

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

---

**ВЕСТНИК**  
**АНТРОПОЛОГИИ**  
**HERALD OF ANTHROPOLOGY**



---

**2023 № 2**

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  
[vasborl@yandex.ru](mailto:vasborl@yandex.ru)

По вопросам этнологии, социокультурной антропологии  
Мартынова Марина Юрьевна  
[martynova@iea.ras.ru](mailto:martynova@iea.ras.ru)  
[journal\\_of\\_anthropology@mail.ru](mailto: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. Vasilyev (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. Vasilyev (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](mailto:martynova@iea.ras.ru)  
[journal\\_of\\_anthropology@mail.ru](mailto:journal_of_anthropology@mail.ru)

*Physical Anthropology*  
Sergei Vladimirovich Vasilyev  
[vasborl@yandex.ru](mailto:vasborl@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

<b>Традиции Русского Севера</b>	<b>Traditions of the Russian North</b>	<b>Вера, традиции и повседневность</b>	<b>Religion, Traditions and Everyday Life</b>
<i>Пермиловская А. Б.</i> Культурная традиционная архитектура как фактор адаптивного механизма при освоении Русской Арктики	7	<i>Слепцова (Кызласова) И. С.</i> Православные регламентации празднично-игровой культуры русских: индивидуально-личностные факторы	124
<i>Конкка А. П.</i> Феномен карсикко-залази на Русском Севере	22	<i>Иникова С. А.</i> Духоборцы в Лифляндии: жизнь в ссылке и освобождение	141
<b>Музейная антропология и антропология культурных репрезентаций</b>	<b>Museum Anthropology and Anthropology of Cultural Representations</b>	<i>Кцолева С. Г.</i> Элементы исламской догматики в этнической религии осетин по данным нарративных источников второй половины XIX века	157
<i>Белолуцкая А. К., Криштофик И. С., Гурин Г. Г., Головина А. В., Гринько И. А., Щербаклова Т. В., Жабина Н. Г.</i> Современные вызовы музейной педагогики и коммуникации: актуализация рефлексии посетителей	35	<i>Щанкина Л. Н.</i> Похоронно-поминальные обряды татар-мишарей Мордовии в конце XIX — начале XXI вв.	169
<i>Гущина Е. Г.</i> «Читая полотенца»: русское декоративно-прикладное искусство в экспедиционных материалах Л. С. Токсубаевой	54	<b>Старообрядчество в истории и культуре</b>	<b>The Old Believers in History and Culture</b>
<i>Курбанова З. И.</i> Трансформационные процессы в каракалпакском костюме в последней четверти XIX — первой половине XX вв.	70	<i>Белобородов С. А.</i> Уральские скитники в «чулымской и колыванской тайге» (из истории старообрядчества Томской области в конце XIX — первой трети XX вв.)	184
<i>Добровольский Л. С.</i> Апотропеические образы восточноевропейского скифского звериного стиля	86	<i>Кушнарёва Л. Л., Буряева С. В.</i> Апокрифические сюжеты в фольклоре старообрядцев Забайкалья на рубеже XX–XXI веков	195
<i>Асланова М. В., Третьякова А. Е., Сафонов В. В., Анисимова А. А.</i> Исторические кожевенные французские традиции в реставрации	105	<i>Бойцова А. А.</i> Иконопись в кросс-культурных перспективах: старообрядческая мастерица в румынской среде	210
<i>Рязанова Э. Ф.</i> О чем могут рассказать ворота в селах Башкирии? Декорирование ворот как акт выражения персональной идентичности	112	<i>Сафонов В. В., Воронжева П. А., Третьякова А. Е.</i> Традиции старообрядцев в меднолитой пластике: восстановление складня XIX века	219
		<b>Идентичность и ценностные ориентиры</b>	<b>Identity and Values</b>
		<i>Зимовина Е. П., Кришталь М. И.</i> Система ценностных ориентиров калининградской молодежи: устойчивые приоритеты и их осмысление	227

