 2006; Рахимов 2007).

По мнению исследователя, в наше время у таджиков главенствующую роль стала занимать малая семья, сохраняющая в себе «отголоски» тех времен, когда в основе общества лежала расширенная патриархальная семья. Таджикская семья в основе своей — патриархальная и патрилокальная социальная структура. О роли и значении отца (особенно старшего мужчины) может свидетельствовать уже тот факт, что современный лидер государства Средней Азии нередко «именуется отцом нации, в результате чего население такого государства уподобляется семейству» (Рахимов 2007: 184).

Начиная описание семейной структуры с неразделенной семьи, Р. Р. Рахимов, отмечал, что она основывалась на агнатном родстве. В рамках таджикской неразделенной семьи максимальной властью был наделен старший мужчина, именованный *калони хона*, *калонтари хона*. Семья при этом могла состоять из братьев, их жен, их детей и детей их детей. Рахимов пишет, что «молодые члены патриархальной семьи, подростки и дети были всецело подчинены авторитету старших, которые, в свою очередь, обычно повиновались главе общины. Домоправительницей была мать» (Рахимов 2007: 185). Таким образом, иерархия и властные отношения в таджикской семье имели возрастные и гендерные измерения. Неразделенная семья представляла собой коллектив, в рамках которого взаимодействовали люди разных возрастов, поколений и статусов. Рахимов упоминал случаи, когда в одной семье со старшими могли жить не только их женатые сыновья, но и женатые сыновья этих сыновей. Н. А. Кисляков приводит примеры, когда численность семьи в Вандже могла составлять от 20 до 54 человек (Кисляков 1969). Тем не менее и в случае неразделенной семьи, и в случае малой семьи, общим было то, что в выстраивании жизненных стратегий, в решении значительных жизненных вопросов доминировали решения старших родителей, которые буквально могли «управлять жизнями» своих взрослых детей и внуков:

«...Выразителем ее (семьи — прим. автора) единства выступали наделенные авторитетом, правами и властью престарелые родители, которые в каждом кон-

кретном случае могли одобрить или, наоборот, не одобрить то или иное поведение членов первичной ячейки. Поэтому малая семья в реализации своих идей и планов лишалась самостоятельности и независимости при выборе жизненного пути» (Рахимов 2007: 185).

Калони хона обладал привилегиями и был активным представителем семьи в социальных взаимодействиях. По сути, именно в его руках были как социальный, так и экономический капиталы и ресурсы. По мнению Рахимова, концентрация власти в руках старейшего мужчины легитимизируется тем, что он смог построить семью и воспроизвести традицию, обладает опытом и знаниями. Раньше он считался выразителем и носителем культурной и социальной памяти, обычаев и традиций, благодаря его участию в обрядах и ритуалах обеспечивалась трансмиссия элементов культуры между поколениями.

В малой нуклеарной семье, согласно Р. Р. Рахимову и другим исследователям, в системе статусов главенствующая роль отводится мужчине-отцу семейства (Рахимов 2007; Темкина 2006). Малая таджикская семья традиционно представляла собой систему и иерархию социальных ролей, отведенных каждому члену семьи. За мужчиной, как в советский период, так и в досоветские времена была закреплена роль главного актора в публичном пространстве (что не отменяло того, что в советский период женщина тоже была существенно включена в социальную сеть взаимодействий), также он ведал бюджетом семьи, обеспечивая семью всем необходимым; за женщиной закреплялась роль хранительницы «изнанки бытия» (по меткому выражению Г. С. Кнабе (Кнабе 1989)), устроительницы быта и повседневности, это было ее главной ролью и задачей даже, если она строила карьеру. В исследовании А. А. Темкиной такая модель выстраивания семейной иерархии называется «парадигмальной». Женщины-информанты говорили о том, что мужчина и старший занимают главенствующую роль (Темкина 2006), что совпадает и с результатами наших интервью, не относящихся к данному исследованию, в которых девушки и женщины говорили практически то же самое.

Рахимов отмечал, что установка на подчинение родителям имеет глубокие корни. Исследователь цитирует призывы почитать родителей не только из Корана, но из правовой и дидактической литературы (Сасанидский судебник, Кабуснаме). Родители выступали посредниками между детьми и Творцом, их власть базировалась на их обязанностях заботиться о своих детях: «концепция власти, основанной на обязанности кормить и содержать, обязывает... их (родителей) поступать с детьми так, как если бы с ними поступали их собственные родители» (Рахимов 2007: 189).

В качестве еще одного аспекта, где прослеживается объективация власти отца, у Рахимова отмечается необходимость мужчины-главы семьи «охранять женскую верность» (жены и дочерей). Эту тенденцию можно увидеть и в настоящее время, когда в сторону семьи девушки, чье поведение и/или внешний вид, по мнению кого-либо не вписывается в гендерную нормативную модель, употребляется лексика, стигматизирующая ее отца/мужа (ПМА).

Возвращаясь же к роли семьи в религиозном образовании детей, стоит учесть, что именно за отцом закреплялась обязанность проведения большинства религиозных практик, именно отец «ведал также религиозной сферой жизни семейного образования» (Рахимов 2007: 191). Он же отвечал за соответствие жизни членов его семьи социокультурным и религиозным нормативам, молился за предков, тем самым

как бы смягчая их участь на том свете (*Рахимов* 2007). Что же касается решений, относящихся к семейной жизни детей, то здесь можно заметить актуализацию роли женской половины семьи. Так, например, выбор невесты в парадигмальной модели нередко (хоть и не всегда и не везде) зависел и продолжает зависеть от матери потенциального жениха (*Аминов, Чижова* 2019). При свадебных приготовлениях только после получения предварительного согласия стороны девушки ее семью посещали мужчины-сваты со стороны юноши (*Старостина* 2021).

Однако невозможно сказать, что детско-родительские отношения у таджиков — ригидная система, не подразумевающая вариативности и гибкости. О субъектности индивида, а также о выстраивании стратегий взаимодействия в рамках расширенной семьи в Средней Азии писал С. Н. Абашин в своей статье «Семья, родовая община и Тургунбой (о коллективе и личности в „традиционном“ обществе)» (*Абашин* 2007). Можно наблюдать и ситуации, когда члены семей выстраивают жизненные стратегии вопреки желаниям родителей и старших членов семьи. Миграция в данной ситуации нередко становится катализатором (а иногда и следствием) подобной не только физической, но и эмоциональной сепарации. Это происходит не только в рамках актуализации религиозного компонента идентичности, но и среди «светских» людей, для которых религия не занимает особого места в культуре повседневности (ПМА). Тем не менее, в данной статье мы будем ограничиваться случаями, когда религия становится своеобразным контекстом, а иногда и механизмом легитимации выстраивания «непарадигмальных» жизненных стратегий.

Исламские практики и индивидуализация религии в контексте миграции

Религиозным взглядам таджиков свои труды посвящали советские и российские антропологи, историки, рассматривая не только ислам и внеисламские коллективные представления сами по себе, в отрыве друг от друга, но и синтез культурных пластов. Среди них Т. С. Каландаров (*Каландаров* 2016), Р. Р. Рахимов (*Рахимов* 2006), Л. А. Чвырь (*Чвырь* 2018), М. Эткин (*Atkin* 1992), Ч. Блауэр (*Nourzhanov, Bleuer* 2013), К. Нуржанов (*Nourzhanov, Bleuer* 2013) и др.

Ислам суннитского толка играет существенную роль в формировании этнокультурной идентичности таджиков (*Atkin* 1992). До недавнего времени религиозная социализация в таджикском обществе во многом обеспечивалась в рамках семьи, института религиозного наставничества, религиозных образовательных учреждений. В Советское время религиозные практики были тесно связаны с домохозяйствами, что обеспечивало хоть какое-то сохранение религиозных идей в рамках семьи (См.: *Nourzhanov, Bleuer* 2013: 231–276). В контексте семьи происходила трансляция исламских обрядов жизненного цикла, связанных с рождением, взрослением, созданием семьи и смертью.

Сейчас же мы можем наблюдать «индивидуализацию» (*Олимова* 2006) религиозных практик, случаи религиозной ресоциализации или даже альтернативы, когда индивид буквально восстает против тех религиозных практик и идей, которые он наблюдал в своей семье, считая, что они либо вовсе не соответствуют Сунне, либо же проводятся с искажениями и ошибками. Этот процесс в некоторых случаях может напоминать процесс полноценной религиозной конверсии, однако здесь все же ста-

вить знак равенства было бы опрометчивым решением. В качестве реакции индивид может начать выстраивать религиозные практики на основе того, что он постигает посредством самостоятельного чтения книг, статей, прослушивания лекций, просмотра видеороликов как с проповедями религиозных таджикских лидеров, так и с переводами ответов *улемов* из арабских стран, а также их *фатов*¹. В интернете можно без труда найти случаи споров об *акыде* (вероубеждении), *фикхе* (исламское право) и других аспектах исламской религии, в рамках которых оппоненты приводят *далилы* (аргументы, доказательства) из Корана, Сунны, текстов богословов, *тафсира* и т.п., подкрепляя свои аргументы интернет-ссылками.

Однако подобная самостоятельность часто не нивелирует значение социальных связей в жизни индивидуумов с актуализирующейся религиозной идентичностью. Нередко на индивидов влияют их друзья, знакомые, окружение, обилие информации, которое формируется уже после приезда в принимающую страну. В рамках первоначального «неофитского эффекта», который нередко следует на первых порах актуализации религиозного компонента идентичности, могут формироваться тенденции к своеобразному реформизму ислама. В отличие от модернистов, которые направляют свой взор на будущее, соответствие современному времени и условиям, реформисты просалафитского толка, напротив, обращаются к прошлому, чтобы «очистить» ислам как от наслоений доисламских реликтов и внеисламских поверий (магия, суеверия, народные традиции и т.п.), так и от *бидъа* — нововведений в религии, которые с точки зрения сторонников этого типа реформизма не дозволены вообще. Обосновывая свою позицию, они приводят хадисы и аяты из Корана, выдержки из *тафсира* (толкования Корана).

Между тем М. Эткин (Muriel Atkin) — историк, специалист по Центральной Азии — утверждает, что для большинства представителей центральноазиатских обществ быть мусульманином и быть представителем локальных этносов — два взаимосвязанных компонента самосознания (*Atkin* 1992). Ислам в подобной парадигме мыслится как неотъемлемая часть традиционной культуры и средство легитимации многих социокультурных процессов, в том числе — восприятия традиций, имеющих в своей основе до- и внеисламское происхождение. Так, в книге «Таджикистан: политическая и социальная история» («Tajikistan: A Political and Social History»), в главе, посвященной роли ислама в социальной жизни и политике Республики Таджикистан, К. Нуржанов и Ч. Блауэр (*Nourzhanov K., Bleuer Ch.*) пишут: «Даже повседневная жизнь таджиков по большей мере детерминирована совокупностью верований, которые считаются мусульманскими. В действительности, большая часть из них имеет корни в древних культурах плодородия и различного рода агрикультурных обрядах, о существовании которых свидетельствует процветающий институт шаманства» (*Nourzhanov, Bleuer* 2013: 236).

Это утверждение во многом перекликается с исследованиями Л. А. Чвырь, которая описывала, каким образом жители Средней Азии «исламизируют» традиции, берущие начало в зороастризме, тем самым «переплавляя» их в синтез ислама, шаманизма и зороастрийских реликтов (*Чвырь* 2018). При этом отказ от исламской религии рассматривается как отказ от родных традиций. Так, автору данной статьи доводилось общаться с информантами, которые считали, что невозможно быть одновременно таджиком и немусульманином. Добровольный отказ от рели-

¹ Фатвы, фетвы — постановления исламских ученых-богословов по тем или иным вопросам.

гии или ее смена рассматривались ими как добровольный отказ от этнического происхождения, причем лояльность этнической группе, отношение к традициям и исторической памяти своего народа таджика-немусульманина не играли роли, информант будто «исключал» такого человека из этнической общности: «Он для меня уже не таджик» (ПМА).

Это невольно наводит на мысли о механизмах конструирования этнических общностей с помощью систем включения индивидов в их границы и исключения из них, описанных Ф. Бартом (*Барт* 2006), а также о роли религии в качестве интеграционного средства. Интересно, что при общении с нерелигиозными таджикскими информантами автор данных строк обнаруживала, что средством включения/исключения для них не редко являются язык, происхождение от отца-таджика и таджикское гражданство. Один информант, описывая своего друга, говорил, что *на самом деле* тот — этнический узбек, что никак не мешало информанту через несколько минут говорить о нем уже снова как о таджике. И причиной этому было то, что тот родился в Таджикистане и свободно говорил на таджикском языке, владея при этом узбекским. Здесь можно заметить проблему демаркации между этнической идентичностью и национальной, что лишней раз маркирует отсутствие универсальной эвристичности западных концепций.

Правительство Таджикистана пытается держать ислам «под контролем», формируя с помощью дискурсивных практик образ «правильного» или «традиционного» ислама, ассоциируемого на территории Средней Азии с накшбандийским тарикатом, а также суннизмом ханафитского мазхаба с его кажущейся гибкостью в сравнении с другими мазхабами. В дискурсивных практиках, относящихся к ценностям таджикского народа, со стороны власти нередко можно наблюдать реактуализацию такого образа культурной памяти таджиков, как имам Абу Ханифа (Имам Аъзам, «Величайший Имам» — правовед, основатель одного из суннитских мазхабов).

Контроль над религиозностью не случайно прослеживается в политической сфере Республики, так как «не традиционный» ислам (под которым в наше время обычно подразумевают салафизм) с его политическим зарядом рассматривается политическими элитами современного Таджикистана не только как потенциально конкурентоспособная идеология, но и как «симптом» радикализации молодого поколения Республики. Политический ислам на территории Центральной Азии, в общем и целом, не рассматривается как нечто легитимное и невраждебное по отношению к сложившемуся нынешнему социополитическому порядку (*Халид* 2010). Для Таджикистана это также актуально в связи с радикализацией трудовых мигрантов, печальным опытом гражданской войны и соседством с Афганистаном.

Между тем, таджикская молодежь, буквально неся «бремя» своеобразного неофизма, обеспеченного идеологическим отчуждением религии в СССР и постсоветским доступом к религиозной информации, иногда выбирает ислам как основу выстраивания не только культуры повседневности, но и как идеологическое «полотно», при помощи которого в перспективе можно «выткать» и политическую культуру.

Однако история политизации ислама и исламизации политики на территории Средней Азии в частности Таджикистана начинается не с распада Советского союза, а уходит корнями в Советское время, особенно в 1980-е годы, когда наблюдались как ревитализация и актуализация религиозных практик и нарративов, так и выработка политических дискурсивных практик, в основе которых лежала апел-

ляция к исламским ценностям. Примером здесь может выступать ПИВТ — партия исламского возрождения Таджикистана, которая функционировала с 80-х гг. XX в., а ныне запрещена на территории Республики (*Nourzhanov, Bleuer* 2013). В результате последнего появляется своеобразная ситуация, когда сам же ислам буквально «исламизируется», как об этом писал Т. Бауэр, а повседневность мусульманина полностью «пропитывается» сакральностью: любое действие, вплоть до входа в ванную (как в «нечистое» пространство), освящается с помощью *дуа* (*дуо*) и совершается исключительно по сунне, а любое политическое решение, регламентирующее тот или иной аспект жизни, может рассматриваться с позиции его соответствия «шариату» (другой вопрос, — можно ли называть «шариатом» то, что им обозначают в подобной ситуации).

Ислам суннитского толка выстраивает культурные границы, конструируя наднациональную идентичность таджиков. В подобной парадигме социальная солидарность конструируется не на основе этничности, а на основе принадлежности «правильному» течению в исламе. Так, для моих информантов при завязывании профессиональных или приятельских отношений религия их товарища не имела значения, для них была важна только сама возможность не пропускать время намаза из-за работы. Хотя, конечно же, по их мнению, было бы прекрасно работать среди мусульман (ПМА). Однако когда речь касалась выстраивания более глубоких дружеских или семейных отношений, основным критерием выступало «правильное вероубеждение» их близкого друга или их супруги. Для них мало значения имела этничность жены, язык, на котором будут разговаривать их дети. Основной упор делался на «*правильное воспитание в свете Корана и Сунны*» (И., 33 года). Интересно, что ни один из моих информантов не собирался возвращаться в Таджикистан на постоянное место жительства, так как «там невозможно соблюдать ислам» (И., 33). Под соблюдением ислама подразумеваются не только и даже не столько чтение намаза (так как с этим информанты проблем в Таджикистане не видели), сколько практики, касающиеся внешнего вида мусульманина: наличие бороды в случае молодых людей и ведение активной социальной деятельности с возможностью ношения хиджаба в случае девушек (со слов информантов-мужчин).

Степень лояльности к межнациональным бракам нередко становится камнем преткновения между поколением моих респондентов и их родителями. Четверо из моих информантов либо женаты, либо были женаты на женщинах нетаджикского происхождения. Двое из них развелись. Один (И., 33 года) вступил в повторный брак с таджичкой, потому что «отец посоветовал». На вопрос «настаивали ли его родители на разводе с первой женой», информант ответил, что родители не одобряли подобный брак, но не настаивали на разводе. Развод состоялся по причинам, относящимся скорее к бытовым вопросам. Однако во время первого брака пару раз он слышал предложение от матери взять вторую жену: «Для нас, говорят. Ты там, она с нами — здесь» (И., 33 года).

Тем не менее, по словам информанта, они приняли его отказ, так как видели его твердое намерение жить с одной женой. Для родителей Иброхима парадоксальным образом жена его сына была «слишком религиозной». Все это в совокупности, в глазах его родных, приводило к неспособности девушки «влииться» в их общество. «Она не знает, как у нас принято» — один из главных аргументов его отца в пользу того, что нужно «жениться на своих». По мнению отца этого информанта, идеальное знание

исламского этикета и соблюдение религиозных догматов совершенно не тождественны соответствию таджикскому этикету и знанию культурных особенностей. Для него этническая культура — это орнамент повседневной жизни, который у каждого народа свой и который, как правило, «стирается» при соблюдении исключительно Корана и Сунны (ПМА). Здесь еще интересно отметить, что Иброхим, с чьим отцом удалось побеседовать автору статьи, поставил своих родителей перед фактом уже состоявшего брака, хотя до этого, по его словам, высказывал им свое намерение как можно быстрее жениться. «Они говорили: „ну, приезжай, женим тебя здесь“, но я не этого хотел. Мне не нужна была традиционная свадьба с музыкой и танцами» (И., 33 года).

Примерно о том же говорили остальные 3 информанта. Их родители уделяли внимание этническому происхождению супруг сыновей больше внимания, чем сами сыновья. Для всех 4 информантов же была важна именно добродетельность и религиозность их жен. Двое из них выразили желание, чтобы жена была нацелена на религиозное образование, что, по мнению одного из них, не очень характерно для таджичек: «Наши девушки, как бы это сказать, не очень в этом плане, не развиваются что ли, не читают» (М., 35 лет). Однако здесь нужно подчеркнуть, что подобные конфликты между родителями и детьми, решившими связать свою судьбу с представительницами других народов, как правило, не вечны и далеко не всегда разрешаются не в пользу девушек. Так, родители Мехроджа в итоге приняли его русскую жену-мусульманку.

Религиозное образование и выстраивание рутинизации повседневности с помощью религиозных практик — отдельная тема, заслуживающая внимания. Как было уже сказано выше, обычно трансмиссия религиозных идей происходила в рамках семьи, а также в религиозных образовательных заведениях, в рамках института религиозного наставничества. Нам было интересно выяснить, какие стратегии выстраивали информанты для получения религиозных знаний, если семья не способствовала религиозному образованию.

В случае одного из моих информантов родительские установки, которые транслировались в семье его родителями, были направлены на формирование ценности академического знания и его доминирования. Его отец — кандидат экономических наук — будучи очень образованным и начитанным человеком, всячески пытался сформировать нацеленность своих детей именно на получение высшего образования: «Мой отец светский человек, коммунист как бы. Он мне говорил: „Мне от вас не нужен намаз, не нужна борода и пост. Учитесь!“ (И., 33 года). Он принципиально старался женить своих сыновей (которых, с учетом моего информанта было четверо) на девушках из образованных семей и настаивал на том, чтобы его невестки получали высшее образование. Однако, помимо валидации образования, он настаивал и на соблюдении „исконно таджикских традиций“, которые проявлялись, на его взгляд, в том числе в том, что его невестки должны были носить традиционную таджикскую одежду (*эзор*), лишь частично покрывая голову (*руймол*), и не должны были давать своим детям „арабские“ имена. По словам информанта, его отец начал молиться только недавно, до этого молясь непостоянно: „Это сейчас он начал читать о религии, много узнавать, раньше такого не было» (И., 33 года). На мой вопрос, какими же тогда источниками респондент пользуется, чтобы получать информацию об исламе, он ответил, что это интернет, самостоятельное чтение книг, прослушивание лекций об *акыде* и *фикхе*. Семья в этот круг не входила. В его случае семья, как

традиционный институт религиозной индоктринации, не просто перестает играть роль, а вовсе никогда значительной роли не играла.

У второго информанта (М., 35 лет) родители также не являются источниками знаний об исламе. Однако так было не всегда. По его сообщению, в детстве его родные много рассказывали об исламе, но, как потом оказалось, это был скорее симбиоз традиций и суфизма, который, по мнению информанта, ничего общего с подлинным исламом не имеет. Приехав в Москву, он стал больше интересоваться исламом, сам научился читать и писать по-арабски, чтобы читать Коран по всем правилам (*таджвид*). Мехродж говорит, что он не придерживается строго никакого мазхаба, следуя лишь за *далилом* («доводом») из Корана и Сунны, в то время, как «там» (т.е. в Таджикистане) принят ханафитский мазхаб.

Однако в его ситуации родители — верующие люди и поэтому с охотой принимают все, что он им сам говорит: «Моя мама, сестра покрылись, потому что я им объяснил, что хиджаб в исламе важен. Это даже не сунна, это фард (обязанность)». Таким образом, Мехродж, самостоятельно выстраивая религиозные практики, непосредственным образом влияет на родительскую семью. По его мнению, его русскую жену (мусульманку) приняли именно потому, что он объяснил, что в исламе этническая нетерпимость строго запрещена: «Посланник Аллаха (aleyхи салом)¹ запрещал национализм, есть хадисы, которые запрещают это» (М., 35 лет).

При этом, в случае моих информантов, значение этничности полностью не отрицается, оно легитимируется нарративами об инкорпорированности ислама в таджикскую культуру, их органическом синтезе с одной стороны, и занимает как бы менее важное положение по сравнению с наднациональной (цивилизационной) идентичностью, которая основывается на концепции *уммы* — общины мусульман. Исламские нарративы о братстве легитимируют и конструируют для информантов метаобщность, в рамках которой брат — это человек, который разделяет правильную *акыду*, «ахл ас-Сунна валь-джамаа».

Важно отметить, что в данном случае религия информантов рационализована и нередко в их дискурсивных практиках рациональность и доминанта «довода» (*далила*) противопоставляется «нерациональному», «искаженному исламу», основанному на традициях. Родители, как носители и трансляторы идей, не подкрепленных *далилами*, часто рассматриваются в качестве менее сведущих в этих вопросах. Их авторитет переосмысливается в соответствии с их уровнем обладания знаниями о «правильной» *акыде*, открытости кораническому знанию и восприятию текстов из Сунны: «В тех случаях, когда мои родители не принимают довод из Корана и Сунны, я им просто перестаю что-либо доказывать, оставляю как бы на волю Аллаха» (И., 33 года).

Заключение

Индивидуализация религии, когда респондент самостоятельно ищет информацию об исламе, структурирование повседневности и ее рутинизация с помощью религиозных практик, выстраивание идентификационных стратегий на основе религии, а не на основе этничности, — все это влияет на идейные трансформации в семьях информантов, способствуя своеобразной сепарации информантов от их родительской семьи. На-

¹ «Мир ему» — формула, которую произносят мусульмане при упоминании пророка Мухаммеда. В таджикском варианте арабское слово *салом* («мир») произносится как *салом*.

чинает переосмысляться родительский авторитет, родители иногда начинают рассматриваться как несведущие в вопросах религии, а то и вовсе враждебные по отношению к ней. Также в подобной парадигме значительными становятся т.н. «фигуры воспоминания» мусульманских богословов, которым приписывается таджикское происхождение, легитимирующие вклад таджиков в исламскую интеллектуальную культуру:

«Многие ученые ислама... они были таджиками, наши люди всегда были верующими. Такие как Бухари, ат-Тирмизи, имам Аззам (Абу Ханифа — основатель одного из исламских мазхабов (правовых школ)) — они были таджиками» (М., 35 лет). Таким образом, переориентация с религиозных практик, заданных семьей или, напротив, вытесняемых в семье, на те практики, которые информант «открывает» или переосмысляет самостоятельно, рассматриваются как возвращение к подлинному исламу, к тому, что, по мнению информантов, было буквально украдено у таджиков за годы атеистической пропаганды.

Родительский авторитет, который поддерживается социально распространенными представлениями, согласно которым родители всегда хотят счастья своим детям, так же в подобной парадигме начинает анализироваться и подвергаться сомнениям. В ситуации, когда дети выбирают «другой» ислам (по выражению отца Иброхима), между поколениями происходит конфликт представлений о счастье. Для «светских» отцов и матерей нередко соблюдение религиозных практик их детьми видится нерациональным помещением себя в рамки, а также попыткой оспорить знания и авторитет старших членов семей. «Они думают, что умнее нас», — то, что автор статьи слышала от отца информанта.

В то же время информанты отмечали, что жить уже иначе не могут, так как боятся огня ада; поклонение — то, что является их смыслом жизни и делает ее осмысленной и полной. Они не могут пойти против заветов религии. С их точки зрения, соблюдение религиозных практик, отращивание бороды, необходимость читать намаз даже в рабочее время — это не вопрос показной демонстрации религиозности, а значит, не вопрос выбора и уж точно не попытка унижить родных, а обязанность мусульманина, через которую нельзя переступить. Эти конфликты приобретали для каждого информанта свои обороты: в лучшем случае они получали поддержку со стороны своей родни и понимание, а также неподдельный интерес к полученным религиозным знаниям. В худшем случае информанты встречались с непониманием, отчуждением, а то и вовсе с демонстрацией разочарования со стороны своих отцов и родственников (интересно, что в этой ситуации матери описывались информантами как более понимающие родительские фигуры). Иногда подобные конфликты не заканчивались, а лишь утихали на время, чтобы периодически давать о себе знать в том или ином виде.

Здесь интересны причины, почему тот или иной индивид, попадая в ситуацию неоднозначности, в которую погружаются мигранты в принимающем сообществе, из «меню идентичностей» выбирает религиозность, при которой главную роль играет *довод*, ведь все мои информанты стали религиозными именно в Москве. П. Бурдые писал о том, что появление современных религий своими корнями упиралось в дихотомию между городом и деревней. Деревенский образ жизни, который зависит от природы, зависимость сельского труда от времени и сезонности, не способствовали рационализации религии (Бурдые 2005). В то время как городской труд, не зависящий от упомянутых выше категорий, высвобождая время для становления

интеллектуального труда и все большей индивидуализации, способствует рационализации религиозных идей, их реинтерпретации и все большей актуализации рациональности в религиозном. Индустриализация, дифференциация труда и урбанизация, приводящие к индивидуализации и редукции коллективистских тенденций, парадоксальным образом, способствуют выбору в пользу более четкого, но более «рационального» ислама, основывающегося на строгом следовании преданию (хадисам) и Корану. Характерно, что в рамках такого подхода даже при интерпретации Корана предпочтение отдается явному (*захир*) перед аллегорическим, скрытым смыслом (*батин*). Это влияет и на то, что проявление духовности выражается больше в религиозных практиках, «визуализации обрядов» (Каландаров 2016).

Возможно, это можно объяснить и потребностью в т.н. «онтологической безопасности» в терминах Э. Гидденса, заключающейся в автономности «человеческой деятельности в рамках предсказуемой рутины социальных действий и взаимодействий» (Гидденс 2005: 116), в психологической потребности выстраивать заново повседневность в миграционном контексте. Наличие ясных правил необходимо психологически для ориентации в социальном пространстве и для формирования собственной идентичности, которая привносит ясность в понимание своего места в мире. И именно религия для многих мигрантов становится источником этих правил, когда семейные установки по тем или иным причинам не могут удовлетворить потребность в определенности и ориентирах.

Источники и материалы

- Коран 1995 — Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература, 1995. 582 с.
 Ал-Бухари 1981 — Ал-Бухари, Абу Абдуллах. Сахих / пер. Ф. О. Нофала. Т. 3. Бейрут: Дар ал-фикр лит-тибаа, 1981. 235 с.

Научная литература

- Абашии С. Семья, родовая община и Тургунбой (о коллективе и о личности в «традиционном обществе») // АБ-60. Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфуллоевича Байбурина. СПб.: Издательство ЕУСПб, 2007. С. 89–104.
 Аминов Ф. Ш., Чижова А. А. Современный свадебный обряд в Пенджикенте (Таджикистан) // Кунсткамера. 2019. № 2 (4). С. 7–16. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-2\(4\)-7-15](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-2(4)-7-15)
 Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 42–60. <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.07.1.02>
 Барт Ф. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Пер. с англ. И. Пильщикова. М.: «Новое издательство», 2006. 200 с.
 Бауэр Т. Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама / Т. Бауэр; пер. с нем. И. Г. Соколовской. М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2020. 400 с.
 Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / Пер. с фр.; отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. 576 с.
 Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации / Пер. с англ. И. Тюриной. М.: Академический Проект, 2005. 528 с.
 Голубева Е. В., Истратова О. Н. Эмоциональное отвержение ребенка родителями. Причины и последствия. Москва: ИНФРА-М, 2022. 186 с.
 Каландаров Т. С. К проблеме антропологического изучения ислама в Средней Азии // Вестник антропологии. 2016. № 2 (34). С. 152–166.

- Кисляков Н. А. Очерки по истории брака у народов средней Азии и Казахстана. Ленинград: Наука. 1969. 241 с.
- Кнабе Г. С. Диалектика повседневности // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 26–46.
- Кон И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. М.: Политиздат, 1984. 336 с.
- Малгожата Я. Культура индивидуализма // Харьков: Гуманитар. центр. 2012. 280 с.
- Олимова С. Молодежь и ислам в Таджикистане (социологический анализ проблемы) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. Вып. 32. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2006. С. 157–178.
- Рахимов Р. Р. О теоморфизации отца семейства у таджиков // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. СПб: МАЭ РАН, 2006. С. 127–133.
- Рахимов Р. Р. «Согласен отец — согласен Бог» (К проблеме власти и управления в культуре народов Центральной Азии) // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. С. 185–200.
- Старостина О. В. Современные свадебные обряды таджиков-матчинцев // Кунсткамера. 2021. № 4 (14). С. 153–167. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4\(14\)-153-167](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4(14)-153-167)
- Темкина А. А. «Подчинение старшим» vs. разрушение патриархата: женская сексуальность в браке (Северный Таджикистан) // Журнал исследований социальной политики. 2006. Т. 4. № 4. С. 439–474.
- Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 304 с.
- Чвырь Л. А. Очерки культурного синтеза в Туркестане (I–II тыс. н.э.). М.; СПб.: Нестор-История, 2018. 240 с.
- Atkin M. Religious, National, and Other Identities in Central Asia // Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change. Dares: Duke University Press Books, 1992. Pp. 47–72.
- Nourzhanov, K., Bleuer, C. Tajikistan: A Political and Social History. Canberra: ANU Press, 2013. 404 p.
- Roy O. The New Central Asia: The Creation of Nations. NY: NYU Press, 2000. 222 p.
- Schielke S. Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life (ZMO Working Papers. 2). Berlin: Zentrum Moderner Orient, 2010. 16 p. <https://d-nb.info/1019243724/34>

References

- Abashin, S. 2007. Sem'ja, rodovaja obshhina i Turgunboj (o kollektive i o lichnosti v "tradicionnom obshhestve") [Family, Tribal Community and Turgunboy (The Society and the Individuality in "Traditional Societies")]. In: *AB-60. Sbornik statej k 60-letiju Al'berta Kashfullovicha Bajburina* [Collection of articles dedicated to the 60th anniversary of Albert Kashfullovich Baiburin]. ed. by N. B. Vakhtin, G. A. Levinton. Saint Petersburg: Izdatel'stvo EUSPb, 2007: S. 89–104.
- Aminov, F. and A. Chizhova 2019. Sovremennyj svadebnyj obrjad v Pendzhikente (Tadzhikistan) [Modern Wedding Ritual in Penjekent (Tajikistan)]. *Kunstkamera* 2 (4): 7–16. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-2\(4\)-7-15](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-2(4)-7-15)
- Asad, T. 2017. Ideja antropologii islama [The Idea of Islamic Anthropology]. *Islamology* 7 (1): 42–60. <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.07.1.02>
- Atkin, M. 1992. Religious, National, and Other Identities in Central Asia. In: *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, ed. by J.-A. Gross. Dares: Duke University Press Books. Pp. 47–72.
- Bart, F. 2006. *Jemicheskie gruppy i social'nye granicy. Social'naja organizacija kul'turnyh razlichij* [Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of the Cultural Difference]. Moscow: "Novoe izdatel'stvo". 200 p.
- Bauer, T. 2020. *Kul'tura neodnoznachnosti i pljuralizma: k drugomu obrazu islama* [The Culture of Ambiguity and Pluralism: Towards a Different Image of Islam]. Moscow, Berlin: Direktmedia Publishing. 400 p.

- Bourdieu, P. 2005. *Social'noe prostranstvo: polja i praktiki* [Social Spaces: Fields and Practices]. Saint Petersburg: Aletejja. 576 p.
- Chvyr', L. 2018. *Oчерки kul'turnogo sinteza v Turkestane (I–II tys. n. e.)* [An Essay on the Cultural Synthesis in Turkestan]. Moscow; Saint Petersburg: Nestor-Istorija. 240 p.
- Giddens, A. 2005. *Ustroenie obshhestva: Oчерk teorii strukturacii* [The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration]. Moscow: Akademicheskij Proekt. 528 p.
- Golubeva, E. V. and O. N. Istratova. 2022. *E'mocional'noe otverzhenie rebenka roditelyami. Prichiny' i posledstviya: monografiya* [Emotional rejection of the child by parents. Causes and consequences: monograph]. Moscow: INFRA-M. 186 p.
- Halid, A. 2010. *Islam posle kommunizma: Religija i politika v Central'noj Azii* [Islam after Communism; Religion and Politics in Central Asia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 304 p.
- Kalandarov, T. 2016. K probleme antropologicheskogo izuchenija islama v Srednej Azii [Towards the Anthropological Study of Central Asian Islam]. *Vestnik antropologii* 2 (34): 152–166.
- Kislyakov, N. A. 1969. *Oчерки po istorii braka u narodov srednej Azii i Kazahstana* [Essays on the history of marriage among the peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Leningrad: Nauka. 241 p.
- Knabe, G. S. 1989. *Dialektika povsednevnosti* [Dialectic of Everyday Life]. *Voprosy' filosofii*. 5: 26–46.
- Kon, I. S. 1984. *V poiskax sebya: Lichnost' i ee samosoznanie* [In Search of the Self: Personality and Self-Consciousness]. Moscow: Politizdat. 336 p.
- Malgozhata, Ya. 2012. *Kul'tura individualizma* [Culture of Individualism]. Har'kov: Gumanitarnii centr. 280 p.
- Nourzhanov, K. and C. Bleuer. 2013. *Tajikistan, A Political and Social History*. Canberra: ANU Press. 404 p.
- Olimova, S. 2006. *Molodezh' i islam v Tadzhikistane (sociologicheskij analiz problemy)* [Youth and Islam in Tajikistan: Sociological Analysis]. In: *Rasy i narody: sovremennye etnicheskie i rasovye problemi* [Races and Peoples: Modern Ethnical and Racial Problems]. Vol 32. Moscow: Institut etnologii i antropologii imeni N. N. Mikluho-Maklaja RAN. 157–178.
- Rahimov, R. 2007. "Soglasen otec — soglasen Bog" (K probleme vlasti i upravlenija v kul'ture narodov Central'noj Azii) ["Father Agrees — God Agrees" (On the Problem of Power and Control in the Culture of the People of Central Asia)]. In: *Antropologija vlasti. Hrestomatija po politicheskoi antropologii* [The Anthropology of Power. Texts in Political Anthropology], ed. by V. V. Bocharov. Saint Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU: 185–200.
- Rahimov, R. O teomorfizacii oca semejstva u tadzhikov [About the theomorphic interpretation of father's figure in Tajikistan]. In: *Lavrovskij sbornik: materialy Sredneaziatsko-Kavkazskih issledovanij* [The Lavrovsky Collection: Materials of the Central Asian-Caucasian Studies] ed. by Yu. Yu. Karpov, I. V. Stasevich. Saint Petersburg: MAE RAN: 127–133.
- Roy, O. 2007. *The New Central Asia: The Creation of Nations*. New York: New York University Press. 222 p.
- Schielke, S. 2010. Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life (ZMO Working Papers, 2). Berlin: Zentrum Moderner Orient. 16 p. <https://d-nb.info/1019243724/34>
- Starostina, O. 2021. *Sovremennye svadebnye obrjady tadzhikov-matchincev* [On Modern Wedding Rituals of Mastchoh Tajiks]. *Kunstkamera* 4 (14): 153–167. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4\(14\)-153-167](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4(14)-153-167)
- Tjomkina, A. 2006. "Podchinenie starshim" vs. razrushenie patriarhata: zhenskaja seksual'nost' v brake (Severnyj Tadzhikistan) [The "Submission to Elders" vs. the Destruction of Patriarchy: Female Sexuality in Marriage (Northern Tajikistan)]. *Zhurnal issledovanij social'noj politiki* 4 (4): 439–474.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/234-245

Научная статья

© Н. А. Кутявин

ПОСТНЕОЯЗЫЧЕСТВО: О ДВУХ НАПРАВЛЕНИЯХ МИРОВОЗРЕНЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ БЫВШИХ НЕОЯЗЫЧНИКОВ

Данная статья посвящена исследованию двух примеров трансформации мировоззрения бывших представителей русского неоязычества, которые можно обозначить общим термином «постнеоязычество». Первый пример — «Эмергенция», мировоззрение сетевой субкультуры «Монолит», разработанное блогерами-публицистами В. Г. Фроловым и Е. Е. Сычевым. Второй пример — переход некоторых ультраправых молодых людей в радикальный ислам, с сохранением изначальных националистических взглядов. В первом случае речь идет о формировании своего собственного мировоззрения, отличного от русского неоязычества, и переходе от характерного для неоязычества конструирования традиции, к технопрогрессивизму и своеобразной религии откровения. Именно сторонники «Эмергенции» во многом создали дискурс критики русского неоязычества и ввели в оборот используемые в его адрес пейоративы, такие как «долбославие» и «хероверие». Мировоззрение В. Г. Фролова, Е. Е. Сычева и их последователей анализируется по сохранившимся сетевым публикациям, а также по материалам собранных автором интервью. В случае праворадикального русского ислама, автор предлагает краткое описание данного феномена и его предыстории, а также предлагает гипотезу, основанную на миметической теории франко-американского антрополога Рене Жирара, согласно которой образ мусульманина как «Другого», формировавшийся в националистической печати, мог иметь определенные привлекательные черты и стать образцом для молодых националистов. В качестве примера таких националистических публикаций используются статьи из «Национальной газеты» А. Н. Севастьянова.

Ключевые слова: постнеоязычество, неоязычество, родноверие, Эмергенция, русский праворадикальный ислам

Ссылка при цитировании: Кутявин Н. А. Постнеоязычество: о двух направлениях мировоззренческой эволюции бывших неоязычников // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 234–245.

¹ Кутявин Никита Александрович — аспирант, Институт истории и социологии, Удмуртский государственный университет (Российская Федерация, 426034, Удмуртская республика, Ижевск, ул. Университетская, 1). Эл. почта: nikitakutyavin@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4244-2283>

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/234-245

Original Article

© Nikita Kutyavin

POSTNEOPAGANISM: THE TWO DIRECTIONS OF THE IDEOLOGICAL EVOLUTION OF THE FORMER NEOPAGANS

This article studies the two examples of how the worldview of the former representatives of Russian neo-paganism transforms. We will use the umbrella term “postneopaganism” to refer to these groups. The first example is “Emergence”, the worldview of the “Monolith” internet subculture, developed by bloggers and publicists V. G. Frolov and E. E. Sychev. The second example is the transition of some ultra-right young people to radical Islam, while maintaining the original nationalist views. In the first case, a unique worldview, different from Russian neopaganism, is formed, and the neopagan construction of tradition is replaced by technoprogressivism and a kind of religion of revelation. The supporters of “Emergence” largely created the discourse of criticism of Russian neopaganism and introduced such pejoratives as “dolboslavie” and “heroverie”. The worldview of V. G. Frolov, E. E. Sychev and their followers is analyzed based on online publications and interviews collected by the author. Regarding the right-wing radical Russian Islam, the author offers a brief description of this phenomenon and its background. He also proposes a hypothesis based on the mimetic theory of the French-American anthropologist René Girard, according to which the image of a Muslim as an “Other”, formed in the nationalist press, could have certain attractivity and become a model for young nationalists. Articles from the A. N. Sevastyanov’s “National newspaper” are used here as an example of such nationalist publications.

Keywords: postneopaganism, neopaganism, Rodnoverie, Emergence, Russian right-wing radical Islam

Author Info: Kutyavin, Nikita A. — Postgraduate student, Udmurt State University (Izhevsk, Russian Federation). E-mail: nikitakutyavin@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4244-2283>

For citation: Kutyavin, N. A. 2023. Postneopaganism: About Two Directions of the Ideological Evolution of the Former Neopagans. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 234–245.

Русское неоязычество или родноверие — феномен, существующий уже около полувека, если, вслед за В. А. Шнирельманом, считать его родоначальниками таких ультраправых публицистов, как В. Н. Емельянов и А. М. Иванов (Скуратов) (Шнирельман 2012: 1–5). Начавшись как идеологический проект горстки интеллектуалов, родноверие разрослось до движения, состоящего из ряда союзов религиозных общин, а также приобрело заметное влияние в традиционалистской и националистической среде. Тем не менее современный человек далеко не всегда остается приверженцем одной религии всю свою жизнь. Когда религиовед Р. В. Шиженский брал

интервью у Д. А. Гасанова («волхва Богумила» из союза общин «Велесов круг»), он спросил, сколько в России людей, считающих себя русскими язычниками. Д. А. Гасанов ответил, что четкую оценку дать нелегко, поскольку «всегда есть текучка, приходят одни, уходят другие» (Интервью с Богумилом 2015: 102). Одной из малоисследованных тем, связанных с неоязычеством, является мировоззренческая эволюция тех, кто в прошлом состоял в неоязыческих организациях, но затем покинул их, или разделял неоязыческое мировоззрение, но потом от него отказался. Для обозначения этого феномена можно использовать термин «постнеоязычество». Некоторые подобные случаи описаны в исследовательской литературе. Например, В. А. Шнирельман, описывая трансформацию взглядов основателя «Общества Нави» (или «Церкви Нави») И. В. Лазаренко, показал, как этот идеолог прошел путь от православия к неоязычеству, а затем обратно к православию (Шнирельман 2012: 164–166). Однако в целом такие сюжеты редки в академических публикациях. Не особенно активно ведется в этом направлении поиск источников и сбор полевого материала. Исключение здесь составляют православные сектоведы, записавшие несколько интервью с бывшими неоязычниками. Самый известный пример — аудиозаписи двух интервью сектоведа В. Ю. Питанова с Иваном Лисковым, бывшим участником организаций И. Г. Черкасова («Велеслава») и А. Ю. Хиневича («Патера Дия»).

В данной статье представлена попытка проследить, как некоторые неоязычники разочаровываются в своем мировоззрении и к каким взглядам они приходят после этого. Будут рассмотрены две возможные траектории — создание своего собственного мировоззрения и переход в радикальный ислам. Примером разработки собственного мировоззрения станет идеология «Эмергенции», разработанная интернет-публицистами Владимиром Георгиевичем Фроловым («Яровратом») и Евгением Евгеньевичем Сычевым. В. Г. Фролов был активен в первую очередь в Живом Журнале (далее также будет обозначаться как ЖЖ), а его блоги либо удалены, либо были закрыты им самим. Однако многие записи сохранились в виде репостов, а основной текст «Эмергенции», «Текст-1», сохранился на интернет-портале «Традиция». Также автор взял интервью у Е. Е. Сычева и еще одного последователя Яроврата, который будет обозначен в тексте как В. Т., поскольку пожелал остаться анонимным. Тема русского праворадикального ислама в его связи с неоязычеством уже поднималась нами в одной из предыдущих публикаций (Кутявин 2018: 32–36). В данной статье представлено максимально краткое его описание и предложена гипотеза, основанная на миметической теории антрополога Рене Жирара, объясняющая, по какой причине некоторые молодые русские националисты начали принимать ислам, не отказываясь при этом от своих политических взглядов.

«Эмергенция неизбежна»: путь В. Г. Фролова от неоязычества к технопрогрессивизму

Яроврат читает только Яроврата.

Яроврат

Владимир Георгиевич Фролов (Яроврат) был одной из знаковых фигур для русскоязычной блогосферы. Пик его активности в интернете пришелся на 2005–2007 гг. В 2007 г. он стал лауреатом премии Живого Журнала «Провокатор года». По сей

день существуют посвященные ему статьи в энциклопедиях интернет-мемов Lurkmore и Urbanculture. Как идеолог и публицист националистического направления, Яроврат пережил несколько периодов. Как заметил Е. Е. Сычев, это даже стало своего рода отличительной чертой Яроврата как блогера — постоянно менять дискурс в своих ЖЖ. Подобные перемены идеологии были связаны не только с философскими размышлениями и анализом политической ситуации в России и мире, но и с трансгрессивными практиками, основанными на употреблении разрешенных на тот момент аптечных психоактивных веществ.

По информации, полученной от его ближайшего соратника Е. Е. Сычева, в самом начале своей деятельности в интернете Яроврат находился под влиянием такой организации, как «Церковь Нави», и ее лидера И. В. Лазаренко. Термин «Навь» был позаимствован создателями организации из «Велесовой книги» и означал «идеальный духовный мир», знания о котором славянам, якобы, принес бог Велес. Как пишет В. А. Шнирельман, И. В. Лазаренко использовал для своего учения словосочетание «языческий гностицизм» (Шнирельман 2012: 165). Это же подтверждает и Е. Е. Сычев: «На момент выхода в интернет Церковь Нави и арио-гностицизм — это и был его, так скажем, Weltanschauung, то есть это было его мировоззрение». По его мнению, «Церковь Нави» выделялась на общем неоязыческом фоне своим радикализмом, и вокруг нее ходили слухи о совершавшихся ее адептами человеческих жертвоприношениях. Описывая мировоззренческие поиски радикальной молодежи конца 1990-х — начала 2000-х гг. Е. Е. Сычев акцентирует внимание на том, что они были связаны с острым чувством несправедливости и желанием эмансипации от репрессивной морали, ассоциировавшейся с авраамическими религиями, из-за чего многие обращались в сторону язычества. При этом, по мнению В. Т., еще одного последователя В. Г. Фролова, обычные родноверы были для Яроврата слишком миролюбивыми и вызвали ассоциации с христианством:

«Родноверов он не любил, считал, что они слишком близки в его понимании к христианской этике, то есть к „подставлению правых щек“, недостаточно расисты... в целом — конформисты... Считал, что православие и коммунизм — это, типа, одно и то же. Схожие авраамические проявления» (ПМА).

Сочетание гностицизма и неоязычества в учении «Церкви Нави» стало одним из факторов в дальнейшем развитии взглядов Яроврата: «Очень важный момент, что все-таки гностицизм. Потому, что сюжет гностический в дальнейшем найдет свое развитие в зрелой „Эмергенции“. Вся вот эта история про арио-гностицизм, про приставочку, будет, естественно, элиминирована, и сама мифологема и керигма Церкви Нави тоже будут как бы аннигилированы». Когда Яроврат впервые пришел в Живой Журнал, он все еще был поклонником И. В. Лазаренко. Однако в дальнейшем его взгляды ушли очень далеко от русского неоязычества, представляющего из себя попытку «изобретения традиции», поскольку в центре его идеологии оказался технологический прогресс.

Серьезные изменения в мировоззрении Яроврата произошли в результате знакомства с Е. Е. Сычевым. В своей публицистической деятельности эти люди дополняли друг друга. Яроврат, который, по словам В. Т. был «всегда больше настроен на политику и на ненависть к конформистскому государству», нашел в лице Е. Е. Сычева

источник философских и идеологических концепций, и выступил в качестве их ретранслятора. Как сформулировал это сам Е. Е. Сычев: «Технопрогрессивизм — это Яроврат, а вот все эти сложные гуманитарные конструкции — это был я». Главным плодом их совместного творчества стало движение (а на практике — скорее сетевая субкультура) «Монолит», с его идеологией — «Эмергенцией». Эта идеология была создана на основе смешения гностицизма, трансгуманизма и культа технологического прогресса. В ее основе лежало «откровение», полученное основателями в результате трансгрессивных практик. Термин «Эмергентор» обозначал персонифицированный внешний хаос, противостоящий упорядоченному космосу «Деми-Ургоса» (демиурга, творца материального мира). Эмергенция — процесс самоподдерживающейся эволюции, в результате которой Эмергентор будет воплощен в мире. Финал этого процесса отождествлялся авторами с футурологической концепцией сингулярности.

Возможно, неоязыческое прошлое Яроврата повлияло на то, что «Эмергентор» соотносился в его текстах с рядом языческих божеств (Нергалом, Одним, Чернобогом и другими), однако он также сравнивал его с вымышленными богами, например, из произведений Г. Ф. Лавкрафта (Йог-Сототом и Шуб-Ниггуратом). Исходя из этого можно предположить, что образы богов выступали в качестве метафор. Похожим образом описывает представления Яроврата о языческих богах и В. Т.: «Он проводил параллели между, скажем, Тором и Перуном, считал, что это один архетип и сравнивал их с наиболее воинственной античеловеческой трактовкой. Например, говорил, что они же — Кхорн из Warhammer¹». Именно такой подход характерен для Е. Е. Сычева и по сей день — он с почтением относится к наследию античности и верит в языческих богов как в архетипы коллективного бессознательного, однако не питает интереса к реконструкциям примитивных аграрных культов в духе немецких «фелькише» или современных родноверов, а свой подход считает скорее атеистическим. К христианству, как вероучению, он относится негативно, но признает важную роль церковной организации как социального института.

В то же самое время, Яроврат, помимо перехода от неоязычества к технопрогрессивизму, стал со временем намного лучше относиться к христианству и исламу. В статье «Корень антихристианства» он анализировал отношение неоязычников на примере филолога и эзотерика Е. В. Головина к упоминанию имен языческих богов и Иисуса Христа. По мнению Яроврата, Е. В. Головин на самом деле намного серьезнее относился ко Христу, нежели к языческим богам, поскольку пытался табуировать упоминание его имени в разговорах с друзьями. Об этом он узнал из истории, рассказанной Е. Е. Сычеву О. В. Фоминым-Шаховым. Последний, во время разговора с Е. В. Головиным, упомянул об архетипическом сходстве Христа и Аполлона. В ответ на это собеседник потребовал, чтобы О. В. Фомин-Шахов «никогда не упоминал в одной фразе Аполло и этого». Из этого рассказа Яроврат делал вывод, что монотеистическое мировоззрение является более серьезным, чем почитание «фэнтезийных» языческих богов:

«Идолопоклонники плохи не тем, что молятся „чему-то не тому“, а тем, что недостаточно последовательны, и не доводят свою же собственную веру до логического завершения. То есть говорят А, но не говорят Б. Их бог (с маленькой

¹ Название серии настольных и компьютерных игр, основанных на истории вымышленной фэнтези-вселенной.

буквы) не неправильный, но он — не великий. Причем не великий — для них самих в первую очередь. Язычники в своих „богов“ не верят — вот в чем главная разгадка» (Livejournal 2012)¹.

В этой же статье Яроврат проводил параллель между исламом и вероучением неоязыческого идеолога П. М. Хомякова:

«Яркий пример — вера профессора Хомякова, который под видом „Сварога“ (фейкового новодела навроде „белобога-чернобога“) толкал Аллаха, о чем я ему открыто заявил, и ему пришлось согласиться. Он даже называл его теми же эпитетами — Творец, Всевышний и т. д.» (Livejournal 2012).

К этому стоит добавить, что основополагающий текст «Эмергенции», «Текст-1», содержал большое количество выпадов против родноверия и позитивно оценивал некоторые аспекты христианства:

«Языческие праздники типа дня летнего солнцестояния — это праздники движения космических тел, и не важно, празднуются они по солнечному или лунному календарю. Интересно, что будут делать язычники, если, скажем, технократы слегка изменят цикл вращения Земли? Или вообще переселятся в открытый космос? Христиане, объявившие отсчет новой эры с нуля, выглядят гораздо прогрессивнее» (Яроврат 2009).

Таким образом, Яроврат, ставший «пророком Эмергенции», прошел путь от неоязычества до технопрогрессивистского культа, в центре которого оказался он сам:

«Нельзя сказать, что технопрогрессивизм был характерен всегда. Он [Яроврат] все-таки прошел через Церковь Нави. Но, в действительности, потом он просто перешел на некоторую религию, зацикленную на себе. И можно ли назвать ее технопрогрессивистской? Отчасти можно» (ПМА).

Необходимо отметить, что критика неоязычества со стороны Яроврата не ограничивалась сухими интеллектуальными выпадами. Как отметил Е. Е. Сычев, журнал Яроврата скорее напоминал «боевой листок» (Сычев 2021). Именно поэтому блоги В. Г. Фролова стали источником распространения целого ряда пейоративов (ругательств), относившихся к русскому неоязычеству, таких как «долбославие», «хероверие» и «хуеславие». Что касается «долбославия», то, по мнению Е. Е. Сычева, трудно сказать, кто был автором этого термина, но «однозначно он [Яроврат 2009] его популяризировал». Контекст возникновения пейоративов «хероверие» и «хуеславие» В. Т. описал в интервью следующим образом:

«Он [Яроврат] вполне дельно указывал, что делали и мы, в нашей компании друзей, что родноверы, ну, это просто как позеры, „толчки“², которые бегают в занаве-

¹ Статья сохранилась в виде репоста в блоге историка М. В. Медоварова, на который и дается ссылка.

² Пренебрежительное наименование толкинистов, любителей творчества Дж. Р. Р. Толкина.

сках, с изолентным мечом, не умеют и не любят драться, бухают, скачут вокруг хрена [под этим словом подразумеваются языческие идолы богов]» (ПМА).

Отдельно стоит упомянуть о влиянии ислама на идеологию «Эмергенции». Так, например, Яроврат часто называл своих оппонентов «кафирами», а Е. Е. Сычев обозначал Центробанк РФ как «Даджалбанк». Одним из результатов «борьбы» с «Даджалбанком» стало создание сторонниками «Монолита» криптовалюты «EmerCoin». Однако, как утверждает Е. Е. Сычев, к исламскому влиянию в данном случае «не стоит относиться серьезно», поскольку для него и В. Г. Фролова использование различных радикальных дискурсов было всего лишь формой для выражения и переживания психических аффектов, вызванных трансгрессивными практиками. Ислам здесь находился в ряду других радикальных идеологий, в разное время использовавшихся сообществом «Монолита». Такой же взгляд разделяет и В. Т., их бывший соратник: «Конечно, ислам противостоит еврею, поэтому выбор был очевиден. Но это не было серьезной мировоззренческой позицией, никаких исламских обрядов Яр не соблюдал, к тому же вел весьма либертарную жизнь». В конечном итоге, поскольку идеологическое творчество В. Г. Фролова и Е. Е. Сычева было в первую очередь проработкой психических аффектов, этот процесс не мог продолжаться долго. Когда проработка была окончена, Яроврат прекратил свое идейное творчество в интернете, а Е. Е. Сычев создал более академичный и намного менее радикальный интернет-ресурс «Sрасеторг», посвященный постгуманистической философии.

Критические замечания, высказанные сторонниками «Эмергенции» в адрес неоязычества, вышли за узкие рамки споров правых интеллектуалов. Например, огромное влияние на восприятие неоязычества в православной среде оказал И. Лисков, состоявший в организациях И. Г. Черкасова (Велеслава) и А. Ю. Хиневича (Патера Дия), но впоследствии пришедший к христианству. Его ныне удаленный блог в ЖЖ носил название «Лечение долбославия головного мозга». Также неоязычники обозначались им как «хероверы» и «херославы», то есть пейоративы для обозначения неоязычества он заимствовал из среды последователей Яроврата, либо напрямую, либо случайно наткнувшись на их использование в интернете. Впоследствии эти термины стали устойчивыми в неофициальной риторике православных критиков неоязычества¹. Так наследие «Монолита» продолжает жить в самых неожиданных культурных контекстах.

«Другой как образец»: праворадикальный ислам как побочный продукт ультраправой пропаганды

Лига бородатых — это символ новой реальности,
Отход от рабской сущности твоей национальности.
Скоро слово «русский» будет значить «мусульманин»,
А пьяное отребье мы оставим «россиянам».

Dub Dervish².

Во многом из-за того, что ключевой фигурой для зарождения русского неоязычества стал арабист и референт Н. С. Хрущева В. Н. Емельянов, страстный борец

с «мировым сионизмом», российские славянские неоязычники с самого начала довольно терпимо относились к исламу, считая его союзником в борьбе с иудаизмом и христианством. Проиллюстрировать это можно на примере одного из эпигонов В. Н. Емельянова, кандидата философских наук и основателя Санкт-Петербургского «Союза венецов» В. Н. Безверхова (Остроумисла). В выпущенном им в 1998 г. учебнике «История религии» присутствуют четыре раздела: «религии белых людей», «религии желтых людей», «религии черных людей» и «религии метисов». В отличие от остальных авраамических религий, ислам отнесен В. Н. Безверхим к «религиям белых людей» (Безверхий 1998: 2). Однако долгое время это была просто абстрактная приязнь к иной вере.