Никонова Л. И., Трибушинина С. Д.  
Взаимовлияние культур:  
к некоторым вопросам процесса  
аккультурации мордвы

248 Nikonova, L. I. and S. D. Tribushinina.  
Cultural Interaction: Some Aspects  
of the Mordvins' Acculturation

Казьмина О. Е. Пища как маркер  
идентичности и фактор интеграции:  
размышления о взаимодействии «при-  
шлых» и «местных» (пример США)

267 Kazmina, O. E. Food as a Marker of  
Identity and a Factor of Integration:  
Reflections on Interactions of "Strangers"  
and "Locals" (The Case of USA)

#### Исследование антропосоциогенеза

#### Anthropological and Social Genesis Studies

Воронцов В. А. Объяснительные  
и обобщающие потенции термина  
«бриколаж» при его использовании для  
освещения фундаментальных проблем  
социально-культурной антропологии

277 Vorontsov, V. A. The Explanatory  
and Generalizing Potential of the  
Term "Bricolage" When Used to  
Highlight Fundamental Problems  
of Sociocultural Anthropology

#### Физическая антропология

#### Physical Anthropology

Веселовская Е. В., Пантелеева Т. А.,  
Рашиковская (Пеленицына) Ю. В.,  
Крыков Е. А. Портреты средневековых  
жителей Вологды. Антропологическая  
реконструкция внешности

291 Veselovskaya, E. V., T. A. Panteleeva,  
Yu. V. Rashkovskaya (Pelenitsyna) and  
E. A. Krykov. Portraits of Medieval  
Inhabitants of Vologda. Anthropological  
Reconstruction of Appearance

Дзини С., Хохлов Н. В. Анализ  
фамилий представителей современной  
этнической группы итальянцев  
Крыма и их предков в качестве  
квазигенетических маркеров

308 Zini, S. and N. V. Khokhlov. An  
Analysis of the Surnames of the  
Members of the Modern Ethnic Group  
of the Italians of Crimea and their  
Ancestors as Quasi-Genetic Marker

#### Рецензии и обзоры

#### Reviews

Герасимова М. М., Харламова Н. В.  
Заметки о новом Российском  
журнале физической антропологии

325 Gerasimova, M. M. and N. V. Kharlamova  
Notes on the New Russian Journal  
of Physical Anthropology

Мартынова М. Ю., Радойичич Д.  
Любовь как объект антропо-  
логического исследования

333 Martynova, M. Yu. and D. Radojičić.  
Love as a Subject of  
Anthropological Research

Самарина Т. Н. Рецензия на коллек-  
тивную монографию «Антропология  
репрезентации: память, общественные  
пространства и визуальность», отв.  
ред. А. А. Плеханов, Н. А. Белова.  
М.: ИЭА РАН, 2021. 300 с.: 35 илл.

339 Samarina, T. N. Book Review:  
"Anthropology of Representation:  
Memory, Public Spaces and Visuality:  
Collective Monograph" / ed. by  
A. A. Plekhanov, N. A. Belova. Moscow:  
IEA RAS, 2021. 300 p.: 35 ill.

## ТРАДИЦИИ РУССКОГО СЕВЕРА

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/7-21

Научная статья

© А. Б. Пермиловская

### КУЛЬТОВАЯ ТРАДИЦИОННАЯ АРХИТЕКТУРА КАК ФАКТОР АДАПТИВНОГО МЕХАНИЗМА ПРИ ОСВОЕНИИ РУССКОЙ АРКТИКИ

*В основе работы — эмпирический полевой материал по обследованию традиционных поморских поселений, расположенных на побережье Белого моря, в дельте рек Северной Двины, Мезени, Онеги (Онежское Поморье), а также архивные источники. В ходе исследования использованы две авторские методики по изучению памятников деревянного зодчества и исторических поселений как объектов культурного наследия, привлечен опыт работы музея деревянного зодчества «Малые Корелы». В связи с тем, что формирование культурного пространства России проходило под влиянием различных этнокультурных традиций и сопровождалось развитием региональных культур, осмысление опыта жителей Русского Севера и Поморья может дать ключ к пониманию исторического развития государства, связанного с духовным и хозяйственным освоением огромных таежных и арктических пространств Евразии вплоть до Сибири и Дальнего Востока. Арктика, с ее историей и сохранившейся культурой, является мировой сокровищницей технологий и практик устойчивого развития. Поморы — это русскоязычная группа, потомки населения, заселившего с XII века берега Белого и Баренцева морей. Целью исследования является выявление и изучение памятников культовой архитектуры, которая, по мнению автора, послужила фактором адаптивного механизма освоения и организации жизненного пространства и сакрального ландшафта Русской Арктики. Поморские храмы и кресты выполняли не только сакральную и защитную миссию, но выступали навигационными знаками, которые были нанесены на лоцманские карты.*

**Ключевые слова:** Русский Север, Арктика, поморская культура, культовая архитектура, православие, адаптация

**Ссылка при цитировании:** Пермиловская А. Б. Культурная традиционная архитектура как фактор адаптивного механизма при освоении Русской Арктики // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 7–21.

Пермиловская Анна Борисовна — доктор культурологии, заведующая, главный научный сотрудник научного центра традиционной культуры и музейных практик, ФГБУН Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики имени академика Н. П. Лаврова УрО РАН (Российская Федерация, 163020 Архангельск, Никольский пр., д. 20). Эл. почта: [annaperm@fciaarctic.ru](mailto:annaperm@fciaarctic.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3221-7197>

\* Исследование выполнено в рамках научной темы № 122011300471-0 «Комплексное изучение народной архитектуры как этномаркера традиционной культуры русских в процессе исторического развития на Европейском Севере и в Арктике».

UDC 39  
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/7-21  
Original article

© Anna Permilovskaya

## TEMPLE TRADITIONAL ARCHITECTURE AS A FACTOR OF AN ADAPTIVE MECHANISM IN THE DEVELOPMENT OF THE RUSSIAN ARCTIC

*The work is based on empirical field material obtained in traditional Pomor settlements located on the coast of the White Sea, in the delta of the rivers of the Northern Dvina, Mezen, Onega (Onega Pomorie), and archival sources. Two survey methods designed by the author were used to study monuments of wooden architecture and historical settlements as objects of cultural heritage. The article is also based on the author's experience in the museum of wooden architecture "Malye Korely".*

*The cultural space in Russia formed under the influence of various national and ethnocultural traditions accompanied by the development of regional cultures, so analyzing the experience of the Russian North and Pomorie can provide a key to understanding the historical development of the country associated with the cultural and economic development of vast taiga and Arctic spaces, Eurasia up to Siberia and the Far East. The Arctic with its well-preserved history and culture is a treasury of technologies and practices of sustainable development. Pomors are the Russian-speaking group which settled the White and Barents Sea Coast in the XII century. The objective of this research is revealing and studying cult architecture, which, according to the author's concept, served as an adaptive mechanism of development and organization of the Russian Arctic living space and sacral landscape. Pomor churches and crosses fulfilled not only sacral and protective functions, but also acted as navigating signs added to pilot charts.*

**Keywords:** Russian North, Arctic, Pomor Culture, Cult Architecture, Orthodoxy, Adaptation

**Author Info:** Permilovskaya, Anna B. — Dr. in Cultural Studies, Head, Chief Researcher, Scientific Center of Traditional Culture & Museum Preservation, N. Laverov Federal Center for Integrated Arctic Research of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Arkhangelsk, Russian Federation). E-mail: [annaperm@fciaarctic.ru](mailto:annaperm@fciaarctic.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3221-7197>

**For citation:** Permilovskaya, A. B. 2023. Temple Traditional Architecture as a Factor of an Adaptive Mechanism in the Development of the Russian Arctic. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 7–21.