Все изменилось, когда ряд праворадикальных молодежных группировок, таких как «Боевая Террористическая Организация» Д. А. Боровикова и А. М. Воеводина (БТО) и их последователи, обозначившие себя аббревиатурой NS/WP, не начали позитивно отзываться о ваххабитах, противостоявших российским федеральным войскам на территории Северного Кавказа. Основой для этого послужила общая борьба с «системой». В отличие от обычных скинхедов, неоязычники из БТО и NS/WP полностью поддерживали террористическую деятельность радикальных мусульман, поскольку, как они считали, мусульмане также сражаются против ZOG (англ. Zionist Occupation Government, «Сионистское оккупационное правительство»)¹, управляющего Россией. Свои взгляды они пропагандировали через самиздатовские «зины» (от англ. magazine). Как результат, появились первые наиболее показательные примеры русского праворадикального ислама, такие, как сторонник идеологии NS/WP Кирилл Присяжнюк («Веган»). В 2010 г. он был задержан вместе с группой молодых людей, исповедовавших радикальный национализм, которых обвинили в убийствах и совершении террористических актов (они подложили муляж бомбы в электричку и подожгли православный храм) (Кузнецов 2010). В 2014 г., когда Присяжнюк по истечении срока покинул тюрьму, он уже успел стать мусульманином. Помимо татуировки с Адольфом Гитлером, на его теле появилось изображение со знаменем джихада. Впоследствии он стал вербовщиком запрещенной в России организации ИГИЛ. 3 декабря 2015 г. он был арестован на границе Сирии (Сова 2016). Другой пример связан с молодым неонацистом А. В. Коневым, напавшим 21 апреля 2017 г. на управление ФСБ в Хабаровске. Юноша был членом местной ультраправой группировки «Штольц». По данным РБК, за два года до своей акции он стал мусульманином, при этом на видео с тренировками его товарищей можно услышать крики «Аллаху Акбар» (РБК 2017).

Что подтолкнуло молодых людей из БТО и NS/WP, а также их последователей, к отказу от типичного для скинхедов презрения к выходцам с Кавказа («тупым чуркам» в терминологии этой субкультуры)? Одна из возможных гипотез заключается в том, что русские праворадикальные издания намеренно дразнили своих читателей образом благородного исламского традиционалиста, сравнивая этот образ с плачевным состоянием русского народа. В теории пропаганды это называется «приемом дивергенции», когда осуществляется одновременное сравнение и противопоставление двух явлений, например, в такой формулировке: «при социализме человек — это цель производства, а при капитализме — средство» (Лосик 1986: 9–10). Соответ-

¹ Автор может свидетельствовать об этом как причастный к данным кругам с 2008 г.

² Псевдоним рэп-исполнителя Евгения Дубровина. Текст взят из композиции «С невиских берегов».

¹ Аббревиатура ZOG была позаимствована российскими националистами у американских ультраправых. См.: (Шницерман 2022: 45).

ственно, переход в ислам некоторых ультраправых молодых людей — побочный эффект такой пропаганды.

Каким образом срабатывал данный эффект? Можно предположить, что он связан с тем, что антрополог Рене Жирар называл «миметическим желанием». С точки зрения Жирара большинство человеческих желаний, не укорененных в биологических потребностях, заимствуются людьми друг у друга. Например, дети обращают внимание на ту игрушку, которую уже взял другой ребенок (Жирар 2016: 10). Реклама также построена на том, чтобы вызывать у человека желание приобрести что-либо, через демонстрацию счастливого обладателя того или иного предмета. При этом совпадение желаний также может приводить к соперничеству, если двое желают заполучить одно и то же. Соперничество также развивается миметически: «И образцовые носители, и подражатели одного и того же желания неизбежно желают одного и того же и потому становятся соперниками. Их сопернические желания буквально подпитывают друг друга: подражатель становится образцом для своего образца, а образец подражателем своего подражателя» (Жирар 2008: 130). Для молодых неонацистов мусульмане являются одним из ключевых противников, то есть теми, с кем они вступают в соперничество. Тем самым соперник одновременно становится и образцом.

Для обоснования данной гипотезы мы привлечем материалы из «Национальной газеты». Это издание публиковалось в 1995–2007 гг. близким к неоязычеству филологом и журналистом А. Н. Севастьяновым. Сейчас архив избранных публикаций доступен на его личном сайте sevastianov.ru. Среди имеющихся статей не трудно найти примеры, где активно используется прием дивергенции. Например, в «Национальной газете» был напечатан текст национал-большевика Игоря Бойкова, жившего в г. Махачкала, в котором присутствовал следующий отрывок об отношении кавказцев, с которыми он общался на одном молодежном съезде, к русским:

«Все они успели по несколько лет прожить в России и прекрасно понять, что представляет собой нынешний русский народ. Главный их аргумент в дискуссиях со мной — русские как нация мертвы. Они разложились, спились, скатились в маразм. Среди русских не осталось мужчин, русская молодежь — сплошные алкоголики, дауны, наркоманы. В высказываниях этих молодых дагестанцев явно сквозило чувство глубокого презрения к России (она для них — дойная корова, территория, которую можно и нужно эксплуатировать и грабить) и собственного национально-религиозного превосходства» (Бойков 2006).

Как видно невооруженным глазом, этот текст, напечатанный в националистической газете, содержит формулировки, крайне унижительные для русских. С другой стороны, присутствуют открытое преклонение перед кавказской молодежью и имплицитное предложение русской молодежи подражать кавказцам. В этом случае кавказцы становились миметическим образцом для русских.

Если предыдущий отрывок еще может быть подвергнут различным толкованиям, то цель публикации интервью с чеченцем Хож-Ахмедом Нухаевым не подразумевает никакой двусмысленности. Текст озаглавлен: «Как русские мужики своих женщин не защищают». Приведем ключевую цитату из этого интервью:

«Поэтому в любом месте, где бы мы ни были, в Москве начала 90-х, скажем, самые красивые женщины обычно рядом с чеченцами были. Почему? Потому что они в чеченцах видели какую-то силу. Достоинство. С чеченцем женщина себя чувствовала уверенной, защищенной — и с материальной стороны, и со всех сторон. Почему? Потому что положение женщины его достоинства касается. Если ей что-то не хватает — это его унижает. Но в то же время она знает, что он ее хозяин. Женщине необходим хозяин. Всевышний создал так, что мужчина больше ростом, чем женщина. И каждый должен выполнять свою роль. Она чувствует себя в этой роли нормально.

Но русские мужчины уже не ощущают этого момента. И тогда женщина не чувствует того мужчину, которого она хотела бы чувствовать. Она его чувствует более слабым. Она себя не чувствует уверенной. И начинает или оспаривать что-то, или говорить что-то... То есть она реагирует на мужчину как на самца, а не как на мужчину» (Национальная газета 2006).

Такие слова не могли не вызывать ненависть и зависть у читающих газету молодых националистов. Удар наносился по одной из самых болезненных сфер жизни, особенно если учесть важность культивирования воинской доблести и маскулинности в скинхед-культуре. При этом, если у читателя хватало уверенности в себе, чтобы не отнести эти слова на свой счет, он все равно мог признать, вслед за Х.-А. Нухаевым, что русские далеки от традиционной культуры и традиционного распределения гендерных ролей, сохранившихся среди чеченцев. Таким образом у праворадикалов вырабатывалась ненависть к представителям собственной культуры, откуда, возможно, берет свое начало презрение к «овощам» и «обывателям», присутствовавшее в текстах «зинов» БТО и NS/WP.

Также в «Национальной газете» был напечатан текст автора, скрывавшегося под псевдонимом «Мулла Адольф», посвященный национал-социализму в арабском мире (Мулла Адольф 2006). Вполне вероятно, что за этим псевдонимом скрывался кто-то из праворадикалов, сочувствующих исламу, тем более, что в этом издании были и статьи, посвященные русским мусульманам (но не из числа националистов). Например, в статье за авторством Р. Курбанова обрисовывалось крайне позитивное влияние перехода в ислам для русских:

«Русские мусульмане на удивление активны, даже более, чем их единоверцы из северокавказских и поволжских республик. Бросив вызов своему обществу, они не сидят без дела. Они печатают газеты, открывают сайты, пишут и защищают диссертации, переводят и публикуют книги» (Курбанов 2006).

Суммируя все вышесказанное, необходимо признать, что далеко не все националистические издания выставляли «другого» в качестве дикаря, варвара или террориста. Присутствовал и иной образ — образ человека, знающего себе цену, охраняющего свои традиции и всегда готового проявить мужество, выгодно контрастирующий с русскими людьми, которых читатель газеты мог увидеть вокруг себя. Такой подход к подаче информации вполне мог стать одним из побудительных мотивов для перехода ультраправых боевиков в ислам, хотя редакторы и не планировали заранее, что у их пропагандистских изданий будет такой эффект.

Заключение

Существует огромное количество потенциальных направлений эволюции мировоззрения бывших неоязычников. Однако, сравнив два рассмотренных выше примера постнеоязычества, мы можем обнаружить, что трансформация мировоззрения может проходить либо через собственные размышления и идеологическое творчество, либо через столкновение с неэффективностью имеющейся идейной системы. Если последователи «Эмергенции» противопоставляли себя родноверам, то националисты, перешедшие в радикальный ислам, не занимались подобными идеологическими спорами. Не трудно заметить, что, по целому ряду черт, мировоззрение «Монолита» было противоположно неоязычеству. Культ традиции в нем заменен культом прогресса, неприязнь к авраамическим религиям — умеренно-позитивным отношением к христианству и исламу, пророческое откровение пришло на смену инструментализации древней мифологии. Хотя, можно предположить, что «Эмергенция» сформировалась «от противного», это все-таки был творческий проект двух молодых интеллектуалов. В то же время, националисты-мусульмане не писали богословских трактатов и боевых листов. Их обращение происходило в контексте реальных столкновений с правоохранительными органами. Поскольку русские неоязычники изначально считали мусульман союзниками в борьбе с «ZOG», им не требовалось проходить через этап отрицания своего языческого прошлого, ведь, став мусульманами, они по-прежнему вместе сражались с тем же самым противником. Переход в ислам был мотивирован тем, что, преследуя одни и те же цели, мусульмане действуют намного более эффективно, чем неоязычники.

Несмотря на отличия, у этих двух постнеоязыческих направлений есть одна общая черта — в глубине процесса просматривается взгляд на религию как на инструмент, направленный на выполнение определенных функций. В случае «Эмергенции» — это способ проработки психических аффектов. Что касается перехода молодых националистов в ислам, то для них это способ приобщения к миру традиции, каким они его себе представляют, то есть к этническому национализму, культуре чести и традиционным гендерным ролям. Таким образом, религия в обоих случаях не является ценностью сама по себе.

Источники и материалы

- Безверхий 1998 — Безверхий В. Н. История религии. М.: Витязь, 1998. 140 с.
- Бойков 2006 — Бойков И. Идея национально-расового превосходства на Северном Кавказе? // Национальная газета / Севастьянов Александр Никитич: [сайт]. <https://sevastianov.ru/natsionalnaya-gazeta/ideya-natsionalno-rasovogo-prevoskhodstva-na-severnom-kavkaze> Дата публикации: 30.07.2006.
- Интервью с Богумилом 2015 — Интервью с Богумилом (Б. А. Гасановым) // COLLOQUIUM НЕРТАПЛОМЕРЕС: Научный альманах. Выпуск II / сост. А. А. Бесков, Р. В. Шиженский. Нижний Новгород: Мининский Университет, 2015. С. 102–116.
- Кузнецов 2010 — Кузнецов А. 10 жертв на алтарь «белой власти» // Lenta.ru: [сайт]. <https://lenta.ru/articles/2010/06/18/pitext/> Дата публикации: 18.06.2010.
- Курбанов 2006 — Курбанов Р. Исламизация России и политизация ислама // Национальная газета / Севастьянов Александр Никитич: [сайт]. <https://sevastianov.ru/natsionalnaya-gazeta/islamizatsiya-rossii-i-politizatsiya-islama> Дата публикации: 28.07.2006.

- Мулла Адольф 2006 — Мулла Адольф. Национал-социализм в арабском мире // Национальная газета / Севастьянов Александр Никитич: [сайт]. <https://sevastianov.ru/natsionalnaya-gazeta/natsional-sotsializm-v-arabskom-mire> Дата публикации: 27.07.2006.
- Национальная газета 2006 — Как русские мужики своих женщин не защищают // Национальная газета / Севастьянов Александр Никитич: [сайт]. <https://sevastianov.ru/natsionalnaya-gazeta/kak-russkie-muzhiki-svoikh-zhenshchin-ne-zashchishchayut> Дата публикации: 29.07.2006.
- ПМА — полевые материалы автора, включающие следующие интервью: Интервью с В. Т., 24.02.2022; Интервью с Е. Е. Сычевым, 1987 г. р., 11.02.2022.
- РБК 2017 — Атака на ФСБ: что известно о нападении в Хабаровске // РБК: [сайт]. <http://www.rbc.ru/society/21/04/2017/58fa1fc99a7947d415a39270> Дата публикации: 21.04.2017.
- Сова 2016 — Бывший член NS/WP «Невоград» осужден за вербовку в ИГИЛ // Информационно-аналитический центр «Сова»: [сайт]. <https://www.sova-center.ru/racism-xenophobia/news/counteraction/2016/12/d36079/> Дата публикации: 23.12.2016.
- Сычев 2021 — Сычев Е. Е. Эмергенция неизбежна // Spacemorgue: [сайт]. <https://spacemorgue.com/emergence-is-inevitable/> Дата публикации: 13.01.2021.
- Яроврат 2009 — Яроврат. Текст-1 // Традиция. Русская энциклопедия: [сайт]. <https://traditio.wiki/Текст:Яроврат:Текст-1> Дата публикации: 16.01.2009.
- Livejournal 2012 — Яроврат на сей раз прав!!! // Блог историка М. В. Медоварова / Livejournal: [сайт]. <https://mahtalcar.livejournal.com/113522.html> Дата публикации: 07.02.2012.

Научная литература

- Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: Издательство ББИ, 2016. 518 с.
- Жирар Р. Насилие и религия: причина или следствие? // Логос. 2008. № 4 (67). С. 129–139.
- Кутявин Н. А. Роль неоязыческого национализма в генезисе феномена «праворадикального ислама» // Восточно-Европейский научный вестник. 2018. № 1. С. 32–36.
- Лосик А. В. Методика контрпропаганды в лекциях. Л.: Знание, 1986. 32 с.
- Шнирельман В. А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: Издательство ББИ, 2012. 302 с.
- Шнирельман В. А. Удерживающий. От Апокалипсиса к конспирологии. М.; СПб.: Нестор-История, 2022. 426 с.

References

- Girard, R. 2016. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniia mira* [Things Hidden Since the Foundation of the World]. Moscow: Izdatel'stvo BBI. 518 p.
- Girard, R. 2008. *Nasilie i religiia: prichina ili sledstvie?* [Violence and Religion: Cause or Effect?]. *Logos* 4 (67): 129–139.
- Kutyavin, N. A. 2018. *Rol' neoiazыcheskogo natsionalizma v genezise fenomena "pravoradikal'nogo islama"* [The Role of Neo-Pagan Nationalism in the Genesis of the Phenomenon of "Far-Right Islam"] *Vostochno-Evropeiskii nauchnyi vestnik* 1: 32–36.
- Losik, A. V. 1986. *Metodika kontrpropagandy v leksiakh* [Methodology of Counter-Propaganda in Lectures]. Leningrad: Znanie. 32 p.
- Shnirel'man, V. A. 2012. *Russkoe rodnoverie: neoiazыchestvo i natsionalizm v sovremennoi Rossii* [Russian Rodnoverie: Neopaganism and Nationalism in Modern Russia]. Moscow: Izdatel'stvo BBI. 302 p.
- Shnirel'man, V. A. 2022. *Uderzhivaiushchii. Ot Apokalipsisa k konspirologii* [Catechon. From Apocalypse to Conspiracy Theories]. Moscow — Saint Petersburg: Nestor-Istoriia, 426 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/246-255

Научная статья

© А. А. Власенко

ПРАЗДНОВАНИЕ ЛАММАСА У РОССИЙСКИХ ВИККАН

В основе статьи лежит исследование российских виккан, проводимое автором с 2015 г. по настоящее время в Москве и Санкт-Петербурге, а также в российском сегменте сети Интернет. В статье рассказывается о викке — ее особенностях, принципах и наиболее значимых этапах развития. Также в общих чертах статья повествует о Колесе года — ритуальном цикле виккан. Основная часть статьи посвящена одному из викканских праздников — Ламмасу. По представлениям виккан это день начала осени и сбора урожая, благодарения за ниспосланные дары и пролог к темному времени года. Часть информации о праздновании Ламмаса, лежащей в основе статьи, была получена автором в ходе полевой работы в одном из викканских ковенов Москвы летом 2020 г. Собранный материал представлен в трех частях: краткая история викки на Западе и в России, история Колеса года, пример празднования Ламмаса у российских виккан.

Ключевые слова: викка, ведьмы, язычество, Колесо года, Ламмас

Ссылка при цитировании: Власенко А. А. Празднование Ламмаса у российских виккан // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 246–255.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/246-255

Original Article

© Angelina Vlasenko

LAMMAS CELEBRATION AMONG RUSSIAN WICCANS

The article is based on a study of Russian Wiccans, conducted by the author from 2015 to date in Moscow and St. Petersburg, and in the Russian segment of the Internet. The article tells about Wicca — its features, principles and the most significant stages of development. Also, in general terms, the article describes the Wheel of the Year — the ritual cycle of Wiccans. The main part of the article is devoted to one of the Wiccan holidays — Lammas. According to Wiccans, it is the day of the beginning of autumn and harvest, thanksgiving for the gifts sent down and the prologue to the dark season. Part of the information about the celebration of Lammas, which is the basis of the article, was obtained by the author during field work in one of the Wic-

¹ Власенко Ангелина Александровна — младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: idzuoki@iea.ras.ru

can covens in Moscow in the summer of 2020. The collected material is presented in three parts: a brief history of Wicca in the West and in Russia, the history of the Wheel of the Year, and an example of the celebration of Lammas among Russian Wiccans.

Keywords: wicca, witches, paganism, Wheel of the Year, Lammas

Author Info: Vlasenko, Angelina A. — Junior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: idzuoki@iea.ras.ru

For citation: Vlasenko, A. A. 2023. Lammas Celebration among Russian Wiccans. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 246–255.

Введение

Викка — это неоязыческая религия, основанная англичанином Джеральдом Гарднером в первой половине XX в. В 1939 г. в местечке Нью-Форест на юге Англии его посвятили в ведьмы (Гарднер 2010: 9) местного ковена (от *лат.* *convenire* — собираться; термин, популяризированный британской антропологом и археологом Маргарет Мюррей (Murray 1921) и обозначающий группу ведьм, регулярно собирающуюся для совместного колдовства и празднования шабашей), а в 1946 г. он организовал собственный ковен, после чего начал активную популяризацию викки в Великобритании. Сам Д. Гарднер, а также ряд его последователей в дальнейшем, считали викку древнейшей религией, зародившейся в Европе во времена Каменного века. Согласно Д. Гарднеру, в период власти христианства в Европе, и, особенно, со становлением инквизиции, ведьмы были вынуждены уйти в подполье и исповедовать свою веру тайно. Однако в XX в. они больше не рисковали жизнью, а потому открыто заявили о себе. Именно тогда Гарднер встретился с одним из ковенов и стал последователем ведовства.

Стоит заметить, что иногда термин «wicca», который в переводе с древнеанглийского языка буквально означает «колдун» и который сам Гарднер в качестве наименования своей религии не использовал (Гарднер 2010: 12), заменяют такими синонимами, как «ведовство» / «ведьмовство», «ремесло» или «старая религия» (ПИМА). Приверженцы викки называют себя викканами или ведьмами вне зависимости от пола. В ранний период существования викка считалась разновидностью колдовства, но не являлась и не является единственным его видом. Только часть колдунов и ведьм — виккане, и при этом многие виккане не считают себя колдунами и ведьмами. Это может быть связано как с тем, что они не практикуют занятия магией и рассматривают викку исключительно как религию, так и с тем, что они стремятся дистанцироваться от традиционно негативного значения слова «ведьма». Чтобы избежать путаницы, в дальнейшем в статье будет использоваться термин «викканин».

В 1954 г. Джеральд Гарднер опубликовал одну из главных книг о викке — «Ведовство сегодня» (“Witchcraft today”). В ней содержатся размышления автора о происхождении ведовства, описания различных ритуалов, обзор магических практик народов мира и разоблачение стереотипов о ведьмах как о служителях сил зла.

Постепенно у Гарднера появились последователи сначала в Великобритании, а затем в США. Развитие викки за океаном привело к появлению новых течений, зачастую очень далеких от гарднерианства (См. Hutton 1999; Roper 2005; York 2003).

Одним из самых популярных викканских авторов в США стал Скотт Каннингем, который исповедовал солитарную (*англ.* solitary — одиночка) викку. Эта разновидность ведовства предложила новый путь одиночной магической практики, при этом одиночка мог быть как вышедшем из ковена практиком, так и новичком, который в будущем присоединялся к ковену, создавал собственный, либо так и оставался одиночкой. Многие работы Каннингема были переведены на русский язык и в 1990-е годы получили распространение в России (*Каннингем* 2009). На русском языке были изданы и другие книги о викке (*Галлахер* 2007; *Гримасси* 1999; *Муни* 2019; а также *Лиланд*, *Мюррей* 2012; *Панин* 2012; *Симпсон* 2005).

Цели этого исследования — знакомство читателя с основами викки, а также описание сути праздника Ламмас и принципов его празднования в среде российских виккан. Задачами работы являются краткий экскурс в историю викки с описанием особенностей и основных этапов развития этой религии; обзор ритуального цикла виккан, Колеса года, краткое определение каждого из его праздников; анализ происхождения и содержания праздника Ламмас; рассмотрение примера празднования Ламмаса, предложенного одной из российских викканских жриц.

Объектами исследования являются викка и календарный цикл виккан — Колесо года, предметом исследования — подход к празднованию Ламмаса. При написании этой статьи использовались такие методы работы, как полевое исследование, интервью, исторический метод, компаративный анализ.

Ритуальные особенности викки

Характерной особенностью российской викки является упомянутая выше солитарность. Викканских ковенов в России немного, а самопосвящение и одиночная практика викки широко распространены. Такая свобода наложила отпечаток на многие аспекты деятельности российских виккан, что ощутимо при непосредственном участии в викканских шабашах и ритуалах.

Здесь следует дать пояснение термину «шабаш». Изначально шабашем (*ивр.* shābath — отдыхать) в иудейской традиции назывался седьмой день недели, в который предписывалось отдыхать и молиться иудеям, а в средневековой традиции термин приобрел значение ночного шабаша ведьм, где они предавались разгулу и поклонялись дьяволу (*Collins*; *Ушаков*). Гарднер и первые виккане заимствовали этот термин для обозначения собственных религиозных праздников, в ходе которых совершались разнообразные ритуалы и чествовались боги. В «Ведовстве сегодня» Гарднер описывает один из вариантов происхождения термина, в который верят его друзья-ведьмы:

«...Это просто слово, перенятое у христиан, когда христиане впервые пришли на Британские острова. В далеких от цивилизации языческих краях оседлых священников не было, а службы... служили кочевые священнослужители, и, вероятно, по воскресеньям, так что термин „встреча в день субботний“ так к ним и приклеился. После этого слово „шабаш“ вполне могли перенять язычники для обозначения религиозного сборища... Определение „ведьмовской шабаш“ могли дать им сами же христиане в форме издевки (Гарднер 2010: 180).

Конечно, существуют устоявшиеся элементы, которые в той или иной степени сохраняются в большинстве викканских мероприятий в России и на Западе. Попытаемся выделить несколько основных моментов, которые не претендуют на универсальность, но находят поддержку у большинства известных автору виккан.

Во-первых, виккане почитают двуединое божество, представленное в мужской и женской ипостасях. Обе ипостаси, в зависимости от ковена или конкретного викканина, могут именоваться по-разному, но чаще всего богиню называют Великой матерью, а бога — Рогатым богом. Поклонение богам является одним из главных элементов викканского шабаша (ПМА).

Во-вторых, виккане почитают природу. В шабаше это выражается в виде призыва стихий или хранителей сторон света. Как правило, символами присутствия стихий в ритуальном пространстве шабаша являются некоторые предметы или добровольцы, становящиеся на время ритуала вместилищем этих стихий. Предметы, символизирующие стихии, условно можно разделить на ритуальные, которые присутствуют на алтаре от шабаша к шабашу и чьи функции неизменны, и декоративные, создающие определенную атмосферу, но не имеющие четко установленного значения. Среди ритуальных предметов стоит отметить атам (ритуальный нож для управления энергиями с черной ручкой, символ огня или воздуха) и пентакль на круглой плашке, символизирующий землю или вселенную. Среди простых предметов могут быть свечи, чаши с водой, куски металла, чаши с солью, перья, колокольчики и т. д. Вне ритуальной жизни почитание природы может осуществляться через различную природоохранную деятельность: субботники, благотворительные акции, направленные на уборку территорий, заботу о животных в приютах и т. п.

В-третьих, большинство виккан следует викканскому наставлению (*англ.* The Wiccan Rede) «Твори свою волю, если это никому не причиняет вреда» / «An it harm none do what ye will» (Pagan Library), и следующему из него закону троекратного воздаяния (*англ.* The Rule of Three) (*Wigington* 2018). Этот закон гласит, что любое отрицательное или положительное действие вернется своему автору троекратно. По этой причине виккане обычно не следуют магическим практикам, связанным с подавлением чужой воли или причинением вреда (порчи, привороты и т. д.).

Наконец, еще одним важнейшим аспектом викки является празднование Колеса года — годового цикла праздников, связанных с сельским хозяйством и сменой времен года. На современный вид Колеса года повлиял ряд работ. Среди наиболее известных можно отметить такие, как «Золотая ветвь» Джеймса Джорджа Фрэзера (1890 г.) и «Культе ведьм в Западной Европе» Маргарет Мюррей (1921 г.). Д. Фрэзер в главе, посвященной европейским праздникам огня, упоминает Бельтайн, Летнее солнцестояние (у виккан — Лита), Огни кануна дня Всех Святых (у виккан — Самайн) и Зимнее солнцестояние (у виккан — Йоль) (*Фрэзер* 1983: 576–593). Маргарет Мюррей изучала материалы судебных процессов над ведьмами Нового времени и европейский фольклор, связанный с колдовством. Мюррей сообщает о судебном процессе, состоявшемся в Шотландии в 1661 г. над Иссобелл Смит (Issobell Smyth), и упоминает встречи подсудимой с другими ведьмами в такие дни, как День свечей (у виккан — Имболк), Ламмас и Халломас (у виккан — Самайн) (*Murray* 1921: 110).

К концу 1950-х гг. Джеральд Гарднер и ряд его последователей, опираясь на вышеупомянутые работы, разработали ритуальный цикл, который используется викканами по сей день (*Lamond* 2004: 16–17).

Праздники Колеса года

Колесо года состоит из праздников, делящихся на солярные (шабашы, «большие празднества») и лунные (эсбаты, «малые празднества»). Эсбаты посвящены празднованию полнолуний и новолуний. Поскольку стандартной схемы проведения эсбатов не существует, каждый ковен устраивает их на свой манер (ПМА). Зачастую эсбат у российских виккан состоит из сокращенного ритуала, переходящего в магическую работу. В такие дни виккане не только возносят хвалу богам, устраивают ритуальное причастие и читают молитвы, но и занимаются колдовством: гадают, общаются с мертвыми, практикуют магические техники с использованием ритуальных ножей, жезлов, трав и т. д. Обычно тема магической практики оговаривается заранее (поминовение усопших, улучшение здоровья собравшихся в кругу и т. п.). Большинство виккан придерживается веры в перерождение душ. Согласно викканским воззрениям души умерших какое-то время находятся в Стране вечного лета, после чего возрождаются в новых телах. Таким образом спиритические сеансы в викке — это скорее воззвания к опыту ушедших поколений, чем вера в возможность личного общения с духами (ПМА).

Что же касается шабашей, то это большие праздники, которые имеют важное значение для религиозной жизни виккан. Шабаш состоит из нескольких основных частей: религиозного ритуала с участием одной или нескольких жриц/жрецов, причастия хлебом и вином, пира. В рамках ритуала могут совершаться самые разнообразные действия. К примеру, во время шабаша на Самайн осенью 2016 г. автор статьи участвовал в ритуале, в ходе которого участники ковена устроили костюмированное шествие в лес, где провели одну из частей праздничного ритуала, и только потом вернулись в дом и завершили ритуал причастием (ПМА).

В викканском календаре восемь шабашей, обозначающих смену сезонов. В мистическом смысле шабашы описывают взаимоотношения бога и богини, и их влияние на окружающий мир.

Викканские праздники Колеса года частично основаны на праздниках кельтской и германской культур. Традиционно первым праздником Колеса года считается Йоль, который приурочен к дате астрономического солнцестояния, обычно приходящегося на 20–22 декабря. Также он известен как День зимнего солнцестояния, когда самая длинная и темная ночь в году предшествует возрождению природы и торжеству жизни над смертью.

Второй праздник Колеса года — Имболк, отмечается 1 февраля. Он знаменует собой начало весны и по сей день широко празднуется не только викканами, но и по всей Ирландии, Шотландии и острове Мэн.

За Имболком идет — Остара, День весеннего равноденствия, который обычно приходится на 21 марта. В этот день отмечается уравнение сил света и тьмы и последующее восхождение света.

Следующий праздник — Бельгайн, заимствованный викканами кельтский день наступления лета, празднуемый 1 мая. Он связан с разжиганием костров и описывается у Фрэзера как один из древних праздников огня. Кельты чествовали в этот день бога Белена, которого античные авторы отождествляли с Аполлоном.

Лита — еще один праздник Колеса года, День летнего солнцестояния, празднуется в ночь с 21 на 22 июня. Это наивысшая точка Колеса года, торжество

жизни, и в то же время важный поворот Колеса в сторону темной части годового цикла и зиме.

Ламмас — один из трех викканских праздников урожая, связанный с урожаем зерна (два других: Мабон, сбор даров природы, Самайн, урожай крови, время забоя скота). Отмечается 1 августа как праздник зерна и хлеба. У древних кельтов носил также название Лугнасад.

Мабон или День осеннего равноденствия — второй викканский праздник урожая. Отмечается 21 сентября и посвящен благодарению богов за плоды земли и заручению поддержкой богов в зимнее время года.

Самайн — третий из праздников урожая, отмечается викканами в ночь с 31 октября на 1 ноября. Помимо этого, важнейшая часть празднования Самайна — поминовение усопших и приготовление к самой темной части года, которая продлится до Йоля, когда Колесо снова запустит свой ход.

Исторические корни и специфика празднования Ламмаса

Корни викканского Ламмаса уходят к праздникам конца лета и сбора урожая ряда европейских культур. Особое влияние на этот праздник Колеса года оказали гэльский праздник Лугнасад и английский Ламмас. Лугнасад широко праздновали в Шотландии, Ирландии и на острове Мэн между летним солнцестоянием и осенним равноденствием, чаще всего 1 августа. Название Лугнасад состоит из двух древнеирландских слов: «Lug» — имя одного из богов кельтского пантеона, связанного с высшей властью, спасением, военным делом, ремеслами, и «nasad» — «собрание». В современном ирландском языке праздник приобрел название Lúnasa. Празднование Лугнасада включало в себя религиозные церемонии, пиры, спортивные состязания, организацию ярмарок и другие мероприятия. Ирландская исследовательница фольклора Мэир Макнейл (Máire MacNeill) утверждала, что празднование Лугнасада включало в себя подношение первых плодов, жертвоприношение быка, различные игры, связанные с богом Лугом и пир, в котором обязательно присутствовала черника. Празднования Лугнасада проходили в Ирландии вплоть до XX века и носили разные названия: Черничное воскресенье, Горное воскресенье и ряд других (MacNeil 1962: 261). Ламмас отмечали христиане в англоговорящих странах Европы также в начале августа. Название праздника образовано от англосаксонского «hlaf-mass» — «хлебная месса» и также соотносится с подношением первых плодов, в частности, хлеба, богу (Lammas 2014–2018).

В религиозно-мистическом смысле викканский Ламмас связан с постепенным умалением роли Рогатого бога. В этой точке Колеса бог достигает наивысшей зрелости, принимает на себя ответственность за мир, данный ему в управление и отдает себя в жертву. Богиня же выступает здесь как покровительница хлебов и плодородия.

Способы празднования Ламмаса в России настолько же разнообразны, насколько разнообразны российские группы виккан. Программа праздника может сохраняться из года в год, или прописываться каждый раз заново. Празднующие Ламмас виккане могут составлять ее самостоятельно, заимствовать и переводить из англоязычных источников или использовать на языке оригинала. Все зависит от поставленных задач и личных предпочтений отдельно взятых групп верующих (ПМА).

Ниже кратко представлен ритуал на Ламмас, разработанный российской викканской жрицей и писательницей Александрой Крыловой, более известной под псевдонимом Нэа. Полный текст ритуала представлен на сайте Wiccan Scrolls — русскоязычном портале, объединяющем викканские общины и индивидуальных викканских практиков (Wiccan scrolls).

Ритуал посвящен отпуску жертвы, которую человек принес за какую-то важную для себя цель, и получению первых плодов своих дел. Версия ритуала предполагает присутствие нескольких участников. Как правило, в части ковенных и викканских групп роли участников зафиксированы, в других же в ходе ритуала роли распределяются по желанию, не считая функций жрицы или жреца. В описании ритуала Ламмаса ниже нет указаний на четкую привязку роли к определенным людям и на количество участников, что подразумевает относительно свободную форму проведения, свойственную эклектической викке. В описанном ритуале присутствуют как устоявшиеся, общие для большинства викканских ритуалов элементы, так и привнесенные автором самостоятельно. К числу общих элементов относятся, во-первых, некоторые ритуальные предметы: чаша с водой (символ стихии воды), чаша с солью (символ стихии земли), благовония (символ стихии воздуха), свеча (символ стихии огня), символы бога, богини и атам. Во-вторых, можно выделить и общие элементы ритуала. Один из главных для большинства викканских ритуалов элемент — очерчивание магического круга, внутри которого создается ритуальное пространство и проводятся все магические действия. Также к таким действиям относится призыв стражей стихий и богини с богом. В описываемом ниже ритуале используется термин «стражи», в других викканских ритуалах, в том числе в тех, в которых участвовала автор статьи, могут использоваться термины «четверти» или «стихии», но суть всегда одна: обращение к четырем элементам природы и их приглашение в ритуальное пространство для помощи и покровительства. То же касается богов: в подавляющем большинстве викканских ритуалов их призывают в круг и просят помощи в проведении ритуала. Далее следует авторская часть ритуала, уникальная для каждого отдельно взятого шабаша. Затем следует размыкание круга — общее для всех викканских ритуалов.

В качестве жертвы в ритуале используются ленточки любого цвета и любой ширины, единственное условие — материал должен легко разрезаться ножом. Символом первых плодов выступают колосья пшеницы. На ленте полагается написать то, что человек считает жертвой, отданной им за свои стремления и продолжающей беспокоить его. На алтаре располагается ряд предметов: чаша с водой, чаша с солью, благовония, свеча, символы бога и богини, пучок пшеничных колосьев, атам, угощения, ленты и нож. Далее начинается ритуал:

«Пришло время первого урожая. Солнце движется на запад, и мы вместе вновь — здесь, сегодня и сейчас, дабы отметить поворот Колеса».

После жрица проводит ряд действий у алтаря, освещая атамом соль, воду, благовония, свечу. Затем растворяет соль в воде, окропляет ею присутствующих и окурирует участников ритуала благовониями.

Очерчивая круг произносит следующие слова: *«Я черчу волшебную границу, замыкая священный круг. Ритуал наш защищен и скрыт от глаз чужих, я поднимаю границу, строя стену из света, ибо в этом месте собрались мы ради священного действия, и да станет наш круг нам подспорьем в деле этом. Да будет так. Круг замкнут».*

Участники круга поочередно призывают в круг стражей воздуха, огня, воды, земли, а также бога и богиню. После наступает основная часть ритуала отпущения жертвы:

Жрица подходит к алтарю, звонит в колокольчик и обращаясь к каждому участнику, произносит: *«Солнце катится по небосводу, все идет своим чередом. Время сеять прошло, взошел урожай. Мы растили его, вкладывая душу и силу в каждое дело свое, в каждое колдовство свое, в каждую молитву свою. Время пришло пожинать плоды. Ибо закон мира гласит — чтобы получить, надо отдать».*

После этих слов жрица разрезает свою ленту, а также ленты участников ритуала, затем разрезанные ленты сжигаются.

В этот момент жрица произносит: *«Жертва моя принята была миром. Жертва твоя принята была миром. И каждому дано будет по трудам его».*

Затем она берет с алтаря пучок пшеницы и произнес ряд заклинаний, раздаст их участникам круга со словами: *«Ты принес жертву. Ныне — собирай первые плоды с благодарностью».*

После того как все получили по колоску, участники касаются друг друга руками и поют: *«Лугнассад, ранней осени зов, лугнассад, пир людей и богов, лугнассад, веселей провожай невиданный урожай».*

Далее участники идут по часовой стрелке и поют: *«Воин — колюч волос, воин — ржаной колос, в битве падет звонкой, срежем серпом тонким. Вырос ячмень пьяный, звал молодцов рьяных. Помня завет предков, в эле живет крепком. Лен был гордец, братья, — стать не хотел платьем. Чтоб не жилось легче, бейте его крепче».*

Остановившись, поют еще раз, подняв руки к небу: *«Лугнассад, ранней осени зов, лугнассад, пир людей и богов, лугнассад, веселей провожай невиданный урожай».*

Жрица произносит: *«Колесо продолжает свой бег. Время цветов подходит к концу, солнце идет на Запад, вскоре уйдет с ним и Бог, но будем ждать его мы вновь. Помним мы, что все в мире идет по кругу. Помним мы, что чтобы получить, нужно отдать, и что Бог жертвует собой ради нас. Помним, что нынешний урожай — из его крови и семени вырос. Помним и благодарим. Ламмас пришел! Благословенно это время!».*

Все участники ритуала вместе восклицают: *«Благословенно!»*

Жрица: *«Пусть этот миг останется в ваших сердцах. Пусть каждый скажет слово свое Богам — в благодарность и благословение».*

Затем наступает та часть ритуала, когда каждый участник может помолиться в кругу о чем-то своем, что необходимо заранее обговорить со жрицей. После окончания индивидуальной работы круг размыкается и начинается угощение (Wiccan scrolls).

Заключение

В силу новизны викки для России не существует устоявшегося канона, который бы диктовал викканам четкие правила религиозной и магической жизни. Описанный выше ритуал является одним из возможных. Как правило, ритуалы отличаются текстовой частью, последовательностью действий после открытия круга, наличием тех или иных атрибутов, общим сценарием, количеством участников и т. п. Смысл проводимых в ходе шабашей ритуалов сводится к поклонению богам

и силам природы, испрашиванием благословения и дальнейшей магической работой, которая может быть индивидуальной и коллективной. Чаще всего такая работа направлена на решение личных вопросов: исцеление болезней, достижение успехов в работе и творчестве, налаживание отношений с близкими. Как правило, атрибуты для таких ритуалов выбираются индивидуально, исходя из специфики шабаша, времени года, культурных и научных знаний и предпочтений участников. В дальнейшем исследовании российской викки автор планирует подробнее изучить Колесо года и проанализировать другие его праздники: Имболк, Остару, Литу, Бельтайн, Мабон и Самайн.

Источники и материалы

- Галлахер 2007 — Галлахер Э. Викканская магия: общее руководство. М.: Кладезь-Букс, 2007. 399 с.
- Гарднер 2010 — Гарднер Д. Водовство сегодня. Гарднерианская книга теней. М.: Телема, 2010. 288 с.
- Гримасси 1999 — Гримасси Р. Викка: Древние корни колдовских учений. М.: Фаир-пресс, 1999. 416 с.
- Каннингем 2009 — Каннингем С. Викка: руководство по самостоятельной магической практике. СПб.: Весь, 2009. 192 с.
- Муни 2019 — Муни Т. Традиционная викка. СПб.: Весь, 2019. 240 с.
- ПМА — полевые материалы автора (полевые исследования в Москве и Санкт-Петербурге, 2015–2022 гг.).
- Ушаков 1935–1940 — Ушаков Д. Н. Толковый словарь. 1935–1940 // Академик: [сайт]. <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/1101215> (дата обращения 10.07.2022).
- Collins — Collins online dictionary // Collins: [сайт]. <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/sabbath> (дата обращения 10.07.2022).
- Lammas 2014–2018 — Lammas / Religious Holidays and Festivals // Read The Spirit: [сайт]. <https://readthespirit.com/religious-holidays-festivals/tag/lammas/> Даты публикаций: 01.08.2014–01.08.2018.
- Pagan Library — Wiccan ethics and the wiccan rede // Pagan Library: [сайт]. http://www.paganlibrary.com/ethics/wiccan_ethics_rede.php (дата обращения 10.07.2022).
- Wiccan scrolls — Александра Крылова (Нэа). Ритуал празднования Ламмаса (Летний Фестиваль СВР 2013) // Wiccan scrolls: [сайт]. <http://wiccanscrolls.ru/ritual-prazdnovaniya-lammasa-letnij-festival-svr-2013/> (дата обращения 10.07.2022).
- Wigington 2018 — Wigington P. The Rule of Three // Learn Religions: [сайт]. <https://www.learnreligions.com/rule-of-three-2562822>. Дата публикации: 21.02.2018.

Научная литература

- Лиланд Ч., Мюррей М. Арадия. Бог ведьм. М.: Телема, 2012. 304 с.
- Панин С. Современное колдовство. Викка и ее место в духовной культуре XX — начала XXI века. М.: Касталия, 2012. 244 с.
- Симпсон Ж. Викинг. Быт, религия, культура. М.: Центрполиграф, 2005. 239 с.
- Фрэзер Д. Золотая ветвь. Второе издание. М.: Издательство политической литературы, 1983. 704 с.
- Hutton R. The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. Oxford: Oxford University Press, 1999. 512 с.
- Lamond F. Fifty Years of Wicca. Sutton Mallet, England: Green Magic, 2004. 140 с.
- MacNeil M. The Festival of Lughnasa. A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest. Oxford: Four Courts Press, 1962. 697 с.

- Murray M. The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1921. 303 p.
- Roper J. English Verbal Charms. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2005. 241 с.
- York M. Pagan Theology. Paganism as a World Religion. New-York: NYU Press, 2003.

References

- Panin, S. 2012. *Sovremennoe koldovstvo. Vikka i ee mesto v dukhovnoi kul'ture XX — nachala XXI veka* [Modern Witchcraft. Wicca and its Place in the Spiritual Culture of the 20th — early 20th century]. Moscow: Kastaliya. 244 p.
- Simpson, J. 2005. *Vikingi. Byt, religiya, kul'tura* [Vikings. Being, Religion, Culture]. Moscow: Tsentrpoliraf. 239 p.
- Frazer, J. G. 1983. *Zolotaya vetv'* [The Golden Bough]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury. Vtoroe izdanie. 704 p.
- Hutton, R. 1999. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press. 512 p.
- Lamond, F. 2004. *Fifty Years of Wicca*. Sutton Mallet, England: Green Magic. 140 p.
- Leland, Ch. and M. Murray. 2012. *Aradia. Bog ved'm* [Aradia. God of Witches]. Moscow: Telema. 304 p.
- MacNeil, M. 1962. *The Festival of Lughnasa. A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest*. Oxford: Four Courts Press. 697 с.
- Murray, M. 1921. *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*. Oxford: Oxford University Press. 303 p.
- Roper, J. 2005. *English Verbal Charms*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. 241 p.
- York, M. 2003. *Pagan Theology. Paganism as a World Religion*. New York: NYU Press. 256 p.

ЭТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/256-276

Научная статья

© Д. Г. Ташмухамедова

ПОДРОСТОК В ВИРТУАЛЬНОМ МИРЕ (НА МАТЕРИАЛАХ УЗБЕКИСТАНА)

Узбекистан переживает период реформ, одной из целей которых является формирование инновационного общества. Молодежь до 18 лет представляет 40% населения страны. Поэтому вопрос, с каким «капиталом» подросток вступает в период зрелости, имеет чрезвычайную значимость. Именно от него будет зависеть будущее государства. Мир вступает в цифровую эпоху, и информационная виртуальная среда имеет огромное влияние на детей, особенно в подростковом возрасте. Поэтому цифровой фактор, воздействующий на подростка (его физическое здоровье, психику, ценностные ориентации, поведение, общение со сверстниками и старшим поколением и т. д.), нельзя недооценивать. Статья посвящена влиянию Интернета и социальных сетей на школьника-подростка в Узбекистане, и основана на результатах исследования (по проекту ВОЗ), проведенного среди учителей, учащихся и их родителей в школах г. Ташкента, городах Кашкадарьинской и Ферганской областей. Результаты исследования показали, что учителя и родители имеют иллюзорную картину относительно времяпровождения школьников в Интернете, а также их неподготовленность в вопросах «контроля». Выявлена разница качества использования Интернета в учебном процессе в столичных и областных школах, что может сказаться и на качестве знаний выпускников в целом. На основе результатов исследования были разработаны рекомендации для органов народного образования.

Ключевые слова: Интернет, социальные сети, подросток, школьник, физическое здоровье, психическое здоровье, виртуальный мир, игры

Ссылка при цитировании: Ташмухамедова Д. Г. Подросток в виртуальном мире (на материалах Узбекистана) // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 256–276.

Ташмухамедова Дилором Гафуржановна — к. м. н., сенатор, заместитель председателя Комитета по молодежи, культуре и спорту Сената Олий Мажлиса Республики Узбекистан. Сенат Олий Мажлиса Республики Узбекистан (Республика Узбекистан, 100078, Ташкент, ул. И. Каримова, 9). Эл. почта: dilorom19.02@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5000-4091>

* Выполнено в рамках программы исследований Всемирной организации здравоохранения. Проект: «Влияние Интернета, виртуальных социальных сетей и информационных технологий на благополучие и здоровье подростков в Узбекистане».

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/256-276

Original Article

© Diloram Tashmukhamedova

TEENAGER IN THE VIRTUAL WORLD (THE CASE OF UZBEKISTAN)

Uzbekistan is going through a period of reforms, which, among other issues, aim to promote innovation. 40% of the country's population are under the age of 18. That is why it is so important which “capital” teenagers own when they enter the period of maturity. They will determine the country's future. The world is entering a digital age, and the virtual environment has a significant impact on non-adults, particularly in teenage years. Therefore, the influence of the digital factor on adolescents (their physical health, psyche, values, behavior, communication with peers and older generation, etc.) is difficult to overestimate. The article is devoted to the effect that the Internet and social networks have on schoolchildren in Uzbekistan, and is based on the findings of a survey (WHO project) conducted among teachers, students and their parents in schools in Tashkent, Kashkadarya, and Fergana provinces. The findings show that teachers and parents have a wrong idea of how much time schoolchildren spend on the Internet, and reveal their unpreparedness in terms of “control”. The way the Internet is used in the educational process in the capital is different from regional schools, which may have an impact on the graduates' knowledge. The article offers recommendations to the public education authorities based on the results of the research.

Keywords: Internet, social networks, teenager, schoolchildren, physical health, mental health, virtual world, games

Author Info: Tashmukhamedova, Diloram G. — Ph. D. in Medicine, Senator, Chairman Deputy of the Committee on Youth, Sport and Culture at the Senate of Oliy Majilis of the Republic of Uzbekistan (Tashkent, Republic of Uzbekistan). E-mail: dilorom19.02@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5000-4091>

For citation: Tashmukhamedova, D. G. 2023. Teenager in the Virtual World (The Case of Uzbekistan). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 256–276.

Funding: The reported study was funded by the World Health Organization, project “Influence of the Internet, Virtual Social Networks, and IT on Wellbeing and Health of Teenagers in Uzbekistan”.

Введение

Продукты и инструменты ИТ проникают во все сферы жизни и все больше определяют лицо современной экономической политики, духовного производства. Это влияние имеет далеко идущие последствия на индивидуальном микро-, макро- (социальной общности, территории, страны) и мегауровне (международном и глобальном). Особое воздействие цифровая среда оказывает на подростковую молодежь — ее физическое здоровье, психику, ценности, поведение, общение и т. д. В силу этого

вопрос, с каким «капиталом» подросток вступит в период зрелости, имеет чрезвычайную значимость. От него будет зависеть будущее планеты и каждой страны в отдельности. Особую значимость данная проблема имеет в Узбекистане, где молодежь до 18 лет составляет примерно 40% населения.

Тема влияния цифровой среды на подростка обсуждается в научной литературе еще со второй половины 1990-х, и уже скопился большой массив публикаций по данной проблематике. Имеющиеся работы касаются общего влияния Интернета на: психику и поведение подростка (Балонов 2002; Lin 2021), кибербуллинг (Huang, Chou 2010; Mishna et al. 2010), сексуальные домогательства и половое формирование (Mitchell et al. 2007; Sengupta, Chaudhuri 2011), зависимость от виртуального мира (Bishop 2015; Пережогин 2018), жертвенность (Mitchell et al. 2007), коммуникации (Солдатова 2016), виртуальное зависание (Великоцкая 2012; Kuss et al. 2013), формирование нравственных ценностей (Данькин 2019). Работ же, касающихся здоровья подростков в результате пребывания в Интернете и выработки научно обоснованных мер, значительно меньше (Tran et al. 2017; Betton, Woollard 2019).

Тема влияния Интернета на здоровье подростка долгое время не находилась в поле зрения ВОЗ. И сегодня степень ее внимания не соответствует остроте и масштабности проблемы. Лишь с 1 января 2022 г. в классификацию болезней, утвержденную ВОЗ (МКБ-11), в перечень психических расстройств включены *нарушения, вызванные патологическим влечением к играм, преимущественно онлайн* (под шифром 6C71,0). Однако в разделах, посвященных тревогам, страхам и стрессам, не включены соответствующие нарушения, связанные с Интернетом, как и в разделах, связанных с бессонницей (07), расстройствами питания и пищевого поведения (05), болезнями спины, зрения, а проекты и исследования по проблеме «виртуальный мир — здоровье подростка» просто отсутствуют.

Между тем, некоторые страны и международные организации начинают бить тревогу о вреде неконтролируемого воздействия Интернета на детей. Так, в России вопрос вреда, наносимого ребенку той или иной информацией, поднят на государственный уровень. С 1 сентября 2012 г. в стране действует Федеральный закон № 436-ФЗ от 29.12.2010 «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию».

Если рассматривать Узбекистан, то здесь нельзя сказать о должном внимании к влиянию цифровой среды на здоровье учащихся. 7 апреля 2016 г. решением Министерства информационных технологий и коммуникаций, Министерств образования (народного, высшего и среднего специального) было разработано пособие по защите молодежи в онлайн среде (Darakchi.uz 2016). К сожалению, в пособии Минздрав не присутствует в числе участников.

В 2020 г. представлен отчет исследования, проведенного ЮНИСЕФ, Союзом молодежи и движением «Юксалиш» («Восхождение»). В нем есть раздел «Цифровая жизнь и Интернет», в котором отмечается: «Хотя молодые люди в Узбекистане проявляют очень большой интерес к тому, чтобы больше узнать о компьютерах (86,9%), все еще существует значительная группа (37,8%), состоящая, в частности, из женщин и сельской молодежи, которые не имеют никаких навыков работы с компьютером. Заметен разрыв между большим числом молодежи (53,9%), которая „никогда“ не пользуется Интернетом (в основном молодежь в сельской местности и женщи-

ны), и меньшим числом, использующим его „ежедневно“ (25,4%) (в основном городские жители и молодые люди)» (ЮНИСЕФ 2020).

В стране вышло несколько статей о влиянии Интернета на молодежь. Однако они ограничиваются общими рассуждениями, в них больше затрагиваются вопросы мировоззрения (Khudaiberganova, Abdalova 2021), морали и духовности (Podrobno.uz 2021; Repost 2021), культурной идентичности (Хакназаров 2018), трудоустройства (Джангиров 2021), но не здоровья.

Общие характеристики пилотного проекта ВОЗ по изучению влияния цифровой среды на благополучие и здоровье подростков

В ноябре-декабре 2021 г. при содействии ВОЗ в Узбекистане было проведено исследование по изучению пребывания школьников Узбекистана в цифровой среде и ее влиянию на благополучие и здоровье подростков. Исследование проводилось в школах г. Ташкента, городов Кашкадарьинской и Ферганской областей. По принципу «областной центр — школа в области» были отобраны 4 школы: школа № 25 в г. Карши и школа № 85 в г. Дехканабад Кашкадарьинской области; школа № 5 в г. Фергане и школа № 20 в г. Риштан Ферганской области. Школы г. Ташкента отбирались по принципу «частная — государственная»: частная школа «Лидер» в г. Ташкенте и государственная — школа № 163.

При реализации проекта были использованы такие методы сбора информации, как анкетирование, глубокое интервью, фокус-группы. Целевые группы: подростки 14–16 лет (124 школьника), родители, директора школ и учителя.

Оснащенность гаджетами среди подростков

По данным анкетирования школьников, в большинстве домов имеется компьютерная техника, но не у всех. В 30,6% семей нет компьютеров, в 71% — нет планшетов, и у 14,5% детей нет смартфонов. Если же говорить о личной технике, то ее количество резко падает. Так, если общее наличие компьютеров и планшетов дома составило 98,4%, то их количество в личном пользовании детей упало до 51,8%.

Исследование показало, что наличие личной техники распределено неравномерно. Так, в г. Карши из 8 родителей, участвовавших в фокус-группе, семеро сказали, что у их ребенка нет телефона, и он пользуется телефоном родителей, который ограничен во времени использования и доступа к Интернету; о компьютере заявил только один родитель (ПМА 14). Наиболее высокий уровень оснащенности оказался у детей частной школы «Лидер» г. Ташкента. Здесь на 5 детей пришлось 5 смартфонов, 1 смарт-часы, 4 ноутбука, 3 планшета, 1 настольный ПК, 1 моноблок (ПМА 1).

На уровне оснащенности гаджетами сказывается и тип семьи. В нуклеарных семьях 17% имели планшет, в то время как в расширенных — 7%. То же самое касается смартфонов у детей. В нуклеарных семьях 54% опрошенных имели смартфон, в то время как в расширенных — только 19,4%.

Как мы видим, имеет место проблема компьютерной оснащенности и семей в целом, и школьной молодежи, что может стать барьером на пути компьютеризации населения и увеличения его занятости, связанной с ИТ, что ставится руководством республики в качестве приоритетной задачи.

Исследование показало, что преподаватели не в полной мере осведомлены о том, насколько школьники оснащены гаджетами и какова ситуация в этом плане в их домах. Так, психолог из г. Дехканабада говорит: «Скорее всего у 100% учеников есть гаджеты, а вот компьютеры у 30–40%, в основном это дети из полных семей, где оба родителя работают в сфере IT-технологий» (ПМА 9). Результаты же анкетирования говорят о том, что в Дехканабаде лишь 29% опрошенных школьников имеют смартфоны. Информация о том, что компьютеры дома есть лишь в семьях, где родители работают в сфере IT, также является неверной. Данный пункт нам представляется весьма важным: не может быть контроля в сфере пребывания детей в Интернете, если преподаватель не знает, у кого есть смартфон, а у кого — нет, есть ли дома компьютер или нет.

Доступ к Интернету. Формы школьного и родительского контроля

Школа. Как говорят представители школ, существует приказ № 139 Министерства народного образования, который регламентирует порядок использования гаджетов. По правилам школы в г. Дехканабаде Кашкадарьинской области, мобильное устройство должно быть в беззвучном режиме и находиться в портфеле ученика. Ученик может им пользоваться только с разрешения преподавателя и исключительно в учебных целях. В школе в г. Карши перед началом урока все сдают свои телефоны преподавателю, а на перемене преподаватель возвращает их ученикам (ПМА 7).

В отличие от вышеприведенных школ, директор столичной школы № 163 считает, что «телефон — это личное имущество и мы не имеем право запрещать его».

Директор частной школы «Лидер» г. Ташкента говорит: «В старших классах мы One забираем телефоны, т. к. они в осознанном возрасте. Мы ежегодно проводим селекцию; если ребенок не осознает условия обучения, мы не будем его удерживать. У нас в конце года проходит аттестация, и каждый из учеников должен быть со своим портфолио, проектами, например, сейчас группа детей создает электронную книгу» (ПМА 1).

А психолог этой школы говорит, что «в школе есть специальный администратор, который следит за использованием Интернета и устанавливает ограничения на скачивание каких-либо программ. Если ученики как-то заходят на другие сайты, то у администратора это отображается, и ученики получают предупреждение» (ПМА 3).

У каждого ученика есть электронный дневник *kundalik.com*. Все учителя делают там записи и выставляют оценки, и родители могут наблюдать за успеваемостью своего ребенка.

В большинстве школ преподаватели не ведут контроль за пребыванием детей в Интернете вне школы, возлагая эту миссию на родителей. В этом плане частные школы отличаются от государственных. Так, в школе «Лидер» г. Ташкента «в каждом классе есть тьютор, а некоторые сотрудники постоянно контролируют, сколько времени ребенок находится в сети. Были такие случаи, когда мы писали родителям и спрашивали, чем занимается ваш ребенок, родители отвечали, что ребенок спит, а мы говорим, проверяйте, ребенок в сети; все равно, дети могут

обманывать, мы так делаем, чтобы разбудить бдительность у родителей и детей» (ПМА 1).

Классный руководитель этой школы рассказывает, что иногда проверяет, находятся ли ее ученики в Интернете в ночное время: «Время уже позднее, например, 1-й час ночи, а я даю какую-то информацию. Есть ребята, которые мне не отвечают, и я понимаю, что они спят, а есть кто отвечает мне. Значит родители не контролируют, не смотрят. 1-й час ночи, а ребенок еще не спит» (ПМА 2).

Формы родительского контроля. В целом родители разрешают детям пользоваться Интернетом, но 39,5% родителей ограничивают пребывание в Интернете, а 3,2% — запрещают.

Родители учащихся школы № 85 г. Дехканабада ответили, что кодируют семейный ноутбук, и дети используют его с их разрешения (ПМА 13). По данным родителей школы № 20 г. Риштан, в тех семьях, где дети увлекаются программированием, ноутбуки подключены к Интернету, в остальных случаях дети либо пользуются родительскими телефонами (если у них нет своих), либо они не подключены к Интернету (ПМА 15). В отличие от областных школ, все дети (участники фокус-группы) школы № 163 г. Ташкента свободно пользуются Интернетом дома (ПМА 19).

Психолог этой школы на вопрос: «Следите ли вы за аккаунтами ваших учеников?», ответила: «Да, мы с заместителем директора по воспитательной части проводим рейды по школе и проверяем содержимое телефонов» (ПМА 5). А вот что говорит директор школы «Лидер»: «Есть еще программа *Google class*, я как директор могу войти в любой класс и проконтролировать, над каким проектом работают ученики, у меня есть доступ» (ПМА 1).

Все родительницы, участницы фокус-группы в школе № 5 г. Ферганы, уверены, что их дети не посещают Интернет-кафе, а одна считает, что ее дочь не знает о существовании таковых (ПМА 16). При этом с точки зрения преподавателя информатики школы № 25 г. Карши, 30% детей пользуется Интернетом бесконтрольно.

Как осуществляется родительский контроль?

Одна из родительниц школы «Лидер» так описала систему контроля в их семье:

«У нас в семье жесткая позиция пользования Интернетом; когда сын приходит из школы, он сдает телефон мне, ему выдается на 15 минут пробежаться по социальным сетям. Когда он сидит за компьютером, выполняет домашнее задание, и нет возможности его контролировать, мы ставим блок. Когда мы с мужем идем играть в теннис на 2 часа, мы забираем с собой модем и телефон сына. На это время ему дается какое-то задание по дому» (ПМА 12).

Вот другие подходы родителей той же школы «Лидер»:

— «У детей сейчас такой возраст, когда ругать, кричать — это не педагогично. Я до вечера на работе, контролировать, сколько времени проводит ребенок в Интернете, не могу. Прошу быть разумными. Они могут сказать, что делают уроки, а на самом деле, сидят в уголке в Интернете. Знаю, что в основном он общается с друзьями в *Telegram* либо играет в игры».

— «У моего сына после школы тренировки. А когда у него есть время, он играет в игры, в социальных сетях он не сидит. Это я знаю. Я его не контролирую,

он взрослый мальчик. Я полностью заняла его время, чтобы он меньше времени тратил на Интернет».

— «Я не могу контролировать, сын у меня самостоятельный, я ему доверяю. Я знаю его характер, и он не забросит учебу. В прошлом году у нас была аттестация, собирались все учителя и ученики, и это дало толчок сыну. Мы поговорили с ним, и он понял, что постоянно сидеть в Интернете не надо. Учеба пошла в гору».

— «Телефон и общение, это личное пространство наших детей. Я даже без спроса не захожу к нему в комнату» (ПМА 12).

Как мы видим, отношение родителей столичной частной школы более либерально, причем отсутствие контроля связывается не с нехваткой времени, а принципиальным подходом к личному пространству ребенка. Но в отдельных случаях даже «продвинутые» родители считают, что необходимо вмешиваться, если видят конкретную угрозу — например, увлечение сценами насилия. Одна из родительниц учащихся частной школы «Лидер» так и сделала: «Два года назад мои дети увлеклись Майнкрафтом. Это ужасная игра, когда я увидела, то я отобрала у детей телефоны, мы купили им кнопочные, обычные телефоны» (ПМА 12).

Цели времяпровождения в Интернете

Данные фокус-групп показывают, что дети используют Интернет в разнообразных целях. Они делают уроки, общаются с друзьями и родственниками, играют в онлайн игры, читают электронные книги, ищут нужную информацию, переводят тексты.

Хотелось бы отметить роль электронных переводчиков. Дети используют Интернет для перевода, что говорит о недостаточности узбекоязычного сегмента Интернета и знания языков (русского, английского). Они подтвердили, что все используют словарь или онлайн-перевод.

Цели, связанные с учебой. На вопрос: «Что тебе дает Интернет?», 70,2% школьников ответили, что рассматривают его как источник знания (наряду с развлечением, новостями и т.д.). Но когда был задан прямой наводящий вопрос: «Является ли Интернет для тебя источником получения знаний?», положительные ответы составили от 11,5% до 24,1%, в зависимости от школы. Об этом говорят и ответы об использовании Интернета для подготовки домашних заданий. Никогда не использует Интернет для подготовки заданий 19,4% школьников; это означает, что они ограничиваются только учебниками, этого явно недостаточно, учитывая качество многих учебников и уровень квалификации учителей.

Многие родители считают, что их дети используют Интернет в основном в учебных целях. Ответы родителей учащихся школы № 20 г. Риштан Ферганской области:

— «Мой ребенок в школе во время урока не пользуется Интернетом. Только дома, он скачал себе приложения для изучения русского и английского языков. Заходит, пользуется 40–45 минут, учит произношение, все это под контролем. Фильмы? Не-нет. Такого нет. Сети? У них группа друзей в Telegram — группа

старост. Общаются по вопросам уроков и заданий. Разговаривают по предметам, как раскрыть это то, как будем завтра отвечать».

— «Если нужны какие-то сведения для уроков, в таких случаях пользуется. Например, недавно было мероприятие, посвященное поэте Зулфияе, ее биографии, творческой жизни, тогда он пользовался моим телефоном. Или же пользуется приложением „Переводчик“. Я сама не смотрю кино со смартфона, он тоже не смотрит».

— «У сына много интересов. Если я дам возможность бесконечного пользования, будет сидеть в Интернете до 2-х часов ночи. Но я ограничила. Раньше было так: очень интересовался играми. Но на сегодняшний день он уже не играет в игры. У него есть Telegram группы, где он занимается изучением английского языка. Я сама интересуюсь языком, и мы вместе в YouTube смотрим как объясняет преподаватель. Еще он пользуется голосовым Google. Например, по математике или литературе спрашивает что-то в Google и сразу получает нужную информацию. Он использует Интернет только для учебы».

— «Сын учится в 8-м классе и пользуется Интернетом для языка. Он ходит к репетитору на английский, математику. У него есть группы, каналы по предметам и там он занимается в группе. В целях обучения и интереса к некоторым предметам получает информацию через социальные сети. Они меняются новостями, и это все о предметах. Я его присоединила к своему аккаунту в Telegram и сама контролирую его переписки, приложения, куда он заходит. Кино, видео? Нет. Нет. Такого нет. Он этим не увлекается» (ПМА 15).

Родители, участники фокус-группы в г. Фергане, также считают, что их дети в основном используют Интернет в учебных целях.

Думается, что у родителей сложилась иллюзорная картина по поводу того, в каких целях их дети используют Интернет.

Цели, не связанные с учебой. Итак, опрос показал, что дети в большей степени используют Интернет для развлечений — игр, просмотра кино, сериалов.

У ташкентских школьников сфера интересов и посещаемых сайтов шире чем у областных. Среди них популярны Anixart (приложение с работами японской мультипликации), Mangalib (приложение, позволяющее собрать свою коллекцию комиксов «Манги»), Ficbook (архив фанфикшена), игра Brawl Stars.

Интерес к развлекательному контенту подтверждают и преподаватели. Так, классный руководитель школы № 163 г. Ташкента говорит: «Если исходить из того, что смотрит мой класс, у меня 7 класс, они смотрят мультфильмы на YouTube. Я вот отбирала телефон, когда они смотрели мультики и спрашивала, зачем они смотрят во время уроков или вообще в школе» (ПМА 4).

Игры. Если говорить об играх в Интернете, то по словам самих школьников постоянно играют 16,9%, иногда — 48,4%, никогда не играют — 34,7%. Ряд подростков играют в так называемые ролевые игры, о которых взрослые не имеют представления.

С большим отрывом идет игра *PUBG Mobile* (16,1%). Это игра в виде битвы. Игроков сбрасывают с парашютом на остров, на котором до ста участников сража-

ются друг с другом. Это одна из самых скачиваемых игр. В июле 2020 г. ее скачали 734 млн раз.

Школьники также играют в Brawl Stars, Counter-Strike, Free Fire MAX, Free Fire, Genshin, Girls Fortnite, Hill Climb Racing, Minecraft, Mortal Kombat, Scary Teacher, Standoff 2, Subway Surfers, Talking Tom, Temple Rush, Fashion Show, Clash Royale, Твич и др.

Есть такая игра как 1XBet с целью заработка. Знают ли о ней родители и преподаватели школ? Учащиеся школы № 5 г. Ферганы достаточно осведомлены о ней: *«Есть разные запретные сайты и приложения, через которые можно также зарабатывать деньги. Например, в Америке, девочка 3 дня подряд без остановки играла в игру и на 3 день, просто от усталости, скончалась. Например, из-за такого приложения как 1XBet, если вы слышали, у нас покончил с собой учитель»* (ПМА 17).

Конечно, наибольшую опасность вызывают игры, которые наносят *непосредственный* вред здоровью и жизни подростка («Синий кит»). Дети знают о них.

Социальные сети

В каких социальных сетях, по данным анкетирования, зарегистрированы подростки? Это *TikTok, Instagram, Telegram, WhatsApp, Facebook, Imo, ВКонтакте, Pinterest, Snapchat, YouTube, Twitter, Одноклассники, Viber, Discord, Likee, Чат-рулетка*.

Во время интервью, на вопрос «В каких сетях зарегистрированы ваши ученики?», психолог школы № 85 г. Дехканабада ответила: *«Только в сети школы все зарегистрированы»* (ПМА 9), что говорит о том, что она совершенно не владеет ситуацией. Родители учащихся этой школы говорят, что у их детей нет *TikTok*.

Психолог школы № 25 г. Карши: *«Я не замечала, что наши ученики зарегистрированы в каких-либо сетях. Скорей всего в Telegram, так как есть группы в каждом классе, куда как психолог я отправляю различные психологические тесты, тесты для профориентации, информацию по поступлению в ВУЗы»* (ПМА 8). Когда же ей задали вопрос: «Как вы думаете, есть ли среди детей те, кто пользуется различными социальными сетями, например, Instagram, Facebook, TikTok?», она ответила: *«Нет, среди учеников я не замечала, может быть некоторые преподаватели выставляли результаты конкурсов или викторин»* (ПМА 8), из чего следует, что она не представляет специфику этих социальных сетей. Причем она уверена в том, что *«среди наших учеников нет посещающих запрещенные сайты»*, поскольку *«иногда преподаватели стараются сблизиться с учениками и просят показать их телефоны»* и потому, что учеников *«строго контролируют и родители»*, тем самым демонстрируя непонимание Интернета.

Психолог школы № 20 г. Риштана Ферганской области также не знает, кто из учеников зарегистрирован в Telegram. Тогда непонятно, как она дает задания и общается с детьми во внеурочное время.

Преподаватели школы должны интересоваться, в каких сетях, на каких сайтах зарегистрированы дети, что их там привлекает, чем они там занимаются.

Как мы видим, у узбекских школьников в приоритете: 1) обменяться сообщениями (Telegram, WhatsApp, Imo); 2) выложить свое фото (Instagram); 3) посмотреть короткие развлекательные ролики (TikTok). В данном случае налицо структура потребностей нахождения школьников в Интернете. Ее содержание подтверждают

и ответы на вопрос «Для чего нужны социальные сети?». Для 66,1% ответивших это общение, убивают время, т. к. скучно — 30,6%, используют для знакомства — 15,3%, в поисках новых знаний — 20,2%, для другого — 7,2%.

Этому соответствует и предпочтительный возраст общения (сверстники — 63,4%, взрослые — 3,3%, нет разницы — 33,3%), что говорит об инвариантной структуре интересов подростков в социальных сетях. Выбор сверстников означает, что подростки предпочитают общаться с ровесниками, в силу того, что у них общий круг интересов, ценностей, даже сленг; они понимают друг друга, находятся в одном поле мировоззренческих ориентаций. И здесь лучшей социальной сетью является Telegram. Соответственно, им важно, чтобы их фото увидели, прежде всего, их сверстники, и соответственно, просматривать фото сверстников (в Instagram) — в целях возможного знакомства. TikTok, в силу его развлекательности, не претендующей на высокий уровень интеллекта и тонкое чувство юмора, также наиболее подходит, чтобы стать центростремительной силой, интегративной системой, объединяющей школьников-подростков.

Заработок

Первоначально вопрос заработка детьми в Интернете не рассматривался, но в процессе исследования целей их пребывания в Интернете, стал высвечиваться и этот аспект.

Так, учащиеся частной школы «Лидер» объясняли принцип заработка в YouTube:

«Заработок — это главный момент, ради которого снимают контент; есть монетизация от Ютуба, т. е. он поощряет именно просмотры и подписки. Но блоггер может взять под свою инициативу, т. е. взять заказную рекламу, которую он будет вставлять в свои видео фрагменты и за которые ему будут платить деньги. Соответственно, чем больше подписчиков, тем больше платит компания» (ПМА 18).

Некоторые дети (мальчики), как показала фокус-группа в школе № 85 г. Дехканабада Кашкадарьинской области, проявили интерес к участию *«на различных разрешенных играх (соревнованиях, чемпионатах) киберспорта»*, чтобы *«зарабатывать деньги»* (ПМА 21). О том, что в играх дети ставят ставки и используют возможности продать вещи, было упомянуто и детьми г. Карши (ПМА 20).

Вот что говорят учащиеся об игре 1XBet:

— *«1XBet, если вы слышали, у нас покончил с собой учитель».*

— *«Через это приложение некоторые заработали деньги, но также есть и те, кто наоборот зашли в минус, покончили жизнь самоубийством. Могу привести пример моего знакомого, через это приложение он купил себе машину Tracker. Другой знакомый, который залез в долги из-за этого приложения, сейчас зарабатывает в России и никак не может вернуться на Родину».*

— *«В основном 99% это обман. 1 раз выиграть, а во 2-й раз не повезет. Многие были обмануты».*

– «Например, игрок вкладывает 100 000 сумов и потом вытаскивает эту сумму в виде 1 000 000 и говорит об этом мне. Соответственно, я заинтересуюсь, зайду туда и тоже буду вкладывать деньги и вытащу уже следом 10 000 000 сумов. Я зарабатываю все больше и больше, и начинаю брать в долг и вкладывать уже 10 000 000 сумов. А затем начинаю проигрывать и, конечно же, оставаться в огромных долгах» (ПМА 17).

Сколько времени школьники проводят в играх, Интернете, сетях?

Согласно опросу родителей учащихся школы № 85 г. Дехканабада Кашкадарьинской области, распределение времени пребывания их детей в Интернете следующее:

- «Только 5–10 мин на kundalik.com, уроки делают только по учебникам».
- «30 мин информация по интересам (выпечка, мода, дизайн и др.)».
- «Сын тратит 2 часа на учебные программы (Регистон тест), получение информации, выполнение уроков и kundalik.com».
- «По 15 мин на решение тестов по различным предметам, участие в викторинах».
- «Чаще всего kundalik.com, чтобы посмотреть оценки, всего несколько минут (очень мало)» (ПМА 13).
- 30 мин на онлайн уроки, 15 мин на перевод, 30 мин на книги (ПМА 21).

Как по данным общего анкетирования учащихся, так и фокус-групп, проведенных с ними, их оценка не совпадает с мнением родителей, показывая их слабую «осведомленность».

Вот ответы учащихся школы № 5 г. Ферганы о времени пребывания в Интернете:

- В день примерно уходит 10 часов.
- От 2–4 часов.
- Уходит от 2 до 5 часов, чаще от 5–10 часов.
- От 3 до 7 часов.
- От 3–5 часов.
- Больше 3 часов.
- 2–4 часа (ПМА 17).

Вот и получается, что если у родителей пребывание их детей в Интернете исчисляется минутами, то у детей — часами.

Есть ли зависимость от Интернета? По мнению школьников, она варьирует от 2,4% до 30,9%. Это не дает возможности говорить о значительном зависании узбекской молодежи в Интернете, хотя 60% школьников, проводящих в Интернете все свободное время или по несколько часов в день — это достаточно много.

Психолог школы № 5 г. Ферганы говорит: «Многие даже употребляя пищу не могут оторваться от телефона, очень много времени тратят на Интернет... Даже в компании все сидят в своих телефонах» (ПМА 11). Несмотря на условия анонимного анкетирования, дети не хотят показать себя «зависимыми» от Интернета.

Зависимость школьников от Интернета, так или иначе, выявляется. Это подтверждает психолог школы «Лидер»: «Кто-то начинает уходить в виртуальную ре-

альность, и там пропадает. А чаще бывает, обманывает родителей, что ложится спать рано, а на самом деле не спит. Сюда в школу он приходит невыспавшийся, мы это сразу замечаем, что он сонный, вялый. Мы сразу вызываем его родителей и начинаем находить причины» (ПМА 3).

Активность и «продвинутость» преподавателей и родителей в Интернете

Многие преподаватели сами не активны в Интернете, не знают о социальных сетях, появляются там только в учебных целях, либо хотят показать это.

Психолог школы № 5 г. Ферганы — одна из «продвинутых». Свою активность она прокомментировала так: «Онлайн курсы, обучение, получение квалификации. Увлекаюсь вязанием, есть свой Telegram канал. В Фэйсбуке веду тренинги для учеников, вкладываю. Пользуюсь Telegram, т. к. все связано с ним, работа, проверка домашнего задания у учеников, общение с родителями» (ПМА 11).

А ее коллега на вопрос: «Видите ли вы аккаунты ваших учеников в Интернете?» отвечает: «Очень редко, так как сама не разбираюсь настолько». То же самое у классного руководителя школы № 163 г. Ташкента. На вопрос, в каких социальных сетях зарегистрированы ее ученики, она ответила: «Это я не знаю, так как сама не пользуюсь ими, только Telegram».

Отношение родителей к их пребыванию в Интернете школьники комментируют так: «Родители не очень разбираются в этом, потом ругают нас. А у нас такой возраст, нам интересно вот это все» (ПМА 17).

Просматриваемый детьми контент в Интернете

Детям, участникам анкетирования, был задан ряд вопросов, касающихся их интересов в Интернете, в частности, просмотра фильмов. Постоянно их смотрят 8,1% и иногда — 64,5%. Реже Интернет используется для просмотра документальных фильмов и чтения литературы. Если художественные фильмы в Интернете никогда не смотрят 27,4%, то научно-популярные фильмы — 32,3%, и документальные — 50%. Читают художественную литературу в Интернете 61,3% школьников; это говорит о том, происходит существенный сдвиг от бумажной литературы к электронной.

Какие фильмы школьники смотрят в Интернете? Впереди оказались исторические фильмы (31,5%), фантастика (25,8%), комедии (25,8%), фильмы ужасов (24,2%) и патриотические фильмы (21%). Наличие фантастических фильмов и фильмов ужасов объяснимо. Подростки впервые начинают чувствовать удовлетворение от притока адреналина, характерного при просмотре этих фильмов. Это также выход за пределы привычного мира. Кроме того, увлечение фантастикой говорит о переходе мира сказок (вымышленная реальность мультфильмов) к миру взрослой воображаемой реальности. Не случайно мультфильмы, так любимые поголовно в младших классах, лишь у 15,3% старшеклассников остались в приоритете.

Интересно, что боевики, где много сцен с насилием, предпочитают смотреть лишь 11,3% школьников. Нужно отличать насилие в боевиках и насилие в фантастических фильмах. В последних насилие представлено не в «настоящем» мире, его осуществляют монстры, которых не бывает, и подросток осознает это, в то время как в боевиках одни люди осуществляют насилие над другими. Поэтому 72,7% школь-

ников ответили, что сцены насилия им неприятны, они закрывают глаза, нервничают и переключают канал. Хотя факт, что 4% опрошенных эти сцены нравятся, должен стать сигналом и предметом размышления взрослых.

Информированность родителей о просматриваемом детьми контенте в Интернете

Родители, как, впрочем, и преподаватели, не очень хорошо представляют, каким контентом интересуются их дети в Интернете. На вопрос, как используют их дети Интернет, они указывают на: *выполнение уроков, учебные программы, получение информации, kundalik.com, новости, информация по интересам, решение тестов (Регистрон тесты, IELTS тесты).*

На вопрос: «Используют ли ваши дети свое время в Интернете на игры, просмотр фильмов или на приложения, например, TikTok и др.?», участники фокус-групп хором ответили: «Нет!» (ПМА 13). Оказывается, у родителей все «под контролем», дети так загружены занятиями, что у них нет времени даже на мультики.

Родители учащихся школы № 20 г. Риштана считают, что их дети используют Интернет в следующих целях:

- «Фильмы? Нет-нет. Такого нет. Сети? У них группа друзей в Telegram. Группа „Лидеров“ — есть группа старост. Общаются по вопросам уроков и заданий: что нужно делать? Общим счетом примерно час общаются и все. Не больше».
- «Если что-то понадобится, пользуется Интернетом с моего телефона, в игры играет, но это тоже только как кроссворд, находит слова на русском языке. Вот посмотрите, есть на моем телефоне».
- «Instagram, Facebook он не знает. Он использует Интернет только для учебы» (ПМА 15).

А вот ответы детей показывают, что они интересуются криптовалютой, бизнесом и составлением программ с целью их продажи. Один из мальчиков создал свой канал по информационным технологиям, у которого 70 подписчиков. Другой создал канал «PubG», там в основном все про игры. И в этом канале 600 подписчиков. «Тем самым, и я могу зарабатывать. Например, есть такие вещи с помощью которых можно облегчить игру, и эту вещь можно продавать» (ПМА 17). Другой мальчик о мотивах нахождения в Интернете ответил так: «Цель, конечно же, заработать в Интернете, и поэтому подростки интересуются и заходят туда» (ПМА 17). Знают ли об этом родители и преподаватели школ?

В ташкентских школах родители лучше представляют жизнь своих детей в Интернете, поскольку сами более активны в нем.

Осознаются ли плюсы и минусы Интернета?

Как относятся родители к пребыванию детей в Интернете? В большинстве случаев (68,3%) — никак. Но иногда это становится причиной ссор. В каких случаях?

Во-первых, речь идет о длительном времяпровождении в Интернете (24,2%). Но ведь это может быть полезное занятие. Родителей больше волнует количество времени, проведенного ребенком в Интернете.

И, во-вторых, распределение по причинам ссор говорит о том, что они происходят по поводу основных потребностей пребывания детей в Интернете: *общение, знакомства, развлечения.*

Некоторые родители считают, что лучше находиться в Интернете, чем на улице. Другие беспокоятся о том, что снизился интерес к чтению книг (ПМА 13).

Родители часто отмечают пользу Интернета:

- «С использованием Интернета дети научились больше свободно общению, обмениваться мнениями».
- «Стали более уверенными в себе».
- «Улучшилось поведение, повысились знания».
- «Увеличился интерес к знаниям».
- «Получили доступ к мировым знаниям (малодоступных в школе)».
- «Самое лучшее — получили возможность обучиться ремеслу (шитье, выпечка и т.п.) и другим навыкам (через лайфхаки)».
- «Появилась самоуверенность, самостоятельность».

Что касается вреда от Интернета, то дети отмечают «случайное присоединение к запрещенным законом течениям», «отвлечение на рекламу, запрещенную тему», «снижение успеваемости», «привыкание к азартным играм», «столкнуться с мошенниками на различных сайтах и понести материальный ущерб», «случайно присоединиться к мошеннической группировке». Нужно «избегать вовлечения в запрещенные группы, которые могут настроит против родины, призывать к нарушениям, вовлечь к торговле людьми, трансплантации органов», «не верить незнакомым», «не входить на незнакомые сайты» (ПМА 13).

Влияние длительного нахождения в Интернете (и за компьютером) на физическое состояние

Осознают ли дети последствия длительного нахождения за компьютером? В своих ответах школьники назвали в качестве отрицательных последствий: ухудшение состояния здоровья, снижение зрения, ухудшение памяти, головные боли, нервозность, истощение, усталость, искривление скелета, ухудшение осанки. Однако число жалующихся на постоянные симптомы небольшое. Вероятно, сказывается тот факт, что общий контроль в школе и дома не позволяет детям «круглосуточно» зависать в Интернете. Тем более, школьная программа предусматривает уроки физкультуры и т.д.

Но все же, опасность есть. И классный руководитель школы «Лидер» г. Ташкента считает нужным говорить о влиянии долгого сидения на опорно-двигательный аппарат: «Вместо того, чтобы побегать, размять свои мышцы, кровь поразгонять,

они сидят. Им хватает терпения сидеть на одном месте. Во-первых, смотрите, ослабевают костная система, очень много сейчас травм у детей. Чуть-чуть он упал, и у него уже трещина. В наше время это редкостью было — переломы. А сейчас у детей это часто. И плюс, конечно, это не только Интернет, еще и нездоровое питание» (ПМА 2).

Некоторые родители обращают внимание на излучение компьютеров (ПМА 13).

Влияние длительного нахождения в Интернете (и за компьютером) на психическое состояние

И ученики, и преподаватели фиксируют влияние пребывания в Интернете на психическое состояние. Так от 2,4% до 30,1% так или иначе нервничают в Интернете.

А классный руководитель школы № 5 г. Ферганы говорит: «У детей появляются замкнутость, нервозность, малоактивность, раздраженность» (ПМА 10).

То же самое говорит психолог данной школы: «Меняется поведение, появляется нервозность, ухудшается память, сбивается концентрация, увеличивается лень... Ребенок теряет концентрацию на уроках, становится более раздражительным. Также дети становятся более замкнутыми и малоактивными» (ПМА 11).

На нервозность обращают внимание и родители учащихся других школ.

Психолог школы № 163 г. Ташкента так описывает связь между Интернетом и психологическим состоянием детей: «У детей наблюдается нервозность, агрессивность. Это неуспевающие ученики, которые зарегистрированы у нас, и с ними ведется отдельная работа. Ведется работа и с родителями этих детей, к ним со стороны администрации была просьба контролировать эту ситуацию. В общем, для подросткового возраста влияние Интернета — негативное» (ПМА 5). Она говорит, что «в первую очередь зависимость от телефонов, приводит к тому, что ученики начинают отставать от предметов, снижаются оценки, подростки становятся нервными».

Нервозность подчеркивает и классный руководитель школы № 163 г. Ташкента. На вопрос, какие изменения у учеников она заметила во время использования Интернета, она ответила: «В первую очередь нервозность, вот ребенок очень много берет в руки телефон, пользуется им, все — у него начинает развиваться нервозность, он становится раздраженным» (ПМА 4).

Классный руководитель школы «Лидер» говорит: «Ребенок становится невнимательным, он не может сосредоточиться. Это раздражение внутри него, он, может, и сам не понимает, что у него там. Ему хочется посмотреть что-то, заглянуть куда-то. Он настолько зависим да от этого, что начинает на часы смотреть и еще куда-то, дергаться, и он не может сконцентрироваться, например, на том материале, теме, которая в данный момент проводится.

... Он рассеян, он начинает что-то спрашивать у другого ученика, дергает его, в общем, сам не слушает и другого отвлекает» (ПМА 2).

И добавляет: «Мы знаем, что если ребенок не высыпается, то есть не спит в положенное время, то у него не вырабатывается тот фермент, который должен, который нужен. И поэтому развивается рассеянность, раздражительность, неудовлетворенность, пессимизм, депрессия какая-то. Я вообще удивляюсь, что у ребят у молодых таких, юных, сейчас появляется депрессия» (ПМА 2).

Хотелось бы отметить, что большинство учителей лишь в общем виде представляют себе влияние долгого пребывания в Интернете на здоровье детей.

Пытаются ли школьники преодолеть последствия долгого нахождения за компьютером? 79,7% занимаются спортом или танцами, 48,8% постоянно делают зарядку и 46,3% — иногда. Более высокий уровень занятий спортом (79,7%) по сравнению с систематической зарядкой, вероятно, связан с тем, что в школе есть обязательные уроки физкультуры, в то время как зарядка — вопрос привычки и добровольного выбора.

На вопрос: «Как вы считаете, что нужно делать, чтобы предотвратить негативное воздействие Интернета на детей?» психолог школы № 85 г. Дехканабада ответила: «Контроль со стороны родителей и учителей, стараться больше общаться с детьми», в то время как интервью показало, что сама психолог смутно представляет, что интересует детей в Интернете.

Родители детей в этой школе считают, что «чтобы родители могли контролировать своих детей, их необходимо обучить пользоваться Интернетом», «необходимо создавать отдельные каналы для детей, где дети смогут пользоваться полезной информацией (учебные программы, тесты, переводы и т. д.), а остальные каналы в Интернете должны быть платными, чтобы ограничить доступ», «необходимо постоянно заниматься с родителями, открыть университет или центр для родителей, привлечь квалифицированных специалистов для повышения их знаний», «необходимо усилить работу кружков в школах» (ПМА 13).

Директор школы № 25 г. Карши важной мерой считает приглашение на родительское собрание отцов школьников. Кроме того, в школе «организовали кружки, дополнительные бесплатные занятия. Приглашаем работников милиции, врачей, имама, которые ведут с ребятами беседу по своей тематике» (ПМА 6). Среди мер, предлагаемых многими учителями и родителями, фигурируют запретные меры. Часто говорят о блокировке «вредных» каналов. Однако эта мера легко обходима. Ученики: «Мы же VPN пользуемся».

Если преподаватели государственных школ в качестве мер называли беседы и необходимость кружков, что соответствует традиционным мерам, коллектив частной школы «Лидер» пошел по другому пути. Он использует интерес детей к компьютерному миру в целях формирования полезных навыков, которые могут и пригодиться в жизни, и стать отправной точкой в формировании собственных проектов. В данной практике можно выделить следующие направления:

1. «У нас есть такое направление как MBA „Детское предпринимательство“, системная программа на платформе LMS, у каждого ребенка есть свои логин и пароль, они создают проекты на базе этой платформы от „а“ до „я“. За деятельностью ребенка может наблюдать как родитель, так и учитель. Авторы этой программы, преподаватели экономического факультета МГУ, — они кураторы нашей школы, контролируют, как дети заходят на платформу и как ею пользуются, какие проекты создают. У нас учебный процесс разделен на семестры, каждый ребенок в конце семестра сдает свой стартап или проект, демонстрирует их на конференциях. Мы стараемся приглашать известных предпринимателей, они оценивают проекты детей».
2. «У нас есть специально разработанный для нашей школы британский курс „Информационная грамотность“. Например, каждый 5 урок у нас посвящен кибербезопасности или кибергигиене, т. е. дети учатся как правильно использовать гаджеты».
3. Дети творчески используют гаджеты, например, «когда готовят мультфильмы, интерактивные открытки, сюрпризы для своих одноклассников».
4. «Есть такая программа „Мультиметр“. У каждого ученика есть свой логин и пароль, задаются вопросы, ученик отвечает в своем телефоне, а его ответы автоматически высвечиваются на экране доски, у нас в каждом классе вместо досок мониторы, каждый ребенок посредством ссылки и QR кода заходит и пишет ответы. Иногда опрос на уроках проводится таким способом».
5. «Мы еще используем на уроках инженерии и технологии. Если на инженерии они используют не так активно, то на уроках технологии и робототехники для создания кода своих моделей, у нас есть более 10 IPADов, и на них они могут приводить в движение свои разработки» (ПМА 1).

Приведем пример из практики той же школы о том, как заинтересовать детей и настроить их на конструктивное использование работы с IT:

«Если вы даете то, что не нравится ребенку, он не будет это учить, например, девочкам редко нравится веб-дизайн. Мы им предлагаем фотошоп, или 3D моделирование; одна девочка сказала что ей это не нужно, т. к. она будет врачом. Мы ее заинтересовали, она была два раза в Белоруссии, именно там есть эксперты, мы их приглашаем на две недели, они приезжают и преподают свои модули. Теперь эта девочка будет поступать в медицинский, и она умеет создавать 3D модель любого внутреннего органа человека. И она всегда меня благодарит за то, что я ее заинтересовала. Мы должны учитывать интересы и способности ребенка. Мы всегда спрашиваем, кем ты хочешь стать, и если ребенок отвечает, что архитектором, то мы говорим, что ему обязательно надо знать 3D моделирование. Или кто-то хочет создавать приложения для телефонов, тогда мы направляем на изучение языков скретча, питона, но сейчас питон мы даем уже всем. Все равно мы побуждаем интересы детей» (ПМА 1).

Кроме того, «есть свой сервер, и там ограниченный доступ, не все сайты открыты, только познавательные. У нас есть айтишник, менеджер по информационной безопасности, он следит за всем этим. У каждого учителя и ученика есть свой лимит использования Интернета. Многие родители покупают своим детям трафик; если бы не покупали, то нам было бы легче контролировать поведение ребенка в Интернете, т. к. он бы пользовался школьным вай-фаем. Но сейчас у всех есть купленный трафик. Наверное, мы вернемся к этой системе. Есть примеры, когда родители ограничивают доступ сами. Хотелось бы побольше осознанных родителей» (ПМА 1).

Одна из родительниц учащегося школы «Лидер» г. Ташкента считает, что нужны специальные тренинги:

«Мне кажется, что надо проводить тренинги с детьми. Была одна девушка, она проводила тренинги на тему „Стоп, угроза“. К сожалению, она сейчас уехала. Этот проект уникален. Есть дети, у которых другие условия жизни, у которых родители уехали и живут в другой стране, а дети живут с бабушками, эмоционально-неустойчивые дети, боятся всего и им некому помочь» (ПМА 12).

Выводы и рекомендации

Доступ подростков к Интернету и IT носит неравномерный характер. В территориальном разрезе лидирует г. Ташкент, а город опережает село. Наименьшую «оснащенность» в семьях, где родители работают в сельском хозяйстве, медицине, культуре и искусстве. Проблема компьютерной оснащенности семей доступа детей к IT является не только внутренней проблемой семьи. Нужна государственная программа для приобретения компьютерной техники по льготным ценам или с беспроцентной рассрочкой для малоимущих семей, иначе программа по широкому внедрению IT столкнется с трудностями.

Преподаватели не в полной мере осведомлены о том, насколько школьники оснащены гаджетами, и какова ситуация в этом плане в их домах. Не может быть контроля в сфере Интернета, если учителя не знают о компьютерной оснащенности детей.

Дети, особенно учащиеся старших классов, более «продвинуты» в общении с компьютерной техникой и смартфонами, в знании компьютерных программ и навигации в Интернете, чем их родители и преподаватели. Как могут осуществлять контроль в Интернете люди, которые сами являются «чайниками» в электронной технике, IT и Интернете?

У родителей и преподавателей сложилась иллюзорная картина по поводу того, в каких целях их дети используют Интернет. Они должны интересоваться, в каких сетях зарегистрированы дети, что их там привлекает, чем они там занимаются.

Нужна активная психологическая помощь со стороны родителей и педагогов. Они не рассказывают о том, как на них воздействует Интернет-среда, но есть косвенные свидетельства: замыкание в себе, огрызание и т. д.

Есть приложения, позволяющие регулировать время использования Интернета, и их надо активнее задействовать. И в целом, нужно изучить существующие приложения с целью более конструктивного использования Интернета и ограждения де-

тей от вредного контента. Выявленные приложения рекомендовать преподавателям и родителям.

Целесообразно провести Национальное исследование по теме «Интернет — здоровье и благополучие подростков», охватывающее все регионы республики.

Источники и материалы

Великоцкая А. М. Интернет зависимость у подростков // b17.ru: [сайт]. https://b17.ru/article/internet_zavisimost_podrostkov/ Дата публикации: 25.03.2012.

Джангиров М. Защитим молодежь от тлетворного влияния соцсетей! // Газета nuz.uz: [сайт]. <https://nuz.uz/obschestvo/1189597-zashhitim-molodyozh-ot-tletvornogo-vliyaniya-soczsetej.html> Дата публикации: 28.02.2021.

Полевые материалы автора (ПМА):

ПМА 1 — интервью с директором частной школы «Лидер» г. Ташкента.

ПМА 2 — интервью с классным руководителем частной школы «Лидер» г. Ташкента.

ПМА 3 — интервью с психологом частной школы «Лидер» г. Ташкента.

ПМА 4 — интервью с классным руководителем школы № 163 г. Ташкента.

ПМА 5 — интервью с психологом школы № 163 г. Ташкента.

ПМА 6 — интервью с директором школы № 25 г. Карши.

ПМА 7 — интервью с преподавателем информатики школы № 25 г. Карши.

ПМА 8 — интервью с психологом школы № 25 г. Карши.

ПМА 9 — интервью с психологом школы № 85 г. Дехканабада Кашкадарьинской области.

ПМА 10 — интервью с классным руководителем школы № 5 г. Ферганы.

ПМА 11 — интервью с психологом школы № 5 г. Ферганы.

ПМА 12 — фокус-группа с родителями учащихся частной школы «Лидер» г. Ташкента.

ПМА 13 — фокус-группа с родителями учащихся шк. № 85 г. Дехканабада Кашкадарьинской обл.

ПМА 14 — фокус-группа с родителями учащихся школы № 25 г. Карши.

ПМА 15 — фокус-группа с родителями учащихся школы № 20 г. Риштана Ферганской области.

ПМА 16 — фокус-группа с родителями учащихся школы № 5 г. Ферганы.

ПМА 17 — фокус-группа с учащимися школы № 5 г. Ферганы.

ПМА 18 — фокус-группа с учащимися школы «Лидер» г. Ташкента.

ПМА 19 — фокус-группа с учащимися школы № 163 г. Ташкента.

ПМА 20 — фокус-группа с учащимися школы № 25 г. Карши.

ПМА 21 — фокус-группа с учащимися школы № 85 г. Дехканабада Кашкадарьинской обл.

ЮНИСЕФ 2020 — Молодежь Узбекистана: вызовы и перспективы. Ташкент: ЮНИСЕФ, 2020. 151 с.

Darakchi.uz 2016 — Разработано пособие, направленное на защиту молодежи в онлайн среде // Darakchi.uz: [сайт]. URL: <https://darakchi.uz/ru/658> Дата публикации: 21.04.2016.

Podrobno.uz 2021 — Молодежь Узбекистана проводит много времени в Интернете, что может сделать их эгоистами // Podrobno.uz: [сайт]. URL: <https://www.podrobno.uz/cat/obchestvo/molodezh-uzbekistana-provodit-mnogo-vremeni-v-internete-chto-mozhet-sdelat-ikh-egoistami-zayavili-ek/> Дата публикации: 31.03.2021.

Repost 2021 — Узбекскую молодежь раскритиковали за их «зависимость от соцсетей» и напорочили будущее эгоистов // Repost: [сайт]. URL: <https://repost.uz/a-vot-v-nashe-vremya> Дата публикации: 30.03.2021.

Научная литература

Балонов И. М. Компьютер и подросток. М.: Эксмо, 2002. 245 с.

Данькин М. А. Влияние социальных сетей на нравственные ценности молодежи // Общество: социология, психология, педагогика. 2019. № 5. С. 36–39.

Пережогин Л. О. Осторожно: Интернет-зависимость // Дети в информационном обществе. 2018. № 1 (29). С. 53–54.

Солдатова Г. У. 100 друзей. Круг общения подростков в социальных сетях // Дети в информационном обществе. 2016. № 24. С. 24–33.

Хакназаров 2018 — Х. Д. Интернет в повседневной жизни молодежи Узбекистана и его влияние на культурную идентичность // Актуальные научные исследования в современном мире. 2018. № 3–8 (35). С. 90–95.

Betton V., Woollard J. Teen Mental Health in an Online World: Supporting Young People Around Their Use of Social Media, Apps, Gaming, Texting and the Rest. London: Jessica Kingsley Publishers, 2019.

Bishop J. Psychological and Social Implications Surrounding Internet and Gaming Addiction. Hershey, PA: IGI Global, 2015. 335 p.

Huang Y.-Y., C. Chou. An Analysis of Multiple Factors of Cyberbullying among Junior High School Students in Taiwan // Computers in Human Behavior. 2010. № 26 (6). P. 1581–1590.

Khudaiberganova U. B., Abdalova A. B. Internet Influence on Worldview of Youth // Academic Research in Educational Sciences. 2021. Vol. 2. № 4. P. 94–101.

Kuss D. J., van Rooij A. J., Shorter G. W., Griffiths M. D., van de Mheen D. Internet Addiction in Adolescents: Prevalence and Risk Factors // Computers in Human Behavior. 2013. № 29 (5). P. 1987–1996.

Lin N. Research on the Influence of the Internet on Teenagers' Psychology and Behavior // Advances in Social Science, Education and Humanities Research. 2021. Vol. 554. P. 996–1000.

Mishna F., Cook C., Gadalla T., Daciuk J., Solomon S. Cyber Bullying Behaviors among Middle and High School Students // American Journal of Orthopsychiatry. 2010. № 80 (3). P. 362–374. <https://doi.org/10.1111/j.1939-0025.2010.01040.x>

Mitchell K. J., Wolak J., Finkelhor D. Trends in Youth Reports of Sexual Solicitations, Harassment and Unwanted Exposure to Pornography on the Internet // Journal of Adolescent Health. 2007. № 40 (2). P. 116–126. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2006.05.021>

Sengupta A., Chaudhuri A. Are Social Networking Sites a Source of Online Harassment for Teens? Evidence from survey data // Children and Youth Services Review. 2011. № 33 (2). P. 284–290. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2010.09.011>

Tran B. A. et al. A Study On the Influence of Internet Addiction and Online Interpersonal Influences on Health-Related Quality of Life in Young Vietnamese. BMC Public Health. 2017. № 17. 138. <https://doi.org/10.1186/s12889-016-3983-z>

References

- Balonov, I. M. 2002. *Komp'yuter i podrostok* [Computer and Teenager]. Moscow: Eksmo. 245 p.
- Betton, V. and J. Woollard. 2019. *Teen Mental Health in an Online World: Supporting Young People Around Their Use of Social Media, Apps, Gaming, Texting and the Rest*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Bishop, J. 2015. *Psychological and Social Implications Surrounding Internet and Gaming Addiction*. Hershey, PA: IGI Global. 335 p.
- Dan'kin, M. A. 2019. Vliyanie sotsial'nykh setei na нравственные ценности молодежи [The Influence of Social Networks on the Moral Values of Young People]. In *Obshchestvo: sotsiologiya, psikhologiya, pedagogika* 5: 36–39.
- Huang, Y.-Y. and Chou, C. 2010. An Analysis of Multiple Factors of Cyberbullying Among Junior High School Students in Taiwan. *Computers in Human Behavior* 26: 1581–1590.
- Khaknazarov, Kh. D. 2018. Internet v povsednevnoi zhizni molodezhi Uzbekistana i ego vliyanie na kul'turnuyu identichnost' [Internet in Everyday Life of Youth of Uzbekistan and its Influence on Cultural Identity]. *Aktual'nye nauchnye issledovaniya v sovremennom mire* 3–8 (35): 90–95.
- Khudaiberganova, U. B. and A. B. Abdalova. 2021. Internet Influence on Worldview of Youth. *Academic Research in Educational Sciences* 2 (4): 94–101.

- Kuss, D. J., A. J. van Rooij, G. W. Shorter, M. D. Griffiths and D. van de Mheen. 2013. Internet Addiction in Adolescents: Prevalence and Risk Factors. *Computers in Human Behavior* 29 (5): 1987–1996. https://irep.ntu.ac.uk/id/eprint/1158/1/215774_PubSub806_Kuss.pdf
- Lin, N. 2021. Research on the Influence of the Internet on Teenagers' Psychology and Behavior. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 554: 996–1000.
- Mishna, F., C. Cook, T. Gadalla, J. Daciuk and S. Solomon. 2010. Cyber Bullying Behaviors Among Middle and High School Students. *American Journal of Orthopsychiatry* 80 (3): 362–374. <https://doi.org/10.1111/j.1939-0025.2010.01040.x>
- Mitchell, K. J., J. Wolak and D. Finkelhor. 2012. Trends in Youth Reports of Sexual Solicitations, Harassment and Unwanted Exposure to Pornography on the Internet. *Journal of Adolescent Health* 40 (2): 116–126. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2006.05.021>
- Perezhogin, L. O. 2018. Ostorozhno: internet-zavisimost' [Look Out: Internet Addiction!]. *Deti v informatsionnom obshchestve* 1 (29): 53–54.
- Sengupta, A. and A. Chaudhuri. 2011. Are Social Networking Sites a Source of Online Harassment for Teens? Evidence from Survey Data. *Children and Youth Services Review* 33 (2): 284–290. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2010.09.011>
- Soldatova, G. U. 2016. 100 druzei. Krug obshcheniya podrostkov v sotsial'nykh setyakh [100 Friends. Social Media Circle of Teens]. *Deti v informatsionnom obshchestve* 24: 24–33.
- Tran, B. A. et al. 2017. A Study on the Influence of Internet Addiction and Online Interpersonal Influences on Health-Related Quality of Life in Young Vietnamese. *BMC Public Health* 17: 138. <https://doi.org/10.1186/s12889-016-3983-z>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/277-299

Научная статья

© В. О. Филатова

СОЦИОАНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ ШКОЛЬНОГО БУЛЛИНГА

В статье рассматриваются проблемы и перспективы применения антропологических и социологических подходов к исследованию школьного буллинга. Проводя критический обзор теоретических концепций и методологических принципов, разработанных в рамках социокультурных исследований детства, социологии и антропологии насилия, автор статьи выносит на обсуждение вопросы о том, чем опыт социологов и антропологов может быть полезен и важен для развития научного знания о школьном буллинге. В частности, сравниваются такие подходы к изучению насилия, которые рассматривают насилие либо как девиацию, либо как структурно значимое для культуры явление. Также рассматриваются подходы к исследованиям детства, «детств» и взаимоотношений между поколениями, которые разрабатывались антропологами и социологами в течение XX и в начале XXI вв. Особое внимание уделено вопросам о том, как определяются и переосмысляются понятия «буллинг», «насилие» и «детство» в различных дисциплинах и социокультурных контекстах, и как разница в возрасте между исследуемыми (детьми, подростками, взрослыми) и исследователями (как правило, взрослыми) влияет на цели, задачи, методы исследований и на эмпирические материалы, на которых базируется экспертное/научное знание о школьном буллинге. На основании проведенного аналитического обзора сформулирован ряд теоретических и методологических принципов, которые могут быть полезны для преодоления организационных сложностей и решения этических проблем, возникающих при проведении социокультурных исследований буллинга в школах.

Ключевые слова: школьный буллинг, антропология насилия, антропология детства, позиция взрослого, этика исследования, норма и девиация

Ссылка при цитировании: Филатова В. О. Социоантропологические подходы к исследованию школьного буллинга // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 277–299.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/277-299

Original Article

© Vasilisa Filatova

SOCIAL ANTHROPOLOGICAL APPROACHES TO SCHOOL BULLYING RESEARCH

The article aims to unfold the discussion about the problems and perspectives of socio-anthropological school bullying research. Through the critical review of several theoretical concepts and methodological principles developed in sociology and anthropology of violence, and sociocultural studies of childhood, the author wonders how such concepts might be useful and applicable in the academic research of school bullying. In particular, the review is focused, first, on such theoretical frameworks which consider violence as a deviation, or as a structurally important cultural phenomenon, and second, on the different conceptualisations of childhood, “childhoods” and generations’ relations, elaborated in anthropology and sociology throughout XX and early XXI centuries. Special attention is given to the issue of defining and re-defining concepts of bullying, violence, childhood in various academic discourses, cultural and political contexts. Age and cultural difference between participants of a school bullying research (children, adolescents, adults) and researchers (usually, only adults) is addressed in the light of how it affects research aims, objectives, methods and data, constituting basis of expert/academic knowledge on school bullying. In conclusion, author articulates several theoretical and methodological principles which might be used to approach ethical problems and overcome some organizational difficulties in sociocultural research of school bullying.

Keywords: school bullying, anthropology of violence, anthropology of childhood, position of an adult, research ethics, norm and deviation

Author Info: Filatova, Vasilisa O. — Independent researcher. E-mail: w.philatova@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1013-1111>

For citation: Filatova, V. O. 2023. Social Anthropological Approaches to School Bullying Research. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 277–299.

Введение

В течение последних 40 лет проблематика школьного буллинга получает все больше и больше внимания со стороны исследователей, общественных и политических деятелей, педагогов, психологов, журналистов и активистов. Определение термина «буллинг» корректируется и переосмысливается в связи с новыми данными, новой этикой и новыми реалиями (например, в связи с цифровизацией образовательной среды). Предложенное Д. Олвеусом в 1970-е гг. классическое краткое определение буллинга — *намеренное систематическое причинение вреда тем, кто не может себя защитить* (Olweus 1978) — трансформировалось к 2014 г. в гораздо более подробное и более узкое определение Центра по контролю и профилактике

заболеваний США: *буллинг — это акт(ы) любого нежелательного агрессивного поведения, направленного со стороны одного человека или группы людей, которое имеет место в среде детей и подростков, не являющихся сиблингами или романтическими партнерами, характеризуется наблюдаемым или воспринимаемым дисбалансом сил, а также повторяется или с высокой вероятностью может повториться. Ребенку или подростку, на которого направлен буллинг, может быть причинен дистресс и ущерб — физический, психологический, социальный или образовательный*¹.

В то же время само слово «буллинг» становится все более широко известным не только в академических кругах, но и входит в повседневную жизнь детей, подростков, взрослых. Чем шире распространяется дискурс о борьбе с буллингом и чем дальше за пределы англоязычной научной литературы выходит сам термин «буллинг», тем острее встают вопросы о культурной специфике самой практики буллинга и понятий «буллинг», «травля», «издевательства», «насилие» и пр. Насколько адекватны устоявшиеся подходы и методы исследований буллинга, насколько они чувствительны к локальным социокультурным контекстам? Насколько глубокие корни имеет практика буллинга, насколько универсальны те выводы, к которым приходят исследователи, анализируя данные, собранные в определенных странах, городах, школах, обстоятельствах, с теми или иными целями? В связи с интересом к этим вопросам, все чаще звучат призывы к междисциплинарным, комплексным исследованиям буллинга. В научных публикациях встречается мнение, что применение социологических, социокультурных, культурно-исторических и антропологических подходов к изучению буллинга является наиболее перспективным, так как в рамках психологической парадигмы не учитываются многие важные аспекты ситуаций буллинга: например, влияние на поведение человека культурных установок о допустимости агрессии/насилия и то воздействие, которое человек своим поведением оказывает на культурные нормы (Maunder, Crafter 2018; Hong et al. 2018). Тем не менее, антропологические и социологические исследования буллинга до сих пор остаются немногочисленными по сравнению с внушительным корпусом научных работ о школьном буллинге, проведенных в дисциплинарных рамках психологии.

Цель данной статьи — провести краткий обзор существующих теоретических концепций, применимых для исследований социокультурных оснований и локальной специфики школьного буллинга. В социологии и антропологии существует два тематических направления, имеющих непосредственное отношение к проблематике буллинга — это исследования насилия/жестокости (violence) и исследования детства. Последовательно рассмотрим каждое из них, фокусируя внимание на том, насколько объяснительные модели, теоретические и методологические установки, предлагаемые социологами и антропологами, могут быть полезны для развития научного знания о школьном буллинге.

¹ “Bullying is any **unwanted aggressive behavior(s)** by another youth or group of youths who are not siblings or current dating partners that involves an **observed or perceived power imbalance and is repeated multiple times or is highly likely to be repeated**. Bullying may inflict harm or distress on the targeted youth including physical, psychological, social, or educational **harm**.” (Gladden et al. 2014: 7, выдел. жирным — авт., перевод — В. Ф.). Это определение также остается дискуссионным и не может считаться общепринятым: см. вебинар Всемирного форума по антибуллингу (WABF 2021).

Социология и антропология насилия

Вопрос о том, что делать с возможностью/способностью человека причинять боль и страдания другим живым существам (в первую очередь, людям), так или иначе поднимается и решается в любом сообществе: в каждой культурной традиции, в каждом своде законов, в каждой семье существуют запреты и предписания, регулирующие ситуации, связанные с насилием. Однако до недавнего времени насилие как самостоятельный феномен не становилось объектом исследований социологов и антропологов. До второй половины XX века насилие обсуждалось теоретиками социологической и антропологической мысли в рамках таких тем как война, преступления, конфликты, власть, цивилизация и пр. В целом, насилие представлялось либо как атрибут антисоциального поведения (как и в криминологии), либо как элемент военных действий (инструмент принуждения и установления межгрупповой иерархии), либо как нечто свойственное определенным «примитивным» и «жестоким» культурам (как, например, болезненные ритуалы инициации, традиции кровной мести и пр.) (Accomazzo 2012; Walby 2013). Некоторые концептуальные основания осмысления культурной и социальной природы насилия можно найти в работах классиков социологии и антропологии Э. Дюркгейма и М. Вебера: развивая свои теории, они отмечали, что корни насилия могут быть найдены в социальной дезорганизации и дезинтеграции (аномии и эгоизме) (Durkheim 2005), либо в принципах функционирования государства — института, обладающего монополией на легитимное насилие (Вебер 2018).

После Второй мировой войны западные теоретики и мыслители столкнулись с необходимостью провести гораздо более подробный и глубокий анализ насилия как особого явления: роль самой идеи войны, как и представления о том, на что может быть способен человек, получающий право на насилие, кардинально изменились. В работах философов Х. Арендт, М. Фуко, Э. Левинаса и А. Бадью, оказавших значительное влияние на социологию и антропологию конца XX века, особое внимание уделяется вопросам о дисциплине, принуждении, возможности сопротивления государственной монополии на насилие, об основаниях этики, идеях абсолютного зла, возможности гуманизма, и в целом, фокус их внимания направлен на определение роли насилия в обществе, культуре, в индивидуальных и коллективных стратегиях поведения, в осмыслении своих/чужих действий. Попутно с развитием теорий насилия в философии формируются и концептуальные рамки исследований насилия в социологии и антропологии. Современные социологические и культурно-антропологические подходы во многом схожи, хотя исторический бэкграунд, методологические установки и теоретические основания этих дисциплин заметно различаются. Не останавливаясь подробно на вопросе междисциплинарных различий, обратим внимание на различия в позициях теоретиков относительно самого феномена насилия.

Насилие как девиация. Во второй половине XX века социологами был разработан ряд теоретических концепций, сохраняющих влияние и до сих пор — особенно в области криминологии. В рамках этих концепций насилие рассматривается как конвенционально нежелательный, деструктивный феномен. Рассмотрим некоторые из них.

Общая теория деформаций (general strain theory), разработанная криминологом Р. Эгнью (Agnew 1992), созвучна позиции Э. Дюркгейма и Р. К. Мертон (Durkheim 2005; Merton 1968), рассматривавших насилие как следствие социальной дезинтеграции. Согласно этой теории, исключенность некоторых членов общества из коллективных процессов и деятельности социальных институтов ведет к тому, что получение экономических благ легитимным, социально одобряемым путем для них оказывается невозможно, что в свою очередь создает напряжение, ощущение социальной несправедливости, формирует маргинальную криминальную среду и подталкивает представителей маргинализованных групп и слоев общества к использованию насилия для достижения экономического благополучия и «восстановления справедливости».

Идеи Дюркгейма о том, что насилие (в том числе аутоагрессия/суицид) — это следствие индивидуального выпадения из системы коллективных представлений, получили развитие и в других социологических концепциях: например, в *теории социальной дезорганизации* (Shaw, McKay 1942) и *теории [социального] контроля* (Hirschi 1998). Здесь основное внимание уделяется не столько причинам маргинализации индивидов, склонных к антисоциальному поведению, сколько тому, каким именно образом индивид может поддерживать связь с сообществом и включаться в процесс поддержания групповых норм поведения. В частности, теория социального контроля указывает на значимость таких факторов как: ощущение принадлежности к сообществу, готовность участвовать в социально одобряемой (конвенциональной) деятельности, действительное участие в социально одобряемой деятельности и, наконец, вера в конвенциональные нормы и/или существование системы ценностей, общей для всех членов сообщества (Hirschi 1998).

Еще один пример социологического объяснения насилия как девиантного поведения — *теория самоконтроля или «общая теория преступления»*, разработанная Майклом Готтфредсоном совместно с Трэвисом Хирши (Gottfredson, Hirschi 1998). Согласно этой теории, антисоциальные поступки (в т.ч. сопряженные с насилием) совершают люди, которые по определенным причинам не могут эффективно контролировать свое поведение, действуют оппортунистически и не учитывают тот факт, что в долгосрочной перспективе антисоциальное поведение менее выгодно (им самим), чем просоциальное. Способность к самоконтролю авторы теории рассматривают как результат развития и социализации в раннем детстве, то есть как индивидуальное качество, определяемое прочностью эмоциональной связи с родителями, поведенческими установками, которые транслируют родители, успешностью стратегий воспитания и другими факторами раннего развития.

Значительный недостаток концептуализации насилия через идею «выпадения» или «дезинтеграции» заключается в том, что при таком подходе само насилие рассматривается как нечто по умолчанию девиантное. Из поля зрения ускользают нормативные практики насилия: например, телесные наказания, жестокость полицейских, хейзинг (ритуалы инициации, сопряженные с насилием), а также школьный и офисный буллинг — в тех случаях, когда он не встречает отпора, а наоборот обеспечивает агрессору популярность и высокий статус в группе. Социологические теории, рассматривающие насилие как девиацию, могут быть привлечены для объяснения социальной природы буллинга — но только в том случае, если буллинг воспринимается в обществе как однозначно антисоциальное явление сродни огра-

блениям, убийствам и другим формам преступлений. И хотя в некоторых странах происходит процесс криминализации буллинга, принимаются законы, определяющие буллинг как правонарушение и обязывающие школы применять антибуллинговые программы (Allanson et al. 2015; Sabia, Buss 2016), социокультурный статус буллинга остается неоднозначным: далеко не всегда участники буллинга считают, что происходит что-то ненормативное, неправильное и уж тем более преступное (Rawlings 2019; Søndergaard 2018). Более того — агрессор и жертва могут считать друг друга друзьями (Mishna et al. 2008), сам буллинг может быть средством установления и поддержания социальных норм и/или дисциплины (Eriksen 2018; Lyng 2018), и наконец, если буллинг не принимает формы физического насилия и не приводит к самоповреждающим действиям жертвы, деструктивное воздействие буллинга остается недостаточно явным (тогда как деструктивность преступлений гораздо более очевидна).

Культурная и символическая значимость насилия. Современные социоантропологические подходы к изучению насилия заметно отличаются от тех социологических теорий, которые используются в криминалистике: здесь в фокусе внимания оказываются не только и не столько обобщенные социальные процессы и явления (такие как «дезинтеграция»), сколько культурная, символическая и этическая значимость опыта вовлеченности в практики насилия и/или свидетельствования насильственных действий. Вслед за И. Шредером и Б. Шмидтом (Schröder, Schmidt 2001:17) можно выделить три основных подхода к исследованиям насилия в социальной/культурной антропологии:

- операциональный подход (ориентированный на изучение конфликтов, их этических и политических аспектов и этики антагонизма);
- когнитивный подход (фокусирующий на глубинных процессах культурной конструкции насилия, войны и жестокости в определенных сообществах);
- эмпирический подход (в рамках которого насилие рассматривается в первую очередь как субъективный опыт, структурирующий повседневную жизнь и не обязательно связанный с конфликтами, политическими институтами и межгрупповыми отношениями в целом).

Характерной особенностью социоантропологического дискурса о насилии является то, в какой степени для антропологии важна проблематика межкультурных контактов, (пост)колониализма и позиции самого исследователя по отношению к изучаемым процессам/феноменам/событиям и людям, с которыми исследователь взаимодействует в рамках своей научной деятельности (как в поле, так и в академической среде). Попытка хотя бы в какой-то мере освободиться от собственных культурных установок и посмотреть на насилие, войну и жестокость, по возможности, безоценочно позволяет увидеть не только деструктивные, но и конструктивные аспекты насилия, такие как: символическая/социальная значимость, инструментальная рациональность, конкурентность, установление связи и выражение/обнаружение отношения между индивидами и/или группами.

Важно заметить, что теоретики насилия в антропологии склонны исключать из определения понятия «насилия» то, что не связано с физической болью и физическим воздействием агрессора на жертву, а ограничивается принуждением, давлением, унижением и причинением морального ущерба (так называемое «пси-

хологическое насилие»). Значительное сужение определения насилия необходимо для проведения хоть сколько-нибудь адекватных кросс-культурных сопоставлений и сравнений, так как для таких сравнений появляется общая точка опоры: наблюдаемый поведенческий акт, событие, происходящее во внешней, физической реальности (Riches 1986; Elwert 2003). Внутренние личностные процессы и переживания, в основном, закрыты и непонятны для «чужого» человека, принадлежащего к другой культуре и говорящего на другом языке, и поэтому их выражение не может быть упрощено, оторвано от контекста и обращено в некую абстракцию. Но в связке с наблюдаемыми событиями внешнего мира (например, будучи реакцией на физическое насилие или его мотивировкой) вербализация внутренних переживаний и интерпретация собственных/чужих действий может становиться объектом кросс-культурных исследований.

Таким образом, социоантропологические исследования строятся на «двойственности» определения насилия: с одной стороны, принимается общее абстрактное (etic) определение, позволяющее проводить сравнения, а с другой стороны — принимаются и культурно-специфические (emic) представления конкретных людей о том, что является, а что не является насилием. Например, общее (etic) определение насилия в социологии, этнологии и антропологии может быть сформулировано так: *насилие — это целенаправленный и нежелательный физический ущерб, причиненный другим людям* (Elwert 2003), или так: *насилие — это действие (акт), причиняющее физическую боль, обоснованное с точки зрения актора и необоснованное с точки зрения свидетеля/свидетелей* (Riches 1986). А уже то, что именно (и для кого) может оказаться нежелательным или необоснованным — зависит от социокультурного контекста, субъективных и коллективных представлений, обстоятельств конкретных ситуаций и многих других факторов, на которые должен будет обратить внимание антрополог, исследуя насилие как культурный феномен и форму взаимодействия людей.

Ключевые идеи, на которых держится значительная часть антропологического дискурса о насилии — это, во-первых, «перформативность» насилия, его публичность, ориентированность на свидетелей, наблюдателей, тех людей, которые будут наделять акты насилия смыслом и социальной значимостью; а во-вторых — идея «символического насилия», то есть символического значения агрессивных действий, принятия роли жертвы (жертвенности) и наделяния кого-либо/чего-либо статусом жертвы (например, в контексте жертвоприношения). Таким образом, насилие рассматривается как структурный элемент внутри — или межгрупповых отношений, мифорелигиозных представлений и практик, субъективного опыта повседневного взаимодействия с окружающей действительностью (далеко не только с другими людьми), а также как элемент культурной/коллективной памяти, структурирующий исторические нарративы, групповую идентичность и идеологию (Schröder, Schmidt 2001).

«Насилие» vs «буллинг». Несмотря на то, что существует массивный корпус кросс-культурных исследований буллинга (в основном, школьного), собственно антропологические и этнографические подходы к изучению буллинга применяются относительно редко (Patton et al. 2016), а кросс-культурные сравнения проводятся преимущественно количественными методами с опорой на психологические мето-

дики и теоретические модели (*Lai et al.* 2008; *Zych et al.* 2017). На то есть весомые причины, причем, как концептуального, так и прикладного порядка.

Во-первых, само понятие «буллинг» является культурно-специфическим конструктом, сформировавшимся относительно недавно в англоязычном [виртуальном] пространстве, объединяющем «западную культуру» с интернациональным политическим и научным дискурсом (*Koo* 2007; *Meyer* 2016). В практике реального взаимодействия (например, между школьниками, их родителями, учителями) понятие «буллинг», если и используется, то не всегда обладает тем значением и значимостью, которыми его наделяют исследователи, психологи, социальные активисты, борцы за права человека и другие участники глобальной интеллектуальной элиты (*Smorti et al.* 2003; *Vaillancourt et al.* 2008; *Eriksen* 2018). Подробный антропологический анализ ситуаций, похожих на буллинг, имеющих место в тех культурах, для которых понятие «буллинг» является чужим, рискует выйти за пределы дискурса о «буллинге» и пополнить массив исследований, посвященных более универсальным феноменам — таким как насилие, иерархия, конфликт, дружба и пр. (например, вспомним исследования детской и подростковой агрессии, проводившиеся в России до того, как в русскоязычном научном дискурсе прижился термин «буллинг» (*Аликина* 1991; *Ениколопов* 1998; *Знаков* 1990; *Ольшанская* 2000; *Реан* 2005; *Собкин* 2005 и мн. др.)).

Во-вторых, термин «буллинг», объединяя широкий ряд поведенческих, психологических, социальных и культурных феноменов, несет в себе также и коннотации с предосудительным отношением к агрессии такого типа. Моральная негативная оценка буллинга и пафос борьбы с насилием, сросшиеся с научным дискурсом о буллинге, препятствуют не только развитию концепций, предполагающих, что буллинг может быть конструктивным и органичным элементом культуры (такое утверждение звучит этически спорным и политически реакционным), но и самому проведению полевой работы: без дополнительных уловок или директивных указаний от вышестоящих ведомств, не избегая использования самого термина «буллинг» и не ограничиваясь методами исследования, гарантирующими полную анонимность участникам (такими как анкетирование), довольно проблематично получить согласие на проведение полевой работы в закрытых иерархических сообществах, где буллинг наиболее распространен: в школах, в офисах, в тюрьмах и в армии.

Тем не менее, существует ряд примечательных антропологических и этнографических исследований буллинга и «поведения подобного буллингу» (*bullying-like behavior*), проведенных как за рубежом, так и в России. Среди российских исследований можно отметить работу К. Банникова, посвященную символической значимости и структурной организации дедовщины в армии (*Банников* 2002), а среди зарубежных — исследование Х. МакДоналд и Э. Суарт о культуре буллинга в детских коллективах (*MacDonald, Swart* 2004), работы Р. Торнберга о социокультурной конструкции и нормативности ролевых моделей булли (обидчика) и жертвы (*Thornberg* 2011; *Thornberg* 2017) и исследование Р. Уэйн, посвященное конструкции самого понятия «буллинг» в новостных медиа США (*Wayne* 2013). Применение антропологического подхода к изучению буллинга, как правило, представляется в качестве желательной перспективы для дальнейших исследований — особенно склонны так считать авторы, которые являются сторонниками социо-экологической парадигмы и выступают за комплексные мультисциплинарные исследования бул-

линга как разностороннего и сложного феномена (*Hong, Espelage* 2012; *Holt et al.* 2017; *Volk et al.* 2019).

Социокультурные исследования детства, постколониальный/деколониальный дискурс и постгуманизм

В отличие от антропологии насилия и социологии детства, сформировавшихся как особые направления только в конце XX века, антропология и этнография детства имеет довольно длинную историю (*LeVine* 2007). Начало оформлению этого направления как отдельной области культурной антропологии положили работы Маргарет Мид: «Взросление на Самоа» и «Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями» (*Mud* 1988) и работа Б. Малиновского «Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии» (*Malinowski* 1932). Ранние антропологические/этнографические исследования детства были посвящены описанию и сравнению практик воспитания, взращивания детей в различных культурах (с акцентом на «примитивные» или «традиционные», не индустриальные культуры), а также структурному и функциональному анализу ритуалов инициации и изучению степени вовлеченности детей во «взрослую жизнь» — работу, сексуальные отношения, войну.

Антропологи, изучавшие детство в первой половине XX века, до некоторой степени оказывались зависимыми от теоретических концепций другой научной дисциплины — психологии развития. Для антропологического изучения детства нужна была некая база знаний о том, какие элементы раннего развития являются ключевыми и что именно следует сравнивать, изучая детство в разных культурах. Но уже во второй половине XX века теоретические посылки и экспериментальные данные психологии развития стали объектом критики антропологов и этнографов. Так, например, обобщенные модели когнитивного развития, которые предлагал Пиаже, не согласовывались с эмпирическими данными кросс-культурных исследований (*Shweder, LeVine* 1975) — так же, как и некоторые другие универсалистские психологические концепции, связанные с гендерными различиями и теорией привязанности (*Harwood et al.* 1995). С другой стороны, на антропологию детства оказывали заметное влияние психоаналитические концепции, а точнее неофрейдизм (*Whiting, Child* 1953).

Важно отметить, что и до, и после того, как проблематика детства и взросления оказалась в фокусе внимания антропологов, культурные различия в том, как люди обращаются с детьми, вызывали любопытство у миссионеров и путешественников, наблюдавших и описывавших «странные» обряды и традиции «дикарей» (*LeVine* 2007). Тексты с подобными описаниями являются ценным этнографическим материалом, но в то же время остаются проблематичными, так как представляют из себя не системные, многосторонние и детальные описания культурных практик, а скорее скоп оценочных и морализаторских суждений европейцев о традициях, казавшихся им экзотичными, а подчас и порочными. Однако не стоит забывать, что ранние антропологические работы также изобилуют явно или имплицитно оценочными суждениями (следующими, например, из ранних эволюционистских концепций, иерархично противопоставляющих «примитивные» или «первобытные» общества обществам «современным» или «цивилизованным»).

«*Позиция ребенка*» vs «*позиция взрослого*». История оформления и переосмысления образа «дикаря» в западной культуре имеет непосредственное отношение к истории развития дискурса о детстве, точнее о «ребенке», «детстве», «детях» и «детствах» (Prout, James 1997: 11–13). До середины XX века и «дети», и «дикари» оставались в поле [научного] интереса как существа, принципиально отличные от людей цивилизованных, от граждан: представлялось, что и «ребенку» и «дикарю» только предстоит стать Человеком — а пока что они являются чем-то промежуточным между человеком и животным¹ (Руссо 1980; Тайлор 1989). Снисходительность по отношению к представителям «примитивных» или «традиционных» обществ и стремление их опекать получило название «патернализм» (по аналогии с отношением родителей к детям) и было проблематизировано в рамках постколониального дискурса (Baaz 2005; Tinker 2019). Романтизация невинных «детей природы», «благородных дикарей», которые, обитая вдали от цивилизации, сами того не ведая, воплощают саму природную чистоту, была осуждена как их объективация и экзотизация (Magubane, Faris 1985; Sheller 2004; Duarte 2015), а использование экзотизированных элементов чужой культуры для создания авторских произведений или коммерческих продуктов было определено как «культурная апроприация» и признано некорректной стратегией, сравнимой с плагиатом и воровством (Hart 2003; Fredriksson 2019).

В течение последних трех веков образ «ребенка» в западной культуре тоже прошел через ряд трансформаций, и сейчас в научной литературе можно выделить несколько сосуществующих парадигм детства, корни которых уходят в различные этапы становления западной философии, педагогики, психологии и антропологии. Например, Дж. Ли предлагает выделить три таких парадигмы: *собственническая, протекционистская и личностная* (Lee 2008), а в социологии детства принято говорить о двух парадигмах: о «первой» — ориентированной на то, как *взрослые* могут описать и объяснить переживания, сознание и поведение детей, и о «второй» (новой) парадигме, ориентированной на то, как *сами дети* переживают, осмысливают и выражают свой опыт (Prout, James 1997; Graham 2011; Ryan 2008).

Проблема «конфликта поколений» важна для исследований детства в рамках любой дисциплины, но для культурной антропологии детства (значительно изменившейся со времен М. Мид), эта проблема играет особую роль. В антропологическом дискурсе активно критикуется позиция, согласно которой дети — это в первую очередь будущие взрослые, которые в лучшем случае пассивно впитывают/усваивают, а в худшем случае — отторгают культурные нормы и правила поведения. Напротив, дети признаются активными участниками социальной среды, способными самостоятельно (а не только с дозволения взрослых) влиять на культурные процессы. При этом исследователи отмечают, что дети — это люди, принадлежащие к особым детским субкультурам, порой, кардинально отличающимся от (суб)культур взрослых (Deich, Galeeva 2018), и наделяемые специфическим социальным статусом, связанным с культурными, ценностными и политическими установками взрослых (Liebel 2014).

¹ Здесь можно обнаружить пересечение предметных областей антропологии насилия и антропологии детства: как представления о «дикой жестокости примитивных культур» служили оправданием для колонизации и пронизанного насилием института рабства (Elwert 2003), так и представления о детях как о «не вполне людях» могут служить оправданием для жестоких дисциплинарных практик и телесных наказаний, цель которых «сделать из ребенка человека».

«*Детство*» как культурная категория: *патернализм и деколонизация*. Само понятие «детство» также представляет отдельный интерес для антропологических и социологических исследований. То, что начальный период жизни человека отличается от периода его «зрелости» — это биологический факт, и неверно будет сказать, что «детство» является исключительно или в первую очередь культурным конструктом (Prout 2011). Тем не менее, детство по-разному осмысливается в различных культурных традициях: у детства бывает разная продолжительность, различное значение и значимость (как для самого взрослеющего/повзрослевшего человека, так и для окружающих его людей), различаются практики воспитания и образования и, наконец, по-разному конструируются нарративы о детстве — как о своем, так и о чужом (Kjørholt 2004; Weisner 2015). Будучи чувствительными к этим различиям и не забывая об общих основаниях психофизиологического развития человека, антропологи, изучающие детство и детские/подростковые коллективы, придают большое значение вопросам, связанным с политикой и этикой межкультурной коммуникации. С позиции социальной/культурной антропологии и социологии детства глобальные программы, направленные на «охрану детства» (в том числе, международные программы по борьбе с буллингом в школах), или программы, навязывающие некие общие стандарты воспитания, являются проблематичными, так как в некоторой степени представляют из себя культурную экспансию той или иной цивилизации — при этом ссылки на экспертные мнения психологов, социологов, криминологов, да и самих антропологов являются важнейшим инструментом легитимации такой экспансии. Риторика «спасения детей» регулярно используется в целях политики колонизации, в практике религиозного миссионерства, для пропаганды какой-либо идеологии, для оправдания авторитарных мер и мн. др. — то есть в таких целях, которые формируются с позиций, не учитывающих мнение, волю и, собственно, интересы самих детей (Prout, James 1997; Cheney 2010; Freeman 2007).

При этом следует заметить, что «использование риторики спасения детей в идеологических, колонизационных и пр. целях» далеко не всегда является меркантильным и циничным: напротив, мотивы людей, стремящихся переустроить жизнь других людей, могут быть самыми искренними, добрыми и гуманистичными (Fass 2013: 472–474). Для теоретиков детской психологии, психологии развития, педагогики, педиатрии, культурных мыслителей, религиозных и социальных активистов может показаться неоправданным и неадекватным то, что их деятельность будет названа частью политики колонизации, пропаганды и т.п. Тем не менее, глобальная асимметрия в распределении информационных и экономических ресурсов не является чем-то принципиально отделенным от процессов формирования знания, в том числе и научного. Критический взгляд на имплицитные оценочные суждения, которыми так или иначе оказывается пронизан даже самый нейтральный текст научно-исследовательской работы, крайне важен для проблематики детства, особенно в свете заметного влияния научного дискурса на локальные, национальные и международные инициативы по защите прав детей и борьбе с насилием.

Одна из проблем постколониальной риторики заключается в том, что ее «обвинения» в империализме, в навязывании некой правильной точки зрения и конструирования «правды» могут быть обращены и на сам дискурс постколониализма — ведь он по-прежнему развивается преимущественно в академических кругах. В продолжение критики колониальной оптики вслед за постколониальным дискурсом

сформировалось движение «деколонизации» или «деколониальности», «антиколониальности». Данные направления обращаются вглубь европейской истории и критикуют стратегии культурной экспансии за счет рационализации культурных различий и эксплуатации «Другого» для самореализации и самоопределения (Bhabra 2014). При этом деколониальность или антиколониальность — это далеко не только академическая практика переосмысления истории Европы, но, в первую очередь, этические принципы и установки, предполагающие необходимость отслеживать, артикулировать и не принимать как должное процессы принуждения, на которых базируется доминантность той или иной системы ценностей и конструируются рамки нормативных идентичностей (расовых, гендерных, этнических и др.).

Один из проблематичных аспектов изучения «детства» и детей состоит в том, что [взрослые] люди склонны приписывать ту или иную идентичность младшим и/или зависимым от них людям (в т. ч. детям, подросткам, молодежи), не сверяясь с их мнением. Например, существует тенденция приписывать детям и подросткам нормативную гендерную и сексуальную идентичность, не подвергая сомнению «нормальность» ребенка до тех пор, пока не произойдет “coming out”, то есть пока сам ребенок/подросток не решится взбунтовать против приписываемой ему/ей идентичности (Martin 2009). Или, например, изучая поведение учеников младших классов школы, находящейся в Швеции, исследователи могут приписать детям идентичность «шведских школьников» или «детей мигрантов», не сверяясь с тем, какое для самих детей имеет значение их национальная/религиозная/расовая идентичность (Moinian 2009). Таким образом, если мир взрослых оказывается населен множественными, гибридными, сложно переплетенными идентичностями, о которых взрослые *умеют и имеют право* говорить, то мир детей оказывается генерализованным, нормированным и упрощенным, вмещающимся в рамки культур(ы) предыдущих поколений. Впрочем, в условиях государственного патернализма взрослые люди так же могут быть лишены или сами лишать себя права иметь множественные/гибридные идентичности, не вписывающиеся в удобные для государства рамки. Постколониальный подход к антропологии детства противостоит такому положению вещей и предлагает ориентироваться на вызовы, с которыми приходится сталкиваться, если проводить исследования с позиций людей, чье знание/мнение не принято считать авторитетным в системах «производства правды».

Различие между модернистским и постколониальным дискурсами в социологии и антропологии детства можно обозначить через отличие установки на изучение *детства* от установки на изучение *детств* — во множественном числе. Здесь важно, что изучение «детств» мыслится не как продолжение сравнительных исследований «нас» и «их» — современного детства «цивилизованных городских жителей» и детства в экзотизированных традиционных культурах, а наоборот, как попытка уйти от покровительственных идей эпохи Просвещения, признать самоценность индивидуального опыта взросления и исходить из действительной способности каждого отдельного ребенка и подростка менять культуру [взрослых], обладать агентностью, волей и правом создавать, а не только воспроизводить и вписываться (Prout, James 1997; James 2007; Bluebond-Langner, Korbin 2007). Деполяризация категорий, так или иначе связанных с природой, человеком и с фазами становления «Человеком», с одной стороны, лишает взрослых привилегии объективировать детей, а с другой стороны, открывает и взрослым, и детям возможность воспринимать всерьез ир-

рациональные, аффективные, чувственные, контекстные, интуитивные основания коммуникации и производства/потребления культурных продуктов¹.

Школьный буллинг: снаружи и изнутри. Применительно к проблематике школьного буллинга теория и практика социокультурных исследований детства может быть полезна в том, что касается смещения фокуса исследований с анализа «типичных черт» агрессоров и жертв (и описания их отличительных особенностей стандартизованным научным, медицинским или юридическим языком) на изучение динамики формирования отношений в сообществе с использованием этнографических методов, позволяющих участникам исследования говорить за себя — своим голосом и своими словами. Теоретические и этические дилеммы, связанные с идеями постколониализма и постгуманизма, оказываются тем фактором, который подталкивает исследователей не только к переосмыслению методов изучения буллинга и внимательному отношению к тому, что говорят сами дети/подростки, но и к смене объектов исследования: вместо абстрактных анонимизированных индивидов, которых взрослые распознают и классифицируют как агрессоров, жертв, помощников и свидетелей буллинга, в поле исследовательского внимания помещается то, что сами участницы и участники ситуаций буллинга считают значимым: например, волосы, юбки, тела, гаджеты, тэги, слова (в т. ч. само понятие «буллинг») и мн. др. (Ringrose, Rawlings 2015; Pomerantz, Raby 2018; Eriksen 2018).

Здесь следует заметить, что этические, методологические и теоретические установки, характерные для современных антропологических подходов к изучению детства, с трудом согласуются с устоявшейся практикой количественных исследований распространенности буллинга в школах. Если для организации массовых опросов власть взрослых над детьми, дисциплина и риторика борьбы с буллингом являются вполне эффективными инструментами, упрощающими исследовательский процесс, то для этнографических/антропологических полевых исследований в школах крайне важными являются поиск и поддержание доверительных, по возможности горизонтальных отношений со всеми участниками образовательной среды, а также отказ от трансляции ценностных установок и риторики спасения детей. Может показаться, что, не солидаризируясь со взрослыми и не воспроизводя иерархию между рациональным и нерациональным, гораздо сложнее получить от школьной администрации, педагогов и родителей разрешение на проведение исследования буллинга в школе. Но есть вероятность, что основная сложность такого подхода заключается в непривычности, в отсутствии достаточного количества отрефлексированного опыта подобных исследований. Кроме этого, важен и тот факт, что исследователи не могут быть свободны от собственного опыта учебы в школе, от узнавания и невольного воспроизведения стратегий взаимодействия взрослых с детьми и подростками.

В некоторой степени призывы к деполяризации, к отказу от иерархических отношений между взрослыми и детьми звучат не менее утопичными, чем призывы спасти всех детей на планете от опыта переживания насилия. Однако основной посыл современного социоантропологического дискурса о детстве может быть сформулирован и менее радикально: речь идет в первую очередь о демаргинализации

¹ В данном контексте показательно, что в истории европейской философской мысли наиболее устойчивой формой определения отношений между [рациональным] разумом и [эмоциональным/чувственным/аффективным] телом является метафора хозяина и раба (Solomon 1993).

позиции невзрослого, о признании самооценности и непосредственной информативности того, как дети и подростки наделяют смыслом свой опыт социального взаимодействия. Такой подход позволяет заметить, что ситуации буллинга не только по-разному выглядят, распознаются или не распознаются, осуждаются или поощряются со стороны взрослых, детей и подростков, но также и радикально переосмысляются в зависимости от того, какую позицию по отношению к детям и подросткам занимают взрослые исследователи.

Заключение

Итак, теоретические и методологические установки, разработанные в рамках социологии и антропологии насилия, а также в рамках социоантропологических исследований детства, представляются перспективными для изучения школьного буллинга. Однако существует целый комплекс проблем, связанных с организацией полевых исследований и выбором методов для изучения буллинга в школах. Ответственность за благополучие детей, недоверие к исследователям, собственническая или протекционистская позиция взрослых по отношению к детям, а также моральные установки исследователей и сотрудников/сотрудниц школ создают реальные или воображаемые преграды для проведения длительных исследований буллинга в школах с применением методов этнографии, включенного наблюдения, глубинного интервьюирования, прямого (не включенного) наблюдения и др. Эти преграды представляются вполне устранимыми, так как существуют примеры успешных социоантропологических исследований еще более закрытых институтов — армии, тюрем, полиции и др. (Банников 2002; Kirke 2007; Rhodes 2001; Waldram 1998; Karpiak, Garriott 2018). Тем не менее, не может быть сброшен со счетов тот факт, что в понятии «школьный буллинг» встречаются две крайне неоднозначные, политически, этически и эмоционально напряженные темы — насилие и детство. Выбор коммуникативных стратегий во время полевой работы в школьной среде требует от исследователей особой внимательности и осторожности — вне зависимости от того, какими методами собираются данные (даже получение разрешения на проведение анонимного анкетирования в школах требует немалых усилий).

Помимо усложнения организации полевой работы и обострения проблемы этической позиции исследователей, социоантропологические подходы к изучению насилия и детства предлагают и пути решения возникающих проблем:

— внимание к тому, насколько девиантной или нормативной практика буллинга расценивается участниками школьной среды (и в каких ситуациях), а также использование различных объяснительных моделей для ситуаций ненормативного и нормативного насилия;

— внимание к различию между наблюдаемыми актами (фактами) насилия, опытом их осмысления участниками/свидетелями и вербализацией этого опыта в коммуникативных ситуациях — и, соответственно, осторожность в обобщениях, интерпретациях и кросс-культурных сравнениях собранного материала;

— отказ от установки на приоритет знания взрослых перед знанием детей: внимание к позиции «взрослого», к культурно-детерминированному образу «ребенка» и «подростка», к знаниям и опыту всех участников/участниц исследования — вне зависимости от их возраста и от возможности выразить этот опыт в подходящих для исследования категориях.

Подводя итог, следует заметить, что социокультурные исследования буллинга важны как для углубления научного знания об этом явлении, так и для установления горизонтальных связей между научно-исследовательским профессиональным сообществом и людьми, которые могут быть [потенциальными] участниками и/или свидетелями буллинга. Внимание к конкретным обстоятельствам, к смыслам, которыми наделяют люди свои действия, чувствительность как к культурным, так и к индивидуальным различиям поведенческих стратегий, а также признание значимости эмоций и иррациональности — это не только методологические принципы, но также и этические установки, которые могут поспособствовать сокращению дистанции между «экспертами» и «просто людьми», повышению уровня доверия к научному знанию и расширению возможностей проводить качественные исследования в школах, многие из которых оказываются закрытыми для исследователей, так как администрация школы, учителя, родители и школьники опасаются ученых и не доверяют им.

Научная литература

- Аликина Н. В. Особенности агрессивного поведения несовершеннолетних и основы его профилактики: методические рекомендации / отв. ред. Н. В. Аликина. Киев: Вища школа, 1991. 20 с.
- Банников К. Л. Антропология экстремальных групп. Доминантные отношения среди военнослужащих срочной Российской Армии. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. 399 с.
- Вебер М. Политика как призвание и профессия. М.: Рипол Классик, 2018. 288 с.
- Ениколопов С. Н. Агрессивное поведение у детей // Особый ребенок: исследования и опыт помощи. 1998. Т. 1. С. 18–26.
- Знаков В. В. Понимание асоциальными подростками ситуаций насилия и унижения человеческого достоинства // Вопросы психологии. 1990. Т. 1. С. 20–27.
- Мид М. Взросление на Самоа // Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. С. 88–172.
- Ольшанская Е. В. Подростковая агрессия как фактор социальной адаптации: Дис. канд. психол. наук: 19.00.05: М., 2000. 135 с.
- Реан А. А. Асоциальное поведение несовершеннолетних как проблема психологии образования // Российский психологический журнал. 2005. Т. 2, № 3. С. 68–77.
- Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: в 2-х т. Т. 1. Эмиль, или О воспитании / под ред. Г. Н. Джибладзе; сост. А. Н. Джурицкий. М.: Педагогика, 1980. 656 с.
- Собкин В. С. Подросток: нормы, риски, девиации. М.: Центр социологии образования РАО, 2005. 359 с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Издательства политической культуры, 1989. 573 с.
- Accomazzo S. Anthropology of violence: Historical and current theories, concepts, and debates in physical and socio-cultural anthropology // Journal of human behavior in the social environment. 2012. Vol. 22. № 5. P. 535–552. <https://doi.org/10.1080/10911359.2011.598727>
- Agnew R. Foundation for a General Strain Theory of Crime and Delinquency // Criminology. 1992. Vol. 30. № 1. 47–88. <https://doi.org/10.1111/j.1745-9125.1992.tb01093.x>
- Allanson P. B., Lester R. R., Notar C. E. A History of Bullying // International Journal of Education and Social Science. 2015. Vol. 2. № 12. 31–36.
- Baaz M. E. The Paternalism of Partnership: A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid. London: Zed Books, 2005. 212 p.
- Bhambra G. K. Postcolonial and Decolonial Dialogues // Postcolonial studies. 2014. Vol. 17. № 2. 115–121. <https://doi.org/10.1080/13688790.2014.966414>

- Bluebond-Langner M., Korbin J. E.* Challenges and Opportunities in the Anthropology of Childhoods: an introduction to "Children, Childhoods, and Childhood Studies" // *American anthropologist*. 2007. Vol. 109. № 2. P. 241–246. <https://doi.org/10.1525/aa.2007.109.2.241>
- Cheney K.* Deconstructing childhood vulnerability: An introduction // *Childhood in Africa*. 2010. Vol. 2. № 1. P. 4–7.
- Deich B. A., Galeeva N. V.* The Historical Development of Out-of-School Education in Light of the Subculture of Childhood // *Russian Education & Society*. 2018. Vol. 60 № 3. 203–215. <https://doi.org/10.1080/10609393.2018.145>
- Duarte L. F.* Romanticism and Holism in the Anthropology of the West (Revisiting Bergson's Paradox) // *Anthropological Theory*. 2015. Vol. 15. № 2. 179–199. <https://doi.org/10.1177/1463499614567690>
- Durkheim E.* *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge, 2005. 374 p.
- Elwert G.* The Socio-Anthropological Interpretation of Violence // *International Handbook of Violence Research* / ed. by W. Heitmeyer, J. Hagan. Dordrecht: Springer, 2003: P. 261–290.
- Eriksen I. M.* The Power of the Word: Students' and School Staff's Use of the Established Bullying Definition // *Educational Research*. 2018. Vol. 60. № 2. P. 157–170. <https://doi.org/10.1080/00131881.2018.1454>
- Fass P.* *International Child Saving // The Routledge History of Childhood in the Western World* / ed. by P. Fass. London: Routledge, 2013. P. 469–490.
- Fredriksson M.* Between Intellectual and Cultural Property: Myths of Authorship and Common Heritage in the Protection of Traditional Cultural Expressions // *Cultural Analysis*. 2019. Vol. 17. № 1. P. 1–19.
- Freeman M. A.* Commentary on the United Nations Convention on the Rights of the Child, Article 3: The Best Interests of the Child. Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2007. 79 p.
- Gladden R. M., Vivolo-Kantor A. M., Hamburger M. E., Lumpkin C. D.* Bullying Surveillance among Youths: Uniform Definitions for Public Health and Recommended Data Elements, Version 1.0. Atlanta: National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention and U. S. Department of Education, 2014. 104 p.
- Gottfredson M. R., Hirschi T.* *A General Theory of Crime*. Stanford: Stanford University Press, 1990. 297 p.
- Graham M.* Changing Paradigms and Conditions of Childhood: Implications for the Social Professions and Social Work // *British Journal of Social Work*. 2011. Vol. 41. № 8. P. 1532–1547. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcr033>
- Hart J.* *Cultural Appropriation: Colonialism and Postcolonialism // Columbus, Shakespeare, and the Interpretation of the New World*. New York: Palgrave Macmillan, 2003: P. 149–173.
- Harwood R. L., Miller J. G., Irizarry N. L.* *Culture and Attachment: Perceptions of the Child in Context*. New York: Guilford Press, 1995. 169 p.
- Hirschi T.* A Control Theory of Delinquency // *Criminology Theory: Selected Classic Readings, Second Edition* / ed. by F. P. Williams III, M. D. McShane. Cincinnati: Anderson Publishing Co, 1998. P. 289–305.
- Holt M. K., Green J. G., Tsay-Vogel M., Davidson J., Brown C.* Multidisciplinary Approaches to Research on Bullying in Adolescence // *Adolescent Research Review*. 2017. Vol. 2. № 1. P. 1–10. <https://doi.org/10.1007/s40894-016-0041-0>
- Hong J. S., Espelage D. L.* A Review of Research on Bullying and Peer Victimization in School: An Ecological System Analysis // *Aggression and Violent Behavior*. 2012. Vol. 17. № 4. P. 311–322. <https://doi.org/10.1016/j.avb.2012.03.003>
- Hong J. S., Espelage D. L., Hunter S. C., Allen-Meares P.* Integrating Multi-Disciplinary Social Science Theories and Perspectives to Understand School Bullying and Victimization // *International Handbook of Human Aggression* / ed. by J. Ireland, P. Birch, C. Ireland. New York: Routledge, 2018: P. 1–37.

- James A.* Giving Voice to Children's Voices: Practices and Problems, Pitfalls and Potentials // *American Anthropologist*. 2007. Vol. 109. № 2. P. 261–272. <https://doi.org/10.1525/aa.2007.109.2.261>
- Karpiak K., Garriott W. C.* *The Anthropology of Police*. London: Routledge, 2018. 248 p.
- Kirke C.* Addressing Constructions of Bullying in the British Army: A Framework for Analysis. Shrivenham: Defence Academy of the United Kingdom, 2007. 24 p.
- Kjørholt A. T.* Childhood as a Social and Symbolic Space: Discourses on Children as Social Participants in Society. Ph. D. thesis. Trondheim: Norwegian Centre for Child Research/ Department of Education, Norwegian University of Science and Technology (NTNU), 2004. 277 p.
- Koo H.* A Time Line of the Evolution of School Bullying in Differing Social Contexts // *Asia Pacific Education Review*. 2007. Vol. 8. № 1. P. 107–116. <https://doi.org/10.1007/bf03025837>
- Lai S.-L., Ye R., Chang K.-P.* Bullying in middle schools: An Asian-Pacific Regional study // *Asia Pacific Education Review*. 2008. Vol. 9. № 4. P. 503–515. <https://doi.org/10.1007/bf03025666>
- Lee J. A.* Three Paradigms of Childhood // *Canadian Review of Sociology (Revue canadienne de sociologie)*. 1982. Vol. 19. № 4. P. 591–608. <https://doi.org/10.1111/j.1755-618X.1982.tb00883.x>
- LeVine R. A.* Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview // *American Anthropologist*. 2007. Vol. 109. № 2. P. 247–260. <https://doi.org/10.1525/AA.2007.109.2.247>
- Liebel M.* From Evolving Capacities to Evolving Capabilities: Contextualizing Children's Rights // *Children's Rights and the Capability Approach* / ed. by D. Stoecklin, J.-M. Bonvin. Dordrecht: Springer, 2014: P. 67–84.
- Lyng S. T.* The Social Production of Bullying: Expanding The Repertoire of Approaches to Group Dynamics // *Children & Society*. 2018. Vol. 32. № 6. P. 492–502. <https://doi.org/10.1111/chso.12281>
- MacDonald H., Swart E.* The Culture of Bullying at a Primary School // *Education as Change*. 2004. Vol. 8. № 2. P. 33–55. <https://doi.org/10.1080/16823200409487090>
- Magubane B., Faris J. C.* On the Political Relevance of Anthropology // *Dialectical Anthropology*. 1985. Vol. 9. № 1/4. P. 91–104. <https://www.jstor.org/stable/29790124>
- Malinowski B.* *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia*. London: George Routledge and Sons, 1932. 505 p.
- Martin K. A.* Normalizing Heterosexuality: Mothers' Assumptions, Talk, and Strategies with Young Children // *American Sociological Review*. 2009. Vol. 74. № 2. P. 190–207. <https://doi.org/10.1177/000312240907400202>
- Maunder R. E., Crafter S.* School Bullying from a Sociocultural Perspective // *Aggression and Violent Behavior*. 2018. Vol. 38. P. 13–20. <https://doi.org/10.1016/j.avb.2017.10.010>
- Merton R. K.* *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press, 1968. 702 p.
- Meyer D.* The Gentle Neoliberalism of Modern Anti-Bullying Texts: Surveillance, Intervention, and Bystanders in Contemporary Bullying Discourse // *Sexuality Research and Social Policy*. 2016. Vol. 13. № 4. P. 356–370. <https://doi.org/10.1007/s13178-016-0238-9>
- Mishna F., Wiener J., Pepler D.* Some of my Best Friends — Experiences of Bullying within Friendships // *School Psychology International*. 2008. Vol. 29. № 5. P. 549–573. <https://doi.org/10.1177/0143034308099201>
- Moinian F.* 'I'm Just Me!' Children Talking Beyond Ethnic and Religious Identities // *Childhood*. 2009. Vol. 16. № 1. P. 31–48. <https://doi.org/10.1177/0907568208101689>
- Olweus D.* *Aggression in Schools: Bullies and Whipping Boys*. Washington, DC: Hemisphere, 1978. 218 p.
- Patton D. U., Hong J. S., Patel S., Kral M. J.* A Systematic Review of Research Strategies Used in Qualitative Studies on School Bullying and Victimization // *Trauma, Violence, & Abuse*. 2016. Vol. 18. № 1. P. 3–16. <https://doi.org/10.1177/1524838015588502>

- Pomerantz S., Raby R. Bodies, Hoodies, Schools, and Success: Post-human Performativity and Smart Girlhood // *Gender and Education*. 2018. Vol. 32. № 1. P. 1–18. <https://doi.org/10.1080/09540253.2018.1533923>
- Prout A. Taking a Step away from Modernity: Reconsidering the New Sociology of Childhood // *Global Studies of Childhood*. 2011. Vol. 1. № 1. P. 4–14. <https://doi.org/10.2304/gsch.2011.1.1.4>
- Prout A., James A. A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise // *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood* / ed. by A. James, A. Prout. London, New York: Routledge, 1997: P. 7–33.
- Rawlings V. “It’s not Bullying”, “It’s Just a Joke”: Teacher and Student Discursive Manoeuvres Around Gendered Violence // *British Educational Research Journal*. 2019. Vol. 45. № 4. P. 698–716. <https://doi.org/10.1002/berj.3521>
- Rhodes L. A. Toward an Anthropology of Prisons // *Annual Review of Anthropology*. 2001. Vol. 30. № 1. P. 65–83. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.65>
- Riches D. (ed.). *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. 232 p.
- Ringrose J., Rawlings V. Posthuman Performativity, Gender and “School Bullying”: Exploring the Material-Discursive Intra-Actions of Skirts, Hair, Sluts, and Poofs // *Confero: Essays on Education, Philosophy and Politics*. 2015. Vol. 3. № 2. P. 80–119. <https://doi.org/10.3384/confero.2001-4562.150626>
- Ryan P. J. How New is the “New” Social Study of Childhood? The Myth of a Paradigm Shift // *Journal of Interdisciplinary History*. 2008. Vol. 3. № 4. P. 553–576. <https://doi.org/10.1162/jinh.2008.38.4.553>
- Sabia J. J., Bass B. Do Anti-Bullying Laws Work? New Evidence on School Safety and Youth Violence // *Journal of Population Economics*. 2016. Vol. 30. № 2. P. 473–502. <https://doi.org/10.1007/s00148-016-0622-z>
- Schröder I., Schmidt B. Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices // *Anthropology of Violence and Conflict* / ed. by B. Schmidt, I. Schröder. New York: Routledge, 2001: P. 1–24.
- Shaw C. R., McKay H. D. *Juvenile Delinquency and Urban Areas*. Chicago: University of Chicago Press, 1942. 451 p.
- Sheller M. Natural Hedonism: The Invention of Caribbean Islands as Tropical Playgrounds // *Tourism in the Caribbean* / ed. by D. T. Duval. London: Routledge, 2004: P. 39–54.
- Shweder R. A., LeVine R. A. Dream Concepts of Hausa Children: A Critique of the “Doctrine of Invariant Sequence” in *Cognitive Development* // *Ethos*. 1975. Vol. 3. № 2. P. 209–230. <https://www.jstor.org/stable/640229>
- Smorti A., Menesini E., Smith P. K. Parents’ Definitions of Children’s Bullying in a Five-Country Comparison // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 2003. Vol. 34. № 4. P. 417–432. <https://doi.org/10.1177/002202210303400400>
- Solomon R. C. The Philosophy of Emotions // *The Handbook of Emotions* / ed. by M. Lewis, J. M. Haviland. New York: The Guilford Press, 1993: P. 3–16.
- Søndergaard D. M. The Thrill of Bullying. Bullying, Humour and The Making of Community // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 2018. Vol. 48. № 1. P. 48–65. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12153>
- Thornberg R. “She”’s Weird!”— The Social Construction of Bullying in School: A Review of Qualitative Research // *Children & Society*. 2011. Vol. 25. № 4. P. 258–267. <https://doi.org/10.1111/j.1099-0860.2011.00374.x>
- Thornberg R. School Bullying and Fitting into the Peer Landscape: A Grounded Theory Field Study // *British Journal of Sociology of Education*. 2017. Vol. 39. № 1. P. 144–158. <https://doi.org/10.1080/01425692.2017.1330680>
- Tinker A. Communication Ethics and the Rejection of Paternalism in John Stuart Mill’s On Liberty // *Communication Quarterly*. 2019. Vol. 67. № 3. P. 312–332. <https://doi.org/10.1080/01463373.2019.1596140>

- Vaillancourt T., McDougall P., Hymel S., Krygsman A., Miller J., Stiver K., Davis C. Bullying: Are Researchers and Children/Youth Talking About the Same Thing? // *International Journal of Behavioral Development*. 2008. Vol. 32. № 6. P. 486–495. <https://doi.org/10.1177/0165025408095553>
- Volk A. A., Mitchell R. C., Khan T. The Power of Civility: A Transdisciplinary Examination of Adolescent Social Power and Bullying // *Journal of Childhood Studies*. 2019. Vol. 44. № 3. P. 120–138. <https://doi.org/10.18357/jcs00019178>
- WABF 2021 — WABF 2021 Webinar: Revisiting the Definition of School Bullying. Webinar #22021/ UNESCO and the World Anti-Bullying Forum // YouTube: [сайт]. <https://youtu.be/DXMXS2chmgs> (дата обращения — 8.04.2022).
- Walby S. Violence and society: Introduction to an Emerging Field of Sociology // *Current sociology*. 2013. Vol. 61. № 2. P. 95–111.
- Waldram J. Anthropology in prison: Negotiating Consent and Accountability with a “Captured” Population // *Human Organization*. 1998. Vol. 57. № 2. P. 238–244. <https://doi.org/10.17730/humo.57.2.k204675w44u27473>
- Wayne R. The Social Construction of Childhood Bullying Through U. S. News Media // *Journal of Contemporary Anthropology*. 2013. Vol. 4. № 1. P. 3.
- Weisner T. S. Childhood: Anthropological Aspects // *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* / ed. by J. D. Wright. Oxford: Elsevier, 2015. Vol. 3. P. 451–458.
- Whiting J. W. M., Child I. L. *Child Training and Personality: A Cross-Cultural Study*. Yale: Yale University Press, 1953. 346 p.
- Zych I., Farrington D. P., Llorent V. J., Tfofi M. M. School Bullying in Different Countries: Prevalence, Risk Factors, and Short-Term Outcomes // *Protecting Children Against Bullying and Its Consequences* / ed. by I. Zych, D. P. Farrington, V. J. Llorent, M. M. Tfofi. New York: Springer, 2017. P. 5–22.

References

- Accomazzo, S. 2012. Anthropology of violence: Historical and Current Theories, Concepts, and Debates in Physical and Socio-Cultural Anthropology. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*: 22 (5): 535–552. <https://doi.org/10.1080/10911359.2011.598727>
- Agnew, R. 1992. Foundation for a General Strain Theory of Crime and Delinquency. *Criminology* 30 (1): 47–88. <https://doi.org/10.1111/j.1745-9125.1992.tb01093.x>
- Alikina, N. V. (ed.) 1991. *Osobennosti agressivnogo povedeniia nesovershennoletnikh i osnovy ego profilaktiki: metodicheskie rekomendatsii* [Specifics of Underagers’ Aggressive Behavior and its Preventions Basics: Methodological Recommendations]. Kyiv: Vishcha shkola. 20 p.
- Allanson, P. B., R. R. Lester and C. E. Notar. 2015. A History of Bullying. *International Journal of Education and Social Science* 2 (12): 31–36.
- Baaz, M. E. *The Paternalism of Partnership: A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*. London: Zed Books. 212 p.
- Bannikov, K. L. 2002. *Antropologija ekstremal’nykh grupp. Dominantnye otnosheniia sredi voennosluzhashchikh srochnoi Rossiiskoi Armii* [Anthropology of Extreme Groups. Dominant Relations Among Russian Military Conscripts]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 399 p.
- Bhambra, G. K. 2014. Postcolonial and Decolonial Dialogues. *Postcolonial studies* 17 (2): 115–121. <https://doi.org/10.1080/13688790.2014.966414>
- Bluebond-Langner, M. and J. E. Korbin. 2007. Challenges and Opportunities in the Anthropology of Childhoods: an Introduction to “Children, Childhoods, and Childhood Studies”. *American anthropologist* 109 (2): 241–246. <https://doi.org/10.1525/aa.2007.109.2.241>
- Cheney, K. 2010. Deconstructing childhood vulnerability: An introduction. *Childhood in Africa* 1 (2): 4–7.

- Deich, B. A. and N. V. Galeeva. 2018. The Historical Development of Out-of-School Education in Light of the Subculture of Childhood. *Russian Education & Society* 60 (3): 203–215. <https://doi.org/10.1080/10609393.2018.145>
- Duarte, L. F. 2015. Romanticism and Holism in the Anthropology of the West (Revisiting Bergson's Paradox). *Anthropological Theory* 15 (2): 179–199. <https://doi.org/10.1177/1463499614567690>
- Durkheim, E. 2005. *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge. 374 p.
- Elwert, G. The Socio-Anthropological Interpretation of Violence. In *International Handbook of Violence Research*. ed. by W. Heitmeyer, J. Hagan. Dordrecht: Springer. 261–290.
- Enikolopov, S. N. 1998. Agressivnoe povedenie u detei [Aggressive Behavior of Children]. *Osobyi rebenok: issledovaniia i opyt pomoshchi* 1: 18–26.
- Eriksen, I. M. 2018. The Power of the Word: Students' and School Staff's Use of the Established Bullying Definition. *Educational Research* 60 (2): 157–170. <https://doi.org/10.1080/00131881.2018.1454>
- Fass, P. 2013. International child saving. *The Routledge History of Childhood in the Western World*. ed. by P. Fass. London: Routledge: 469–490.
- Fredriksson, M. 2019. Between Intellectual and Cultural Property: Myths of Authorship and Common Heritage in the Protection of Traditional Cultural Expressions. *Cultural Analysis* 17 (1): 1–19.
- Freeman, M. A. 2007. *Commentary on the United Nations Convention on the Rights of the Child, Article 3: The Best Interests of the Child*. Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publishers. 79 p.
- Gladden, R. M., A. M. Vivolo-Kantor, M. E. Hamburger and C. D. Lumpkin. 2014. In *Bullying Surveillance Among Youths: Uniform Definitions for Public Health and Recommended Data Elements, Version 1.0*. Atlanta, National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention and U. S. Department of Education. 104 p.
- Gottfredson, M. R. and T. Hirschi. 1990. *A General Theory of Crime*. Stanford: Stanford University Press. 297 p.
- Graham, M. 2011. Changing Paradigms and Conditions of Childhood: Implications for the Social Professions and Social Work. *British Journal of Social Work* 41 (8): 1532–1547. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcr033>
- Hart, J. 2003. Cultural Appropriation: Colonialism and Postcolonialism. *Columbus, Shakespeare, and the Interpretation of the New World*. Palgrave Macmillan, New York: Palgrave Macmillan. 149–173.
- Harwood, R. L., J. G. Miller and N. L. Irizarry. 1995. *Culture and Attachment: Perceptions of the Child in Context*. New York: Guilford Press. 169 p.
- Hirschi, T. 1998. A Control Theory of Delinquency. In *Criminology Theory: Selected Classic Readings. Second Edition*, ed. by F. P. Williams III, M. D. McShane. Cincinnati: Anderson Publishing Co. 289–305.
- Holt, M. K., J. G. Green, M. Tsay-Vogel, J. Davidson and C. Brown. 2017. Multidisciplinary Approaches to Research on Bullying in Adolescence. *Adolescent Research Review* 2 (1): 1–10. <https://doi.org/10.1007/s40894-016-0041-0>
- Hong, J. S. and D. L. Espelage. 2012. A Review of Research on Bullying and Peer Victimization in School: An Ecological System Analysis. *Aggression and Violent Behavior* 17 (4): 311–322.
- Hong, J. S., D. L. Espelage, S. C. Hunter and P. Allen-Meares. 2018. Integrating Multi-Disciplinary Social Science Theories and Perspectives to Understand School Bullying and Victimization. In *International Handbook of Human Aggression*. New York, ed. by J. Ireland, P. Birch, C. Ireland. New York: Routledge: 1–37. <https://doi.org/10.1016/j.avb.2012.03.003>
- James, A. 2007. Giving Voice to Children's Voices: Practices and Problems, Pitfalls and Potentials. *American Anthropologist* 109 (2): 261–272. <https://doi.org/10.1525/aa.2007.109.2.261>
- Karpiak, K. and W. C. Garriott. 2018. *The Anthropology of Police*. London: Routledge. 248 p.
- Kirke, C. 2007. *Addressing Constructions of Bullying in the British Army: A Framework for Analysis*. Shrivenham: Defence Academy of the United Kingdom. 24 p.

- Kjørholt, A. T. 2004. *Childhood as a Social and Symbolic Space: Discourses on Children as Social Participants in Society*. Ph. D. diss, Norwegian Centre for Child Research/Department of Education, Norwegian University of Science and Technology (NTNU).
- Koo, H. 2007. A Time Line of the Evolution of School Bullying in Differing Social Contexts. *Asia Pacific Education Review* 8(1): 107–116. <https://doi.org/10.1007/bf03025837>
- Lai, S.-L., R. Ye, K.-P. Chang. 2008. Bullying in Middle Schools: An Asian-Pacific Regional Study. *Asia Pacific Education Review* 9(4): 503–515. <https://doi.org/10.1007/bf03025666>
- Lee, J. A. 1982. Three paradigms of childhood. *Canadian Review of Sociology (Revue canadienne de sociologie)* 19 (4): 591–608. <https://doi.org/10.1111/j.1755-618X.1982.tb00883.x>
- LeVine, R. A. 2007. Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview. *American Anthropologist* 109(2): 247–260. <https://doi.org/10.1525/AA.2007.109.2.247>
- Liebel, M. 2014. From Evolving Capacities to Evolving Capabilities: Contextualizing Children's Rights. In *Children's Rights and the Capability Approach*. ed. by D. Stoecklin, J.-M. Bonvin. Dordrecht: Springer. 67–84.
- Lyng, S. T. 2018. The Social Production of Bullying: Expanding the Repertoire of Approaches to Group Dynamics. *Children & Society* 32(6): 492–502. <https://doi.org/10.1111/chso.12281>
- MacDonald, H. and E. Swart. 2004. The Culture of Bullying at a Primary School. *Education as Change* 8(2): 33–55. <https://doi.org/10.1080/16823200409487090>
- Magubane, B. and J. C. Faris. 1985. On the Political Relevance of Anthropology. *Dialectical Anthropology* 9 (1/4): 91–104. <https://www.jstor.org/stable/29790124>
- Malinowski, B. 1932. *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia*. London: George Routledge and Sons. 505 p.
- Martin, K. A. 2009. Normalizing heterosexuality: Mothers' assumptions, talk, and strategies with young children *American Sociological Review* 74 (2): 190–207. <https://doi.org/10.1177/000312240907400202>
- Maunder, R. E. and S. Crafter. 2018. School Bullying from a Sociocultural Perspective. *Aggression and Violent Behavior* 38: 13–20. <https://doi.org/10.1016/j.avb.2017.10.010>
- Mead, M. 1998. Vzroslenie na Samoa [Coming of Age in Samoa]. *Kul'tura i mir detstva* [Culture and the Childhood World]. Moscow: Nauka. 88–172.
- Merton, R. K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press. 702 p.
- Meyer, D. 2016. The Gentle Neoliberalism of Modern Anti-Bullying Texts: Surveillance, Intervention, and Bystanders in Contemporary Bullying Discourse. *Sexuality Research and Social Policy* 13(4): 356–370. <https://doi.org/10.1007/s13178-016-0238-9>
- Mishna, F., J. Wiener and D. Pepler. 2008. Some of My Best Friends — Experiences of Bullying within Friendships. *School Psychology International* 29(5): 549–573. <https://doi.org/10.1177/0143034308099201>
- Moinian, F. 2009. "I'm Just Me!" Children talking beyond ethnic and religious identities. *Childhood* 16 (1): 31–48. <https://doi.org/10.1177/0907568208101689>
- Ol'shanskaia, E. V. 2000. Podrostkovaia agressiia kak faktor sotsial'noi adaptatsii [Adolescent Aggression as a Factor of Social Adaptation]. Ph. D. diss., Moscow State Linguistic University.
- Olweus, D. 1978. *Aggression in Schools: Bullies and Whipping Boys*. Washington, DC: Hemisphere. 218 p.
- Patton, D. U., J. S. Hong, S. Patel and M. J. Kral. 2016. A Systematic Review of Research Strategies Used in Qualitative Studies on School Bullying and Victimization. *Trauma, Violence, & Abuse* 18(1): 3–16. <https://doi.org/10.1177/1524838015588502>
- Pomerantz, S. and R. Raby. 2018. Bodies, Hoodies, Schools, and Success: Post-Human Performativity and Smart Girlhood. *Gender and Education* 32 (1): 1–18. <https://doi.org/10.1080/09540253.2018.1533923>
- Prout, A. 2011. Taking a Step Away from Modernity: Reconsidering the New Sociology of Childhood. *Global Studies of Childhood* 1(1): 4–14. <https://doi.org/10.2304/gsch.2011.1.1.4>

- Prout, A. and A. James. 1997. A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise. In *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*, ed. by A. James, A. Prout. London, New York: Routledge. 7–33.
- Rawlings, V. 2019. “It’s not bullying”, “It’s just a joke”: Teacher and Student Discursive Manoeuvres around Gendered Violence. *British Educational Research Journal* 45(4): 698–716. <https://doi.org/10.1002/berj.3521>
- Rean, A. A. 2005. Asotsial’noe povedenie nesovershennoletnikh kak problema psikhologii obrazovaniia [Asocial Behavior of Under-Aged as an Education Psychological Problem]. *Rossiiskii psikhologicheskii zhurnal* 2(3): 68–77.
- Rhodes, L. A. 2001. Toward an Anthropology of Prisons. *Annual Review of Anthropology* 30(1): 65–83. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.65>
- Riches, D. (ed.). 1986. *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell. 232 p.
- Ringrose, J. and V. Rawlings. 2015. Posthuman Performativity, Gender and “School Bullying”: Exploring the Material-Discursive Intra-Actions of Skirts, Hair, Sluts, and Poofs. *Confero: Essays on Education, Philosophy and Politics* 3(2): 80–119. <https://doi.org/10.3384/confero.2001-4562.150626>
- Rousseau, Zh.-Zh. 1980. *Pedagogicheskie sochineniia* [Pedagogical Writings]. Vol. 1, *Emil’, ili O vospitanii* [Emil, or On Education]. G. N. Dzhibladze; A. N. Dzhurinskii eds., Moscow: Pedagogika. 656 p.
- Ryan, P. J. 2008. How New is the “New” Social Study of Childhood? The Myth of a Paradigm Shift. *Journal of Interdisciplinary History* 3(4): 553–576. <https://doi.org/10.1162/jinh.2008.38.4.553>
- Sabia, J. J. and B. Bass. 2016. Do Anti-Bullying Laws Work? New Evidence on School Safety and Youth Violence. *Journal of Population Economics* 30(2): 473–502. <https://doi.org/10.1007/s00148-016-0622-z>
- Schröder, I. and B. Schmidt. 2001. Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices. *Anthropology of Violence and Conflict*, ed. by B. Schmidt, I. Schröder. New York: Routledge: 1–24.
- Shaw, C. R. and H. D. McKay. 1942. *Juvenile Delinquency and Urban Areas*. Chicago: University of Chicago Press. 451 p.
- Sheller, M. 2004. Natural Hedonism: The Invention of Caribbean Islands as Tropical Playgrounds. In *Tourism in the Caribbean*. Routledge, ed. by D. T. Duval. London: 39–54.
- Shweder, R. A. and R. A. LeVine. 1975. Dream Concepts of Hausa Children: A Critique of the “Doctrine of Invariant Sequence” in Cognitive Development. *Ethos* 3(2): 209–230. <https://www.jstor.org/stable/640229>
- Smorti, A., E. Menesini and P. K. Smith. 2003. Parents’ Definitions of Children’s Bullying in a Five-Country Comparison. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 34(4): 417–432. <https://doi.org/10.1177/002202210303400400>
- Sobkin, V. S. 2005. *Podrostok: normy, riski, deviatsii* [An Adolescent: Norms, Risks, Deviations]. Moscow: Tsentr sotsiologii obrazovaniia RAO. 359 p.
- Solomon, R. C. 1993. The Philosophy of Emotions. In *The Handbook of Emotions*, ed. by M. Lewis, J. M. Haviland. New York: The Guilford Press. 3–16.
- Søndergaard, D. M. 2018. The Thrill of Bullying. Bullying, Humor and the Making of Community. *Journal for the Theory of Social Behavior* 48(1): 48–65. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12153>
- Thornberg, R. 2011. “She’s Weird!”—The Social Construction of Bullying in School: A Review of Qualitative Research. *Children & Society* 25(4): 258–267. <https://doi.org/10.1111/j.1099-0860.2011.00374.x>
- Thornberg, R. 2017. School Bullying and Fitting into the Peer Landscape: a Grounded Theory Field Study. *British Journal of Sociology of Education* 39(1): 144–158. <https://doi.org/10.1080/01425692.2017.1330680>
- Tinker, A. 2019. Communication Ethics and the Rejection of Paternalism in John Stuart Mill’s On Liberty. *Communication Quarterly* 67(3): 312–332. <https://doi.org/10.1080/01463373.2019.1596140>

- Taylor, E. B. 1989. *Pervobytnaia kul’tura* [Primitive Culture]. Moscow: Izdatel’stva politicheskoi kul’tury. 573 p.
- Vaillancourt, T., P. McDougall, S. Hymel, A. Krygsman, J. Miller, K. Stiver and C. Davis. 2008. Bullying: Are Researchers and Children/Youth Talking about the Same Thing? *International Journal of Behavioral Development* 32(6): 486–495. <https://doi.org/10.1177/0165025408095553>
- Veber, M. 2018. *Politika kak prizvanie i professiia*. [Politics as a Vocation]. Moscow: Ripol Klassik. 288 p.
- Volk, A. A., R. C. Mitchell and T. Khan. 2019. The Power of Civility: A Transdisciplinary Examination of Adolescent Social Power and Bullying. *Journal of Childhood Studies* 44(3): 120–138 <https://doi.org/10.18357/jcs00019178>
- WABF 2021 — WABF 2021 Webinar: Revisiting the definition of school bullying. Webinar #22021/ UNESCO and the World Anti-Bullying Forum. YouTu.be: [website]. <https://youtu.be/DXMXS2chmgs> (Accessed 8.04.2022).
- Walby, S. 2013. Violence and Society: Introduction to an Emerging Field of Sociology. *Current Sociology* 61(2): 95–111.
- Waldram, J. 1998. Anthropology in Prison: Negotiating Consent and Accountability with a “Captured” Population. *Human Organization* 57(2): 238–244. <https://doi.org/10.17730/humo.57.2.k204675w44u27473>
- Wayne, R. 2013. The Social Construction of Childhood Bullying Through U. S. News Media. *Journal of Contemporary Anthropology* 4(1): 3.
- Weisner, T. S. 2015. Childhood: Anthropological Aspects. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, ed. by J. D. Wright. Vol 3. Oxford: Elsevier. 451–458.
- Whiting, J. W. M. and I. L. Child. 1953. *Child Training and Personality: A Cross-cultural Study*. Yale: Yale University Press. 346 p.
- Znakov, V. V. 1990. Ponimanie asotsial’nyimi podrostkami situatsii nasiliia i unizheniia chelovecheskogo dostoinstva [Asocial Adolescents’ Understanding of Situations of Violence and Humiliation]. *Voprosy psikhologii* 1: 20–27.
- Zych, I., D. P. Farrington, V. J. Llorent, and M. M. Ttofi. 2017. School Bullying in Different Countries: Prevalence, Risk Factors, and Short-Term Outcomes. In *Protecting Children Against Bullying and Its Consequences*, ed. by I. Zych, D. P. Farrington, V. J. Llorent, M. M. Ttofi. New York: Springer. 5–22.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/300-318

Научная статья

© В. Н. Буркова

АГРЕССИВНОЕ И ПОСТКОНФЛИКТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ ДЕТЕЙ, РАЗМЕРЫ ТЕЛА И ДИСТАНЦИЯ ОБЩЕНИЯ: КРОСС-КУЛЬТУРНОЕ СРАВНЕНИЕ НА ПРИМЕРЕ МОСКВЫ И ТБИЛИСИ

Работы, направленные на изучение связи размеров тела и агрессии с использованием психологических опросников, указывают на наличие такой взаимосвязи у детей и подростков, однако полученные результаты довольно противоречивы. Данное исследование проведено с использованием прямого невключенного наблюдения за детьми на детских площадках г. Москвы (Россия) и г. Тбилиси (Грузия), всего зафиксировано 288 конфликтов (183 — русские, 105 — грузины). Стратегии агрессии и примирения проанализированы с учетом размеров тела участников конфликта и их пространственного поведения, что позволило выделить универсальные и культурно-специфические черты данных видов поведения в естественных условиях игрового взаимодействия. В такой взаимосвязи указанный феномен изучался впервые. Вклад морфологических (пол, размеры тела) и психологических (используемые стратегии агрессии и примирения) характеристик человека в экспрессию агрессивного и постконфликтного поведения носит универсальный характер; культурные различия проявились в типах применяемой агрессии и примирения. Пространственные характеристики были обусловлены культурным фактором — грузинские дети общались на более короткой дистанции во всех фазах конфликта. Наши данные не подкрепляют ранее полученные результаты о том, что более высокие и крупные школьники имеют более низкие оценки по агрессии, а низкие и худые школьники более враждебны и склонны к дракам и ссорам. Результаты наблюдений подтверждают идею дисбаланса сил между агрессором и жертвой и указывают на то, что в большинстве случаев обидчик выше и крупнее жертвы. В целом, дети демонстрируют высокий примирительный потенциал, что указывает на понимание детьми важности поддержания целостности группы.

Ключевые слова: дети, агрессия, постконфликтное поведение, размеры тела, дистанция общения, русские, грузины

Ссылка при цитировании: Буркова В. Н. Агрессивное и постконфликтное поведение детей, размеры тела и дистанция общения: кросс-культурное сравнение на примере Москвы и Тбилиси // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 300–318.

Буркова Валентина Николаевна — к.и.н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А); Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Российская Федерация, 109028, Москва, Мясницкая ул., 20). Эл. почта: burkovav@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4777-0224>

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

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/300-318

Original Article

© Valentina Burkova

AGGRESSIVE AND POSTCONFLICT BEHAVIOR AMONG CHILDREN, BODY SIZES AND DISTANCE OF COMMUNICATION: CROSS-CULTURAL COMPARISON ON THE EXAMPLE OF MOSCOW AND TBILISI

Studies on the relationship between body size and aggression using psychological questionnaires indicate the presence of this correlation in children and adolescents, but the results are contradictory. This study was conducted using direct non-involved observation of children from two ethnic groups at the playgrounds of Moscow (Russia) and Tbilisi (Georgia). 288 conflicts were recorded (183 — Russians, 105 — Georgians). The strategies of aggression and reconciliation are analyzed taking into account the body size of the participants and their spatial behavior, which made it possible to identify the universal and culturally specific features of these types of behavior in the natural game interaction. This is the first time aggression and reconciliation are being studied in the light of these relationships. The contribution of morphological (sex, body size) and psychological (aggression and reconciliation strategies used) characteristics of a person to the expression of aggressive and post-conflict behavior is universal — cultural differences manifested themselves in the types of aggression and reconciliation. Spatial characteristics were determined by the ethnicity factor — Georgian children communicated at a shorter distance in all phases of the conflict. Our data do not support previous findings that taller, larger students score lower in aggression, while shorter, thinner students are more hostile and prone to fighting and arguing. Our observations support the idea of an imbalance of power between the aggressor and the victim and indicate that in most cases the offender is taller and larger than the victim. However, children show a high reconciliatory potential, which indicates that children understand the importance of maintaining the integrity of the group.

Keywords: children, aggression, postconflict behavior, body size, distance of communication, Russian, Georgian

Author Info: Burkova, Valentina N. — Ph. D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation); National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation). E-mail: burkovav@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4777-0224>

For citation: Burkova, V. N. 2023. Aggressive and Postconflict Behavior Among Children, Body Sizes and Distance of Communication: Cross-cultural Comparison on the Example of Moscow and Tbilisi. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 300–318.

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.

Исследователи давно задумались о том, как физические параметры человека могут влиять на его поведение, в особенности на агрессивные и пространственные взаимодействия (Буркова 2020а; Феденок, Буркова 2021). Ранние работы физических антропологов и конституциональных психологов указывали на то, что преступники по своему телосложению были более высокие, крупные и мускулистые (Ксенофонта 2015; Shasby 1978; Sheldon 1949). Многочисленные работы психологов, основанные на самооценке респондентов, демонстрировали наличие взаимосвязи между агрессивным поведением детей и подростков и их размерами тела. Однако, результаты данных исследований довольно противоречивы и имеют ряд ограничений, например, не учитывался фактор этничности респондентов или выборки смешивались. Подробный обзор исследований по данной тематике представлен в нашей недавней работе (Буркова 2020а).

Имеющиеся исследования показывают, что большая масса тела может быть причиной как травли со стороны сверстников (Pearce et al. 2002), так и причиной агрессивного поведения самих детей. Так, в работах было продемонстрировано, что повышение уровня агрессии у подростков с большими размерами тела по отношению к сверстникам было отмечено у девушек (Pinhey 2002) или в определенных возрастных группах (Буркова 2020б; Gallup, Wilson 2009; Raine et al. 1998; Vila et al. 2004).

Исследований, проведенных в непосредственных условиях возникновения конфликтов методом наблюдения, на порядок меньше, что связано как трудоемкостью такого подхода, так и с этическими ограничениями. Ряд работ выполнены в экспериментальной среде, другие — в естественных условиях (непосредственные наблюдения за детьми во время их взаимодействий) (Буркова 2021; Butovskaya 2001; Dodge et al. 1990; Craig, Pepler 1998; Pepler, Craig 1995; Verbeek 2008). В первом случае, в экспериментальных условиях исследователи лучше контролируют участников конфликта и пространство, в котором происходит взаимодействие, однако, такие наблюдения могут не отражать реальных повседневных взаимодействий детей со сверстниками, поскольку присутствие экспериментатора и контроль действий участников в любом случае ограничивают поведение детей и влияют на него. В настоящее время применимость проективных и лабораторных методов ставится под сомнение в связи с их несоответствием реальным формам поведения людей (Феденок, Буркова 2021).

Более реалистично отражающим поведение детей является метод невключенного наблюдения в естественной среде — на школьных переменах, на школьном дворе, игровой площадке и т.д. Наши предварительные результаты по русским детям (равно как и другие работы по изучению пространственного поведения) показывают, что данный метод дает высокую внешнюю достоверность полученных данных (Буркова 2021; Феденок, Буркова 2021). Однако, он имеет определенные трудности и ограничения: 1) большая трудоемкость метода — исследователь-наблюдатель вынужден ждать естественного возникновения интересующей его формы поведения и пытаться зафиксировать все нюансы данного поведения от начала до конца «в надежде», что никакие факторы внешней среды данный процесс не нарушат; 2) выбор оптимального расстояния для наблюдения (близкое расстояние может вызвать реакцию детей и как следствие, ограничение их взаимодействий между собой, тогда как слишком большое расстояние не позволит заметить скрытые или малозаметные вербальные и непрямые формы агрессии, такие как наговоры за спиной, угрозы или оскорбления); 3) ограничение по возрасту (по мере взросления дети и подростки

чаще используют менее видимую косвенную агрессию, а также с ростом социальной компетентности начинают ограничивать свои агрессивные взаимодействия, когда за ними наблюдают (Bjorkqvist et al. 1992; Lagerspetz et al. 1988)); 4) этические вопросы (в настоящее время получить разрешение на запись поведения всех участников процесса (детей и школьного персонала, родителей) и установку камер и микрофонов не представляется возможным, и как следствие, исследователь ограничен своими личными возможностями невключенного наблюдения); 5) трудоемкость метода наблюдения (большое количество времени в ожидании конфликта и его полной фиксации от начала до конца) и невозможности видеосъемки конфликтов как в силу этических, так и объективных причин (исследователь не знает, в какой момент произойдет конфликт); 6) оценка наблюдаемого поведения проводится одним (редко двумя) экспертом, что исключает расчет оценки согласованности мнений экспертов по поводу каждого эпизода взаимодействия.

Из наиболее значимых работ, проведенных с использованием метода наблюдения в естественной среде необходимо отметить работы Д. Пеплер с соавторами (Craig, Pepler 1998; Pepler, Craig 1995; Pepler et al. 1994; Atlas, Pepler 1998) с использованием видеосъемки на школьных пространствах. В данных исследованиях целенаправленно изучалась травля (буллинг) как один из видов агрессивного поведения между одноклассниками. Результаты исследования показали, что в большинстве случаев агрессоры были более высокие и более тяжелые по весу, чем жертвы (Atlas, Pepler 1998).

Кросс-культурное исследование агрессивного и постконфликтного поведения детей из разных культурных сред было проведено М. Л. Бутовской с соавторами — были выявлены универсальные паттерны поведения на примере калмыцких, русских, американских, шведских и итальянских детей — время примирения, гендерные различия, способы примирения (Butovskaya et al. 2000). Размеры тела и пространственная ориентация участников конфликта в данных работах не учитывалась.

Цель данной работы — на основе непосредственного наблюдения за поведением русских и грузинских детей (г. Москва и г. Тбилиси) в естественных условиях игрового взаимодействия (на детских площадках) проанализировать стратегии агрессии и примирения с учетом размеров тела участников конфликта (относительно друг друга) и пространственного поведения, а также выделить универсальные и культурно-специфические черты данных видов поведения. Анализ полученных данных позволит выявить вклад морфологических (пол, размеры тела), психологических (используемые стратегии агрессии и примирения), пространственных и этнических характеристик человека в экспрессию агрессивного и постконфликтного поведения. В данной взаимосвязи указанный феномен изучается впервые.

Участники исследования

Данные собраны в 2019–2021 гг. на детских площадках г. Москвы (Россия) и г. Тбилиси (Грузия). Всего зафиксировано 288 конфликтов, из которых 183 произошло среди российских детей, 105 — среди грузинских. Разбивка эпизодов по парам представлена в табл. 1. Возраст респондентов варьировал от 5 до 12 лет. Данный возрастной диапазон снимает ограничения по реактивности детей на эксперта-наблюдателя, указанные выше, — в данном возрасте дети не замечают наблюдения исследователя

за ними, а скорее принимают его за взрослого (другого родителя), следящего за своими детьми. Кроме того, дети более старшего возраста уже не проводят столько времени на детских площадках, и наблюдение за ними требует других условий.

Этничность определялась на основе оценки эксперта-наблюдателя, исключаящего любых внешне отличающихся от этнического большинства участников (так из выборки условно русских детей были исключены конфликты с детьми из Средней Азии и Кавказа, внешне отличающимися, а среди детей из Тбилиси не учитывались конфликты с русскими, украинскими или другими детьми, которые визуально отличались от большинства), чтобы исключить влияние этнического фактора (смещение выборки). Также исключались из наблюдения дети, говорившие на других языках. Однако, стоит отметить, что данное определение этничности является условным в нашем исследовании, так как обе столицы являются полиэтничными городами и определить в исследуемых условиях этничность ребенка представляет собой довольно сложную задачу, а само по себе определение «русские» является расплывчатым. Скорее речь идет о русскоязычных и грузиноязычных детях, проживающих в Москве и Тбилиси. Метод невключенного наблюдения не предусматривает и не позволяет задать вопрос об этнической идентичности детей или их родителей на детских площадках, родной язык каждого конкретного ребенка также не выяснялся. Таким образом, далее по тексту термины «русские» и «грузины» используются с определенной долей условности и с учетом описанных ограничений.

Количественный перевес конфликтов в Москве связан с большей продолжительностью времени, потраченного на наблюдения, тогда как в Тбилиси автор исследования был ограничен сроками экспедиции (при статистических расчетах были использованы средние данные). Количественный перевес мальчиков связан с тем, что девочки гораздо чаще используют вербальные и непрямые виды агрессии, которые сложнее заметить, тогда как мальчики предпочитают физическую агрессию, которая более видна, на что раньше обращали внимание разные исследователи (*Bjorkqvist et al.* 1992; *Pepler, Craig* 1995). В начале исследования эксперт-наблюдатель фиксировал все конфликты, тогда как к концу проведения полевой работы приходилось фокусироваться исключительно на конфликтах между девочками, чтобы набрать необходимый статистический материал.

Таблица 1

Характеристика выборки

Место исследования		Кол-во эпизодов	Итого
Москва	мальчики	85	183
	смешанные пары	48	
	девочки	50	
Тбилиси	мальчики	40	105
	смешанные пары	34	
	девочки	31	
Итого		288	

Методы исследования

Для фиксирования агрессивного и постконфликтного поведения был использован метод прямого невключенного наблюдения за участниками конфликта (сплош-

ное протоколирование и фиксация ключевых форм исследуемого поведения) в естественных условиях свободного взаимодействия (детские площадки). Несмотря на трудоемкость избранного метода, полагаем, что именно прямое наблюдение за поведением позволяет количественно и качественно оценить и описать разные формы социальных взаимодействий, исключив субъективную оценку своего поведения респондентом, и показать, как в реальной жизни, а не в искусственно созданной среде, происходят агрессивные и постконфликтные взаимодействия между детьми. Стоит отдельно отметить, что фиксировался любой вид агрессивного поведения, не ограничиваясь буллингом. Наблюдение за парой начиналось в тот момент, когда происходил конфликт в любой форме (физической или вербальной), и длилось 20 минут или прекращалось ранее, если произошло примирение за более короткое время, или кто-либо из участников ушел и более не возвращался, или конфликт начинался заново после уже случившегося примирения (такие случаи дополнительно фиксировались как повторный конфликт).

Детские площадки — это один из видов общественных пространств, которые предполагают максимально открытый доступ и представляют обширные возможности для различного вида контактов. Это идеальное место для изучения естественных взаимодействий со сверстниками, так как дети определенного возраста проводят значительную часть дня на игровой площадке (особенно дошкольники), в течение которого они могут выбирать своих партнеров для игры. В нашей работе наблюдения проводились на 6-ти площадках одного из типовых жилых районов г. Москвы и на 6-ти площадках одного из типовых жилых районов г. Тбилиси. Для изучения индивидуальной дистанции, на которой происходит и заканчивается конфликт, был разработан метод «сетового картирования площадки». Данный метод предполагает фактическое измерение детских площадок, на которых происходило наблюдение за детьми, разбивка данной площадки на схему на квадраты с заданным равным числом, с указанием реального расстояния между объектами площадки (малые и большие игровые формы — качели, горки, песочницы и т.д.). Примененная разбивка позволила максимально сузить погрешность при подсчете пространственного положения участников конфликта относительно игровой площадки и друг друга в разные фазы конфликта (начало и конец). Схема площадки была добавлена на бланк наблюдения. Отметим, что данная методика была использована в силу этических ограничений — находясь в общественном месте, которым выступает детская площадка, невозможно измерять фактическое расстояние между участниками конфликта, так как, во-первых, эксперт окажет непосредственное влияние на течение самого конфликта, во-вторых, непосредственное измерение может быть расценено родителями и иными сопровождающими детей лицами как определенная угроза, а получение согласия у каждого родителя в данных условиях невозможно.

Для наблюдения за детьми был использован специально разработанный бланк регистрации форм поведения (этограмма), учитывающий следующие данные: место и время конфликта с фиксацией исследуемых элементов поведения от начала конфликта до его завершения, виды используемой агрессии (физической и вербальной, прямой и не прямой), пол, возрастная группа, элементы постконфликтного поведения (инициатор примирения, вид примирения, время от начала конфликта до примирения), участие третьих лиц в конфликте и при его разрешении, размеры тела участников конфликта, пространственное положение участников конфликта относительно

друг друга в разные фазы конфликта. В бланке также фиксировались такие параметры как — причина конфликта, характеристика участников конфликта (агрессор, жертва). Разница в росте и весе между агрессором и жертвой кодировалась для каждого эпизода. Эти категории служили индикатором дисбаланса сил между агрессором и жертвой. Категории не были мерой фактического роста и веса, а являлись относительной оценкой роста и веса агрессоров и жертв по отношению друг к другу.

Полученные данные были обработаны статистическими методами с помощью программы SPSS-27.

Результаты

Агрессивное поведение

Серия тестов Хи-квадрат (Chi-Square — χ^2) с использованием анализа таблиц сопряженности для оценки различий по используемым видам агрессии между парами (мальчики-мальчики, девочки-девочки, смешанные пары) с учетом культурного фактора показала достоверные различия в использовании физической агрессии для московских ($\chi^2=12,118$; $df=2$; $p=0,002$), но не для тбилисских детей ($\chi^2=0,438$; $df=2$; $p=0,803$). Под физической агрессией значились следующие типы поведения — толкание, вырывание чего-либо из рук, выкручивание рук, удары руками, ногами, удерживание за любую часть тела, драка, физическое препятствование что-либо делать, удары предметами или другими участниками конфликта. На *рис. 1* представлены различия частоты использования физической агрессии в двух изучаемых группах — отчетливо видно, что у московских детей прямое физическое насилие скорее было характерно для пар мальчиков (39,89% всех эпизодов против 16,94% между девочками и 16,94% в смешанных парах), тогда как у тбилисских детей такой большой разницы не наблюдалось (30,48% в парах мальчиков, 22,86% в парах девочек, 23,81% в смешанных парах).

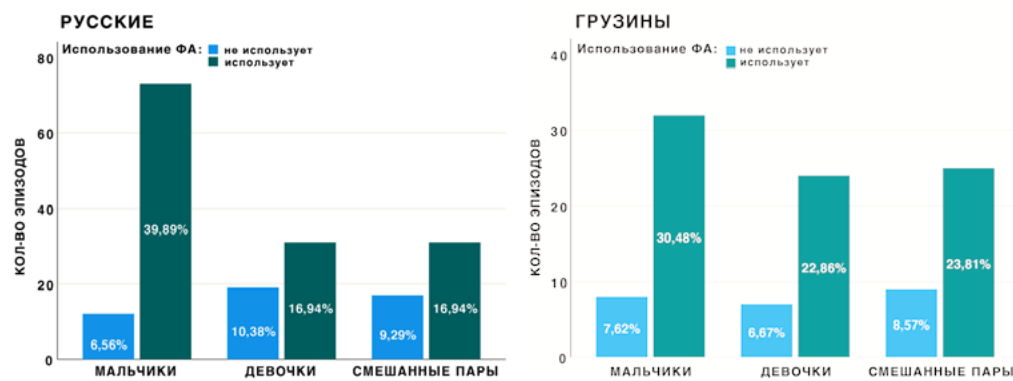


Рис. 1. Частота использования физической агрессии (ФА) в зависимости от типа пары (мальчики, девочки, смешанная по полу пара) и этничности

Достоверных различий в использовании вербальной агрессии по типам пар не было получено ни для русских детей ($\chi^2=12,118$; $df=2$; $p=0,002$), ни для грузинских

($\chi^2=0,438$; $df=2$; $p=0,803$). Под вербальной агрессией понимались следующие типы поведения — крики, обзывания, ругательства, повышение голоса, угрозы, дразнилки, наговоры и ябедничанье. Однако на *рис. 2*, несмотря на отсутствие статистически значимых различий, заметно, что мальчики из Москвы гораздо чаще используют вербальную агрессию по сравнению с мальчиками из Тбилиси.

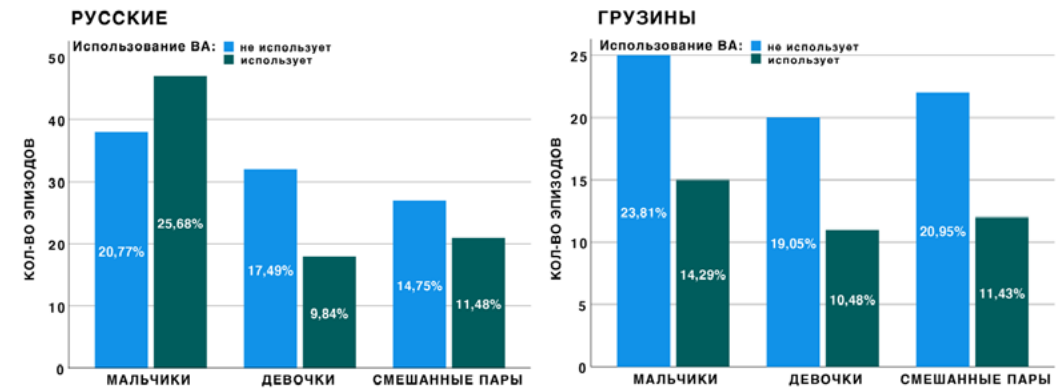


Рис. 2. Частота использования вербальной агрессии (ВА) в зависимости от типа пары (мальчики, девочки, смешанная по полу пара) и этничности

Распределение видов физической и вербальной агрессии, используемых агрессором и жертвой в двух исследуемых группах, представлены на *рис. 3* и *4*. Тбилисские дети более разнообразно пользуются всем «арсеналом» средств физического воздействия на соперника, особенно агрессоры. Наиболее популярными в обеих группах являются такие типы физической агрессии как толкание и вырывание каких-либо предметов из рук, или выкручивание рук (*рис. 3*). Больше количество прямых столкновений (драк) наблюдалось у детей из Грузии (*рис. 3*).

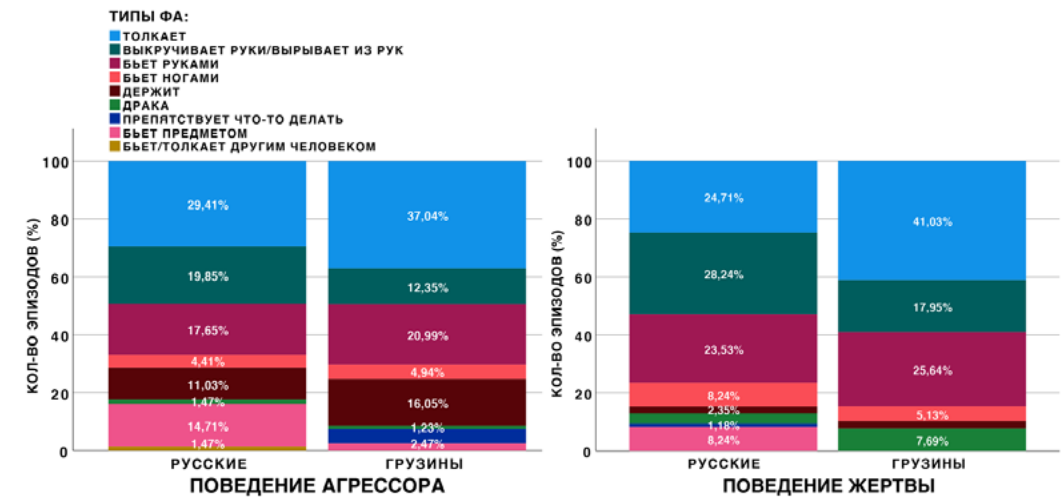


Рис. 3. Распределение видов физической агрессии (ФА), используемой агрессором и жертвой в зависимости от этничности

По видам используемой вербальной агрессии наблюдается больше культурных различий — московские дети-агрессоры чаще наговаривают за спиной и ябедничают, чем дети из Тбилиси (рис. 4), также гораздо чаще используют обзывания (27,27% у русских детей против 8,33% у грузин, в случае поведения агрессора; 35,16% у русских детей против 3,85% у грузин, в случае поведения жертвы) (рис. 4). Для грузинских детей наиболее распространенным видом вербальной агрессии были повыше-ние голоса на соперника и крики.

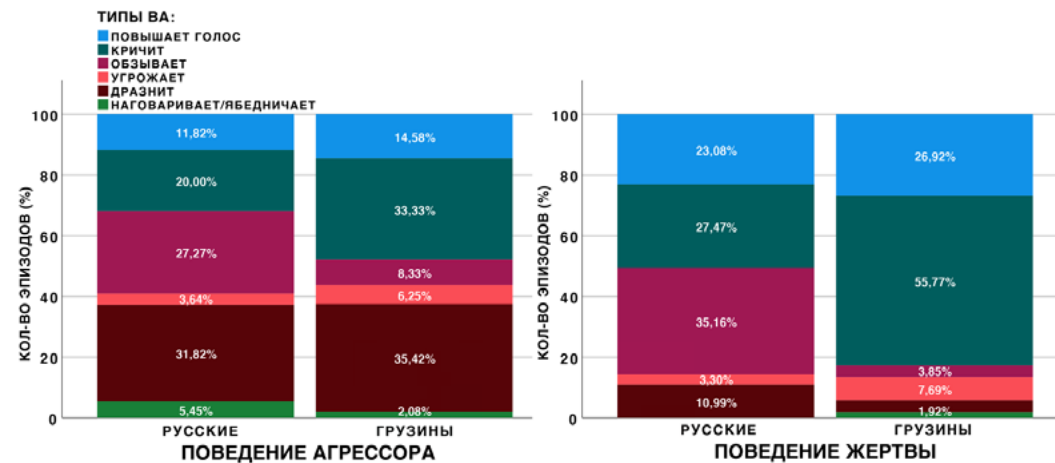


Рис. 4. Распределение видов вербальной агрессии (ВА), используемой агрессором и жертвой в зависимости от этничности

Размеры тела и агрессия

Для измерения дисбаланса физических сил агрессора и жертвы использовалась кодировка разницы в размерах тела (росте и весе) между агрессором и жертвой для каждого эпизода отдельно (выше-ниже, крупнее-меньше). Тесты Хи-квадрат для оценки различий по размерам тела у агрессора и жертвы показали, что культурный фактор не играет значимой роли в данном распределении ни по массе тела ($\chi^2=2,575$; $df=2$; $p=0,276$), ни по росту ($\chi^2=3,358$; $df=2$; $p=0,187$), что говорит об универсальности данной взаимосвязи, не зависящей от этнического фактора. При разделении на пары, в которых происходил конфликт, более важным показателем был вес ($\chi^2=13,425$; $df=4$; $p=0,014$), чем рост ($\chi^2=6,621$; $df=4$; $p=0,157$).

Распределение результатов по парам представлено на Рис. 5, 6: во всех комбинациях пар процент случаев, когда агрессор был выше и крупнее жертвы был больше, чем варианты — нет разницы в размерах тела или агрессор ниже и меньше жертвы.

В 48,61% случаев всех конфликтов рост агрессора был выше, чем жертвы. Также и вес агрессора в 48,62% случаев был выше, чем у жертвы. Это в два раза больше случаев конфликтов, чем при условиях, что агрессор и жертва одного роста и веса (22,91% и 27,79%, соответственно), или когда жертва выше и крупнее обидчика (28,48% и 23,61%, соответственно). Схожие данные были получены в исследованиях буллинга, сделанных с помощью видеонаблюдений — в 37% случаев хулиганы

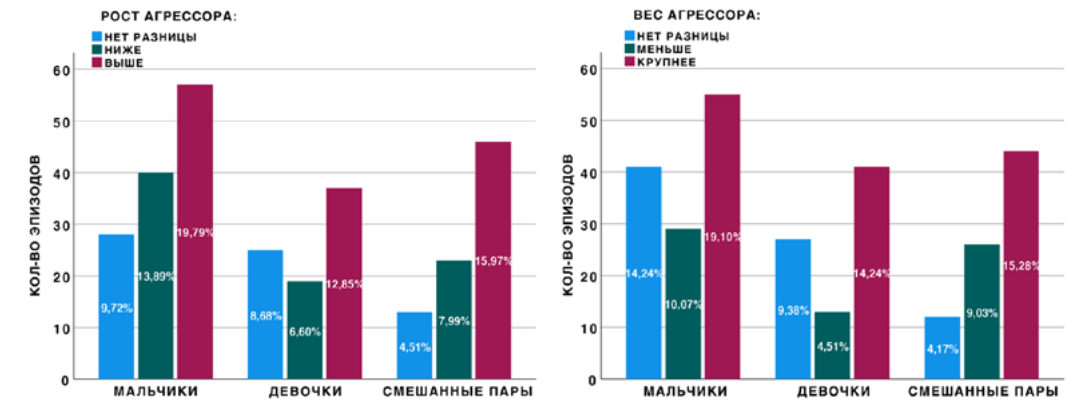


Рис. 5. Соотношение роста агрессора и жертвы в конфликтах

Рис. 6. Соотношение веса агрессора и жертвы в конфликтах

были выше и в 38% случаев крупнее, чем жертвы; в 18% и 25% эпизодов агрессоры и жертвы были одного роста и веса, соответственно; в 12% эпизодов агрессоры были ниже и в 9% эпизодов меньше жертвы (Atlas, Pepler 1998). Предыдущие исследования также показывают, что агрессоры физически сильнее и имеют большие размеры, а жертвы физически слабее и меньше (Olweus 1991). Согласно одной из объяснительных теорий такого дисбаланса более высокий и крупный ребенок на собственном опыте усваивает, что агрессия является эффективной стратегией для победы в социальных конфликтах и использует для этого свои физические преимущества (Raine et al. 1998). Внешние размеры тела используются детьми и подростками как индикаторы агрессора и его стараются избегать, что может проявляться и в пространственном поведении (Буркова, Бутовская 2008). Эти результаты подтверждают идею дисбаланса сил между хулиганом и жертвой, однако не стоит забывать и о невербальном поведении, через которое также может демонстрироваться доминантность и агрессия (тон голоса, позиция тела, жестикация и т. д.). Полученные нами данные следует интерпретировать с учетом того, что часть эпизодов связана с косвенной агрессией, которая не всегда видна при наблюдениях (хотя мы наблюдали несколько таких случаев, когда ребенок обижал другого с использованием силы третьего ребенка, предварительно стравив их или подговорив одного из них).

Постконфликтное поведение

Начиная с фиксирования элементов агрессивного поведения наблюдение проводилось вплоть до примирения сторон или другого исхода конфликта — ухода одного из участников ссоры, или заканчивалось по прошествии 20 минут (если примирение не произошло). Т-критерий Стьюдента не показал значимых различий между московскими и тбилискими детьми ни в отношении времени примирения ($t=0,437$; $df=184$; $p=0,667$), ни в отношении стороны инициации примирения ($t=-0,058$; $df=184$; $p=0,954$). Из 288 конфликтных эпизодов 181 (62,8%) закончился примирением между детьми, 10 случаев (3,5%) — примирением с помощью взрослого. При этом инициатором примирения в большинстве случаев был сам агрессор — 119 эпизодов (64%), жертва — в 36 эпизодах (19,4%) и по инициати-

ве третьего лица — в 30 случаях (16,1%). Эти результаты демонстрируют высокий примирительный потенциал детей и осознание важности социальных связей и ценности взаимодействия со сверстниками. Социальная группа, которая окружает ребенка, имеет большую ценность для его развития как источник информации, взаимопомощи, времяпрепровождения, и дети неосознанно понимают, что пребывание в коллективе должно быть комфортным, следовательно, происходящие конфликты в группе стоит разрешать как можно быстрее.

При разбивке пар по полу значимых различий по примирению также не было обнаружено, однако важно отметить, что девочки мирились чаще, чем мальчики, и делали это гораздо быстрее. Хуже всего с примирением дело обстояло в смешанных парах (см. табл. 2). Время от начала конфликта до примирения у детей дошкольного и младшего школьного возраста было короткое — в среднем конфликт оканчивался через 59 секунд после начала, при этом самый длинный конфликт с примирением длился 4 минуты 32 секунды, самый короткий — 5 секунд (примирение произошло сразу после конфликта). Разбивка времени по парам представлена в табл. 2.

Стремление детей к улаживанию конфликтов связано с тем, что стресс от случившегося наблюдается и у агрессора, и у жертвы, и сохраняется до момента примирения (Aureli, Smucny 2000), что подтверждается работами с измерением гормонального отклика на стресс — уровень стресс-гормонов не снижается ни у агрессора, ни у жертвы до тех пор, пока не произойдет примирение (Butovskaya 2008). Повышение тревоги у обоих оппонентов после конфликта приводит к тому, что примирение происходит достаточно быстро. В исследовании постконфликтного примирения у калмыцких детей было показано, что разрешение конфликта происходит в пределах одной минуты после него (Butovskaya 2001). Работы в других детских выборках (русские, американцы, шведы, итальянцы) указывают, что в большинстве конфликтов примирение происходит в течение 4 минут после конфликта, а в подавляющем большинстве — в течение первых двух минут (Butovskaya et al. 2000). При этом, девочки примиряются между собой в 2 раза быстрее, чем мальчики — в среднем за 33 секунды, тогда как мальчики — за 1 минуту 12 секунд, что, по всей видимости, указывает на большую социальную компетентность девочек в этом возрасте (Lagerspetz et al. 1998; LaFreniere et al. 2002), что также согласуется с полученными в настоящем исследовании результатами.

Сравнение способов примирения с использованием Т-критерия Стьюдента показало значимые различия между московскими и тбилискими детьми ($t = -2,479$; $df = 186$; $p = 0,014$). Распределение типов примирения представлено на рис. 7 — дети из Москвы в большинстве случаев мирятся, приглашая к игре (50,82%), тогда как у тбилиских детей лидирующие места по примирению занимает приглашение к разговору — агрессор сам начинает разговор с жертвой (33,33%), и также приглашение поиграть вместе (30,30%). В наших более ранних работах мы также отмечали культурные различия в способах примирения между русскими, армянскими, осетинскими детьми и подростками (Бутовская и др. 2006; Буркова 2010). Такие различия обусловлены правилами поведения и этикетными нормами, принятыми в данных культурах.

Таблица 2

Частота и время примирения после конфликта в разных парах

Место проведения	Пара	Кол-во эпизодов	% эпизодов	Время примирения (мин.)	
Москва	мальчики	нет примирения	28	32,9%	—
		примирение	56	65,9%	1,08 (0,05–4,32)
		примирение через взрослого	1	1,2%	—
	девочки	нет примирения	11	22%	—
		примирение	38	76%	0,36 (0,06–2,40)
		примирение через взрослого	1	2%	—
	смешанная пара	нет примирения	21	43,8%	—
		примирение	23	52,1%	1,23 (0,10–3,55)
		примирение через взрослого	2	4,2%	—
Тбилиси	мальчики	нет примирения	12	30%	—
		примирение	24	60%	1,07 (0,09–3,08)
		примирение через взрослого	4	10%	—
	девочки	нет примирения	8	25,8%	—
		примирение	23	74,2%	0,25 (0,05–1,08)
	смешанная пара	нет примирения	17	50%	—
		примирение	15	44,1%	1,24 (0,07–3,00)
		примирение через взрослого	2	5,9%	—

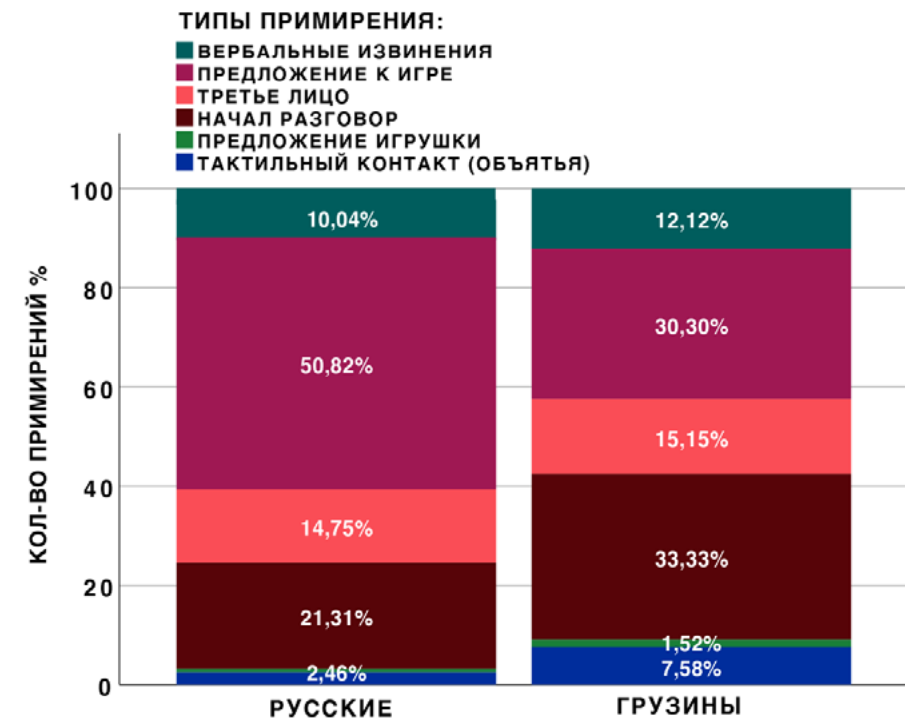


Рис. 7. Распределение типов примирения в зависимости от этничности

Пространственное поведение

Во время наблюдения за конфликтами фиксировалась дистанция между конфликтующими в начале конфликта и в конце при примирении. Индивидуальная дистанция — это среднее минимальное расстояние, на которое индивид подпускает к себе любого другого индивида, которая отражает структуру его социальных связей в группе (Бурковская, Плюснин 1995; Буркова и др. 2010). Пространственное поведение тесно связано с проявлением агрессии у человека (Буркова, Бурковская 2008). Персональное пространство позволяет оптимальным образом защитить себя от влияния окружающих и снизить по возможности стрессовое воздействие нежелательных контактов (Evans, Howard 1973). Кроме того, существуют культурные различия персонального пространства, обусловленные культурно-специфическими нормами общения (Hall 1963; Буркова и др. 2010).

Сравнение дистанции общения, на которой начинался конфликт, с использованием Т-критерия Стьюдента не показало значимых различий между двумя исследуемыми группами ($t=0,995$; $df=286$; $p=0,321$), однако, дистанция, на которой происходило примирение, значимо отличалась ($t=2,158$; $df=182$; $p=0,031$). В начале конфликта средняя дистанция у московских детей составляла 1,55 м против 1,38 м у тбилисцев, тогда как при примирении она увеличивалась до 2,26 м у московских детей против 1,88 м у тбилисских детей. Таким образом, в целом дистанция общения между детьми из Грузии была меньше как в начале, так и в конце наблюдения. В одной из наших ранних работ при сравнении русских детей и подростков с осетинскими было показано, что русские школьники общаются на большей дистанции, чем осетины (Буркова и др. 2010). По всей видимости, данные результаты отражают культурную специфику пространственного поведения.

Сравнение средних двух зависимых выборок (Paired T-Test) для целой выборки показало значимые различия в начальной и конечной дистанциях во время конфликта в обеих выборках, в том числе с разбивкой по парам (за исключением пар грузинских девочек) (см. табл. 3). В целом, при разворачивании конфликта дистанция общения была меньше, чем при примирении. При этом максимальную дистанцию держали девочки, минимальную — мальчики (табл. 3).

Увеличение дистанции при примирении вполне объяснимо — жертва стремится избегать общения с агрессором и держится от него подальше, ожидая его реакции на произошедший конфликт и боясь спровоцировать новое нападение. Более ранние исследования демонстрировали, что агрессоры часто нарушают персональную дистанцию общения, вызывая у собеседника тревогу, при этом минимальная дистанция наблюдается при наиболее острых конфликтах с использованием физической агрессии (Буркова, Бурковская 2008; Глегенова 1990), однако прямых измерений дистанции в начале и в конце конфликта ранее не проводилось.

Заключение

Результаты проведенного исследования позволили проанализировать стратегии агрессии и примирения с учетом размеров тела участников конфликта (относительно друг друга) и пространственного поведения, а также выделить универсальные и культурно-специфические черты данных видов поведения на основе непосредственного наблюдения за поведением в двух группах детей из разных стран (г. Мо-

Таблица 3

Сравнение дистанции в начале конфликта и при примирении

Место исследования	Тип дистанции	Средние (в метрах)	SD	SE	t-крит.	df	p	Eta ²
Москва	Общая выборка							
	дистанция-конфликт	1,52	1,39	0,13	-5,516	117	2,1088E-7	-,508
	дистанция-примирение	2,26	1,17	0,11				
	Пары мальчиков							
	дистанция-конфликт	1,32	1,45	0,19	-4,659	55	0,00002	-,623
	дистанция-примирение	2,29	1,39	0,19				
	Пары девочек							
	дистанция-конфликт	1,79	1,17	0,29	-2,162	37	0,037	-,618
	дистанция-примирение	2,26	0,79	0,13				
	Смешанные пары							
	дистанция-конфликт	1,54	1,56	0,32	-2,277	23	0,032	-,351
	дистанция-примирение	2,21	1,14	0,23				
Тбилиси	Общая выборка							
	дистанция-конфликт	1,26	1,38	0,17	-3,003	65	0,004	-,370
	дистанция-примирение	1,88	1,13	0,14				
	Пары мальчиков							
	дистанция-конфликт	1,22	1,12	0,22	-3,119	26	0,004	-,347
	дистанция-примирение	2,15	1,35	0,26				
	Пары девочек							
	дистанция-конфликт	1,30	1,92	0,40	-0,381	22	не значимо	-,465
	дистанция-примирение	1,48	0,90	0,19				
	Смешанные пары							
	дистанция-конфликт	1,25	0,86	0,21	-3,873	15	0,002	-,457
	дистанция-примирение	2,00	0,89	0,22				

SD — стандартное отклонение, SE — стандартная ошибка, t — критерий Стьюдента, p — значимость, Eta² — показатель величины эффективного размера

сква и г. Тбилиси) в естественных условиях игрового взаимодействия. В данной взаимосвязи указанный феномен изучался впервые.

Анализ полученных данных показывает, что вклад морфологических (пол, размеры тела) и психологических (используемые стратегии агрессии и примирения) характеристик человека в экспрессию агрессивного и постконфликтного поведения носит универсальный характер. В целом культурные различия проявились исключительно в типах применяемой агрессии и примирения. Пространственные характеристики были более обусловлены фактором этничности — тбилисские дети общались на более короткой дистанции во всех фазах конфликта. По-видимому, это указывает на культурные различия персонального пространства, обусловленные культурно-специфическими нормами общения и традициями в данной этнической группе. Однако, отдельно стоит отметить, что данные результаты отражают региональную специфику и их нельзя обобщать в целом на грузин или русских. Паттерны поведения жителей различных регионов как России, так и Грузии, могут очень силь-

но отличаться и велика вероятность, что и у поведения детей тоже есть локальные различия. Данные различия могут быть выявлены только при проведении дополнительных исследований.

Наши результаты подтвердили ценность метода невключенного поведения и высокую внешнюю достоверность полученных данных о том, как в действительности происходит взаимодействие детей. Несмотря на многочисленные работы по связи размеров тела и агрессии с использованием самооценки респондентов, наши данные не подкрепляют ранее полученные результаты о том, что более высокие и крупные дети и подростки имеют более низкие самооценки по агрессии, а низкие и худые школьники более враждебны и склонны к дракам и ссорам. Напротив, результаты наших наблюдений подтверждают идею дисбаланса сил между агрессором и жертвой и указывают на то, что в большинстве случаев обидчик выше и крупнее жертвы. По меньшей мере, такие стратегии используются детьми в возрасте до 12 лет в обеих исследуемых группах.

Отдельно стоит обратить внимание на высокий примирительный потенциал детей — несмотря на большое количество конфликтов, дети примиряются быстро в большинстве случаев (в пределах 1 минуты), при этом чаще инициирует примирение именно агрессор, что указывает на понимание детьми важности поддержания целостности группы, равновесия и баланса в общении со сверстниками. Полученные данные могут быть использованы при разработке целевых профилактических программ по снижению буллинга среди детей. Социальные и здоровьесберегающие программы, нацеленные на снижение/повышение веса, должны учитывать психологическую и поведенческую составляющие проблемы.

Научная литература

- Буркова В. Н. Хорошего человека должно быть много?: Агрессия и ее связь с размерами тела // Этнографическое обозрение. 2020(а). № 3. С. 177–190. <https://doi.org/10.31857/S086954150010055-0>
- Буркова В. Н. Взаимосвязь самооценок агрессивного поведения московских школьников и общих размеров тела // Вопросы психологии. 2020(б). Т. 66, № 4. С. 70–80.
- Буркова В. Н. Пост-конфликтное поведение у русских и осетинских школьников: культурно-специфические и универсальные черты // Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии: Материалы Второй Международной научной конференции 26–27 мая 2010 г. В 2 т. / отв. ред. В. В. Гриценко. Смоленск: Изд-во «Универсум», 2010. Т. 2. С. 36–39.
- Буркова В. Н. Агрессор и жертва: психоморфологический портрет московского школьника // Научные аспекты современных исследований / Сборник научных работ 78-й Международной научной конференции Евразийского Научного Объединения (г. Москва, август 2021). М.: ЕНО, 2021. С. 257–264. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5497564>
- Буркова В. Н., Бутовская М. Л. Агрессия, доминантный статус и индивидуальная дистанция у российских подростков (на примере русских и осетин) // Человек в прошлом и настоящем: поведение и морфология. По материалам IV летней школы в РГГУ (19–20 июня 2007) «Поведение человека в настоящем и будущем» в Москве / отв. ред. М. Л. Бутовская. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 131–148.
- Буркова В. Н., Феденок Ю. Н., Бутовская М. Л. Пространственное поведение у детей и подростков (на примере русских и осетин) // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 77–91.
- Бутовская М. Л., Буркова В. Н., Тименчик В. М. Кросс-культурные различия пост-конфликтного поведения у русских и армянских школьников // Агрессия и мирное сосуществова-

- ние: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека / под ред. М. Л. Бутовской). М.: Научный мир, 2006. С. 107–145.
- Бутовская М. Л., Плюснин Ю. М. Принципы организации пространственного поведения у человека и высших приматов (сравнительный анализ) // Современная антропология и генетика и проблема рас у человека / под ред. И. М. Золотаревой, Г. А. Аксяновой. М.: ИЭА РАН, 1995. 225 с.
- Ксенофонтова В. А. Морфологические маркеры психических и поведенческих особенностей девушек // Бюллетень медицинских интернет-конференций. 2015. Т. 5, № 5. С. 722–725.
- Тлегенова Г. А. Влияние агрессивности на проксемические характеристики невербального поведения. Дипломная работа выпускницы кафедры социальной психологии факультета психологии. СПб., 1990.
- Феденок Ю. Н., Буркова В. Н. Подходы и методы к изучению проксемического поведения человека: аналитический обзор // Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 165–188. <https://doi.org/10.31857/S086954150017940-4>
- Atlas R. S., Pepler D. J. Observations of Bullying in the Classroom // The Journal of Educational Research. 1998. Vol. 92. № 2. P. 86–99. <https://doi.org/10.1080/00220679809597580>
- Aureli F., Smucny D. New Directions in Conflict Resolution Research // Evolutionary Anthropology. 1998. № 6. P. 115–119. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6505\(1998\)6:4<115::AID-EVAN1>3.0.CO;2-C](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6505(1998)6:4<115::AID-EVAN1>3.0.CO;2-C)
- Bjorkqvist K., Lagerspetz M. J., Kaukianinen A. Do Girls Manipulate and Boys Fight?: Developmental Trends in Regard to Direct and Indirect Aggression // Aggressive Behavior. 1992. № 18. P. 117–127. [https://doi.org/10.1002/1098-2337\(1992\)18:2%3C117::AID-AB2480180205%3E3.0.CO;2-3](https://doi.org/10.1002/1098-2337(1992)18:2%3C117::AID-AB2480180205%3E3.0.CO;2-3)
- Butovskaya M. L. Reconciliation after Conflicts: Ethological Analysis of Post-Conflict Interactions in Kalmyk Children // Cross-Cultural Approaches to Aggression and Reconciliation / ed. by J. M. Ramires, D. R. Richardson. Huntington, New York: Nova Science, 2001. P. 167–190.
- Butovskaya M. L. Reconciliation, Dominance and Cortisol Levels in Children and Adolescents (7–15-year-old boys) // Behaviour. 2008. Vol. 145. № 11. P. 1557–1576. <https://doi.org/10.1163/156853908786131342>
- Butovskaya M., Verbeek P., Ljungberg T., Lunardini A., Aureli F. A Multicultural View of Peacemaking among Young Children // Natural Conflict Resolution / ed. by F. B. M. de Waal. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 243–258.
- Craig W. M., Pepler D. J. Observations of Bullying and Victimization in the School Yard // Canadian Journal of School Psychology. 1998. Vol. 13. № 2. P. 41–59. <https://doi.org/10.1177/082957359801300205>
- Dodge K. A., Coie J. D., Pettit G. S., Price J. M. Peer Status and Aggression in Boys' Groups: Developmental and Contextual Analyses // Child Development. 1990. Vol. 61. № 5. P. 1289–1309. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.1990.tb02862.x>
- Evans, G. W., Howard, R. B. A Methodological Investigation of Personal Space // Environmental design, research, and practice: Proceedings of the third environmental design research association conference / ed. by W. J. Mitchell. Los Angeles: University of California Press, 1973. P. 221–228.
- Gallup A. C., Wilson D. S. Body Mass Index (BMI) and Peer Aggression in Adolescent Females: An Evolutionary Perspective // Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology. 2009. Vol. 3. № 4. P. 356–362. <https://doi.org/10.1037/h0099310>
- Hall E. T. A System for the Notation of Proxemic Behavior // American Anthropologist. 1963. Vol. 65. P. 1003–1026. <https://www.jstor.org/stable/668580>
- LaFreniere P. J., Masataka N., Butovskaya M., Chen Q., Dessen M. A., Atwanger K., Schreiner S., Montirosso A., Frigerio A. Cross-Cultural Analysis of Social Competence and Behavior Problems in Preschoolers // Early Education & Development. 2002. Vol. 13. № 2. P. 201–219. https://doi.org/10.1207/s1556693Seed1302_6

- Lagerspetz K. M., Bjorkqvist K., Peltonen T. Is Indirect Aggression Typical of Females? Gender Difference in Aggressiveness in 11- to 12-year-old Children // *Aggressive Behavior*. 1998. № 14. P. 403–414. [https://doi.org/10.1002/1098-2337\(1988\)14:6<403::AID-AB2480140602>3.0.CO;2-D](https://doi.org/10.1002/1098-2337(1988)14:6<403::AID-AB2480140602>3.0.CO;2-D)
- Olweus D. Bully/Victim Problems Among School Children: Basic Facts and Effects of a School Based Intervention // *The Development and Treatment of Childhood Aggression* / ed. by Rublin, K. and D. Pepler. New Jersey: Erlbaum. Hillsdale, 1991. P. 85–128.
- Pepler D. J., Craig W. M. A Peek Behind the Fence: Naturalistic Observations of Aggressive Children with Remote Audiovisual Recording // *Developmental Psychology*. 1995. № 31. P. 548–553. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.31.4.548>
- Pepler D. J., Craig W. M., Roberts W. R. Observations of Aggressive and Nonaggressive Children on the School Playground // *Merrill Palmer Quarterly*. 1998. № 44. P. 55–76. <https://www.jstor.org/stable/23093393>
- Pinhey T. K. A Research Note on Body Mass, Physical Aggression, and the Competitiveness of Asian-Pacific Islander Adolescents in Guam // *Social Biology*. 2002. № 49. P. 90–98. <https://doi.org/10.1080/19485565.2002.9989051>
- Raine A., Reynolds C., Venables P. H., Mednick S. A., Farrington D. P. Fearlessness, Stimulation-Seeking, and Large Body Size at Age 3 Years as Early Predispositions to Childhood Aggression at Age 11 years // *Archives of General Psychiatry*. 1998. Vol. 55. № 8. P. 745–751. DOI: 10.1001/archpsyc.55.8.745
- Shasby G. A Study of Behavior and Body Type in Troubled Youth // *Journal of School Health*. 1978. Vol. 213. № 48. P. 103–107. <https://doi.org/10.1111/j.1746-1561.1978.tb08083.x>
- Sheldon W. H. Varieties of Delinquent Youth: An Introduction to Constitutional Psychiatry. New York: Harper, 1949. 899 p.
- Verbeek P. Peace Ethology // *Behaviour*. 2008. Vol. 145. № 11. P. 1497–1524. <https://doi.org/10.1163/156853908786131270>
- Vila G., Zipper E., Dabbas M., Bertrand C., Robert J. J., Ricour C., Mouren-Siméoni M. C. Mental Disorders in Obese Children and Adolescents // *Psychosomatic Medicine*. 2004. Vol. 66. № 3. P. 387–394.

References

- Atlas, R. S. and D. J. Pepler. 1998. Observations of Bullying in the Classroom. *The Journal of Educational Research* 92 (2): 86–99. <https://doi.org/10.1080/00220679809597580>
- Aureli, F. and D. Smucny. 1998. New directions in conflict resolution research. *Evolutionary Anthropology*. 6: 115–119. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6505\(1998\)6:4<115::AID-EVAN1>3.0.CO;2-C](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6505(1998)6:4<115::AID-EVAN1>3.0.CO;2-C)
- Bjorkqvist K., M. J. Lagerspetz and A. Kaukianinen. 1992. Do Girls Manipulate and Boys Fight?: Developmental Trends in Regard to Direct and Indirect Aggression. *Aggressive Behavior* 18: 117–127. [https://doi.org/10.1002/1098-2337\(1992\)18:2<117::AID-AB2480180205>3.0.CO;2-3](https://doi.org/10.1002/1098-2337(1992)18:2<117::AID-AB2480180205>3.0.CO;2-3)
- Burkova, V. N. 2020. “Horoshego cheloveka dolzhno byt” mnogo”? Agressiya i ee svyaz” s razmerami tela [“There Must be a Lot of Good Man”? Aggression and Its Relation to Body Size]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3:176–189. <https://doi.org/10.31857/S086954150010055-0>
- Burkova, V. N. 2020(b). Vzaimosvyaz” samoocenok aggressivnogo povedeniya moskovskih shkol’nikov i obschih razmerov tela [The Relationship of Self-Score of Aggressive Behavior of Moscow Schoolchildren and Total Body Size]. *Voprosy psikhologii* 66 (4): 70–80.
- Burkova, V. N. 2021. Aggressor i zhertva: psihomorfologicheskij portret moskovskogo shkol’nika [Aggressor and Victim: Psychomorphological Portrait of Moscow Schollchild] In *Nauchnye aspekty sovremennyh issledovanij / Sbornik nauchnyh rabot 78j Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii Evrazijskogo Nauchnogo Obyedinenija* (Moscow, august 2021) [Scientific Aspects of Modern Research / Proceedings of the 78th International Scientific Conference of the Eur-

- asian Scientific Association (Moscow, August 2021)]. Moscow: ENO. 257–264. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5497564>
- Burkova, V. N. 2010. Post-konfliktnoe povedenie u russkih i osetinskih shkol’nikov: kul’turno-spezificheskie i universal’nye cherty [Postconflict Behavior Among Russian and Ossetian Schoolchildren: Cultural-Specific and Universal Traits]. In *Teoreticheskie problemy jetnicheskoy i kross-kul’turnoj psihologii: Materialy Vtoroj Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii 26–27 maja 2010* [Theoretical Problems of Ethnic and Cross-Cultural Psychology: Proceedings of the Second International Scientific Conference May 26–27, 2010], ed. by V. V. Gricenko. Vol. 2. Smolensk: Izd-vo “Universum”. 36–39.
- Burkova, V. N. and M. L. Butovskaya. 2008. Agressiya, dominantniy status i individual’naya distanciya u rossiyskih podrostkov (na primere russkih i osetin) [“Aggression, Dominance Status and Individual Distance among Russian Adolescents (On Example of Russian and Ossetian)]. In *Chelovek v proshlom i nastoyaschem: povedenie i morfologiya. Po materialam IV letney shkoly v RGGU (19–20 iyunya 2007)* „Povedenie cheloveka v nactoyaschem i buduschem“ v Moskve [Man in the Past and Present: Behavior and Morphology. Based on Proceedings of the 4th Summer School at the Russian State University for the Humanities (June 19–20, 2007) „Human Behavior in the Present and the Future“ in Moscow], ed. by M. L. Butovskaya. Moscow: IEA RAN. 131–148.
- Burkova, V. N., J. N. Fedenok and M. L. Butovskaya. 2010. Prostranstvennoe povedenie u detej i podrostkov (na primere russkih i osetin) [Spatial Behavior of Children and Adolescents (on Example in Russian and Ossetian)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 77–91.
- Butovskaya, M. L. 2001. Reconciliation After Conflicts: Ethological Analysis of Post-Conflict Interactions in Kalmyk Children. In *Cross-Cultural Approaches to Aggression and Reconciliation*, ed. by J. M. Ramirez and D. R. Richardson. Huntington, New York: Nova Science. 167–190.
- Butovskaya, M. L. 2008. Reconciliation, Dominance and Cortisol Levels in Children and Adolescents (7–15-year-old boys). *Behaviour* 145 (11): 1557–1576. <https://doi.org/10.1163/156853908786131342>
- Butovskaya, M. L., V. N. Burkova and V. M. Timenchik 2006. Kross-kul’turnye razlichija post-konfliktnogo povedeniya u russkih i armjanskikh shkol’nikov [Cross-Cultural Differences of Postconflict Behavior Among Russian and Armenian Schoolchildren]. In *Agressija i mirnoe sosushhestvovanie: universal’nye mehanizmy kontrolja social’noj naprjazhennosti u cheloveka* [Aggression and Peaceful Coexistence: Universal Mechanisms to Control Social Tension in Humans], ed. by M. L. Butovskaya. Moscow: Nauchnyj mir. 107–145.
- Butovskaya, M. L. and Y. M. Plusnin. 1995. Principy organizacii prostranstvennogo povedeniya u cheloveka i vysshih primatov (sравnitel’nyj analiz) [Principles of Organization of Spatial Behavior in Humans and Higher Primates (Comparative Analysis)]. In *Sovremennaja antropologija i genetika i problema ras u cheloveka* [Modern Anthropology and Genetics and the Problem of Races in Humans], ed. by I. M. Zolotareva, G. A. Aksianova. Moscow. P. 91–143.
- Butovskaya, M., P. Verbeek, T. Ljungberg, A. Lunardini and F. Aureli. 2000. A Multicultural View of Peacemaking among Young Children. In *Natural Conflict Resolution*, ed. by F. B. M. de Waal. Berkeley: University of California Press. 2000. 243–258.
- Craig, W. M. and D. J. Pepler. 1998. Observations of Bullying and Victimization in the School Yard. *Canadian Journal of School Psychology* 13 (2): 41–59. <https://doi.org/10.1177/082957359801300205>
- Dodge, K. A., J. D. Coie, G. S. Pettit and J. M. Price. 1990. Peer Status and Aggression in Boys’ Groups: Developmental and Contextual Analyses. *Child development* 61(5): 1289–1309. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.1990.tb02862.x>
- Evans, G. W. and H. R. B. Howard. 1973. A Methodological Investigation of Personal Space. In *Environmental Design: Research and Practice: Proceedings of the third environmental design research association conference*, ed. by W. J. Mitchell. Los Angeles: University of California Press.

- Gallup, A. C. and D. S. Wilson. 2009. Body Mass Index (BMI) and peer aggression in adolescent females: An evolutionary perspective. *Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology* 3 (4): 356–362. <https://doi.org/10.1037/h0099310>
- Hall, E. T. 1963. A System for the Notation of Proxemic Behavior. *American Anthropologist* 65: 1003–1026. <https://www.jstor.org/stable/668580>
- Ksenofontova, V. A. 2015. Morfologicheskie marker psihicheskikh i povedencheskikh osobennostej devushek [Morphological Markers of Mental and Behavioral Characteristics of Girls]. *Byulleten' medicinskih internet-konferencij* 5 (5): 722–725.
- LaFreniere, P. J., N. Masataka, M. Butovskaya, Q. Chen, M. A. Dessen, K. Atwanger, S. Schreiner, A. Montiroso and A. Frigerio. 2002. Cross-Cultural Analysis of Social Competence and Behavior Problems in Preschoolers. *Early Education & Development* 13 (2): 201–219. https://doi.org/10.1207/s15566935eed1302_6
- Lagerspetz, K. M., K. Bjorkqvist and T. Peltonen. 1998. Is Indirect Aggression Typical of Females? Gender Difference in Aggressiveness in 11- to 12-year-old Children. *Aggressive Behavior* 14: 403–414. [https://doi.org/10.1002/1098-2337\(1988\)14:6<403::AID-AB2480140602>3.0.CO;2-D](https://doi.org/10.1002/1098-2337(1988)14:6<403::AID-AB2480140602>3.0.CO;2-D)
- Olweus, D. 1991. Bully/Victim Problems Among School Children: Basic Facts and Effects of a School Based Intervention. In *The Development and Treatment of Childhood Aggression*, ed. by Rublin, K. and D. Pepler. New Jersey: Erlbaum. Hillsdale. 85–128.
- Pepler, D. J. and W. M. Craig. 1995. A Peek Behind the Fence: Naturalistic Observations of Aggressive Children with Remote Audiovisual Recording. *Developmental Psychology* 31: 548–553. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.31.4.548>
- Pepler, D. J., W. M. Craig and W. R. Roberts. 1998. Observations of Aggressive and Nonaggressive Children on the School Playground. *Merrill Palmer Quarterly* 44: 55–76. <https://www.jstor.org/stable/23093393>
- Pinhey, T. K. 2002. A Research Note on Body Mass, Physical Aggression, and the Competitiveness of Asian-Pacific Islander Adolescents in Guam. *Social Biology* 49: 90–98. <https://doi.org/10.1080/19485565.2002.9989051>
- Raine, A., C. Reynolds, P. H. Venables, S. A. Mednick and D. P. Farrington. 1998. Fearlessness, Stimulation-Seeking, and Large Body Size at Age 3 Years as Early Predispositions to Childhood Aggression at Age 11 Years. *Archives of general psychiatry* 55 (8): 745–751. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.55.8.745>
- Shasby, G. 1978. A Study of Behavior and Body Type in Troubled Youth. *Journal of School Health* 213 (48): 103–107. <https://doi.org/10.1111/j.1746-1561.1978.tb08083.x>
- Sheldon, W. H. 1949. *Varieties of Delinquent Youth: An Introduction to Constitutional Psychiatry*. New York: Harper. 899 p.
- Tlegenova G. A. 1990. *Vliyanie agressivnosti na proksemicheskie kharakteristiki neverbal'nogo povedeniya* [Influence of Aggressiveness on the Proxemic Characteristics of Non-Verbal Behavior]. Master diss., Saint Petersburg State University.
- Fedenok, J. N., and V. N. Burkova. 2021. Podkhody i metody v izuchenii proksemicheskogo povedeniia cheloveka: analiticheskii obzor [Approaches and Methods for Studying Human Proxemic Behavior: An Analytical Review]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 165–188. <https://doi.org/10.31857/S086954150017940-4>
- Verbeek, P. 2008. Peace Ethology. *Behaviour* 145 (11): 1497–524. <https://doi.org/10.1163/156853908786131270>
- Vila G., E. Zipper, M. Dabbas, C. Bertrand, J. J. Robert, C. Ricour and M. C. Mouren-Siméoni. 2004. Mental Disorders in Obese Children and Adolescents. *Psychosomatic Medicine* 66 (3): 387–394.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/319-330

Научная статья

© Т. А. Титова, А. Х. Мингалиев

ПИТЕЙНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ КАК ДОСУГОВАЯ ПРАКТИКА ГОРОЖАН

Актуальность статьи обусловлена необходимостью изучения форм досуга населения городов. Статья написана на материалах социоантропологического исследования, проведенного в Республике Татарстан в марте 2020 г. среди жителей г. Казань. Цель статьи заключается в анализе востребованности услуг «питейных» заведений в досуговых практиках горожан. Авторами рассмотрены особенности местоположения заведений, их популярность среди казанцев. Проанализированы мотивы посещения заведений, частота, привычки посетителей и пр. Сделан вывод о том, что специализированные супермаркеты по реализации алкогольной и сопутствующей продукции («алкомаркеты») вместе с пунктами продажи разливного пива («пивнушки», «разливухи») локализованы преимущественно в спальных частях города и местах плотной жилой застройки и являются неотъемлемыми атрибутами урбанизированного пространства. Как показало исследование, сотрудники и посетители не видят отрицательных моментов в работе заведений: для первых это гарантированные рабочие места, для вторых — доступная и приемлемая по соотношению цены и качества алкогольная продукция, способствующая удовлетворению рекреационных потребностей после рабочего дня. Материалы статьи могут быть полезными для социологов, психологов, социальных и культурных антропологов, а также представителей социальных структур и органов, курирующих сферу производства и оборота алкоголя.

Ключевые слова: досуг, алкоголь, потребление, городское пространство

Ссылка при цитировании: Титова Т. А., Мингалиев А. Х. Питейные заведения как досуговая практика горожан // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 319–330.

Титова Татьяна Алексеевна — д. и. н., профессор кафедры антропологии и этнографии, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Российская Федерация, 420008, Казань, ул. Кремлевская, 18). Эл. почта: tatiana.titova@rambler.ru

Мингалиев Арслан Хайрутдинович — ассистент кафедры антропологии и этнографии, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Российская Федерация, 420008, Казань, ул. Кремлевская, 18). Эл. почта: arслан.mingaliev@yandex.ru

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/319-330

Original Article

© *Tatiana Titova, Arslan Mingaliev*

DRINKING ESTABLISHMENTS AS A LEISURE PRACTICE FOR CITY DWELLERS

The relevance of the article is due to the need to study the leisure forms of the urban population. The article is based on a socioanthropological study conducted in the Republic of Tatarstan in March 2020 among the residents of Kazan. The purpose of the article is to analyze the actualization of “drinking” establishments in the leisure practices of citizens. The authors consider the location of institutions and their popularity among Kazan residents. The motives for visiting establishments, frequency, habits of visitors, etc. are analyzed. It is concluded that specialized supermarkets selling alcoholic and related products (“alcohol markets”) together with points of sale of draft beer (“pivnushki”, “razlivukhi”) are integral attributes of urbanized space, localized mainly in residential parts of the city and places of dense residential development. As the study showed, employees and visitors do not see any negative aspects in the work of institutions: for the former they are associated with guaranteed employment, for the latter they provide affordable alcohol products acceptable in terms of price and quality, which satisfy the need for rest after a working day.

The materials of the article may be useful for sociologists, psychologists, social and cultural anthropologists, as well as representatives of social structures and bodies in charge of the production and turnover of alcohol.

Keywords: *leisure, alcohol, consumption, urban space*

Author Info: **Titova, Tatiana A.** — Dr. of History, Professor of the Department of Anthropology and Ethnography, Kazan Federal University (Kazan, Russian Federation). E-mail: tatiana.titova@rambler.ru

Mingaliev, Arslan Kh. — assistant of the Department of Anthropology and Ethnography, Kazan Federal University (Kazan, Russian Federation). E-mail: arslan.mingaliev@yandex.ru

For citation: Titova, T. A. and A. Kh. Mingaliev. 2023. Drinking Establishments as a Leisure Practice for City Dwellers. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 319–330.

Изучение форм проведения досуга горожанами в рамках направления «городская антропология» представляется весьма перспективным. Досуговые практики, особенно среди жителей города, разнообразны как по формам, так и по содержанию. «Питейные» заведения и пользование их продукцией и услугами являются, на наш взгляд, одним из значимых рекреационных сегментов. Данная проблема изучалась на примере крупного полиэтничного и поликонфессионального города — Казани, столицы Республики Татарстан.

Вообще, появление и развитие питейных заведений и мест продажи алкоголя имеет глубокую историю. Питейные заведения традиционно остаются местом времяпрепровождения населения городов, что неизменно привлекает к данной теме исследователей и специалистов разных профилей. Так, ученые обращаются в широком историческом контексте к тематике потребления алкоголя и функционирования питейных заведений в России, изучению питейной культуры и социокультурной мотивации к потреблению спиртных напитков (Травер 2013; Бочаров 2016). Отдельно стоит упомянуть изучение потребления спиртных напитков в контексте разработки актуальной междисциплинарной области — истории повседневности (Долгих 2015). Также исследователей привлекает анализ сферы продажи алкоголя в контексте правовых отношений между государством, производителем и потребителем (Артемьева 2014). Необходимо также отметить и вопросы, связанные с изучением потребления алкоголя в контексте социальной и медицинской опасности для индивидуального и общественного здоровья (Морогин, Костина 2013).

Настоящее исследование, результаты которого представлены ниже, проводилось в марте 2020 г. методами качественного интервью (как с продавцами, так и с посетителями) и стороннего наблюдения. При проведении полевого исследования мы посетили все типы «питейных» объектов. Замеры потоков фиксировались методом стороннего наблюдения. Торговые точки посещались несколько (от одного до трех) раз в день, осуществлялось прохождение между магазинными рядами. Также практиковалось наблюдение недалеко от входа в заведение.

Популярность и местоположение заведений, осуществляющих продажу алкогольной продукции

Мы начали свое исследование с изучения расположения баров и пабов в городе Казань при помощи интерактивных картографических систем «2 ГИС» и «Яндекс.Карты». На этих же платформах доступны для анализа отзывы о заведениях для составления рейтинга баров Казани.

Согласно данным интерактивных картографических систем «2 ГИС» и «Яндекс.Карты», в Казани находится 187 баров и пабов (рис. 1, 2 на стр. 322). Заметим, что в их число также входят магазины, имеющие лицензию баров и, соответственно, осуществляющие круглосуточную продажу алкоголя. Подавляющее большинство баров расположено в центре города, в жилых секторах представлены так называемые «разливухи» (подробнее о них ниже).

На платформе «Яндекс.Карты» представлены только 64 бара. Это связано с тем, что данный сервис отображает лишь «сетевые бары», имеющие лицензию в ЕГАИС и получившие не менее пяти отзывов. Отличительное чертой данной платформы является тот факт, что на ней отмечены не только бары, но кафе / рестораны, разрешающие своим посетителям приносить свой алкоголь.

Дополнительно изучив данные на специализированных сайтах (Блоггер Казанец 2020; Restaurant Guru 2020), мы составили рейтинг баров в г. Казань:

- | | |
|------------------------------|------------------|
| 1. «ТОР НОР» | 5. «СПБ» |
| 2. «Ирландский паб „Тринити» | 6. «Твин Пикс» |
| 3. «Дублин» | 7. «Lock, Stock» |
| 4. «Соль» | 8. «Cuba Libre» |

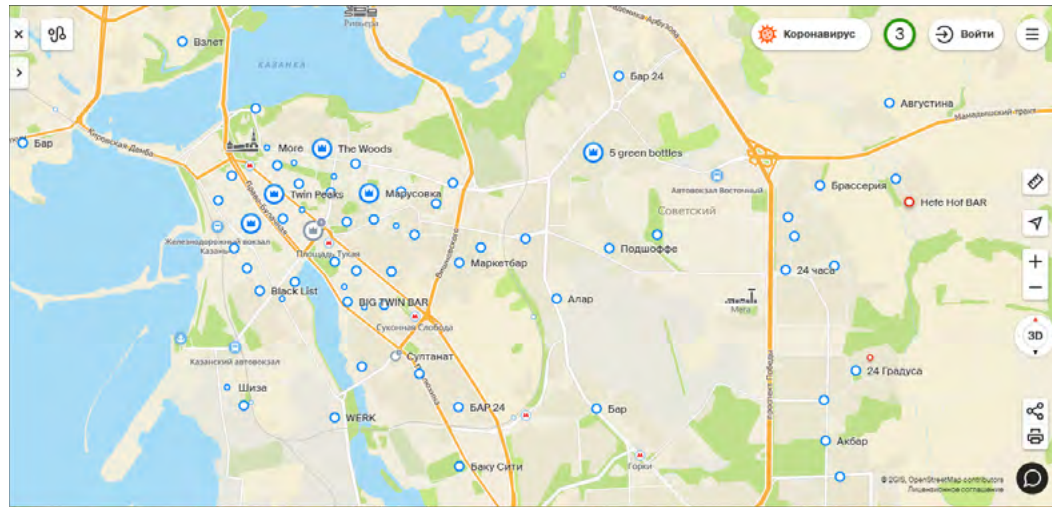


Рис. 1. Карта баров и пивоварен центральной части города Казани (по данным платформы «2 ГИС»)

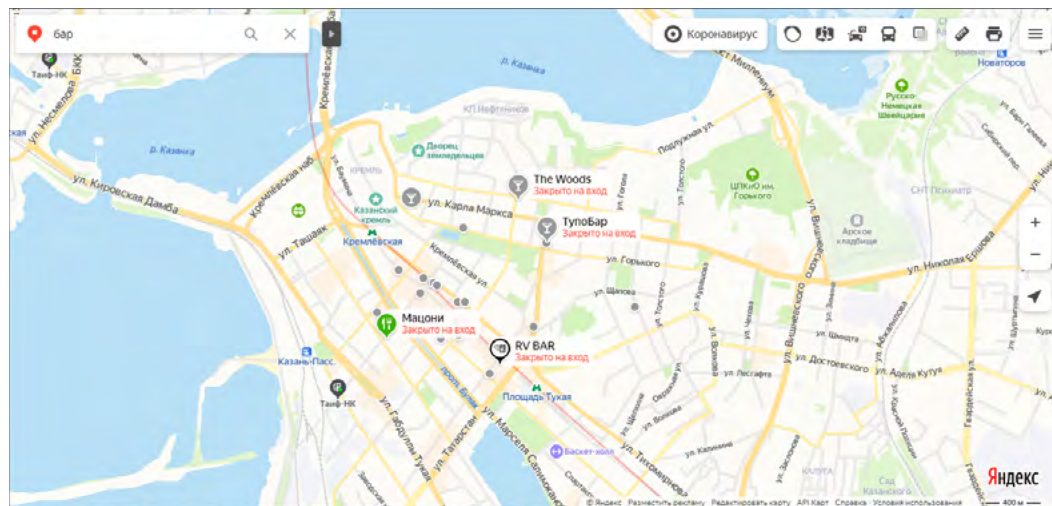


Рис. 2. Карта баров и пивоварен центральной части города Казани (по данным платформы «Яндекс.Карты»)

Далее был проведен опрос среди населения города Казань в возрасте 18–25 лет с просьбой выделить из списка бары, которые они чаще всего посещают и чем руководствуются при их выборе (рис. 3).

Мы видим, что самыми популярными барами для респондентов стали бар «Cuba Libre», так как в этом месте проходят тематические вечеринки, чаще всего танцевальные. На втором месте находится бар «Твин Пикс», так как у этого бара удобное расположение, зал оформлен в американском стиле, а также, как и в предыдущем баре, здесь проходят тематические вечеринки. Третье место занимает бар «Lock Stock». Это место выбирают, так как здесь есть большой ассортимент крафтового пива.

Основными факторами, влияющими на выбор заведения, оказались цена, популярность и тематическая направленность (рис. 4). Сегодня стали очень популярны

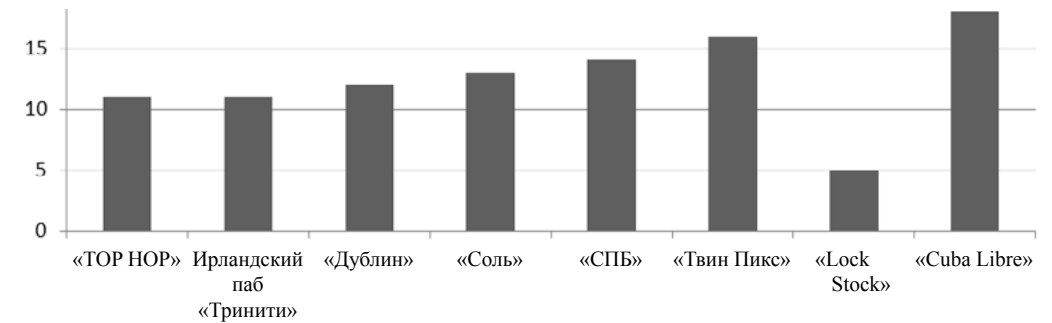


Рис. 3. Популярность баров и пабов

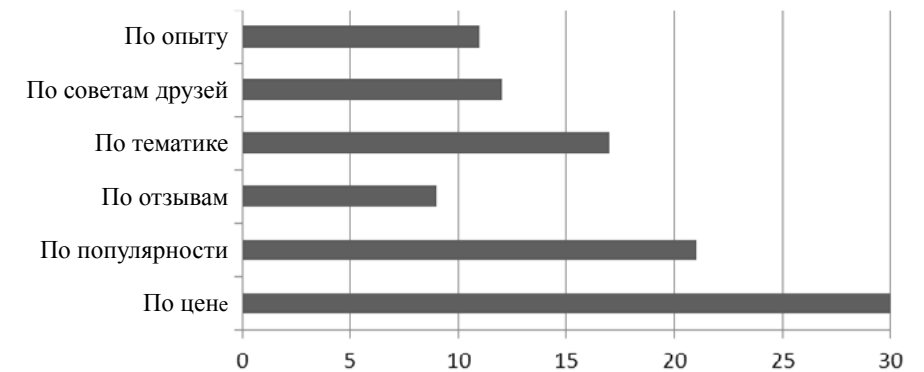


Рис. 4. Факторы, влияющие на выбор заведения

тематические вечеринки в барах, чаще всего «категории 18+» или танцевальные, когда играет определенная музыка, посетители приходят в костюмах или в одежде с элементами тематического костюма.

Помимо баров, респонденты упоминали места, которые не являются барами, но руководство данных заведений разрешает приносить свой алкоголь. Поэтому задан вопрос, какие места респонденты посещают чаще: бары или обычные кафе с так называемым пробковым сбором.

Результаты опроса показывают, что респонденты предпочитают покупать алкоголь в специализированных магазинах и затем посещать места, в которых разрешен пронос своего алкоголя (рис. 5). Поэтому решено узнать, какие алкогольные магазины пользуются популярностью у казанцев, и какие из них являются фаворитами.



Рис. 5. Посещаемость баров или кафе с пробковым сбором

Главной причиной выбора предсказуемо оказалась низкая цена. Также респонденты чаще остальных называли близость магазина к дому (рис. 7). Столь распространенная позиция объясняется тем, что четверть опрошенных предпочитают употреблять алкоголь дома. Поэтому больше половины опрошенных положительно оценивают расположение алкогольных магазинов в непосредственной близости от жилых домов (рис. 8, 9), так как это позволяет «расслабиться в любой момент» (муж., 35 лет) (ПМА).

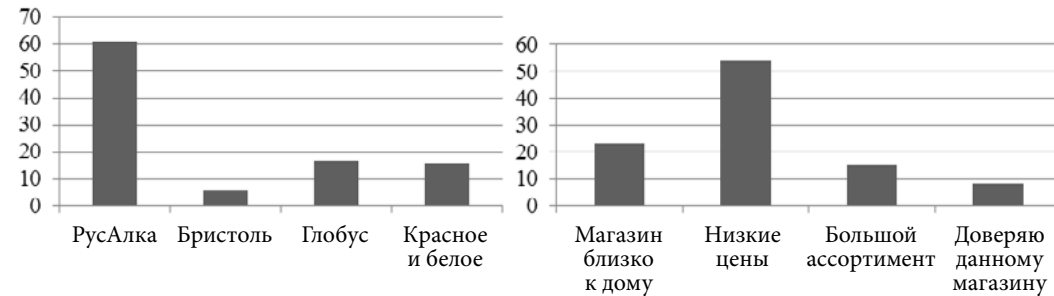


Рис. 6. Какое заведение вы посещаете чаще всего?

Рис. 7. Какова причина вашего выбора?

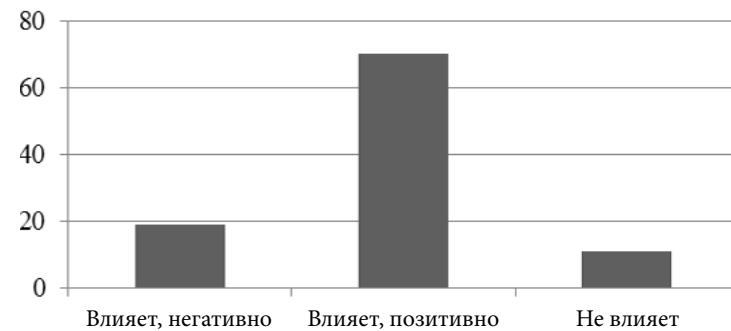


Рис. 8. Влияет ли наличие алкогольного магазина возле вашего дома на вашу жизнь?

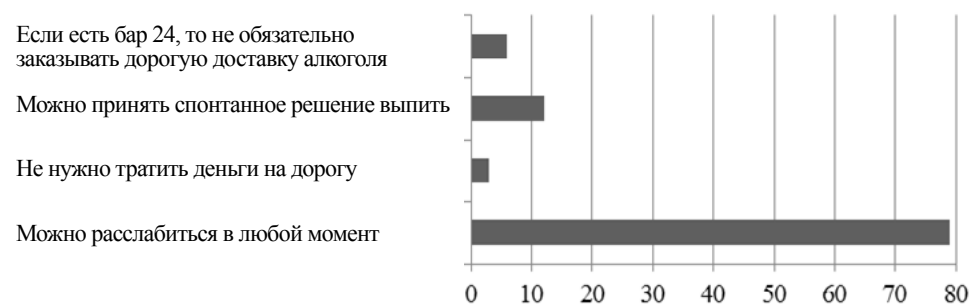


Рис. 9. Какое позитивное влияние оказывает наличие алкогольного магазина у вашего дома?

Респонденты, которые негативно оценивают расположение алкогольных магазинов около жилых домов, объясняют свой выбор тем, что это приводит к концентрации в районе маргинальных лиц (рис. 10).

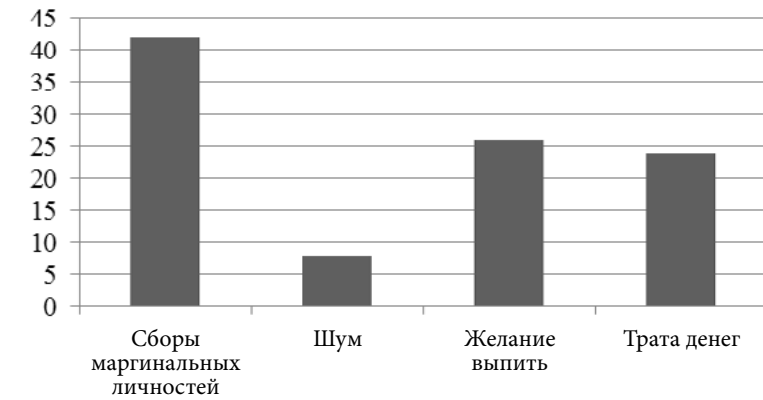


Рис. 10. Какое негативное влияние оказывает наличие алкогольного магазина у вашего дома?

В Республике Татарстан контроль над производством и оборотом алкоголя осуществляет Госалкогольинспекция Республики Татарстан, на сайте которой размещена информация о лицензиях предприятий, разрешениях на торговлю, все правовые документы, регламентирующие продажу и производство алкоголя. Согласно одному из документов, с 2016 г., любая компания должна зарегистрироваться в ЕГАИС. По данным этой системы, в городе Казань 2271 предприятие имеет лицензию на продажу алкоголя. Эти предприятия, в основном являются продовольственными сетевыми магазинами: «Бахетле», «Пятерочка», «Магнит», «Верный» и т. д. Примерно 30% от общего числа предприятий, занимающихся продажей алкоголя, составляют узконаправленные сети магазинов. Данная категория магазинов занимаются продажей алкоголя в большем ассортименте, чем предыдущая группа, среди них наиболее популярны: «Красное и Белое», «РусАлка», «Бристоль», «Глобус Маркет» (рис. 6).

Пивнушки: типы магазинов и ассортимент

В качестве объекта стороннего наблюдения нами были выбраны организованные точки по продаже спиртных напитков. Следует отметить, что в данном случае из исследовательского поля были сознательно выведены рядовые продуктовые супермаркеты, где алкогольная продукция также реализуется, однако не является доминирующим товаром. Также в исследовательское поле не включались так называемые «рюмочные», «кафе», «бары 24» и т. д., то есть пространства, ориентированные, в первую очередь, на незамедлительное потребление алкогольной продукции, а не на ее продажу и использование вне коммерческого объекта. Нас, прежде всего, интересовали пункты продажи, но не потребления алкоголя, хотя при этом они могут носить трансформационный или сразу комбинированный характер.

Для удобства мы разделили изучаемые заведения на два больших типа. Первый тип — это алкомаркеты, реализующие продукцию по типу стандартных ритейл-точек. Как правило, в таких магазинах представлены все виды алкогольной продукции: легкая (пиво, тоники), средняя (вина и «шампанское» — игристые вина) и крепкая (водка, коньяк, виски, бренди, абсент и т. д.). Также данные магазины реализуют «сопутствующую» алкоголю продукцию. Это различные виды закусок к пиву, водке

и т.д., а также сладкие газированные безалкогольные напитки и соки. Кроме того, данные алкомаркеты могут в значительной мере реализовывать так называемые товары первой необходимости: это молочная продукция, хлеб, бакалейные изделия (крупы, консервы). Также обязательным атрибутом подобных алкомаркетов является продажа многочисленных видов сигарет. Как заметил один из информантов, обслуживающийся на кассе одного из алкомаркетов «Глобус»: *«Пиво без сигарет, считай, кайф пропал» (муж., 25 лет) (ПМА).*

Второй выделенный нами тип — это точки продажи разливного пива (так называемые «пивнушки», «пивнухи», «разливухи»). Указанные термины, несмотря на их жаргонность и просторечность, также могут нами использоваться в дальнейшем, так как являются емкими и лаконично отражающими суть заведения. В подобных заведениях также продают сопутствующую алкоголю продукцию (закуску, причем она может отличаться значительным разнообразием по сравнению с алкомаркетами), но не реализуют остальные товары, в том числе и сигареты.

Также отметим, что часы работы данных заведений соответствуют законодательно разрешенному времени продажи алкоголя на вынос, то есть с 10 до 22 часов. Однако некоторые точки продажи разливного пива могут работать и после указанного временного лимита, используя концепцию «бара 24» или «псевдокафе», то есть ставят один-два стола и несколько стульев, и если площадь заведения позволяет, то такие магазины продолжают продажу алкоголя и в ночное время. При этом владельцы таких заведений идут на техническое ухищрение: откупоривают бутылки, после чего алкогольный напиток считается потребленным внутри заведения, а значит все его «остатки» (то есть вся фактическая наполненная напитком бутылка) могут быть унесены с собой.

Размещение подобных заведений, в целом, соответствует известной маркетинговой цели «магазина шаговой доступности». В спальных районах и местах плотной жилой застройки подобные точки встречаются очень часто. В целом, на каждой небольшой улице (более 500 метров) можно встретить один алкомаркет или пункт продажи разливного пива. Подавляющее большинство заведений находится на первых этажах многоквартирных домов, рядом с классическими продуктовыми супермаркетами, парикмахерскими, цветочными магазинами и т.п. Магазины разливного пива располагаются аналогичным образом. Однако среди обоих типов существует и расположение в отдельно стоящих постройках, что в большей степени, однако, относится ко второму типу заведений — «разливухам». Нередки случаи, когда рядом располагаются сразу два конкурирующих заведения, при условии, что повсеместно находятся продуктовые супермаркеты, также реализующие алкогольную продукцию. Иногда точки могут располагаться скученно: два-три магазина разливного пива и один-два алкомаркета на расстоянии не более 100 м друг от друга.

Казалось бы, что подобная логистика нарушает все принципы экономической конкуренции. Однако, не стоит забывать, что данные магазины — это сетевые проекты, которым значительно легче вести бизнес, нежели индивидуальным предпринимателям. Более того, спрос на продаваемую продукцию высок, поэтому свой сегмент покупателей есть у каждого заведения.

Для посетителей подобное разнообразие предложений, разумеется, является положительным моментом. Как утверждали информанты, в целом, ассортимент подобных магазинов особо не отличается, товары представляют собой фактически

единую линейку продукции. Поэтому конечный выбор посещаемого места определяется незначительными ценовыми колебаниями (*«Там что-то дешевле, чем здесь»*, муж., 37 лет); наличием конкретного товара (*«Тут пиво вообще хорошее»*, муж., 33 года) или обычной привычкой (*«Да что-то всегда сюда после работы захожу. Привык просто»*, муж., 40 лет) (ПМА).

Достаточно равнодушно к явлению скученности расположения относятся и сами работники заведений. Многим, по большей части, безразлично: они просто выполняют свою работу. Другие считают, что ничего страшного в подобной скученности нет, так как они все равно уверены в превосходстве своей продукции над конкурентами. А некоторые даже успели поработать в нескольких конкурирующих организациях и говорили, что условия труда во всех организациях примерно одинаковые.

Интересно, что между сотрудниками заведений даже складываются некое подобие приятельских связей. Они считают себя знакомыми, причем могут в нерабочее время даже посещать соседний «пивной ларек» или другой алкомаркет. Однако стараются этим не злоупотреблять, чтобы *«не делать конкурентам план по продажам» (жен., 42 года) (ПМА).* Какого-то внятного морально-нравственного отношения к работе данного магазина у сотрудников не зафиксировано. Это для них обычные трудовые обязанности, работа ничем не хуже и не лучше других. Поэтому они не склонны считать себя «продавцами яда» или «отравителями».

Отличие от сотрудников и покупателей резкое недовольство функционирование данных заведений вызывает у местных жителей. По большей части, отрицательное отношение вызывает наличие «пивнушек». Опрошенные местные жители прямо указывали, что *«они просто спаивают население»*. Такую резкую риторику показывали люди среднего и пенсионного возраста. При опросе молодежи негативного отношения выявлено не было, скорее это было безразличие. Людей также возмущало скопление около входа в подобную точку пьяных и часто неадекватных людей. Отметим, что данные заведения не испытывают дефицита посетителей. Можно с полной уверенностью сказать о постоянном спросе населения на предлагаемую продукцию. Также период проведения полевого исследования (март 2020 г.) совпал с проведением серьезных ограничительных мер по перемещению граждан вследствие распространения вирусной инфекции, поэтому в алкомаркетах были замечены люди, впрямь покупающие алкогольную продукцию. Также некоторые из посетителей иронизировали и уверяли, что новую вирусную инфекцию можно победить с помощью спирта, поэтому, покупая данный товар, они фактически оберегают свои здоровье и жизнь.

Оба типа заведений работают по стандартному магазинному распорядку, что сказывается на клиентских потоках. Покупательский пик приходится на вечернее время с 17 до 22 часов. При этом в утреннее время были замечены несколько человек, пришедших смягчить абстинентный синдром («похмелье»). Кроме того, утром и днем в алкомаркетах были зафиксированы и покупатели, которые приходят не за алкоголем, а за продуктами или сигаретами.

Было бы ошибочно полагать, что значительная часть потенциальных клиентов данных мест это маргинализированные или социально неблагополучные слои городских жителей. Напротив, реальный состав покупателей настолько пестрый, что настоящей исследовательской проблемой является составить усредненный социологический портрет посетителя подобных мест. Интересно, как это соот-

носится с обратной возможностью составления портрета типичного посетителя питейных заведений низкой ценовой и сервисной категории («рюмочная», «бар»), где мы примерно можем представлять, какой гостевой контингент может там ожидать.

В алкомаркеты людей привлекает, прежде всего, низкая цена на многие товары, в том числе, разумеется, на алкоголь. Действительно, по сравнению с ритейл-магазинами некоторые алкомаркеты и пункты разливной продажи пива можно отнести к умеренной ценовой категории. Поэтому именно цену называют в первую очередь информанты при вопросе, почему они посещают данные заведения. В среднем две литровые ПЭТ-бутылки пива и небольшая закуска в виде чипсов, орешков или вяленых морепродуктов может обойтись в 300–400 рублей.

Также на вопрос о причинах покупки здесь информанты упоминают вкус пива и его лучшее качество по сравнению с продукцией соседнего магазина: *«Здесь пиво хорошее, с крапа, а вон есть „Пивоман“ недалеко, так там пиво порошковое, бодряжат порошок водой, и пиво получается. Химия»* (муж., 25 лет) (ПМА).

Как упоминалось выше, существует крайне немногочисленная категория людей, которые приходят в алкомаркет за продуктами и заодно купить небольшую бутылку дешевого крепкого алкогольного напитка. Среди них большую часть составляют мужчины, появление женщин единично. Сигареты, в случае релевантных цен, не играют принципиально значения. Информанты также указывали, что цена на сигаретную продукцию в данных алкомаркетах *«вообще не сильно отличается»*.

Посетители алкомаркетов и пунктов продажи разливного пива — это по большей части молодежь и люди среднего возраста. Основным приобретаемым товаром является пиво. Совершенно естественным оказывается встретить в «пивных ларьках» супружеские пары с детьми, которые покупают одну-две ПЭТ-бутылки с разливным пивом и небольшую закуску. Кроме того, нередки визиты постоянных покупателей, причем опять же из различных возрастных категорий. Продавцы «пивных ларьков» здороваются с ними и предлагают взять *«как обычно»*.

Среди посетителей подобных мест появляются своего рода «знаменитости». Например, в один из алкомаркетов Авиастроительного района г. Казани постоянно наведывается мужчина, который покупает самые дешевые макароны, тушенку и бутылку водки. Он всегда приходит исключительно в этот магазин. Причем от него всегда нестерпимо пахнет из-за несоблюдения личной гигиены и чистоты одежды, поэтому продавцы стараются его как можно быстрее обслужить и аккуратно выпроводить. Покупатели и продавцы из числа местных жителей понимающе относятся к мужчине: *«Он так опустился, когда жена у него померла. Дети хрен пойми где. Никто не следит за ним»*. Однако данный человек не является бездомным.

Вообще, замечено, что бездомные не являются посетителями подобных мест. Для покупки низкосортного алкоголя или спиртового суррогата они используют другие места. Так, по имеющимся эмпирическим данным от работающего в данной сфере информанта, продажей «флаконов» (стеклянные баночки объемом 100 мл) со спиртосодержащей жидкостью (так называемые «фанфурики», «боярки» и т. п.) занимаются мелкие продуктовые киоски или «рюмочные». В принципе, данная торговля не запрещена, однако реализация подобного товара все-таки производится неоткрыто. Продавцы отдают товар в руки только лично им знакомым посетителям либо людям, в которых при первом поверхностном взгляде можно определить социально

неблагополучных людей (одежда, состояние лица, запах). Причем человек совершенно не обязательно является бездомным.

В данном случае спрос всегда будет рождать предложение: *«Зачем продаем? Люди сами спрашивают. Хозяин [магазина] привез сначала коробку, сказал, что как. Быстро разбирают. В день может три-четыре коробки уходить [в коробке 20 штук, то есть примерно 60–80 флаконов в сутки]»* (жен., 42 года) (ПМА). В среднем стоимость одного флакона может варьироваться в пределах 50–60 рублей. Информанты жаловались на резкую пропажу примерно на один год данной продукции из-за того, что *«кто-то там отравился в Сибири»*. Также они жаловались на подорожание данного вида алкогольного суррогата. Так, отдельные информанты еще помнили время, когда товар отпускался по цене 12–15 рублей за штуку.

Таким образом, специализированные супермаркеты по реализации алкогольной и сопутствующей продукции («алкомаркеты») вместе с пунктами продажи разливного пива («пивнушки», «разлиухи») являются неотъемлемыми атрибутами урбанизированного пространства, локализованных преимущественно в спальных частях города и местах плотной жилой застройки. Заметная «скученность» и плотность расположения заведений данного типа в уличном пространстве объясняется повышенным спросом у местного населения на подобные места, что, в свою очередь, является следствием относительной товарной дешевизны и приемлемого качества продукции. Кроме того, покупку разливного пива и его домашнее потребление можно рассматривать как своеобразный обязательный к исполнению ритуал удовлетворения рекреационной потребности после тяжелого рабочего дня.

Пестрый социально-демографический состав посетителей подобных коммерческих точек затрудняет составление типичного портрета покупателя. Тем не менее, можно установить, что большую часть клиентов составляет молодежь, люди среднего возраста, семейные пары с детьми. Зафиксированная доля людей старшего пожилого возраста невысока. Некорректным является утверждение о посещении подобных мест исключительно социально неблагополучной категорией жителей. Так, лица, страдающие хроническим алкоголизмом или бездомные вследствие скудности материальных ресурсов вынуждены обращаться не к продукции данных заведений, а потреблять спиртосодержащие жидкости («фанфурики», «боярки»), реализующиеся через небольшие продуктовые магазины или «рюмочные». Достаточно сложной и многокомпонентной представляется дискуссия вокруг морально-этической стороны функционирования подобных мест. Как показало исследование, сотрудники и посетители не видят отрицательных моментов в работе заведений: для первых это гарантированные рабочие места, для вторых доступная приемлемая по соотношению цены и качества алкогольная продукция, являющаяся само собой разумеющимся удовлетворением рекреационных потребностей после рабочего дня.

Источники и материалы

- Блоггер Казанец 2020 — Лучшие бары в Казани. Мой ТОП-10 заведений // БлоггерКазанец: [сайт]. <https://kazanec.ru/bary-kazani/>
- ПМА — Материалы полевых исследований авторов: Фонд 1. Описание 1 Интервью с жителем Республики Татарстан. 2020 год; Фонд 2. Описание 1 Опрос жителей Республики Татарстан. 2020 год.
- Restaurant Guru 2020 — Лучшие пабы и бары Казани // Restaurant Guru: [сайт]. <https://restaurantguru.ru/pub-and-bar-Kazan-t2>

Научная литература

- Артемова Л. В. Социальная и экономическая политика российского государства в области производства и реализации алкоголя: исторический опыт и варианты развития // Транспортное дело России. Управление. № 6. 2014. С. 116–119.
- Бочаров В. В. Русская празднично-питейная культура и власть (антропологический аспект) // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 19, № 4. 2016. С. 178–192.
- Долгих Е. В. К истории повседневности: очерк потребления спиртных напитков в России (конец XV в. — 1936 г.) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. № 5/6. 2015. С. 14–63.
- Морогин В. Г., Костина Н. П. Социально-психологическая история алкоголизации России // Медицинская психология в России. Т. 5. № 5. 2013. С. 14–45.
- Травер П. В. История и образ кабака и трактира в русской культуре. Ч. 1. Об истории кабака на Руси и трактира в России // История и современность. № 1. 2013. С. 90–109.

References

- Artem'eva, L. V. 2014. Social'naya i ekonomicheskaya politika rossijskogo gosudarstva v oblasti proizvodstva i realizacii alkogolya: istoricheskij opyt i varianty razvitiya [Social and Economic Policy of the Russian State in the Field of Production and Sale of Alcohol: Historical Experience and Development Options]. *Transportnoe delo Rossii. Upravlenie* 6: 116–119.
- Bocharov, V. V. 2016. Russkaya prazdnichno-pitejnaya kul'tura i vlast' (antropologicheskij aspekt) [Russian Festive and Drinking Culture and Power (Anthropological Aspect)]. *Journal of Sociology and Social Anthropology* 19 (4): 178–192.
- Dolgih, E. V. 2015. K istorii povsednevnosti: ocherk potrebleniya spirtnyh napitkov v Rossii (konec XV v. — 1936 g.) [To the History of Everyday Life: an Essay on the Consumption of Alcoholic Beverages in Russia (the End of the XV Century — 1936)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istorija* 5/6: 14–63.
- Morogin, V. G. and N. P. Kostina. 2013. Social'no-psihologicheskaya istoriya alkogolizacii Rossii [Socio-Psychological History of Alcoholization in Russia]. *Medicinskaya psihologiya v Rossii* 5 (5):14–45.
- Traver, P. V. 2013. Istoriya i obraz kabaka i traktira v russkoj kul'ture. CH. 1. Ob istorii kabaka na Rusi i traktira v Rossii [History and Image of a Tavern and a Tavern in Russian Culture. Part 1. About the History of a Tavern in Russia and a Tavern in Russia]. *Istorija i sovremennost'* 1: 90–109.

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 575.17

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/331-339

Научная статья

© Г. И. Ельчинова, З. К. Гетоева, В. В. Кадышев,
Ю. А. Ревазова, Р. А. Зинченко

РЕПРОДУКТИВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ СЕВЕРООСЕТИНСКОГО СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ И ИХ ВРЕМЕННАЯ ДИНАМИКА

Авторами проанализированы 734 анкеты, полученные в ходе опроса сельских женщин-осетинок пострепродуктивного возраста (старше 45 лет). Опрос проводился по нашей просьбе сотрудниками местного здравоохранения. Рассчитаны основные генетико-демографические параметры (витальные статистики и возрастные параметры репродукции). Общая плодовитость составила 4,05, эффективная 2,55. Преобладают семьи с тремя детьми (36%). Планирование семьи в значительной степени осуществляется за счет искусственных прерываний беременности (в среднем 1,22 на женщину). Индекс Кроу и его компоненты составили: $I_m = 0,0219$; $I_f = 0,206$; $I_{tot} = 0,232$. При разбиении выборки на 4 части по годам рождения опрошенных женщин (до 1950, 1950–1959, 1960–1969, 1970 и позже) прослежена динамика изменения генетико-демографических параметров. Монотонно снижается

Ельчинова Галина Ивановна — д.б.н., ведущий научный сотрудник лаборатории генетической эпидемиологии, ФГБНУ «Медико-генетический научный центр имени академика Н. П. Бочкова» (Российская Федерация, 115522, Москва, ул. Москворечье, 1). Эл. почта: elchinova@med-gen.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3665-982X>

Гетоева Залина Казбековна — к.м.н., врач-гинеколог, ГБУ здравоохранения Правобережная центральная клиническая больница Министерства здравоохранения Республики Северная Осетия-Алания (Российская Федерация, 363020, Беслан, ул. Коминтерна, 12). Эл. почта: zalina@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2780-6381>

Кадышев Виталий Викторович — к.м.н., старший научный сотрудник лаборатории генетической эпидемиологии ФГБНУ «Медико-генетический научный центр имени академика Н. П. Бочкова» (Российская Федерация, 115522, Москва, ул. Москворечье, 1). Эл. почта: vila2003@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7765-3307>

Ревазова Юлия Анатольевна — д.б.н., профессор, ведущий научный сотрудник, ФБУН «Федеральный научный центр гигиены им. Ф. Ф. Эрисмана» Федеральной службы по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека Российской Федерации (Российская Федерация, 141000, Московская область, Мытищи, ул. Семашко, 2). Эл. почта: revazova013@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5067-5469>

Зинченко Рена Абульфазовна — д.м.н., профессор, руководитель лаборатории генетической эпидемиологии ФГБНУ «МГНЦ», заместитель директора по научно-клинической работе, ФГБНУ «Медико-генетический научный центр имени академика Н. П. Бочкова» (Российская Федерация, 115522, Москва, ул. Москворечье, 1). Эл. почта: renazinchenko@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3586-3458>

* Исследование выполнено в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования РФ.

общая плодовитость с 4,48 до 3,46. Падение эффективной плодовитости с 3,03 до 2,39. Расширенный характер воспроизводства популяции сводится к простому. Зафиксировано достоверное снижение возраста начала половой жизни. Монотонно снижается средний возраст рожениц с 27,36 до 25,95. Достоверных различий в возрасте менархе и менопаузы в разных возрастных группах не выявлено. Значение индекса Кроу и его компонентов также снижается.

Ключевые слова: осетины, генетико-демографические параметры, витальные статистики, репродуктивные параметры, индекс Кроу

Ссылка при цитировании: Эльчинова Г. И., Гетоева З. К., Кадышев В. В., Ревазова Ю. А., Зинченко Р. А. Репродуктивные характеристики североосетинского сельского населения и их временная динамика // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 331–339.

UDC 575.17

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/331-339

Original Article

© Galina El'chinova, Zalina Getoeva, Vitaly Kadyshev,
Yulya Revazova, Rena Zinchenko

REPRODUCTIVE CHARACTERISTICS OF THE NORTH OSSETIAN RURAL POPULATION AND THEIR TEMPORAL TRENDS

734 rural Ossetian women of post-productive age (over 45 years old) were surveyed by local health officials at our request. The main genetic and demographic parameters (vital statistics and age-related reproductive characteristics) were calculated. Total fertility rate was 4.05, effective fertility rate was 2.55. Families with three children predominate (36%). Family planning is largely carried out by artificial abortions of pregnancy (1.22 per woman on average). The Crow index and its components were: $I_m = 0.0219$; $I_f = 0.206$; $I_{tot} = 0.232$. To explore the temporal trends in genetic and demographic characteristics, the sample was divided into four parts by the years of birth of the women surveyed (before 1950, 1950–1959, 1960–1969, 1970 and later). It was found that the total fertility rate is decreasing monotonously from 4.48 to 3.46. The effective fertility rate dropped from 3.03 to 2.39. The expanded population reproduction was replaced by the simple one. A significant decrease in the age of sexual initiation was observed. The average age of women in labor is monotonously decreasing from 27.36 to 25.95. There were no significant differences in the age of menarche and menopause between different age groups. The value of the Crow index and its components is also decreasing.

Keywords: Ossetians, genetic and demographic parameters, vital statistics, reproductive parameters, Crow index

Authors Info: El'chinova, Galina I. — Research Center for Medical Genetics (Moscow, Russian Federation). E-mail: elchinova@med-gen.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3665-982X>

Getoeva, Zalina K.— State Budgetary Institution of Health Care Pravoberezhnaya Central Clinical Hospital of the Ministry of Health of the Republic of North Ossetia-Alania (Beslan, Russian Federation). E-mail: zalina@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2780-6381>

Kadyshev, Vitaly V.— Research Center for Medical Genetics (Moscow, Russian Federation). E-mail: vila2003@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7765-3307>

Revazova, Yulya A.— Science federal state institution “Federal scientific center of hygiene of F. F. Erisman” Federal Service for the Oversight of Consumer Protection and Welfare (Mytishi, Russian Federation). E-mail: revazova013@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5067-5469>

Zinchenko, Rena A. Research Center for Medical Genetics (Moscow, Russian Federation), N. A. Semashko National Research Institute of Public Health (Moscow, Russian Federation). E-mail: renazinchenko@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3586-3458>

For Citation: El'chinova, G. I., Z. K. Getoeva, V. V. Kadyshev, Yu. A. Revazova and R. A. Zinchenko. 2023. Reproductive characteristics of the North Ossetian rural population and their temporal trends. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 331–339.

Funding: The research was carried out within the framework of the state assignment of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation.

Введение

Демографическая компонента и ее изменение во времени являются важнейшими составляющими в современных антропогенетических исследованиях, поэтому такая работа является актуальной как в настоящее время, так и в будущем. Кроме того, архивные данные и опрос населения позволяют проводить ретроспективное описание демографической ситуации в популяциях (Марфина 2019). До середины XIX в. у осетин сохранялась патриархальная семья, затем началась трансформация семьи. К началу XX в. семья становится двухпоколенной. Развитие промышленности, интенсивная урбанизация, активные миграционные процессы, повышение образовательного и культурного уровня повлияло на формирование новых форм семейных отношений, что наблюдается как в городском, так и в сельском населении (Кудзиева 2016).

Материалы и методы

Анкетирование является одним из распространенных методов сбора популяционно-генетической информации, необходимой при комплексном генетико-эпидемиологическом обследовании населения изучаемого региона. Такие исследования проводятся сотрудниками лаборатории генетической эпидемиологии ФГБНУ «МГНЦ» с коллегами более четырех десятилетий. За это время по стандартному Протоколу (Зинченко 2020) обследованы полностью или частично Костромская, Кировская, Брянская, Архангельская, Ростовская области, Краснодарский край, республики Адыгея, Удмуртия, Марий Эл, Чувашия, Татарстан, Башкортостан, Карачаево-Черкесия. В настоящее время завершается работа в Северной Осетии.

Анкетный опрос женщин проводится по нашей просьбе сотрудниками местного здравоохранения. Всего к настоящему моменту опрошено 1245 женщин пострепродуктивного возраста. Для данного исследования отобраны анкеты от сельских осетинок (N=734). В это число входят 26 анкет от сельских женщин-осетинок из Карачаево-Черкесии. Для выявления временной динамики изученных параметров анкеты разбиты на 4 группы по годам рождения опрошенных женщин: до 1950 г. р., 1950–1959 гг. р., 1960–1969 и 1970 гг. р. и позже. Все расчеты выполнены стандартными методами (Ельчинова и др. 2004).

Результаты исследования

Основные параметры репродукции представлены в табл. 1. Общая плодовитость (4,05) не позволяет констатировать естественный характер воспроизводства и свидетельствует о планировании семьи в популяции, причем в значительной степени за счет искусственных прерываний беременности (1,22). Эффективная плодовитость (2,55) лишь незначительно превышает простое воспроизводство.

Таблица 1

Основные репродуктивные характеристики сельских осетинок

Показатель	Значение
Среднее число беременностей	4,05±0,09
Среднее число живорождений	2,60±0,04
Среднее число мертворождений	0,041±0,008
Среднее число выкидышей	0,19±0,02
Среднее число мед. абортов	1,22±0,07
Среднее число выживших детей	2,55±0,04
Среднее число умерших детей	0,056±0,009

Тем не менее, семьи с тремя детьми являются самыми распространенными у осетин (рис. 1).

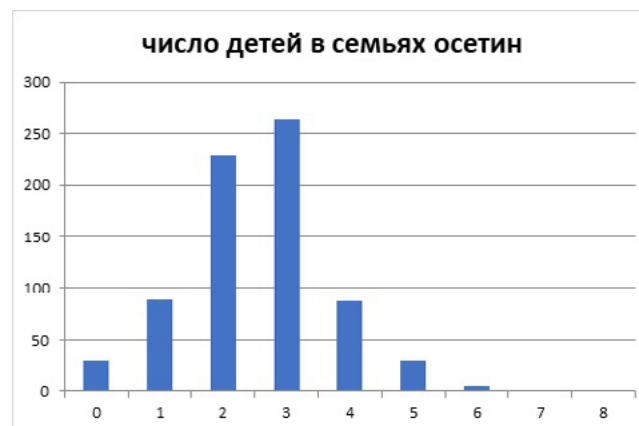


Рис. 1.

Распределение осетинских семей по детности

В качестве сравнения приводим основные параметры репродукции сельского населения, полученные в ходе последних исследований в различных регионах России (табл. 2) (Ельчинова 2017). Основные параметры репродукции сельских осетин не выбиваются из таковых значений для обследованных ранее этносов.

Таблица 2

Репродуктивные характеристики сельского населения в различных регионах России

Этнос/субэтнос	Средние значения			
	Беременности	Живорождения/ дожившие	Мед. аборты	Выкидыши + мертворождения
Карачаевцы КЧР	3,97	2,98/2,90	0,59	0,47
Русские КЧР	4,18	2,35/2,33	1,56	0,28
Черкесы КЧР	4,04	2,84/2,81	0,92	0,30
Абазины КЧР	4,20	2,71/2,67	1,26	0,25
Ногайцы КЧР	4,33	2,49/2,43	1,66	0,22
Казанские татары РТ	4,89	2,64/2,59	2,01	0,25
Мишари РТ	6,26	2,98/2,86	3,01	0,33
Тептяри РТ	5,43	2,71/2,65	2,51	0,25
Башкиры РБ	7,18	3,57/3,36	3,20	0,44
Русские РБ	6,18	2,94/2,85	2,82	0,40
Татары РБ	6,90	3,18/3,00	3,46	0,30
Калмыки РК	5,49	3,21/3,13	2,05	0,23
Русские РК	6,66	2,86/2,82	3,43	0,36

Примечание: КЧР — Карачаево-Черкесская республика, РТ — республика Татарстан, РБ — республика Башкортостан, РК — республика Калмыкия

Средние значения возрастных характеристик репродукции представлены в табл. 3. Возраст рожениц варьировал от 16 до 44 лет (рис. 2). Доля женщин, вступающих в репродукцию в 25 лет и старше, составляет 37,5%, что несколько выше, чем в других популяциях (примерно четверть) (Тереховская 2007). Соответственно, это требует повышенного внимания от акушерской службы Республики. Однако, возраст рождения первого ребенка (24,2) не достигает 25 лет. Доля женщин, рожаящих в 35 лет и старше, составляет 8,8%, что укладывается в рамки этого показателя в других популяциях. Протогенетический интервал (возраст между началом половой жизни и рождением первого ребенка) составляет 1,73 г. Интергенетический интервал (интервал между последующими беременностями) — 2,52 года, что ниже показателя для популяций с естественным характером репродукции (3 года) (Тереховская 2007). Возраст менархе (13,53) и менопаузы (48,16) соответствует естественным срокам этих физиологических процессов. Время, когда женщина способна к репродукции, составляет 25,69 лет, и этот показатель значительно выше, чем реальный период репродукции (7,18 лет). (Тереховская 2007).

Таблица 3

Возрастные параметры репродукции сельских осетин

Менархе	13,53±0,05
Начало половой жизни	22,47±0,15
Менопауза	48,16±0,19
Рождение первого ребенка	24,20±0,16
Рождение последнего ребенка	29,65±0,19
Средний возраст рожениц	26,72±0,11



Рис. 2. Распределение возраста рожениц в популяции

Временная динамика популяционных процессов является объективной характеристикой исследуемого региона. Табл. 4, рис. 3 и рис. 4 отражают динамику репродуктивных параметров осетинок. Наблюдается четкое снижение как общей, так и эффективной плодовитости во времени, но падение эффективной плодовитости остановилось (рис. 3), несмотря на то, что основное деторождение женщин 70-х годов приходилось на трудные 90-е (средний возраст рожениц этой возрастной группы 25,95±0,32 лет). Вместе с тем, именно в этой возрастной группе есть дети, не достигшие репродуктивного возраста, поэтому априори считающиеся выжившими. Эффективная плодовитость снижается от расширенного воспроизводства (3,03) почти до простого (2,39). Снижение рождаемости в современных популяциях человека неоднократно отмечалось как отечественными, так и зарубежными исследователями. Для Северной Осетии снижение уровня рождаемости характеризуется как беспрецедентное (Зураев 2008). Кроме этого, значительный прогресс медицины в последнее время также играет немаловажную роль. Официальная статистика также отмечает значительное снижение младенческой смертности в РСО (Бесолов 2009). Наибольшие дорепродуктивные и пренатальные потери зафиксированы в возрастной группе 1950–1959 гг, у них же отмечен и максимальный индекс Кроу (табл. б). Более низкие показатели в старшей возрастной группе (до 1950 г. р.) мы связываем с тем, что до анкетирования в этом возрасте доживают более здоровые женщины, у которых, соответственно, ожидаемо более здоровое потомство.

Таблица 4

Основные репродуктивные характеристики сельских осетинок в динамике

	До 1950 г. р.	1950–1959	1960–1969	1970 и позже
Среднее число беременностей	4,48±0,23	4,29±0,20	3,87±0,14	3,46±0,19
Среднее число живорождений	3,08±0,12	2,67±0,09	2,43±0,06	2,40±0,09
Среднее число мертворождений	0,051±0,023	0,052±0,020	0,056±0,019	0,034±0,017
Среднее число выкидышей	0,14±0,03	0,28±0,07	0,17±0,03	0,16±0,04
Среднее число мед. абортов	1,19±0,17	1,30±0,15	1,25±0,11	0,87±0,13
Среднее число выживших детей	3,03±0,12	2,57±0,09	2,38±0,06	2,39±0,09
Среднее число умерших детей	0,059±0,022	0,098±0,025	0,053±0,013	0,084±0,084

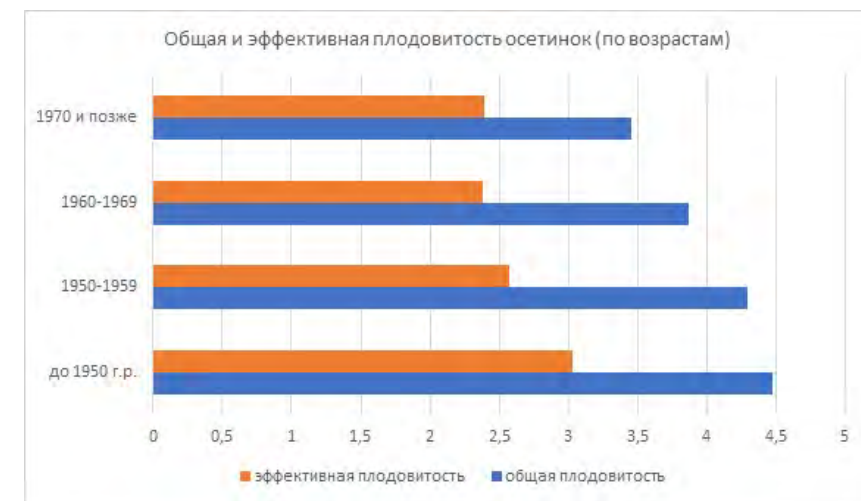


Рис. 3. Временная динамика общей и эффективной плодовитости осетинок



Рис. 4. Временная динамика пренатальных и дорепродуктивных потерь

Возрастные параметры репродукции в динамике представлены в *табл. 5*. Достоверное снижение менопаузы в младшей возрастной группе объясняется тем, что менопауза наступила еще не у всех опрошенных женщин этой возрастной группы. В этой же возрастной группе зафиксировано более раннее начало половой жизни, различия между минимальным и максимальным значением (старшая возрастная группа) достоверно, $t=2,07$. Достоверное различие в этих же возрастных группах по среднему возрасту рожениц, $t=3,42$. По возрасту рождения первого и последнего ребенка достоверны различий не выявлено.

Таблица 5

Возрастные параметры репродукции сельских осетин

	До 1950 г. р.	1950–1959	1960–1969	1970 и позже
Менархе	13,43±0,11	13,58±0,11	13,62±0,08	13,33±0,13
Начало половой жизни	22,81±0,36	22,66±0,31	22,80±0,24	21,71±0,39
Менопауза	48,79±0,52	47,62±0,36	48,77±0,26	45,38±0,57
Рождение первого ребенка	24,31±0,38	24,81±0,35	24,35±0,25	23,50±0,47
Рождение последнего ребенка	30,59±0,45	29,74±0,37	29,37±0,32	29,48±0,52
Средний возраст рожениц	27,36±0,26	27,07±0,23	26,61±0,19	25,95±0,32

Индекс Кроу и его компоненты для сельских осетин составили: $I_m = 0,0219$; $I_f = 0,206$; $I_{tot} = 0,232$. Их изменение во времени представлено в *табл. 6*. Причины снижения индекса Кроу и его компонентов обсуждались выше: улучшение медицинского обслуживания и наличие у женщин этой группы детей дорепродуктивного возраста.

Таблица 6

Индекс Кроу и его компоненты

	I_m	I_f	I_{tot}
До 1950 г. р.	0,020	0,182	0,205
1950–1959	0,038	0,212	0,258
1960–1969	0,022	0,207	0,233
1970 и позже	0,003	0,108	0,184

Заключение

Таким образом, в популяции северных осетин зафиксирован слаборасширенный характер воспроизводства населения с тенденцией к снижению рождаемости до простого воспроизводства. Планирование семьи осуществляется в значительной степени за счет искусственных прерываний беременности с тенденцией к снижению этого показателя. Выявлена тенденция к снижению дорепродуктивных потерь.

Благодарности

Авторы благодарны сотрудникам местного здравоохранения, проводившим анкетирование женщин пострепродуктивного возраста.

Научная литература

- Бесолов В. М., Фарниева Б. И., Дзугкоева М. Ю. Демографическая обстановка в РСО-Алания // Главный врач юга России. 2009. № 4(19). С. 8.
- Ельчинова Г. И., Зинченко Р. А., Осипова Е. В. Методы обработки популяционно-генетических данных: демографические анкеты // Медицинская генетика. 2004. № 3(7). С. 313–320.
- Ельчинова Г. И., Петрин А. Н., Ревазова Ю. А., Зинченко Р. А. Репродуктивные параметры ряда регионов России // Сборник материалов Научно-практической конференции с международным участием «Генетика — фундаментальная основа инноваций в медицине и селекции». Ростов-на-Дону, 2–4 ноября 2017. 2017. С. 134–135.
- Зураев А. М. Традиционные семейные установки воспроизводства населения в современном северо-осетинском обществе: социологический анализ. Автореф. дисс. ... канд. соц. наук. Владикавказ, 2008. 22 с.
- Кудзиева Ф. С. Трансформация осетинской семьи — этносociологический анализ. Автореф. дисс. ... канд. соц. наук. Майкоп, 2016. 23 с.
- Марфина О. В., Скриган Г. В. Влияние социально демографических факторов на формирование семей в Беларуси (XX — начало XXI в.) // Актуальные вопросы антропологии. Ч. 1. Минск: Белорусская наука. 2019. С. 3–16.
- Тереховская И. Г., Ельчинова Г. И., Хидиятова И. М., Морозова А. А., Хуснутдинова Э. К., Зинченко Р. А. Медико-генетическое изучение населения Республики Башкортостан. Сообщение 4. Репродуктивная характеристика семи сельских районов // Медицинская генетика. 2007. Т. 6. № 8(62). С. 14–20.
- Zinchenko R. A., Makaov A. Kh., Marakhonov A. V., Galkina V. A., Kadyshv V. V., El'chinova G. I., Dadali E. L., Mikhailova L. K., Petrova N. A., Petrina N. E., Vasilyeva T. A., Gundorova P., Polyakov A. V., Alexandrova O. U., Kutsev S. I., Ginter E. K. Epidemiology of Hereditary Diseases in Karachay-Cherkess Republic // International Journal of Molecular Sciences. 2020. № 21(1). P. 325. <https://doi.org/10.3390/ijms21010325>

References

- Besolov, V. M., B. I. Farnieva, and M. Yu. Dzugkoeva. 2009. Demograficheskaya obstanovka v RSO-Alania [Demographic Situation in RSO-Alania]. *Glavnyi Vrach Yuga Rossii* 4(19): 8.
- El'chinova, G. I., R. A. Zinchenko and E. V. Osipova 2004. Metody obrabotki populiatsionno-geneticheskikh dannikh: demograficheskie anketi [Methods of processing population-genetic data: demographic questionnaires]. *Meditsinskaya Genetika* 3(7): 313–320.
- El'chinova, G. I., A. N. Petrin, Yu. A. Revazova, and R. A. Zinchenko. 2017. Reproaktivnye parametry riada regionov Riossii [Reproductive parameters of a same of Russian regions]. *Collection of Materials of the Scientific and Practical Conference with International Participation "Genetics — the Fundamental Basis of Innovations in Medicine and Breeding"*. Rostov-na-Donu, November 2–4. 134–135.
- Kudzieva, F.S. 2016. Transformatsia osetinskoj sem'i: etnosotsiologicheskij analiz [Transformation of the Ossetian family: Ethnosociological Analysis]. Ph. D. diss. abstract, K. L. Khetagurov North Ossetian State University. 23 p.
- Marphina, O. V. and G. V. Skrigan. 2019. Vliyanie sotsial'no-demograficheskikh faktorov na formirovanie semej v Belarusi (XX — nachalo XXI v.) [The Influence of Socio-Demographic Factors on the Formation of Families in Belarus (XX–early XXI century)]. *Topical issues of anthropology. Pt. 1. Minsk: Belaruskaja navuka.* 3–16.
- Terekhovskaia, I. G., et al. 2007. Mediko- geneticheskoe izuchenie naselenia Respubliki Bashkortostan. Soobschenie 4. Reproaktivnaia kharakteristika semi sel'skikh raionov [Medical and Genetic Study of the Population of the Republic of Bashkortostan. Message 4. Reproductive Characteristics of Seven Rural Areas]. *Meditsinskaya Genetika*, V. 6, 8 (62): 14–20.
- Zinchenko, R. A., et al. 2020. Epidemiology of Hereditary Diseases in Karachay-Cherkess Republic. *International Journal of Molecular Sciences* 21(1): 325. <https://doi.org/10.3390/ijms21010325>
- Zuraev, A. M. 2008. Traditsionnye semeinye ustanovki vosproizvodstva naselenia v sovremennom severo-osetinskom obschestve: sotsiologicheskij analiz [Traditional Family Attitudes of Population Reproduction in Modern North Ossetian Society: A Sociological Analysis]. Ph. D. diss. abstract, ISPR RAS North Ossetian Center for Social Studies. 22 p.

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/340-350

Научная статья

© **Е. В. Веселовская, Т. А. Пантелеева,
Ю. В. Рашковская (Пеленицына), Е. А. Крыков**

ПОРТРЕТЫ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЖИТЕЛЕЙ ВОЛОГДЫ. ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

В данной статье описано исследование трех могильников на территории города Вологды. Первое кладбище располагается по адресу Парковый переулок, 12. Согласно археологическим данным, это кладбище датировано XIII–XVI вв. Второй могильник представлен захоронениями у южной стены Софийского собора, которые датируются XIV–XVI вв. Последнее кладбище находится на улице Бурмагиных, 34. Данное кладбище по свидетельствам археологов относится к XV–XVII вв. В работе приведен небольшой обзор исследуемых кладбищ по материалам археологических раскопок. В основной части статьи отражено обширное историческое описание относительно сложения средневекового населения города Вологды. При этом ключевое место в работе занимает краниологическое описание вологодского населения, захороненного в этих могильниках. Выводы произведены с использованием материалов исследований, выполненных ранее одним из авторов настоящей публикации, а также антропологами из г. Санкт-Петербург. В заключении обращается внимание на то, что состав населения менялся в различные исторические периоды, при этом прослеживается уникальность и необычность комплексов признаков трех исследуемых кладбищ города Вологды.

Веселовская Елизавета Валентиновна — д. и. н., профессор РГГУ, главный научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: veselovskaya.e.v@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2932-9884>

Пантелеева Татьяна Асировна — старший научный сотрудник отдела фондов БУК Вологодской области, «Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник» (Российская Федерация, 160000, Вологда, ул. С. Орлова, 15). Эл. почта: panteleeva081266@mail.ru

Рашковская (Пеленицына) Юлия Вадимовна — стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: j.pelenitsyna@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3378-9151>

Крыков Егор Андреевич — магистр Российского государственного гуманитарного университета (Российская Федерация, 125993, Москва, Миусская площадь, 6); стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: theeternalglow@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8104-8353>

* Работа осуществлялась по государственному гранту Вологодской области в сфере культуры (проект «Антропологическое портфолио средневековой Вологды» реализован через Фонд поддержки и развития БУК Вологодской области «Вологодский государственный Музей-заповедник»), а также в соответствии с тематикой НИР ИЭА РАН «Эволюционный континуум рода Homo». Подтема «Антропология древних и современных популяций».

Ключевые слова: археология, история, краниология, население средневековой Вологды

Ссылка при цитировании: Веселовская Е. В., Пантелеева Т. А., Рашковская (Пеленицына) Ю. В., Крыков Е. А. Портреты средневековых жителей Вологды. История и археология // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 340–350.

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/340-350

Original Article

© **Elizaveta Veselovskaya, Tatiana Panteleeva,
Yulia Rashkovskaya (Pelenitsyna), Egor Krykov**

PORTRAITS OF MEDIEVAL INHABITANTS OF VOLOGDA. HISTORY AND ARCHAEOLOGY

The article includes a study of three burial grounds in the city of Vologda. The first cemetery is located at Park Lane, 12. According to archaeological data, this cemetery dates from the 13th-16th centuries. The second burial ground is represented by burials at the south wall of St. Sophia Cathedral, which date from the 14th-16th centuries. The last cemetery is located on Burmaginykh Street, 34. This cemetery, according to archaeologists, dates to the 15th-17th centuries. The paper provides a brief overview of the cemeteries under study based on the materials of archaeological excavations. The main part of the article focuses on an extensive historical description of the medieval population of the city of Vologda. The key place in the work is occupied by the cranial study of the Vologda population buried in these burial grounds. Further conclusions were made based on the materials of research carried out earlier by one of the authors of this publication, as well as by anthropologists from St. Petersburg. It was concluded that while the composition of the population was changing throughout various historical periods, the craniofacial complexes of the three cemeteries remained unique and distinctive.

Keywords: archeology, history, craniology, population of medieval Vologda

Author Info: Veselovskaya, Elizaveta V. — Dr. of History, prof. of Russian State University for the Humanities; Leading researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: veselovskaya.e.v@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2932-9884>

Panteleeva, Tatiana A. — Senior Researcher of the Department of Funds, the Vologda Region Budget Educational Institution of Culture “Vologda State Historical, Architectural and Art Museum-Reserve” (Vologda, Russian Federation). E-mail: panteleeva081266@mail.ru

Rashkovskaya (Pelenitsyna), Yulia V. — trainee researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: j.pelenitsyna@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3378-9151>

Krykov, Egor A. — master in Russian State University for the Humanities, trainee researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: theeternal-glow@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8104-8353>

For Citation: Veselovskaya E. V., T. F., Panteleeva, Yu. V., Rashkovskaya (Pelenitsyna) and E. A. Krykov. 2023. Portraits of Medieval Inhabitants of Vologda. History and Archaeology *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 340–350.

Funding: The work was carried out under a state grant of the Vologda Region in the field of culture (the project “Anthropological Portfolio of Medieval Vologda” was implemented through the Vologda State Museum-Reserve Support and Development Fund of the Vologda Region), as well as in accordance with the theme of the Research Institute of the IEA RAS “Evolutionary continuum of the genus Homo” Sub-topic “Anthropology of ancient and modern populations”.

Введение

Процессы формирования антропологического состава древнерусских городов находятся в фокусе внимания археологов и антропологов на протяжении многих десятилетий. Новые раскопки предоставляют в распоряжение ученых дополнительные материалы для решения этих вопросов. Важным подспорьем для представления антропологического состава населения является восстановление внешнего облика представителей различных антропологических типов. В последнее время антропологами проанализированы три серии с территории Вологды, что дает основание для составления вполне фундированной картины миграционных процессов и расселения местных групп, позволяющей отслеживать динамику состава населения города.

В 2001 г. в раскопе у южной стены Софийского собора было обнаружено массовое захоронение человеческих останков (авторы раскопок И. П. Кукушкин и И. В. Папин). Кости располагались в двух крупных (2x1,5 и 2x1,2 м) и нескольких небольших могильных ямах. По характеру расположения костей, при котором основная масса черепов была сконцентрирована в «западной» части погребений, большинство трубчатых костей нижних конечностей — в «восточной», остальные кости скелета распределены по всей площади могильных ям, был сделан вывод о том, что найденные останки представляют собой перезахоронение более раннего погребального комплекса. Общее количество погребенных составляло 280–300 индивидов. По предположению археологов найденные останки, скорее всего, происходят с кладбища приходской церкви, застроенного в XVII или XVI вв. при работах по сооружению масштабного Архиерейского дома или же самого собора. Изученные погребения, согласно археологическим данным, датируются XIV–XVI веками (Рис. 1).

В 2007 г. в ходе раскопок средневекового кладбища на участке по адресу: Парковый переулок, 12 был получен большой по численности и удовлетворительный по сохранности палеоантропологический материал (автор раскопок М. Л. Мокрушин). Общее число задокументированных погребений составило 338 единиц. По фрагментам деревянных колод получены радиоуглеродные даты, которые позволяют отнести нижний культурный слой могильника к XIII в. (Пантелеева 2015). По устному сообщению автора раскопок, датировки погребений укладываются в хронологический отрезок XV–XVII вв. (Рис. 2).



Рис. 1 Раскоп у Софийского собора (г. Вологда). Фото авторов.



Рис. 2. Раскоп на ул. Парковый переулок, 12 (г. Вологда). Фото авторов.

В июле-сентябре 2018 года археологическим отрядом экспедиции Вологодского государственного университета, НП «НИЦ „Древности» (автор раскопок А. С. Федорова) были проведены археологические работы на участке, отведенном под строительство, расположенном по адресу: ул. Бурмагиных, к востоку от д. № 34. На площади в 200 кв. м. вскрыт некрополь, зафиксировано 523 погребения. На исследованной части некрополя погребения совершены преимущественно в гробах (лишь одно погребение в юго-западном углу раскопа располагалось в колоде). Предварительно автором раскопок некрополь датирован XV–XVIII вв. К юго-западу от обследуемого участка по ул. Бурмагиных, 34 расположена церковь Архангела Гавриила, первые сведения о которой имеются в писцовой книге Вологды 1627–1628 гг. Современный храм был построен в 1780 г., в настоящее время является объектом культурного наследия.

Сложение средневекового населения Вологды по историческим данным

В историческом отношении Вологда представляет собой крепость, построенную во времена Ивана Грозного на месте городища, прослеживаемого с XII в. Первые упоминания ее в качестве города в письменных источниках относятся к XIV в. По своей структуре средневековая Вологда состояла из центральной части и трех посадов: Верхнего, Нижнего и Заречья. Археологические исследования на территории древнейшей части г. Вологды ведутся с 1947 г. Значительная часть древнего культурного слоя уничтожена или находится в переотложенном состоянии в результате хозяйственного освоения центра города. В целом раскопки характеризуют средневековую Вологду как городской центр с развитой торговлей, ремеслом, жилыми, хозяйственными, оборонительными постройками, административным присутствием.

К концу XV в. на посаде Вологды фиксируется не менее 330 дворов, из чего возможно осторожно предполагать, что население составляло более тысячи человек. К середине XVI в. Вологда становится важным стратегическим городом в международной и российской торговле, местом хранения хлебных запасов, к тому же благонадежным и удаленным от внешних границ того времени. Население города быстро растет.

В 1566 г. Иван IV Васильевич начинает строительство каменной крепости в Вологде, под которую он велел расчищать место, копать рвы, готовить сваи. Для этого в город привлекается большое число рабочих из окрестных деревень и близлежащих городов. В 1568 г. внутри новой крепости начинается строительство Успенского собора (совр. Софийский собор). Новая крепость ставится ниже по реке Вологде от существующих городских укреплений. Часть территории под новую застройку была уже занята дворами, церквями, кладбищем. Свидетельством перенесения кладбища являются выявленные к югу от Софийского собора перезахоронения (около 280–300 индивидов), которые совершены, по мнению руководителя раскопок И. П. Кукушкина, в период строительства храма.

В начале XVII века Вологда, как и весь Север, оказалась втянутой в события Смутного времени. В 1613–1619 гг. город постоянно подвергался разорению со стороны польских и литовских отрядов. Население в эти годы снизилось до 5 тысяч.

История города Вологды, применительно к его народонаселению, изучалась краеведом Н. В. Фалиным (Фалин 1922). Автор использовал полный комплекс дозорных, писцовых и переписных книг по Вологде XVII в. В движении народонаселения он выделял два вида — естественный (за счет рождаемости и смертности) и механический

(путем притока людей в город извне и оттока из него). В этом процессе исследователь отметил периоды подъемов (например, во второй четверти XVII в., в конце XVIII–начале XIX вв., во второй половине XIX в.) и упадка (Смутное время, в течение XVIII в., когда город пережил отрицательную фазу своего роста, в первой трети XIX в.).

В 1482 г. местожительство епископов Вологодских и Великопермских было перенесено из Усть-Выма (теперь территория республики Коми) в Вологду, и это переселение духовных владык края повлекло за собой значительное увеличение населения города. В XVI в. фиксируется приток горожан вследствие открытия торговых сношений с границей через Белое море и постройки в Вологде Грозным (1560-е–1570-е гг.) обширной крепости и собора. Работы по сооружению крепости и собора потребовали большого количества рабочих рук, как на самих постройках, так и по доставке различных материалов и продуктов. Известно, что многие земляные работы выполнялись пленными татарами.

Из моментов, неблагоприятных для роста города, следует упомянуть об эпидемии 1571 г., но какая это была эпидемия, неизвестно. Из документов той эпохи мы знаем, что вымирили целые деревни вблизи Вологды и что эпидемия наблюдалась в Дюдиковой пустыни, которая почти непосредственно граничила с посадом Вологды. После снижения численности, связанного со Смутным временем, к середине XVII в. население возросло до 7500 человек, то есть на 2000 человек больше против 1627 г. В 1654 г. Вологду поразила эпидемия чумы, которая продолжалась от сентября до зимнего времени. По некоторым источникам чума унесла в могилу около половины всех жителей города и посадов и вновь нарушила восстановившееся после «разорения» благосостояние города.

В начале XVIII в. число жителей города определяется свыше 10 тысяч человек, а к рубежу XVIII и XIX вв. согласно переписи, общее число населения Вологды было 11271 человек.

Миграционные процессы в среде северного крестьянства освещались в работах П. А. Колесникова (Колесников 1970). На фоне исторических, социально-экономических процессов, происходивших в XVI–XVIII вв., автор показывает причины и направления выбытия населения по нескольким северным уездам. К теме населения Вологды XVII в. обращался и Я. Е. Володарский (Володарский 1973). На основе различных письменных источников он произвел подсчеты населения Вологды в различные периоды — так, в конце XVII в. после эпидемии чумы, оно составляло всего около 3,6–3,8 тыс. человек.

Другой исследователь динамики и состава населения, выделяет несколько видов миграций (Черкасова 2003). Во-первых, внутригородское перемещение населения, когда источник указывает, что такой-то посадский человек или бобыль «живет в ином дворе», или где-то в дворниках — на гостином дворе, в сторожах у различных административных или торговых заведений ... К разновидности внутригородских перемещений отнесены сведения типа «скитается меж двор», «бродит в миру, меж дворы» ... Они свидетельствуют об определенном социальном расслоении городского населения и даже маргинализации части жителей ... Внутригородские перемещения нередко бывали причиной запустения дворов, но в целом подобной информации отыскивается немного по всему тексту переписной книги 1678 г.

Намного чаще сообщается о втором виде миграций — уходе населения за пределы Вологды в другие города — более всего в Москву. Иногда называется возраст

ушедших в Москву — это были подростки или совсем молодые еще люди в возрасте от 8 до 20 лет. Уходы совершались и целыми семьями. Понятно, что во всякого рода миграциях мужская часть населения была преобладающей. Аналогичные наблюдения встречаем в работах современных медиевистов, посвященных исторической демографии стран Западной Европы.

Третьим видом миграций можно считать приход на Вологду выходцев из других городов. В переписных книгах 1678 и 1685 гг. фигурируют уроженцы Комогор, Каргополя, Устюга, Тотмы, Пскова, Костромы, Чухломы, Москвы, Можайска. Приходили эти люди и поодиночке, и целыми семьями. Большинство из них упоминается не в качестве самостоятельных дворохозяев, а во дворах у посадских людей и бобылей, но все же какая-то часть пришлых обзаводилась на Вологде своими дворами. Среди владельцев встречаются фамилии Белозеров, Колмогоров, Колмогоркин, Мезенцов, Мологин, Ярославцов, Псковкин и даже Палеостровский.

К проблеме миграций можно отнести и вопрос о национальном составе дворов. Был он в массе своей однородным — обитатели их являлись русскими православными людьми независимо от социальной принадлежности и географического «происхождения» владельцев. Однако удалось найти шесть случаев, когда во дворах посадских людей и даже некоторых вдов наряду с хозяевами проживали «купленные люди литовского полону», «крепостные литовского полону», имевшие детей. Следовательно, речь идет о целых семьях литовских полоняников в составе городских дворов.

Краниологические исследования по материалам раскопок средневековых кладбищ на территории г. Вологды

Приведем краткие антропологические характеристики, по литературным данным, трех серий, из которых были отобраны индивиды для настоящего исследования.

Пригодными для изучения по краниологической программе оказались 46 мужских и 32 женских черепа из раскопа в Парковом переулке; 24 мужских и 36 женских черепов из Софийского собора; 36 мужских и 20 женских черепов из раскопа на участке по адресу: ул. Бурмагиных, 34. Все черепа были изучены по стандартной краниометрической программе.

Мужские черепа из раскопок в Парковом переулке имеют мезокранной формы черепную коробку, все основные диаметры которой относятся к категории средних величин. Лоб средней ширины, прямой. Лицевой скелет средней высоты, ортогнатный по указателю, мезогнатный по обоим лицевым углам. Скуловой диаметр и горизонтальный фацио-церебральный указатель относятся к категории средних величин. Орбиты имеют средние размеры, мезоконхны по указателю. Грушевидное отверстие скорее широкое, средней высоты, широкое по указателю. Переносье и носовые кости широкие, высокие. Нос к линии профиля выступает сильно, но лицевой скелет имеет несколько уплощенную горизонтальную профилировку. Характеристики женских черепов в целом соответствуют представленным у мужчин (Пантелеева 2015; Хартанович и др. 2011).

В серии черепов из Паркового переулката достаточно отчетливо выделяются два морфологических комплекса. Первый характеризует значительная высота черепа, средней высоты лицевой скелет, сочетание некоторой уплощенности лицевого скелета на верхнем уровне с его клиногнатностью на нижнем, сильно выступающие носовые

кости. Второй антропологический вариант при относительно меньших размерах черепа отличается средней высотой его свода; уплощенной на обоих уровнях горизонтальной профилировкой, скорее низким лицевым скелетом, относительно слабо выступающими носовыми костями, широким средней высоты грушевидным отверстием. Как показали результаты статистического анализа аналогичные два морфологических комплекса выделяются также и в серии женских черепов (Хартанович и др. 2011).

Внутригрупповой анализ серии из Паркового переулката показал, что наиболее значимыми признаками для выделения двух вышеописанных вариантов являются угол выступления носа, высота переносья, высота свода черепа, высота лицевого скелета и степень его уплощенности на нижнем уровне горизонтальной профилировки (Моисеев и др. 2012). Соотнесение результатов внутригруппового анализа серии с планиметрией могильника показало наличие связей между степенью сходства морфологических характеристик черепов и территориальной близостью погребений, что, вероятно, отражает реальные родственные связи между погребенными. Особенно четко данное соответствие наблюдается при анализе женской выборки.

Мужские черепа из захоронений у Софийского собора имеют средней длины, широкую, мезо-брахикранной формы черепную коробку. Высота свода большая. Лоб довольно широкий, прямой. Лицевой скелет мезогнатный по указателю выступления лица, мезо-ортогнатный и по общему, и по среднему лицевым углам. Альвеолярный отросток верхней челюсти мезогнатный. Скуловой диаметр большой по абсолютному размеру. При достаточно широкой черепной коробке, горизонтальный фацио-церебральный указатель попадает в категорию средних величин. Лицо средней высоты. При значительных величинах высоты черепной коробки и ширины лица, вертикальный фацио-церебральный и верхний лицевой указатели показывают малые значения. Орбиты широкие и низкие по абсолютным размерам, и по указателям, как и грушевидное отверстие. Переносье и носовые кости широкие, высокие. Нос к линии профиля выступает очень сильно. Вместе с тем, лицевой скелет в горизонтальном плане несколько уплощен, и эта уплощенность особенно заметна на уровне точки назион. Категории размеров и указателей женской части краниологической серии соответствуют средним характеристикам мужской ее части (Хартанович и др. 2011). В целом группа из Софийского собора сближается с первым морфологическим комплексом серии из Паркового переулката. Представляется, что в обоих случаях можно говорить о вариантах единого антропологического типа, достаточно широко существовавшего в составе поздне-средневекового населения г. Вологды (Хартанович и др. 2011).

Мужские черепа серии из раскопа по улице Бурмагиных брахикранные, со средневысоким сводом, средней высоты и ширины лицевым скелетом, несколько уплощенным на уровне орбит и резко профилированным на уровне альвеолярного отростка. Женские черепа в целом сходны с мужскими. По сравнению с двумя вышеописанными средневековыми сериями с территории Вологды (кладбище в Парковом переулке и захоронения у Софийского собора) эта серия характеризуется меньшей длиной продольного диаметра, более высоким лицевым скелетом и относительно узким носом. По остальным признакам серия занимает промежуточное положение между ними. Ряд признаков в мужской части выборки характеризуется повышенной изменчивостью, в т.ч. высота лица, высота носа и ширина орбиты. В женской части серии повышенная изменчивость характеризует ширину орбиты. Это свидетельствует в пользу неоднородности населения, оставившего этот могильник.

Результаты многомерного анализа краниометрических показателей

Методом канонических корреляций по 10 признакам В. А. Хартановичем с авторами были проанализированы 46 близких к современности выборок с территории Восточной и Северо-Восточной Европы. На фоне проведенного сопоставления было выявлено, что две схожих серии с территории Вологды (высокоголовая серия из Паркового переулка и серия близ Софийского собора) вписываются в область значений, характеризующих группы карел, ижоры и коми-зырян. Второй антропологический вариант из Паркового переулка в целом выделяется среди русских групп региона и тяготеет к некоторым финноязычным популяциям Поволжья и Финляндии. Вместе с тем, первый, высокоголовый, краниологический комплекс с уплощенным на уровне орбит лицевым скелетом и сильно выступающими носовыми костями известен по материалам целого ряда мезо- и неолитических могильников балтийского региона и Восточной Европы в целом, что свидетельствует о его широком распространении в ранние эпохи. (Хартанович и др. 2011).

Параллельный анализ краниометрических и краниоскопических характеристик показал, что две позднесредневековые вологодские серии (близ Софийского собора и из Паркового переулка) характеризуются крайне высоким уровнем выраженности европеоидных особенностей. В то же самое время полученные результаты позволяют говорить об отсутствии в их составе существенной уральской антропологической примеси. Наибольшее сходство с позднесредневековыми «вологодцами» демонстрируют краниологические серии карел, коми-зырян и, возможно, ижор. Хотя язык вышперечисленных народов и относится к уральской языковой семье (прибалтийско-финская и пермская группы), согласно предыдущим исследованиям, они имеют иное, по отношению к большинству уралоязычных народов, происхождение. Можно предположить, что в составе «вологодцев», коми-зырян и карел присутствует единый древнеевропеоидный компонент. Область его распространения, согласно новому исследованию, включает теперь и вологодский регион, который закрывает имевшийся ранее территориальный разрыв между выявленными ареалами этого комплекса на территории Восточной Европы — Прибалтика и Карелия на западе, с одной стороны, и Республика Коми на востоке — с другой (Моисеев и др. 2012).

К XIX веку этот комплекс сохранился в наиболее географически изолированных областях, в наименьшей степени подверженных процессам ассимиляции с группами различного этнического происхождения — на территории Республик Карелия и Коми. Краниологические материалы из Вологды свидетельствуют как о присутствии данного комплекса на территории города в XV–XVII вв., так и о влиянии процессов смешения на состав местного населения в условиях функционирования городского поселения (Моисеев и др. 2012). О том, что население города менялось в различные исторические периоды, подтверждает исследование кладбища по ул. Бурмагиных, 34. Результаты межгруппового анализа показывают, что вологжане, оставившие некрополь в XVI–XVIII вв. в наибольшей степени сближаются со сборной серией русских Вятской губернии XVIII–XIX вв., жителями Кириллова, Ярославля, а также Великого Новгорода. В то время как серия из Софийского собора, так же, как и первый морфотип серии из кладбища в Парковом переулке не входят даже в десятку самых близких выборок.

Заключение

На примере индивидов из раскопок на кладбище в Парковом переулке показано существование двух различных морфологических типов, один из которых, сближаясь с захороненными у Софийского собора, представляет собой древний европеоидный пласт, существовавший на обширных пространствах севера Восточно-европейской равнины от Кольского полуострова на Западе до современной территории республики Коми. В настоящее время он сохранился лишь по краям ареала. Отличительными чертами этого населения являются такие признаки, как высокий свод, мелкое переносье, выступающий нос. Второй тип, представленный в захоронениях кладбища в Парковом переулке, по всей вероятности, связан с ранее широко распространёнными на севере Европы уралоидными группами, остатки которых представлены в настоящее время саамским населением Кольского полуострова и Скандинавии. К его особенностям можно отнести низкую мозговую коробку, низкое лицо с коротким, мало выступающим носом, ослабленную профилировку лица. Представители наиболее поздней из рассмотренных вологодских серий (раскопки на ул. Бурмагиных) тяготеют к современному населению окрестных областей и, видимо, играли ведущую роль в формировании современного населения города.

В следующей статье будут представлены антропологические реконструкции, выполненные на основе черепов исследуемых могильников.

Научная литература

- Володарский Я. Е. Население Русского Севера в конце XVII–первой четверти XVIII в. // Материалы по истории Европейского Севера СССР: Северный археологический сборник. Вып. 3. Вологда, 1973. С. 156–176.
- Колесников П. А. Миграции северного крестьянства в XVI–начале XVIII в. // Материалы по истории Европейского Севера СССР: Северный археологический сборник. Вып. 1. 1970. С. 353–374.
- Моисеев В. Г., Хартанович В. И., Ширококов И. Г. Краниология позднесредневекового населения Вологды // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология, 2012. № 3. С. 95–109.
- Пантелеева Т. А. Палеодемографический анализ по материалам погребений на территории памятника археологии «Вологодское городище», Парковый переулочек г. Вологды (предварительные результаты) // Археология Севера. Выпуск 6: Материалы археологических чтений памяти Еремеева С. Т. Череповец, 2015. С. 182–187.
- Фалин Н. В. О численности населения г. Вологды в старину // Жизнь города. 1922. № 11. С. 4–9.
- Хартанович В. И., Ширококов И. Г., Пантелеева Т. А. К проблеме формирования антропологического состава населения Северо-Запада России (по антропологическим материалам из позднесредневековой Вологды) // IX Конгресс антропологов и этнографов России: Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011. С. 27–31.
- Черкасова М. С. Население Вологды в XVII веке // Вологда: Краеведческий альманах. 2003. Вып. 4. С. 216–267.

References

- Cherkasova, M. S. 2003. Naselenie Vologdy v XVII veke [The population of Vologda in the XVII century]. *Kraevedcheskij al'manah* 4: 216–267.

- Falin, N. V. 1922. O chislennosti naseleniya g. Vologdy v starinu [About the Population of Vologda in the Old Days]. *Zhizn' goroda* 11: 4–9.
- Khartanovich, V. I., I. G. Shirobokov and T. A. Panteleeva. 2011. K probleme formirovaniya antropologicheskogo sostava naseleniya Severo-Zapada Rossii (po antropologicheskim materialam iz pozdnesrednevekovoj Vologdy) [About the Problem of the Formation of the Anthropological Composition of the Population of the North-West of Russia (Based on Anthropological Materials from Late Medieval Vologda)]. *IX Kongress antropologov i etnografov Rossii: Tezisy dokladov*: 27–31.
- Kolesnikov, P. A. 1970. Migracii severnogo krest'yanstva v XVI — nachale XVIII v. [Migration of the Northern Peasantry in the XVI — early XVIII Century]. *Materialy po istorii Evropejskogo Severa SSSR: Severnyj arheograficheskij sbornik* 1: 353–374.
- Moiseev, V. G., V. I. Khartanovich, and I. G. Shirobokov. 2012. Kraniologiya pozdnesrednekovogo naseleniya Vologdy [Craniology of the Late Medieval Population of Vologda]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 3: 95–109.
- Panteleeva, T. A. 2015. Paleodemograficheskij analiz po materialam pogrebenij na territorii pamyatnika arheologii “Vologodskoe gorodishche”, Parkovyj pereulok g. Vologdy (predvaritel'nye rezul'taty) [Paleodemographic Analysis Based on the Materials of Burials on the Territory of the Archeology Monument “Vologda settlement”, Park Lane, Vologda (preliminary results)]. *Arheologiya Severa. Vypusk 6: Materialy arheologicheskikh chtenij pamyati Eremeeva S. T. Cherepovec*: 182–187.
- Volodarskij, Ya. E. 1973. Naselenie Russkogo Severa v konce XVII — pervoj chetverti XVIII v. [The Population of the Russian North at the end of the XVII — First Quarter of the XVIII Century]. *Materialy po istorii Evropejskogo Severa SSSR: Severnyj arheograficheskij sbornik* 3: 156–176.

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/351-364

Научная статья

© А. П. Пестряков, О. М. Григорьева,
Ю. В. Рашковская (Пеленицына)

ЛОКАЛЬНЫЙ КРАНИОТИП СУНДИДОВ. ЕГО ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ЦЕНТР И СМЕШЕНИЕ С СОСЕДСТВУЮЩИМИ ПОПУЛЯЦИЯМИ

В краниологическом отношении часть южных монголоидов представляет собой краниотип сундидов, наиболее распространённый в западной части ареала южных монголоидов (территория Индокитая и Индонезии) и резко отличающийся от краниотипов соседствующих территорий: пацифидов (восточная территория Индокитая и Индонезии) и тропидов (большая часть территории Индии и островного мира к востоку и юго-востоку от Индонезии и Филиппин). От краниосерий этих соседних территорий сундиды отличаются меньшей величиной черепной коробки, по форме резко брахикранной и значительно более сферичной. Таким образом, краниотип сундидов со всех сторон был окружён популяциями, имеющими существенно иную краниологическую характеристику. Лишь краниосерии тропических пацифидов, представляющие крайне малочисленные популяции негрито, рассеянные на этой же территории, имея иные расовые особенности, сходны с сундидами по форме черепной коробки. Шесть серий южных монголоидов, по которым имелись индивидуальные данные, были разбиты нами на кластеры, отличающиеся друг от друга по 7 признакам формы черепной коробки. В них почти поровну встречаются черепа сундидов и пацифидов и в значительно меньшем количестве черепа тропидов.

Ключевые слова: краниология, краниотип, сундиды, южные монголоиды

Ссылка при цитировании: Пестряков А. П., Григорьева О. М., Рашковская (Пеленицына) Ю. В. Локальный краниотип сундидов. Его географический центр и смешение с соседствующими популяциями // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 351–364.

Пестряков Александр Петрович — к. и. н., старший научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: labrecon@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2316-5110>

Григорьева Ольга Михайловна — к. б. н., старший научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А) Эл. почта: labrecon@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1113-8171>

Рашковская (Пеленицына) Юлия Вадимовна — стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: j.pelenitsyna@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3378-9151>

* Исследование выполнено в рамках темы НИР «Эволюционный континуум рода Номо». Под-тема «Антропология древних и современных популяций».

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/351-364

Original Article

© Aleksandr Pestriakov, Olga Grigorieva,
Yulia Rashkovskaya (Pelenitsyna)

LOCAL SUNDID CRANIOTYPE: ITS GEOGRAPHICAL CENTER AND RELATIONS WITH NEIGHBORING POPULATIONS

A part of the southern Mongoloids is characterized by a cranial shape which we classify as the Sundid cranial type. This type is most common among the western part of southern Mongoloids (the territory of Indochina and Indonesia) and is sharply different from the cranial types of neighboring territories: the Pacifids (the eastern territory of Indochina and Indonesia) and the Tropids (most of the territory of India and the islands to the east and southeast of Indonesia and Philippines). The Sundids' cranial samples have smaller, brachycranic in shape, and much more spherical crania, than the samples from the neighboring territories. Thus, the Sundid cranial type was surrounded by populations having significantly different cranial characteristics. Only the cranial samples of tropical Pacifids (small populations of Negritos) are similar to the Sundids in the shape of the skull. Six samples of southern Mongoloids were divided into clusters that differ from each other in 7 traits that describe the shape of the skull. The Sundids and the Pacifids were presented almost equally in the studied group, while there were significantly fewer Tropids.

Keywords: *craniology, craniotype, sundids, southern Mongoloids*

Author Info: **Pestriakov, Aleksandr P.** — Ph. D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: labrecon@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2316-5110>

Grigorieva, Olga M. — Ph. D. in Biology, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: labrecon@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1113-8171>

Rashkovskaya (Pelenitsyna), Yulia V. — trainee researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: j.pelenitsyna@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3378-9151>

For Citation: Pestriakov, A. P., O. M. Grigorieva and Yu. V. Rashkovskaya (Pelenitsyna). 2023. Local Sundid Craniotype: Its Geographical Center and Relations with Neighboring Populations *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 351–364.

Funding: The research was carried out within the framework of the research topic “The Evolutionary Continuum of the Genus Homo”. Sub-topic “Anthropology of Ancient and Modern Populations”.

Введение

В результате изучения географической изменчивости по 11 метрическим признакам размеров и формы черепной коробки, в своё время была создана краниологическая классификация современного населения Земли (Пестряков, Григорьева 2004), где было выделено три панойкуменных (наиболее распространённых) краниотипа современного человечества: *тропиды*, *голарктиды* и *пацифиды*. Каждый из этих краниотипов назван по географической зоне своего формирования и традиционного расселения: тропиды распространены по всей тропической зоне Старого Света, голарктиды занимали всю северную половину Евразии от Западной Европы до Восточной Сибири, а пацифиды расселились по обоим берегам Тихого океана. Ниже в *таблице 1* даны их краниологические характеристики.

Таблица 1

Краниологические характеристики панойкуменных краниотипов

Краниотип	n	1	8	17	ОРВ	8:1	17:1	17:8	УД	УБ	УГ	СС
Тропиды	64	183,5	132,4	134,0	263,1	72,2	73,1	101,3	137,8	84,5	86,0	77,6
Голарктиды	145	180,6	145,2	132,8	267,1	80,4	73,6	91,5	130,1	93,8	82,0	81,9
Пацифиды	148	179,5	140,3	136,6	265,6	78,2	76,2	97,5	129,7	89,6	86,2	82,0

Примечание: n — число серий.

Для цели настоящей статьи нам наиболее интересно сравнивать величины признаков формы черепной коробки. Для тропидов характерна наиболее длинная и узкая (долихокранный) форма черепа, при минимальной его сферичности (СС=77,6). У голарктидов, краниотипа наиболее отличного от тропидов, череп абсолютно и относительно наиболее широкий и низкий. Доминирует брахикрания. Пацифиды по этим параметрам близки к промежуточным величинам. Доминирует мезокрания. Характерно, что у пацифидов череп более высокий и узкий, чем у голарктидов, но степень его сферизации у них практически одинаковая.

Наша краниологическая классификация не совпадает с принятой расовой классификацией, так как в них работают разные диагностические признаки. В *таблице 2* представлено это сопоставление.

Таблица 2

Сопоставление краниологической и расовой дифференциации

1. Тропиды	Экваториальная раса Веддо-австралоидная раса
2. Голарктиды	Европеоидная раса Континентальные монголоиды
3. Пацифиды	Тихоокеанские монголоиды Американоидная раса (америнды)

Согласно результатам наших последних статей, посвящённых краниологическому изучению северных, восточных и южных монголоидов (Пестряков и др. 2021а; Пестряков и др. 2021б; Пестряков и др. 2021в; Пестряков и др. 2022) выяснилось, что, если большинство серий северных монголоидов можно отнести к краниотипу голарктидов, восточных монголоидов — к краниотипу пацифидов,

то серии малой южномонголоидной расы представляют два разных краниологических варианта.

Если в сериях восточной части Индокитая и Индонезии господствует краниотип пацифидов, тот который абсолютно доминирует в Восточной Азии (территория Китая, Японии и Тайваня), то в сериях западной части Индокитая и Индонезии был выявлен локальный краниотип, отличный от пацифидов, и названный нами *сундидами*. Эти, конкурирующие на территории юго-восточной Азии, краниотипы заметно отличаются друг от друга и величиной черепной коробки и, особенно резко, её формой. Черепа сундидов обычно достоверно меньше, чем у пацифидов вообще и пацифидов этого региона, в частности. Они также отличаются от пацифидов абсолютно и относительно более короткой, выражено брахикранной черепной коробкой. Величина высотного диаметра черепа у них никогда не превышает величину поперечного диаметра, в отличие от серий пацифидов. Степень сферичности черепной коробки у сундидов очень велика, возможно, наибольшая среди всех других краниотипов современного человечества.

При этом, по признакам формы черепной коробки сундиды заметно отличаются не только от всех пацифидов, но ещё более резко от тех краниосерий тропидов, с которыми ареал сундидов соседствует и с северо-запада (краниосерии Индии), и с юго-востока (краниосерии Меланезии, Новой Гвинеи и Австралии). Единственным краниотипом, сходным по форме черепной коробки с сундидами, и территориально близким с ними, оказался, выделенный нами ранее краниотип тропических пацифидов (*Пестряков, Григорьева 2004*). Однако, последние имеют заметно меньшую величину черепной коробки, видимо минимальную в современном человечестве, и в расовом отношении принадлежат не к монголоидам, как сундиды, а к восточным экваториалам, к которым относятся также меланезийцы и папуасы.

Материалы и методы

В настоящей работе, как и в подобных публикациях, анализируется внутри и межгрупповая изменчивость мужских краниосерий и их частей (кластеров — фракций) по 11 метрическим признакам размеров и формы черепной коробки, вычисляемых по индивидуальным данным. Именно четыре абсолютных её размера: наибольший продольный диаметр (признак 1 по Мартину), наибольший поперечный диаметр (признак 8), высотный диаметр от базиона (признак 17) и общая величина черепной коробки (ОРВ), вычисляемая векторным сложением величин трёх её диаметров по формуле $ОРВ = (1^2 + 8^2 + 17^2)^{1/2}$. Далее вычисляются 7 признаков её формы: черепной (8:1), высотно-продольный (17:1), высотно-поперечный (17:8) указатели, и указатели: долихоидности (УД), брахиодности (УБ), гипсиодности (УГ) и степень сферичности черепной коробки (СС). Указатели долихоидности, брахиодности и гипсиодности представляют собой средние геометрические для отношений каждого из трех названных диаметров черепной коробки к двум оставшимся (в %). Их величины вычисляются единообразным способом. Например, $УД = 100 * (1/8 * 1/17)^{1/2}$. Признак степень сферичности (СС) объединяет величины этих трёх указателей и вычисляется по формуле: $СС = (200 - УД + УБ + УГ) / 3$. Чем ближе величина этого параметра к 100, тем ближе форма черепа к сфере.

Результаты исследования

В таблице, представленной ниже, даны средние межгрупповые величины изученных нами краниологических параметров четырнадцати краниосерий сундидов на сравнительном фоне краниосерий пацифидов и тропидов. Здесь сундиды сопоставляются с объединениями краниосерий: пацифидов (южные и восточные монголоиды отдельно), восточных экваториалов (меланезийцы и папуасы), австралийских аборигенов и, наконец, тропических пацифидов (андаманцы, ээта и две серии западных меланезийцев, черепа которых имеет характерные особенности тропических пацифидов).

Таблица 3

Краниологические характеристики сундидов на фоне соседних краниотипов

Краниотипы	n	1	8	17	ОРВ	8:1	17:1	17:8	УД	УБ	УГ	СС
Сундиды	14	171,8	141,7	135,6	260,7	82,6	78,5	85,7	123,8	92,7	86,9	85,3
Пацифиды — южные монголоиды	8	177,3	138,5	135,6	262,7	78,2	76,6	98,0	129,3	89,4	86,6	82,3
Пацифиды — восточные монголоиды	44	179,0	139,7	137,5	265,5	78,1	76,8	98,4	129,2	89,1	86,9	82,3
Восточные экваториалы	23	184,0	131,0	135,1	263,3	71,3	73,5	103,3	138,2	83,1	87,1	77,3
Австралийские аборигены	10	189,1	131,1	132,9	265,2	69,6	70,6	101,5	142,8	82,9	83,7	74,5
Тропические пацифиды	7	169,1	137,6	131,2	254,5	81,4	77,5	95,2	125,9	92,4	86,0	84,2

Примечание: n — число серий

В таблице 3 представлены средние межгрупповые величины наших 11 метрических признаков, характеризующих размеры и форму черепной коробки, у краниологических серий, сгруппированных по расовой и (или) территориальной принадлежности. Из этой таблицы хорошо видно, что краниосерии сундидов отличаются от обеих объединений пацифидов и от двух объединений тропидов (восточных экваториалов и австралийских аборигенов), представленных краниологических объединений, наименьшей величиной продольного и высотного диаметров черепной коробки и общей её величиной (ОРВ), кроме тропических пацифидов, имеющих ещё меньшие названные величин. По форме черепной коробки сундиды и тропические пацифиды отличаются от других представленных здесь объединений краниологических серий абсолютно и относительно укороченной и брахикранной черепной коробкой, и наиболее сферичной по форме.

Ниже представлена дендрограмма таксономических отличий между краниологическими объединениями *таблицы 1*.

Из этой дендрограммы видно, что попарно объединяются краниосерии тропидов (восточные экваториалы и австралийцы), пацифидов (восточные монголоиды и часть южных монголоидов) и краниосерии сундидов с тропическими пацифидами.

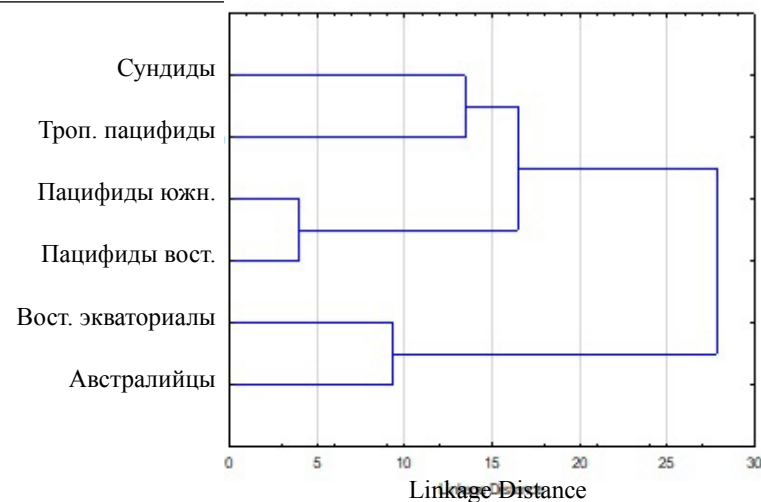


Рис. 1. Кластеризация представленных краниотипов по 11 признакам размера и формы черепа

Наиболее отличными от всех оказались объединения краниосерий тропидов, что хорошо видно на дендрограмме (рис. 1). У них абсолютно и относительно наиболее длинная: продольный диаметр — 184,0–189,1 мм, УД — 138,2–142,8; абсолютно и относительно наиболее узкая черепная коробка: поперечный диаметр — 131,0–131,1 мм, черепной указатель — 69,6–71,3 и УБ — 82,9–83,1. Степень сферичности черепной коробки минимальная (СС – 74,5–77,3). Противоположные характеристики в кластере сундидов и тропических пацифидов: черепная коробка наиболее короткая: продольный диаметр — 169,1–171,8 мм, УД — 123,8–125,9, черепной указатель — 81,4–82,6 и УБ — 92,4–92,7. Степень сферичности максимальная — СС=84,2–85,3. Пацифиды занимают промежуточное положение.

Выявленный нами среди южных монголоидов локальный краниотип сундидов должен быть найденным, в виде примеси, среди краниосерий восточных монголоидов, а также, что менее вероятно, в краниосериях восточных экваториалов (меланезийцев и папуасов). С этой целью разбили 14 краниологических серий (тех, где есть индивидуальные данные черепов), взятых с территории востока и юго-востока материка Азии и примыкающих к нему островных архипелагов, на отдельные кластеры. При этом, учитывались лишь величины семи признаков формы черепной коробки, т. е. те параметры, по которым наиболее отчетливо различаются между собой краниотипы изучаемой здесь территории. Для этого был использован один из методов разделения краниосерий по ростовым процессам, опубликованный нами в более ранних работах (Пестряков, Григорьева 2006; Пестряков, Григорьева 2017).

Чтобы не перегружать текст статьи большим количеством таблиц краниосерий и соответствующих им дендрограмм, в которых отражена разбивка этих серий на кластеры, отличающиеся друг от друга типом ростовых процессов, ниже подробно приводится эта процедура над краниосерией даяков Калимантана, индивидуальные данные черепов взяты из статьи Бонина (Bonin 1931).

Таблица 4

Индивидуальные данные черепов серии даяков (о. Калимантан)

даяки-м	1	8	17	ОРВ	8:1	17:1	17:8	УД	УБ	УГ	СС
1	174,0	142,5	132,0	260,8	81,9	75,9	92,6	126,9	94,0	83,8	83,7
2	182,5	152,0	134,0	272,7	83,3	73,4	88,2	127,9	97,2	80,5	83,3
3	171,0	145,0	129,0	258,7	84,8	75,4	89,0	125,0	97,6	81,9	84,8
4	175,0	136,0	130,0	256,9	77,7	74,3	95,6	131,6	90,2	84,3	80,9
5	170,0	142,0	133,0	258,4	83,5	78,2	93,7	123,7	94,4	85,6	85,4
6	165,5	136,0	122,0	246,5	82,2	73,7	89,7	128,5	95,7	81,3	82,8
7	179,5	140,5	134,0	264,4	78,3	74,7	95,4	130,8	90,6	84,4	81,4
8	184,0	127,5	141,0	264,6	69,3	76,6	110,6	137,2	79,2	92,1	78,0
9	179,0	142,0	131,0	263,4	79,3	73,2	92,3	131,2	92,7	82,2	81,2
10	171,5	125,0	132,0	249,9	72,9	77,0	105,6	133,5	83,1	90,2	79,9
11	173,0	151,0	135,0	266,4	87,3	78,0	89,4	121,2	98,8	83,5	87,1
12	181,5	130,0	138,0	262,5	71,6	76,0	106,2	135,5	82,1	89,8	78,8
13	174,0	142,0	138,0	263,6	81,6	79,3	97,2	124,3	91,6	87,8	85,0
14	176,0	142,0	132,0	261,8	80,7	75,0	93,0	128,6	93,2	83,5	82,7
15	172,0	146,5	132,5	261,9	85,2	77,0	90,4	123,5	97,0	83,5	85,7
16	174,0	136,0	128,5	255,5	78,2	73,9	94,5	131,6	91,0	83,5	81,0
17	168,5	129,0	131,0	249,4	76,6	77,7	101,6	129,6	86,8	88,9	82,0
18	175,0	135,5	141,0	262,4	77,4	80,6	104,1	126,6	86,3	91,6	83,7
19	172,0	135,0	135,5	257,2	78,5	78,8	100,4	127,2	88,4	88,9	83,4
20	179,0	135,0	139,0	263,8	75,4	77,7	103,0	130,7	85,6	89,4	81,4
21	180,0	135,0	139,0	264,5	75,0	77,2	103,0	131,4	85,3	89,2	81,0
22	178,0	140,0	139,0	265,7	78,7	78,1	99,3	127,6	89,0	88,1	83,2
23	175,0	139,0	134,5	260,8	79,4	76,9	96,8	128,0	90,6	86,2	83,0
24	176,0	138,0	133,0	260,2	78,4	75,6	96,4	129,9	90,2	85,3	81,9
25	184,0	143,0	138,0	270,8	77,7	75,0	96,5	131,0	89,7	85,1	81,3
26	165,5	142,0	134,0	255,9	85,8	81,0	94,4	120,0	95,4	87,4	87,6
27	189,0	135,0	141,0	271,7	71,4	74,6	104,4	137,0	82,7	88,3	78,0
28	173,0	132,0	133,0	255,0	76,3	76,9	100,8	130,6	87,0	88,0	81,5
29	182,0	136,5	128,0	261,0	75,0	70,3	93,8	137,7	89,4	81,2	77,7
30	173,0	123,0	130,0	248,9	71,1	75,1	105,7	136,8	82,0	89,1	78,1
31	172,0	139,0	136,0	259,6	80,8	79,1	97,8	125,1	90,9	88,0	84,6
32	184,5	142,0	145,0	274,3	77,0	78,6	102,1	128,6	86,8	89,6	82,6
33	182,0	133,0	134,5	262,5	73,1	73,9	101,1	136,1	85,0	86,4	78,5
34	166,0	133,0	139,5	254,4	80,1	84,0	104,9	121,9	87,4	93,9	86,5
35	171,5	140,0	134,0	258,8	81,6	78,1	95,7	125,2	92,4	86,5	84,5
36	175,5	136,0	139,0	261,9	77,5	79,2	102,2	127,6	87,1	90,0	83,1
Число	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36
Средняя	175,67	137,69	134,61	260,75	78,46	76,67	97,97	129,15	89,63	86,63	82,37
Сигма	5,68	6,41	4,61	6,41	4,37	2,62	5,71	4,66	4,87	3,34	2,62

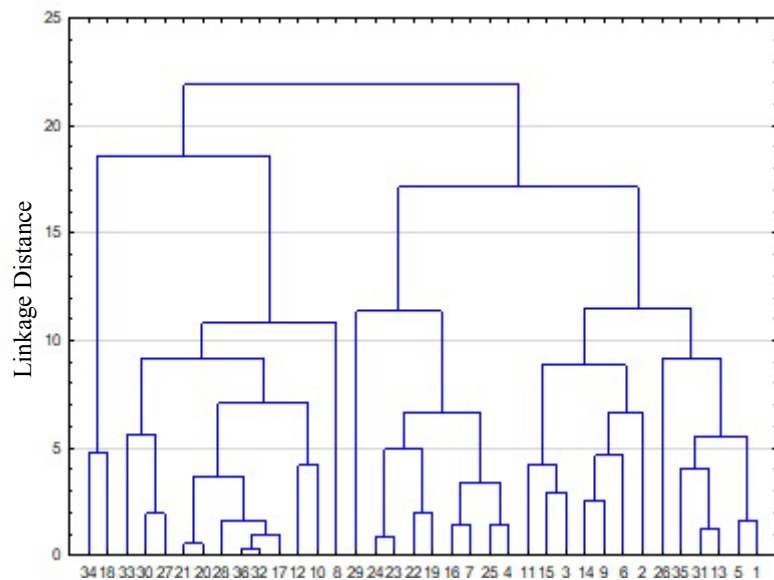


Рис. 2. Дендрограмма кластеров даяков, рассчитанная по величинам семи признаков формы черепа

По данным таблицы 4 была рассчитана дендрограмма (рис. 2) этой краниосерии по величинам семи признаков формы черепа — 8:1; 17:1; 17:8; УД, УБ, УГ, СС.

Здесь выделяется четыре кластера, соответствующих четырём фракциям серии, отличающихся друг от друга результатами ростовых процессов, касающихся формы черепной коробки. В нижеследующей таблице даны сравнительные краниологические характеристики этих кластеров. Счёт кластеров дендрограммы рис. 2 ведётся слева направо.

Таблица 5

Краниосерия даяков с разбивкой по ростовым кластерам

даяки	n	1	8	17	ОРВ	8:1	17:1	17:8	УД	УБ	УГ	СС
Вся серия	36	175,7	137,7	134,6	260,8	78,5	76,7	98,0	129,2	89,6	86,6	82,3
1 кластер	7	179,3	133,1	137,9	262,5	74,4	77,1	103,7	132,4	84,7	89,4	80,8
2 кластер	11	175,1	135,6	137,8	260,9	77,4	78,7	101,6	128,2	87,3	89,4	82,9
3 кластер	8	171,1	143,4	133,9	260,4	83,8	78,3	93,5	123,5	94,8	85,5	85,6
4 кластер	10	176,6	140,8	131,5	261,3	79,8	74,5	93,4	129,8	92,5	83,4	82,0

Из таблицы видна краниологическая неоднородность этой серии как по величине черепной коробки, так и (особенно) по её форме. Черепа 1-го кластера, самые крупные по абсолютной величине (параметр ОРВ), характеризуются также долихокранией (черепной указатель равен 74,4), наиболее удлинённой (УД=132,4) и наименее сферичной (СС=80,8) формой. Это особенности панайкуменного краниотипа **тропидов**. Наиболее отличными от этого кластера оказались черепа 3-го кластера: резко брахикранные (8:1 = 83,8), наиболее укороченные (УД=123,5) и самые сферичные (СС=85,6) по форме. Черепа этого кластера безусловно принадлежат к локальному краниотипу **сундидов**. Черепа 2-го и 4-го кластеров, занимая по своим характеристикам промежуточное положение между черепами выше названных, принадлежат к панайкуменному краниотипу **пацифидов**. Итак, краниосерия даяков состоит

из черепов тропидного (19,4%), сундидного (22,2%) и пацифидного (58,4%) типов. Здесь доминируют пацифиды.

Аналогичная работа была проведена ещё по 13 краниосериям: яванцы Батавии (n=32), яванцы сборная серия (n=25), бенгальцы (n=32), бирманцы (n=42), филиппинцы (n=50), альфуры (n=10), меланезийцы толай (n=55), папуасы (n=20), австралоиды Квинсленда (n=52), китайцы южные (n=38), китайцы о. Хайнань (n=45), японцы северные (n=55) и японцы южные (n=50). Суммарно во все 14 этих серий вошло 542 мужских черепа.

Индивидуальные данные черепов взяты из литературы. Серии яванцев и даяков из статьи Бонина (*Bonin* 1931), бирманцев из статьи Тидсли (*Tidsley* 1921), австралийцев Квинсленда из сводки Алеша Хрдлички (*Hrdlicka* 1928). Материалы по бенгальцам, альфурам, папуасам (серия, собранная Миклухо-Маклаем) из работ В. П. Алексеева (*Alexejev* 1973; *Алексеев* 1974; *Алексеев* 1982). Данные по сериям китайцев, японцев, филиппинцев, меланезийцев толай (о. Новая Британия в Меланезии) из обширной сводки Хауэллса (*Howells*, craniometric data set). Каждая из этих 14 серий разбита на кластеры по сходству величин по семи признакам формы черепа. Краниосерии яванцев (серия из Батавии и сборная серия) чётко разбиваются на два кластера каждая; серия даяков, как уже отмечено выше, на четыре кластера; и т. д. Все эти серии разбились на 40 кластеров, данные по которым представлены в таблице 6 (см. стр. 360). В первом столбце таблицы названы кластеры конкретных серий, во втором — число черепов данного кластера. Далее идут средние величин 11 признаков черепной коробки по каждому кластеру. Суммарно в эти 40 кластеров вошли данные по 537 черепам, 7 из них не попали ни в один кластер.

По данным этой таблицы составлена дендрограмма таксономического расположения этих кластеров, каждый из которых представляет собой часть конкретной серии, объединяющая черепа, близкие по величинам признаков их формы (рис. 3).

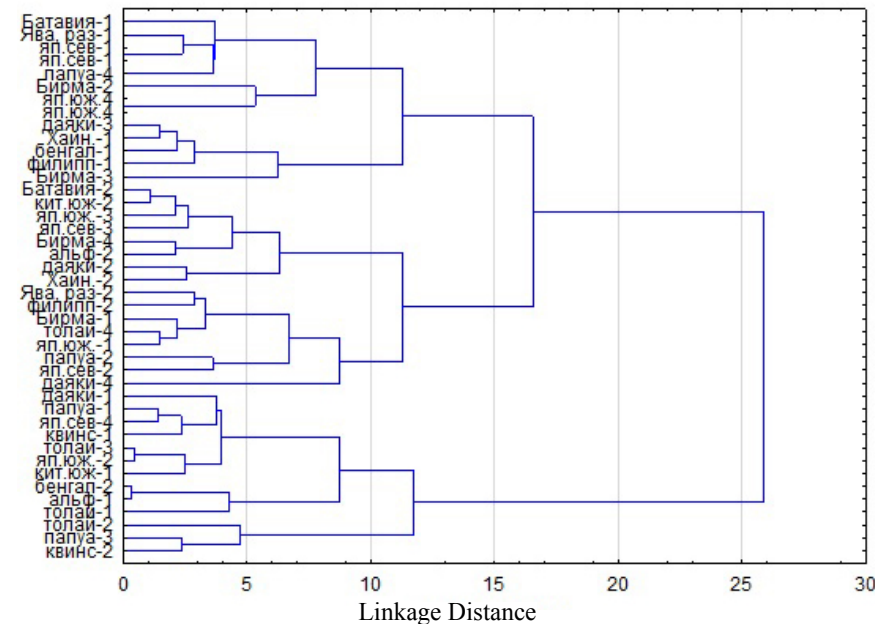


Рис. 3. Дендрограмма взаиморасположения выделенных 40 кластеров 14 краниосерий, разбитых по величинам семи признаков формы черепной коробки

Таблица 6

Краниологические характеристики кластеров 14 изученных серий

кластер	n	1	8	17	ОРВ	8:1	17:1	17:8	УД	УБ	УГ	СС
Батавия-1	16	166,3	144,6	133,5	257,7	87,0	80,4	92,4	119,8	97,1	89,6	89,0
Батавия-2	16	174,1	138,8	135,7	260,8	79,7	77,9	97,8	126,9	90,3	88,3	83,9
Ява, сбор-1	14	168,0	143,7	136,1	259,6	85,6	81,1	94,8	120,2	95,1	87,7	87,5
Ява, сбор-2	11	181,7	140,1	135,6	266,6	77,2	74,7	96,8	131,9	89,4	85,0	80,8
даяки-1	7	179,3	133,1	137,9	262,5	74,4	77,1	103,7	132,4	84,7	89,4	80,8
даяки-2	11	175,1	135,6	137,8	260,9	77,4	78,7	101,6	128,2	87,3	89,5	82,9
даяки-3	8	171,1	143,4	133,9	260,4	83,8	78,3	93,5	123,5	94,8	85,5	85,5
даяки-4	10	176,6	140,8	131,5	261,3	79,8	74,5	91,4	129,8	92,5	83,4	82,0
Бирма-1	7	182,9	138,9	135,0	266,4	76,0	73,8	97,2	133,6	88,5	84,7	79,9
Бирма-2	11	169,3	146,4	142,2	265,2	86,5	84,0	97,2	117,4	94,4	90,3	89,1
Бирма-3	18	170,4	145,9	133,1	260,9	85,6	78,2	91,3	122,3	96,9	84,5	86,3
Бирма-4	6	171,9	139,8	136,8	260,5	81,3	79,6	97,9	124,3	91,2	88,3	85,1
бенгальцы-1	6	172,7	143,3	135,8	262,4	83,1	78,7	94,8	123,8	93,7	86,4	85,4
бенгальцы-2	26	182,9	133,5	134,2	263,3	73,0	73,4	100,6	136,8	85,2	85,9	78,1
филиппин.-1	26	173,3	142,0	134,2	261,2	82,0	77,5	94,5	125,6	93,2	85,6	84,4
филиппин-2	23	180,4	137,8	135,8	264,6	78,4	75,3	98,6	132,0	88,1	86,2	80,8
альфуры-1	5	181,4	132,6	133,0	261,1	73,1	73,3	100,4	136,6	85,4	85,8	78,2
альфуры-2	5	173,0	139,6	135,8	260,5	80,8	78,6	97,4	125,6	91,1	87,5	84,3
толай-1	14	184,2	131,9	132,0	262,2	71,6	71,7	100,1	139,6	84,6	84,7	76,5
толай-2	17	186,1	127,3	135,2	262,9	68,4	72,6	106,2	141,9	80,3	87,8	75,4
толай-3	16	181,2	130,8	137,7	262,5	72,2	76,0	105,4	135,1	82,8	89,5	79,1
толай-4	6	177,7	134,8	133,0	259,7	75,9	74,9	98,6	132,7	87,7	85,9	80,3
папуа-1	6	181,3	132,2	135,7	262,2	72,9	74,8	102,7	135,5	84,3	87,6	78,8
папуа-2	11	175,0	133,5	126,9	254,1	76,3	72,5	95,1	134,5	89,6	83,1	79,4
папуа-3	2	187,5	127,0	131,5	261,9	67,7	70,1	103,5	145,1	80,9	85,2	73,7
папуа-4	1	163,0	143,0	134,0	254,9	87,7	82,2	93,7	117,8	96,8	87,8	88,9
квинсленд-1	25	182,6	134,4	138,5	265,7	73,6	75,9	103,1	133,9	84,5	88,4	79,7
квинсленд-2	27	189,4	129,2	134,7	266,0	68,2	71,1	104,4	143,6	80,9	86,2	74,5
кит. южн.-1	15	184,5	134,7	141,7	268,8	73,1	76,9	105,2	133,5	83,4	89,9	79,9
кит. южн.-2	22	180,5	143,8	140,6	270,3	79,7	77,9	97,8	127,0	90,3	87,3	83,5
Хайнань-1	10	169,7	141,1	131,8	257,1	83,2	77,7	93,4	124,5	94,4	85,2	85,0
Хайнань-2	34	178,1	137,9	138,1	264,2	77,5	77,6	100,2	129,1	88,0	88,2	82,4
япон. южн.-1	19	182,8	137,9	135,7	266,2	75,4	74,2	98,4	133,7	87,5	85,5	79,8
япон. южн.-2	10	186,0	134,0	141,0	269,1	72,1	75,8	105,2	135,3	82,8	89,3	78,9
япон. южн.-3	20	178,3	140,6	139,2	266,3	78,8	78,1	99,1	127,5	89,2	88,0	83,2
япон. южн.-4	1	165,0	147,0	142,0	262,7	89,1	86,1	96,6	114,2	96,0	91,2	91,0
япон. север-1	3	173,3	150,0	140,0	268,6	86,6	80,8	93,4	119,6	96,3	86,9	87,8
япон. север-2	18	183,2	140,4	130,3	265,1	76,7	71,2	92,9	135,4	90,9	81,3	78,9
япон. север-3	21	181,8	144,0	139,9	270,9	79,2	77,0	97,2	128,1	90,3	86,5	82,9
япон. север.-4	13	187,3	137,6	140,2	271,4	73,5	74,9	101,9	134,9	85,0	87,3	79,1

Дендрограмма чётко разбивается на 3 суперкластера (кластера кластеров), которые мы обозначим, считая сверху вниз: А, В, и С. Ниже в *таблице 7* представлены характеристики этих объединений, а также их различия между собой.

Таблица 7

Краниологические характеристики суперкластеров А, В, С

	1	8	17	ОРВ	8:1	17:1	17:8	УД	УБ	УГ	СС
А (n=11)											
Средняя	169,28	144,58	136,06	260,96	85,47	80,44	94,14	120,79	95,33	87,32	87,28
Сигма	3,43	2,55	3,66	3,82	2,21	2,77	1,70	3,50	1,35	2,23	2,10
Ошибка средней	1,03	0,77	1,10	1,15	0,67	0,84	0,51	1,06	0,41	0,67	0,63
В (n=16)											
Средняя	178,32	139,02	135,48	263,65	78,14	76,03	97,38	130,02	89,50	86,16	81,88
Сигма	3,73	2,84	3,61	4,31	1,84	2,46	2,52	3,41	1,54	2,24	1,92
Ошибка средней	0,93	0,71	0,90	1,08	0,46	0,62	0,63	0,85	0,39	0,56	0,48
С (n=13)											
Средняя	184,13	132,17	136,40	264,60	71,83	74,13	103,26	137,25	83,43	87,47	77,90
Сигма	3,00	3,01	3,36	3,33	2,23	2,26	2,04	4,03	1,77	1,78	2,20
Ошибка средней	0,83	0,83	0,93	0,28	0,62	0,63	0,57	1,12	0,49	0,49	0,61
Разность между А и В	9,04	5,56	0,58	2,69	7,33	4,41	3,22	9,23	5,75	1,16	5,40
Достоверность различия	***	***	нет	нет	***	***	**	***	***	нет	***
Разность между А и С	14,65	12,41	0,34	3,64	13,64	5,31	9,12	16,46	11,90	0,15	9,38
Достоверность различия	***	***	нет	*	***	***	***	***	***	нет	***
Разность между В и С	5,81	6,85	0,92	0,95	6,31	1,90	5,88	7,23	6,07	1,31	3,98
Достоверность различия	***	***	нет	нет	***	*	***	***	***	нет	***

Примечание. Достоверность различия по t-критерию Стьюдента оценивается по трём уровням, принятым в антропологии: 95% (*), 99% (**) и 99,9% (***).

Согласно данным *таблицы 7*, суперкластер А объединяет кластеры черепов краниотипа сунидов, которые здесь имеют наименьшую величину, по форме наиболее брахикранные и сферичные. Суперкластер С включает черепа тропидов, имеющие здесь наибольшую величину, абсолютно и относительно наиболее удлинённых, доликокранных, наименее сферичных. Черепа суперкластера В по своей величине и форме занимают промежуточное положение и относятся к краниотипу пацифидов.

По девяти признакам из одиннадцати эти объединения отличаются друг от друга, как правило, по самому высокому уровню достоверности. Лишь по абсолютной высоте черепной коробки (признак 17) и её относительной высоте (УГ) различия не наблюдается. Кроме того, по абсолютной величине черепа различаются между собой лишь черепа суперкластеров А и С, но лишь на минимальном уровне достоверности

(95%). То есть, на изучаемых краниосериях различие между сундидами, пацифидами и тропидами очевидно. Но, как отмечено выше, эти краниосерии неоднородны.

Какова же доля различных краниотипов в изученных здесь сериях южных монголоидов, по которым здесь имеются индивидуальные данные: две серии яванцев, по одной серии даяков, бирманцев и филиппинцев — всего 185 черепов. Из них 93 (50,3%) сундиды, 84 (45,4%) пацифиды и 7 (3,8%) тропиды. Один череп по краниотипу не определён.

Череп сундидов в качестве примеси обнаружены в сериях восточных монголоидов: в серии китайцев о. Хайнань 10 из 45 черепов (22,2%) и в двух больших сериях японцев 5 из 105 черепов (4,8%). В индийской серии бенгальцев 6 черепов из 32 (18,8%) оказались сундидами, остальные 26 (81,2%) тропидами. В меланезийской серии толай и в серии австралийцев Квинсленда черепов сундидов нет. В маленькой серии папуасов (20 черепов) обнаруженный один череп имеющий подобную форму, но очень малую общую величину, нужно отнести к краниотипу тропических пацифидов.

Выводы

1. Ранее нами отмечено, что южные монголоиды в краниологическом отношении делятся на 2 краниотипа: сундиды, доминирующие в западной части основного ареала этой расы, и пацифиды, доминирующие в восточной его части. Среди серий, исследованных в настоящей работе (где даны индивидуальные данные черепов), эти два типа по численности практически равны. Но среди южных монголоидов встречаются черепа, которые следует отнести к тропидам. Их значительно меньше.

2. Краниотип сундидов в качестве примеси фиксируется в некотором количестве среди серий восточных монголоидов. Особенно велика эта примесь среди китайцев о. Хайнань, крайней южной территории КНР.

3. Среди тропидов примесь сундидов найдена в серии бенгальцев (Индия). Среди меланезийской серии толай (о. Новая Британия) и австралийцев краниотип сундидов не обнаружен совсем.

4. Генезис краниотипа сундидов очевидно связан с южными пацифидами и, особенно, с тропическими пацифидами. Для выяснения этой связи необходимо изучение соответствующих краниосерий с индивидуальными данными.

Источники и материалы

Howells — Howells W. W. Craniometric data set. <http://web.utk.edu/~auerbach/HOWL.htm>

Научная литература

Алексеев В. П. К краниологии бенгальцев // Новые материалы к антропологии Западной Индии: Результаты советско-индийских исследований / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 1982. С. 301–312.

Алексеев В. П. Материалы по краниологии Новой Гвинеи, Зондских и Молуккских островов, Малайского полуострова // Культура народов Австралии и Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXX. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1974. С. 187–236.

Пестряков А. П., Григорьева О. М., Пеленицына Ю. В. Между Азией и Австралией. Краниологическое разнообразие мозгового черепа современного населения Юго-Восточной Азии // Вестник антропологии. 2021а. № 1 (53). С. 166–182.

Пестряков А. П., Григорьева О. М. Краниологическая дифференциация современного населения. // Расы и народы. Ежегодник. № 30. М.: Наука. 2004. С. 86–131.

Пестряков А. П., Григорьева О. М. Использование корреляционного и регрессионного анализов в целях изучения однородности краниосерий и типологии ростовых процессов черепной коробки // Вестник антропологии. Научный альманах. 2006. Вып. 14. С. 283–291.

Пестряков А. П., Григорьева О. М. К типологии ростовых процессов черепной коробки человека // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2017. № 1. С. 89–102.

Пестряков А. П., Григорьева О. М. Некоторые данные по краниологии населения Японских островов // Вестник антропологии. Научный альманах. 2011. Вып. 20. С. 23–35.

Пестряков А. П., Григорьева О. М., Пеленицына Ю. В. Краниологическая дифференциация большой монголоидной расы. Часть 1. Характеристика краниосерий северных монголоидов // Вестник антропологии. 2021б. № 2 (54). С. 274–291.

Пестряков А. П., Григорьева О. М., Пеленицына Ю. В. Краниологические варианты монголоидной расы и их территориальная приуроченность // Вестник антропологии. 2022. № 2. С. 226–238.

Пестряков А. П., Григорьева О. М., Пеленицына Ю. В. Краниологическая дифференциация большой монголоидной расы. Часть 2. Характеристика краниосерий восточных монголоидов // Вестник антропологии. 2021в. № 4. С. 396–408.

Alexeev V. P. Craniological Material from New Guinea, Indonesia and the Malayan Peninsula // Anthropologie. 1973. Vol. 11. № 3. P. 201–248.

Bonin Gerhard von. Beitrag zur Kraniologie von Ost-Asien. Biometrika. Vol. 21. № 1/2. P. 52–113.

Hrdlicka A. Catalogue of Human Crania in the United States National Museum Collections: Australians, Tasmanians, South African Bushmen, Hottentots, and Negroes // Proceedings of the of the United States National Museum. Vol. 71. 1928. P. 1–140.

Tidesley M. L. A First Study of Burmese Skull // Biometrika. Vol. 13. № 2/3. P. 176–262.

References

Alexeev, V. P. 1974. Materialy po kranologii Novoj Gvinei, Zondskih i Molukkskih ostrovov, Malajskogo poluostrova [Materials on the Craniology of New Guinea, the Sunda and Moluccas Islands, and the Malay Peninsula]. *Kul'tura narodov Avstralii i Okeanii. Sbornik Muzeja antropologii i etnografii XXX*. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie. 187–236.

Alexeev, V.P. 1982. K kranologii bengal'cev [To the Craniology of Bengalis]. *Novye materialy k antropologii Zapadnoj Indii: Rezul'taty sov. Issledovanij*. Moscow: Nauka. 301–312.

Alexeev, V. P. 1973. Craniological material from new Guinea, Indonesia and the Malayan Peninsula. *Anthropologie 11(3)*: 201–248. <https://www.jstor.org/stable/26294391>

Bonin, Gerhard von. 1931. Beitrag zur Kraniologie von Ost-Asien. *Biometrika 21 (1/2)*: 52–113. <https://doi.org/10.2307/2333630>

Hrdlicka, A. 1928. Catalogue of Human Crania in the United States National Museum Collections: Australians, Tasmanians, South African Bushmen, Hottentots, and Negroes. *Proceedings of the United States National Museum 71 (2696)*: 1–140. <https://doi.org/10.5479/si.00963801.71-2696.1>

Pestriakov, A. P., O. M. Grigorieva and Y. V. Pelenitsyna. 2021. Kraniologicheskaya differenciatsiya bol'shoj mongoloidnoj rasy. Ch. 2. Harakteristika kranioserij vostochnyh mongoloidov [Cranio-metric Differentiation of the Mongoloid race. Part 2. Eastern Mongoloids]. *Vestnik Antropologii 4*: 396–408. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-4/396-408>

Pestryakov, A. P., and O. M. Grigorieva. 2006. Ispol'zovanie korrelyatsionnogo i regressionnogo analizov v celyah izucheniya odnorodnosti kranioserij i tipologii rostovykh processov cherepnoj korobki [The Use of Correlation and Regression Analyses in Order to Study the Homogeneity of Cranial Series and the Typology of Cranial Growth Processes]. *Vestnik antropologii 14*: 283–291.

- Pestryakov, A. P. and O. M. Grigorieva. 2017. K tipologii rostovyh processov cherepnoj korobki cheloveka [On the Typology of Human Cranial Growth Processes]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 1: 89–102.
- Pestryakov, A. P., O. M. Grigorieva and Y. V. Pelenitsyna. 2022. Kraniologicheskie varianty mongoloidnoj rasy i ih territorialnaya priurochennosti [Cranial Variation of the Mongoloid Race and Its Geographic Distribution]. *Vestnik Antropologii* 2: 226–238. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-2/226-238>
- Pestryakov, A. P. and O. M. Grigorieva. 2004. Kraniologicheskaia differentsiatsiia sovremennogo naseleniia [Craniological Differentiation of the Modern Population]. *Rasy i Narody. Ezhegodnik*. Vol 30. Moscow: Nauka. 86–131.
- Pestryakov, A. P. and O. M. Grigoryeva. 2011. Nekotorye dannye po kraniologii naseleniya Yaponskih ostrovov [Some data on the Craniology of the Population of the Japanese Islands]. *Vestnik antropologii* 20: 23–35.
- Pestryakov, A. P., O. M. Grigorieva and Yu. V. Pelenitsyna. 2021a. Mezhdru Aziej i Avstraliej. Kraniologicheskoe raznoobrazie mozgovogo cherepa sovremennogo naseleniya Yugo-Vostochnoj Azii [Between Asia and Australia. Craniological Diversity of the Cerebral Skull of the Modern Population of Southeast Asia]. *Vestnik antropologii* 1: 166–182. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-53-1/166-182>
- Pestryakov, A. P., O. M. Grigorieva and Yu. V. Pelenitsyna. 2021b. Kraniologicheskaya differenciatsiya bol'shoj mongoloidnoj rasy. Ch.1. Harakteristika kranioserij severnyh mongoloidov [Cranio-metric Differentiation of the Large Mongoloid Race. Part 1. Northern Mongoloids]. *Vestnik antropologii* 2: 274–291. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/274-291>
- Tidesley, M. L. 1921. A First Study of Burmese Skull. *Biometrika* 13 (2/3): 176–262. <http://www.jstor.org/stable/2331753>

РЕЦЕНЗИИ

УДК 39+908+930.23

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/365-374

Рецензия

© Б. Н. Пойзнер, И. В. Измайлов

**РЕЦ. НА: СЕМИБРАТОВ В. К. ФЕНОМЕН УЕЗДНОГО ГОРОДА.
МАЛМЫЖ В ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ.
М.: РЕДКАЯ ПТИЦА, 2021. 288 С.**

В рецензии на монографию В. К. Семибратова «Феномен уездного города. Малмыж в истории русской культуры» даётся высокая оценка труду. Автор рисует историю г. Малмыжа XVII — начала XX вв. как центра развития и взаимодействия населяющих округу русских, татар, удмуртов, марийцев. Отмечается, что исследование построено на широкой базе литературных и архивных источников, оно носит полидисциплинарный характер. Объекты изучения — универсальные и специфические проявления ведущих форм сохранения, трансляции, преобразования, создания моделей жизнедеятельности. Методика изучения, описания, толкования опирается на системную познавательную модель, а частично — на диатропическую. Это позволяет ревидовать, упорядочить, актуализировать ресурсы коллективной памяти Малмыжа; концептуально выбирать кластеры фактов, чтобы восстановить эволюцию местной антропосферы; раскрыть взаимовлияние культурной динамики Малмыжа и регионов империи. Вкупе с приёмами микроисторического метода — идентифицировать, вычленять, сепарировать один историко-культурный фактор, компонент, мотив и т.п. от «соседнего». Монография оценивается в свете ряда идей: «Ретропии» З. Баумана, антропологической концепции «Past Discontinuous» И. И. Сандомирской, трансисторического мышления, историософии Вяч. Ив. Иванова в его поэме «Человек» и «Патриотизма» М. М. Крома. Подчёркнуто, что у некоторых взаимосвязей Малмыжа со страной — статус социальных изобретений. Они полезны антропологу и педагогу как прецеденты или прототипы отношений «родного» со «вселенским». Обращено внимание на то, что книга, предоставляя трансисторический контакт с минувшим, стимулирует региональное самосознание читателя, его родиноведческую рефлексию.

Пойзнер Борис Николаевич — к.ф.-м.н., профессор кафедры квантовой электроники и фотоники, Радиофизический факультет Национального исследовательского Томского государственного университета (Российская Федерация, 634050, Томск, пр. Ленина, 36). Эл. почта: pznr@mail.tsu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4550-3587>

Измайлов Игорь Валерьевич — к.ф.-м.н., доцент кафедры квантовой электроники и фотоники, Радиофизический факультет Национального исследовательского Томского государственного университета (Российская Федерация, 634050, Томск, пр. Ленина, 36). Эл. почта: izmi1@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6772-9141>

Ключевые слова: рецензия, Малмыж, уездный город, трансисторизм, ретротопия, антропосфера

Ссылка при цитировании: Поизнер Б. Н., Измайлов И. В. Рец. на: Семибратов В. К. Феномен уездного города. Малмыж в истории русской культуры. М.: Редкая птица, 2021. 288 с. // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 365–374.

UDC 39+908+930.23

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/365-374

Book Review

© Boris Poizner, Igor Izmailov

BOOK REVIEW: SEMIBRATOV, V. 2021. THE PHENOMENON OF A COUNTY TOWN. MALMYZH IN THE HISTORY OF RUSSIAN CULTURE. MOSCOW: “RARE BIRD”, 288 P.

The review of the monograph “The Phenomenon of a County Town. Malmyzh in the history of Russian culture” by V. K. Semibratov appreciates highly this work. The book depicts the city of Malmyzh history in the 17th — early 20th centuries as a place where the interaction of Russians, Tatars, Udmurts, and Mari inhabitants took place. This multidisciplinary study is based on multiple literary and archival sources. The objects of study are universal and specific manifestations of the leading forms of preservation, translation, transformation, creation of life activity models. The methodology for studying, describing, and interpreting is mainly based on a systemic cognitive model and partly on a diatropic model. This allows the author to: revise, organize and update the resources of Malmyzh’s collective memory; conceptually select clusters of facts in order to reconstruct the evolution of the local anthroposphere; reveal the mutual influence of the cultural dynamics of Malmyzh and another regions of the empire. Coupled with the techniques of micro-historical method this lets the author to identify and isolate all historical and cultural factors, components and motives from one another. The monograph is evaluated in the light of a number of ideas: “Retrotopia” by Z. Bauman, the anthropological concept “Past Discontinuous” by I. Sandomirskaya, transhistorical thinking, V. I. Ivanov’s historical philosophy in his poem “Man” and “Patriotism” by M. Krom. It is emphasized that some of Malmyzh’s relationships with the country had a status of social inventions. They are useful for the anthropologist and educator as precedents or prototypes of the relationship between the “native” and the “universal”. The monograph provides a transhistorical contact with the past. Therefore, the book stimulates the reader’s regional self-awareness, his reflection of motherland studies.

Keywords: review, Malmyzh, county town, transhistoricism, retrotopia, anthroposphere

Author Info: Poizner, Boris N. — Ph. D. in Physics and Mathematics, Professor, Faculty of Radiophysics, National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: pznr@mail.tsu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4550-3587>

Izmailov, Igor V. — Ph. D. in Physics and Mathematics, Docent, Faculty of Radiophysics, National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: izmi1@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6772-9141>

For citation: Poizner, B. N. and I. V. Izmailov. 2023. Book Review: Semibratov, V. 2021. The Phenomenon of a County Town. Malmyzh in the History of Russian Culture. Moscow: Redkaia ptitsa, 288 p. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 365–374.

Город — это люди, а не стены.

Фукидид

Тихо было в уездной России.

Андрей Платонов

Думая о будущем патриотизма, необходимо сначала справиться о здоровье национального государства.

Арджуна Аннадурани

Контекст рецепции книги и задачи автора

Монография «Феномен уездного города. Малмыж в истории русской культуры» воспринимается в бурной обстановке войны идей, социогуманитарных парадигм, культурных практик конца 2000-х — начала 2020-х годов. В России эти процессы носят отчасти ярко выраженный характер, отчасти же латентный. Причём углубляются конфликты доктрин и мнений по поводу толкований нашего исторического прошлого, его актуальности, способов реконструкции его.

Выделяя кардинальную черту турбулентной мировой динамики, многие наблюдатели и аналитики современности используют концепт «кризис». Они подразумевают — едва ли не в первую очередь — антропологический кризис, обостряющуюся болезненность и шаткость планетарной антропной сферы, неверие в спасительность будущего, децентрализацию ценностного пространства под натиском имморализма, нигилизма, социального цинизма, деструктивных стратегий и стереотипов поведения и т. д. В том же ряду — кризис рецепции прошлого и проблемы социальной регуляции его значимости, его власти. Кризис осмысливает, например, З. Бауман (1925–2017), английский культуролог польского происхождения. Его концепция (2017) раскрывает соотношение, конкуренцию, дисбаланс между прошлым и будущим в западноевропейском коллективном сознании XXI в. Центральное понятие в ней — неологизм «ретротопия» («*retrotopia*»). Бауман образовал его из двух семантически прозрачных корней. Ретротопия есть «глобальная эпидемия ностальгии», которая сменила собой другую — глобальную «эпидемию безумия прогресса» (Bauman 2017: 8, 10). Поэтому, в частности, ретротопия становится мощным генератором мифологии (включая мифы о человеке), претендующей на научный историзм.

Реакцию индивидуального, общественного, профессионального сознания на «эпоху тотальной деструкции», начатую в XX в., выявляет и исследует И. И. Сандомирская, специалист по советской культуре, профессор Университета Сёдертёрна. Она вводит категорию «реставрация», полагая её особой формой «производства и трансмиссии прошлого в современность». Сандомирская обнаруживает в рестав-

рации новое качество: «третий, дополнительный и критический дискурс прошлого по отношению к истории и к памяти». Реставрация «(вос)производит прошлое в соответствии с критериями аутентичности сегодняшнего дня и с целью сохранить вещь для дня завтрашнего». Ей присуща вариативность «выборов прошлого» из ряда возможных, что не всегда осознаётся (*Сандомирская* 2022: 6–9). Разработку методологии восстановления вещественных компонентов культуры резонно считать — хотя бы в порядке дискуссии — предпосылкой проекта конструктивной антропологии. Целью этого гипотетического предприятия могла бы стать реставрация личности через *up-grade*, восстанавливающий сложность «докатастрофического» человека, допустим, 1913 года.

Переживаемый кризис влияет — с той же или даже большей силой — на построение моделей человека будущего, на выдвигаемые антропологические эталоны для воображаемого будущего, на принципы и направления совершенствования антропной сферы в целом. Усугубляя тягостное состояние неопределённости, кризис одновременно подсказывает гуманитариям новые инструменты: компаративные, верификационные, критериальные, метрологические и др. Такова, скажем, концепция Л. Д. Гудкова «возвратный тоталитаризм». Они полезны для распознавания *post factum*, изучения, уточнения, типизации кризисных явлений XX века, включая повседневную жизнь, социальные отношения, (не)официальную культуру в СССР.

В монографии объектом исследования и многостороннего описания служат «труды и дни» провинциального города Малмыжа с XVII и до начала XX вв. При своём возникновении городок был столицей небольшого марийского княжества, после присоединения к Российской империи подчинился Казани, а с 1780 г. был переведён в состав Вятского наместничества (с. 6). Целей у исследователя минимум три. Во-первых, «показать значение типичного провинциального городка для истории отечественной культуры. Отдельный разговор идёт в книге о Малмыже как центре развития населяющих округу татар, удмуртов и марийцев». Во-вторых, раскрыть роль «деятельности хозяев дворянских усадеб, подчас принимавших участие в эпохальных для страны событиях и связанных родственными узами с деятелями государственного масштаба». В-третьих, «развезать нелепые слухи и легенды, появившиеся с лёгкой руки несведущих рассказчиков» (с. 6, 7).

Познавательные усилия автора сфокусированы преимущественно на универсальных и специфических проявлениях в истории г. Малмыжа ведущих форм культуронаследования, сохранения, аккумуляции, трансляции, преобразования, трансплантации, создания *моделей жизнедеятельности*. Эти дискретные слагаемые, т.е. единицы, «кванты» человеческой культуры, способны к репликации (самовоспроизведению) в тех или иных сообществах. По своей природе это информационные структуры, с содержанием которых отдельный человек или коллектив координирует свои действия, мысли, прогнозы. И тем самым — решает «стандартные» проблемы. Модели жизнедеятельности известны под многими именами. Таковы «психические микробы» (В. М. Бехтерев, 1898), *habitus* (М. Мосс, 1935 и П. Бурдьё, 1972–1980), *cultural patterns* (А. Л. Крёбер, 1944), *memes* (Р. Докинз, 1976), «сравнительно устойчивый тип решений» (М. Дингес), «культуремы» *versus* «бихевиоремы» (Э. Оксаар, 1991), «культурные образцы» (Н. С. Розов, 1992), «„пустые“ антропограммы» (В. А. Подорога, 2017) и т.д.

В этом отношении показательны названия глав книги: Малмыж литературный, Малмыж книжный, Малмыж художественный, Малмыж научный, Дворянские гнёзда как очаги духовной жизни, Малмыж — центр развития национальных культур. В последней главе («Сибирский тракт и река Вятка в культурном развитии региона») автор анализирует геоэкономические факторы судьбы города. Главы делятся на разделы числом от двух до двенадцати. Тематизация, обусловленная задачами исследования, и диктуемое ею построение книги представляются нам близкими к оптимальному. Многоаспектность изучения помогает автору взглянуть на трёхсотлетнюю жизнь города буквально с семи сторон (фактически, этих аспектов минимум вдвое больше).

Релевантна ли рецензируемая книга современной антропологической проблематике, дискутируемой, например, З. Бауманом и И. И. Сандомирской? Да, «Феномен уездного города» ревизует, упорядочивает, актуализирует ресурсы истории и памяти за три века, относящиеся к общественной и частной жизни обитателей Малмыжа, к росту «грибницы», приобщающей его к пластам русской культуры. Выбирая кластеры событий, деяний исторических лиц, картин быта и т.п., автор восстанавливает — с той или иной разрешающей способностью — эволюцию человеческой среды, антропосферы (Д. Н. Анучин, 1902), окружавшей Малмыж. Судя по содержанию и тону монографии, в ходе пристальной ретроспекции родного края автор не скрывает своей преданности ему. Тем не менее он не впадает в местечковый патриотизм. «Феномен уездного города» посвящён именно результатам реставрации. Но не восстановлению старинных вещей (об его апориях и подводных камнях предупреждает И. И. Сандомирская), а разнообразных объектов знаковой и социальной реальностей. Объекты эти, будучи восстановлены автором, репрезентируют черты и чёрточки наших соотечественников прошедших столетий. Здесь самокритичность и профессионализм В. К. Семибратова позволяют удерживаться в позиции исследователя, т.е. осуществлять реставрацию без ретропии. В отдельных сюжетах (преимущественно в главе «Дворянские гнёзда как очаги духовной жизни») автор развёртывает примеры, особо поучительные в плане культурной антропологии. Их смысл, пожалуй, передаёт категория времени *Past Discontinuous* в заглавии труда И. И. Сандомирской. В грамматике *Past Discontinuous* «выражает прошлое, утратившее всякую релевантность, всякую связь с настоящим» (*Сандомирская* 2022: 10). Судя по исследовательской ответственности автора «Феномена...», он чувствует нечто подобное.

Несколько отдельных оценок

Монография решает нетривиальную творческую задачу, претендуя на политематическую реконструкцию жизни и своеобразной, отчасти синкретической, культуры уездного города за три с лишним века. Насколько успешно она решена? Укажем ряд признаков достижения сформулированной историком цели и задач.

В методологическом плане автор использует минимум две *познавательные модели*: Согласно идее культуролога А. П. Огурцова, развитой историком и методологом науки Ю. В. Чайковским в начале 1990-х гг., познавательная модель в европейской науке есть концептуальная схема, фундаментальная модель постановки и решения проблем, а также истолкования результатов. Она господствует в научных сообществах в каждый данный период. В. К. Семибратов использует

в основном системную познавательную модель и отчасти — диатропическую. Поясним неологизм, введённый Ю. В. Чайковским для обозначения методологической инициативы палеоботаника С. В. Мейена. Термин «диатропический» имеет этимологическое др.-греч. *διατρόπος* — разнообразный. Эта познавательная модель видит в мире, прежде всего, разнообразие. Базой служит эволюционная диатропика — наука о закономерностях организации разнообразия. Первичное понятие в ней — ряд объектов; ряд играет ту же роль, что факт для иных наук. Первичной процедурой служит сопоставление рядов, первичным результатом — выявление их параллелей. Согласно Чайковскому, диатропический подход пытается исправить изъяны системной познавательной модели. Содержание монографии позволяет составить ряды объектов, какими занимается культурная антропология, и попытаться выявить параллели.

Взаимовлияние культурной динамики уездного Малмыжа и тех или иных регионов Российской империи раскрыто как типичные отношения между подсистемой (Малмыж), другими локальными подсистемами (скажем, Петербургом) и надсистемой (империей, её структурой и функционированием в целом). Отношение эти — как продемонстрировано в монографии — в конкретных исторических обстоятельствах могут иметь тот или иной характер. Так, это кооперация (по принципу дополнителности; тогда возможен положительный эмерджентный эффект, т.е. культурный расцвет); подражание (воспроизводящее черты догоняющей модернизации, присущей всей культуре России и её колониям), обособленность или даже частичная (кратковременная) самоизоляция. Она влечёт культурный декаданс, порой довольно колоритный — см., например, (Коршунов 2021).

Автор оперирует богатым фондом собранных литературных источников и архивных документов — практически всех типов. В него входят редкие, забытые, труднодоступные и впервые публикуемые в книге тексты. Естественно, введение в научный оборот новых фактов, имён, неизвестных событий и т.д. — индикатор творческих успехов историка.

Ещё один симптом достижения поставленной цели — многомерность исторического нарратива, посвящённого г. Малмыжу и его окрестностям. Так, композиция первой главы книги, раскрывающей причастность города к изящной словесности, образована двенадцатью сюжетами. Фактически же, автор изучает строение запутанной ретины, соединяющей Малмыж с миром литературы, примерно в двадцати самостоятельных аспектах. Многомерности исторического обзора соответствует необходимая детализация картины. Детализация ценна сама по себе как ключевой компонент микроисторического метода. В случае изучения эволюции мультикультурного города у детализации особая методологическая роль. Наведение лупы исследователя на конкретный объект позволяет корректно идентифицировать, вычленивать, сепарировать один историко-культурный фактор, компонент, мотив и т.п. от «соседнего».

В монографии речь идёт об утраченных реальностях: знаковой, социальной, материальной. Вызволить их «из тьмы былого» постоянно стремится археолог, краевед, текстолог, литератор. Нередко же — художник, архитектор, садовник, механик, реставратор. В этой интенции — насколько можно судить — «Феномен...» показывает квалификацию автора. А именно, его акрибию знатока прошлого, самоограничение реконструктивной фантазии, заботу о достоверности своих (и чу-

жих) утверждений, чувство хронологических пропорций, привлечение аргументов, проверяемых в дискуссии.

Видимо, поэтому в книге витает дух позитивного и достаточно трезвого русского регионализма. Он оказался плодотворным, поскольку не впадает ни в комический патриотизм медвежьего угла, ни в имперский шовинизм почвенника. Чувствуется, что автор не желает потакать идейным запросам провинциала, являющегося невольной и неявной жертвой нашей внутренней колонизации (в толковании А. М. Эткинда, 2011). Этот тип наших земляков нередко травмирован комплексом своей географической неполноценности, культурной затерянности в дебрях периферии мира, в архаике институций и социальных отношений. Его горизонт часто ограничен лишь событиями на «малой родине». Отсюда риск для него быть топливом эгоистической империи: она известна ему главным образом батальными удачами, но никогда — «скучными ошибками веков» (как писал Осип Манделштам, отстаивая примат ценностей).

Рискнём сравнить «Феномен уездного города» с малой планетой в литературном «космосе русского самосознания». Астрономическая гипербола поставлена заголовком известного словаря (Исупов 2020); концепт «Город» в нём, однако, отсутствует. Но уже сто лет и нынче, в 2020-е гг., русское самосознание стеснено в своих границах. Что ему могло бы подсказать знакомство с монографией? Пожалуй, что ему не всегда хватает строгости и корректности методологии, точности самоописания, аналитических средств защиты от «нас возвышающего» самообмана. Последний давно стал мощным приёмом государственного, корпоративного, а нередко и семейного воспитания. В этом смысле «Феномен...» обладает терапевтическим потенциалом, поскольку очерчивает некоторый частный антропологический позитив. Ведь в книге представлено множество фрагментов человеческих жизней. Их совокупность составляет — с неизбежными лакунами и неточностями догадок — *memoria loci* Малмыжа.

На всём тексте лежит отпечаток повышенной языковой тщательности автора. Он умело строит коммуникацию и с коллегой, и с менее подготовленным читателем (с «широким кругом читателей», если вспомнить стереотип). В этом плане стиль изложения отвечает современным рекомендациям антропологистов. И это вдвойне оправдано, поскольку в монографии различимы несколько дискурсов: сугубо научный, свойственный гуманитарному труду, порою научно-популярный или публицистический. А ещё — художественный язык, присущий беллетристу, очеркисту, поэту. В этом отношении *modus loquend* Семибратова выгодно отличается от изрядной доли произведений отечественных историков: они вполне доброкачественны по содержанию, но их слог оставляет впечатление черного перевода с иноземного наречия.

Творческий продукт принято оценивать и по перспективам, которые он открывает для очередной стадии исследований. Причём необязательно усилиями автора: мавр сделал своё дело... Каковы же возможные направления полидисциплинарного изучения роли Малмыжа в истории и географии отечественной культуры? По нашему предположению, одним из них является компаративистика уездного города. Сам по себе поиск *pendant* для Малмыжа составляет, наверное, увлекательную и небанальную задачу для антрополога вообще, особенно — для специалиста по процессам и катализаторам устойчивой межэтнической кооперации, мультикультурной амальгамы и т.п. Инструменты для этого испытаны на ряде репрезентативных сюжетов. Вспомним понятия «петербургский текст» и «петербургские тексты».

Если продолжать вольно думать о векторе желательных исследований, опирающихся на рецензируемую книгу, то правомерно выбрать тему «Антропогеоценоз Малмыжа». В случае же продуктивного движения по этому вектору можно заявить её более широко, допустим, «Антропогеоценозы Вятского региона в динамике». Основой для такого проектирования служит, с одной стороны, содержательность и системность исторических, краеведческих, этнографических сведений, обнаруженных и аккумулированных В. К. Семибратовым. С другой стороны — концептуальный опыт, накопленный в отечественной науке, скажем, Н. П. Анциферовым, М. О. Гершензоном, И. М. Гревсом, К. Г. Исуповым, А. М. Лидовым, Ю. М. Лотманом, В. А. Подорогой, Л. Н. Столовичем, В. Н. Топоровым, Б. А. Успенским. Ими разработаны процедуры, помогающие выявлять множественные смыслы, неотделимые от города как способа человеческой жизни, антропокультурного явления. И вообще — неотделимые от пространства, которое человек осваивает и облагораживает. Либо — превращает в токсичную социальную пустошь.

Монография злободневна. Ведь практики деструкции человека, деформации его «внутреннего пространства», включая эстетическую сферу, замещения его природного и рукотворного окружения деградированной средой настоятельно требуют социальной профилактики. А она подразумевает их изучение вкупе с разработкой должных методов, скажем, (Адоньева 2011; David-Fox 2016). Судя по имплицитным авторским оценкам, В. К. Семибратов предлагает читателю наглядные примеры и морального возвышения, и падения изображаемых персонажей. Его герои подвергаются испытаниям не только под натиском стихий Севера, но и под давлением государственной политики, игнорирующей значимость человеческих сообществ.

«Феномен...», следовательно, ценен и для антрополога-педагога. Книга во многих местах поучительна, но не назидательна, например, (с. 56–68, 210–223). Её надо бы прочесть студентам / аспирантам гуманитарных факультетов, землякам автора, обитателям сотен наших небольших городов. В них, возможно, ещё сохранились натуры, желающие пестовать региональное самосознание. Пожалуй, монографию можно квалифицировать и как учебное пособие по локальному родиноведению. Последний термин, насколько известно, был изъят из употребления после победы большевиков. И не случайно. Одним из слагаемых их антропологической программы было конструирование «нового человека», отличающегося исторической и культурной амнезией. Сочинения краеведов призваны преодолевать последствиям этого недуга.

Люди старого Малмыжа и трансисторизм vs Past Discontinuous

Можно ожидать, что, несмотря на турбулентные 2020-е, «Феномен...» способен актуализировать влиятельное присутствие давно ушедших лиц, их деяний, событий, которые они стимулировали некогда, либо в которые их вовлёл ход истории. Это означает, что по содержанию, средствам изучения, способам дескрипции его результатов и другим ключевым параметрам монография удовлетворяет критериям трансисторизма.

Поясним термин. «Трансисторическое мышление — это разом и теоретический парадокс, разрешение которого требует от исследователя нового угла зрения, и практический вызов, отвечая на который каждый претворяет массив сохранённых

прошлым текстов в частный смысл человеческой жизни. Преодолевая культурную, временную и политико-социальную удалённость, отбрасывая лишнее и по-новому комбинируя собственные находки, субъект гуманитарного знания не только опирается на некую безоговорочно воспринятую унитарную традицию (в духе Х.-Г. Гадамера) или расхожие практики потребления текстов (ракурс социологии литературы), но и выстраивает — с опорой на множественные ресурсы, каноны и ориентиры — ситуативные трансисторические сообщества, которые позволяют включить в пространство личного опыта давнее и недавнее прошлое, проекты будущего и реалии настоящего, образы и понятия коллективной и приватной жизни» (Маслов, Калугин 2022: 15–16). Хотя трансисторизм сосредоточен на семиотике, поэтике, антропологии, аксиологии сообществ минувших времён, он свободен от болезненной ностальгии, диагностированной З. Бауманом в «Ретротопии».

В этом смысле рецензируемая книга не раз предоставляет читателю «трансисторический контакт» с минувшим. Это — прикладной аспект, а потому важный. Но и в теоретическом плане работа В. К. Семибратова небезынтересна и бесполезна антропологу, занимающемуся топикой трансисторизма. Для него книга о Малмыже эвристична в коммуникативном плане и удобна в фактографическом. Одновременно книга пригодна служить интеллектуальным полигоном для свежей дискуссии о формах, границах, перспективах трансисторизма, о педагогических и общественно-политических приложениях его. Монография показывает, что трансисторизм — ресурс и двигатель культурного самосознания читателей, их родиноведческой рефлексии. Трансисторизм побуждает их к «неудовлетворённости современностью и стремлению её преобразить» (Калугин 2022: 77–78). Вероятно, тот же порыв породит книга у вдумчивых вятичей.

Resume

Работа В. К. Семибратова вызвала у нас две ассоциации. Близкие к ним, возможно, появятся у читателей. Первая возвращает к финалу комментария Вяч. Ив. Иванова к его «Человеку» (1915–1919), сочетающему жанры поэмы и мелопеи. Иванов приводит, по его выражению, «несколько строк из позднейшего размышления о существовании гуманизма». В частности, поэт убеждён, что Человек участвует «в трагическом состязании, именуемом всемирной историей». Судьбы множества обитателей Малмыжа не противоречат такой метафоре.

Вторая ассоциация касается проблемы патриота как носителя и хранителя культурной памяти. Его миссия намного осложняется у нас — и не только — «в такие дни» (как сказал бы В. Я. Брюсов). Ведь одно из слагаемых современности — конфликты глобализма с национализмами, тоже взаимно враждующими. Логичен вопрос: каково будущее любви человека к отечеству? Историк М. М. Кром ожидает, что «люди будут активнее выражать свою привязанность к „малой родине“ — городу, краю, автономной области. Причём эта локальная идентичность вполне может сочетаться с вовлечённостью в различные формы глобальной солидарности» (Кром 2020: 154). В книге систематизированы многообразные способы жизненных взаимосвязей Малмыжа со страной. Порой они имеют статус социальных изобретений. Антропологу они могут послужить прецедентами или прототипами отношений «родного» с «вселенским», если снова вспомнить Иванова.

Научная литература

- Адоньева С. Б. Символический порядок. СПб.: Пропповский центр; Амфора, 2011. 167 с.
- Исупов К. Г. Космос русского самосознания: словарь. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. 400 с.
- Калугин Д. «Одна семья, один град общий для мёртвых и живых»: О топике транссторизма // Новое литературное обозрение. 2022. № 2 (174). С. 69–80. https://doi.org/10.53953/08696365_2022_174_2_69
- Коршунков В. А. Ветроум: странное, страшное, смешное в повседневной жизни русской провинции XVIII — начала XX века. М.: Редкая птица, 2021. 320 с.
- Кром М. М. Патриотизм, или Дым отечества. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020. 160 с.
- Маслов Б., Калугин Д. От составителей // Новое литературное обозрение. 2022. № 2 (174). С. 15–16. https://doi.org/10.53953/08696365_2022_174_2_15
- Сандомирская И. И. Past Discontinuous; фрагменты реставрации. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 660 с.
- Bauman, Z. *Retrotopia*. Cambridge: Polity, 2017. 144 p.
- David-Fox, M. (ed.) *The Soviet Gulag: Evidence, Interpretation, and Comparison*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2016. 648 p.

References

- Adon'eva, S. B. 2011. *Simvolicheskii poriadok* [The Symbolic Order]. Saint-Petersburg: Prop-povskii tsentr; Amfora. 167 p.
- Bauman, Z. 2017. *Retrotopia*. Cambridge: Polity. 144 p.
- David-Fox, M. (ed.). 2016. *The Soviet Gulag: Evidence, Interpretation, and Comparison*. Pittsburg: University of Pittsburg Press. 648 p.
- Isupov, K. G. 2020. *Kosmos russkogo samosoznaniia: slovar'* [The Cosmos of Russian Self-Consciousness: Dictionary]. Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.
- Kalugin, D. 2022. "Oдна sem'ia, odin grad obshchii dlia mertvykh i zhivykh": O topike transstorizma ["One Family, One City Common for the Dead and the Living": On the Topic of Transhistoricism]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 2: 69–80. https://doi.org/10.53953/08696365_2022_174_2_69
- Korshunkov, V. A. 2021. *Vetroum: strannoe, strashnoe, smeshnoe v povsednevnoi zhizni russkoi provintsii XVIII — nachala XX veka* [Wind-in-mind: Strange, Scary, Funny in the Russian Province Everyday Life of the 18th — early 20th centuries]. Moscow: Redkaya ptitsa. 320 p.
- Krom, M. M. 2020. *Patriotizm, ili Dym otechestva* [Patriotism, or the Smoke of the Homeland]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 160 p.
- Maslov, B. and D. Kalugin. 2022. Ot sostavitelei [From the Compilers]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 2: 15–16. https://doi.org/10.53953/08696365_2022_174_2_15
- Sandomirskaya, I. I. 2022. *Past Discontinuous: fragmenty restavratsii* [Past Discontinuous: Restoration Fragments]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 660 p.

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2023. № 1

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 1.03.2023 Формат 70 x 108/16

Усл.-печ. л. 32,9 Заказ № 225

Участок множительной техники

Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А