**Funding:** The study was carried out within the framework of scientific theme № 122011300471-0 "Comprehensive study of folk architecture as an ethnomarker of traditional Russian culture in the process of historical development in the European North and the Arctic".

Русский Север — это особый культурный ареал, где самобытность населения сохранилась в состоянии, близком к её истокам. Северная культура несет особый «русский генетический код», который посредством традиции передается из поколения в поколение. Встречи с крестьянством северной деревни дали мне многое. У них я училась мудрости, гостеприимству, доброте, умению жить в трудных условиях и человеческому достоинству. Работа опирается:

— на собственный эмпирический материал 36 архитектурно-этнографических экспедиций (ПМА);

— две авторские методики по обследованию памятников деревянного зодчества, исторических поселений как объектов культурного наследия (с созданием историко-культурного опорного плана);

— анализ архивных и музейных источников в ГААО, ИЭА РАН, РЭМ, ГИМ, АКМ, ГНИМА им. А. В. Щусева, ГИИ, СГИАПМЗ, АГМДЗНИ «Малые Корелы», НПЦ, региональных музеях Архангельской области и др.;

— многолетний опыт работы по формированию экспозиции самого крупного музея под небом России — АГМДЗНИ «Малые Корелы»;

— материалы, составившие основу личного опыта автора, приобретенного в результате научных стажировок и многолетнего изучения экспозиций музеев под открытым небом и памятников народной архитектуры «in situ» в России и за рубежом.

Уже около двух столетий в кругу концептов отечественной культуры «Русский Север» — это не только устойчивое понятие, означающее географический ареал местной культуры. Это очень емкий по содержанию термин, название региона, который занимает особое место на культурной карте России. Тому причиной стали несколько характерных особенностей Русского Севера.

Одной из главных визитных карточек здешних земель является обилие деревянной архитектуры. История русской деревянной архитектуры в значительной степени представляет собой историю деревянного зодчества Русского Севера. Первые церкви Древней Руси строились из дерева. Храмовая архитектура, как вид искусства имеет своеобразный профессиональный язык, она «говорит» на языке архитектурных форм, в котором символически заключена традиционная картина мира человека и его религиозная доктрина. Именно в православном деревянном храме наиболее ярко проявляются особенности народного мировоззрения, где определяющее место принадлежит христианству и мифопоэтическому миропониманию русского народа. Понятие «Русский Север» отражает также значительную «русскость» региона, где «были выработаны все те совершенные формы деревянного зодчества, которые в течение веков непрерывно влияли на всю совокупность русского искусства» (Грабарь 1910: 336).

В то же время Арктика с ее сохранившейся историей и культурой являются мировой сокровищницей технологий и практик устойчивого развития. В течение длительного времени здесь проживали народы, развитие которых шло на принципах взаимодействия природы и общества в условиях очень хрупких, уязвимых экосистем на биологически непродуктивной территории. В условиях жестких ресурсных и экологических ограничений, когда ценой ошибки была, зачастую, жизнь человека или целого сообщества, народы Арктики обладали уникальными знаниями и выработали систему взаимодействия с природой, которую можно охарактеризовать как технологии устойчивого развития.



Рис. 1. Мезенские поморы на промысле, конец XIX в. Из фондов ГПИБР.

Интенсификация промышленного освоения Арктики ставит во главу угла вопросы сохранения уникальной северной природы, биологического разнообразия и самобытной культуры, как коренных жителей арктических территорий, так и поморской культуры — русский вариант морской культуры в Арктике. В течение XVIII–XIX вв. сложилось представление о поморе как об особом типе и авангарде русского человека, обладающего предприимчивостью, смелостью, умом, независимостью в делах и суждениях. Особый психический склад, «на который обращали внимание все люди, побывавшие на Севере, отличал поморов, как от жителей средней полосы, так и от северного крестьянина-земледельца» (Бернштам 1983: 83). Поморы сделали своим «полем» море, где добывали рыбу, морского зверя, создали своеобразную морскую культуру. Основные поморские поселения расположены вдоль побережья в устьях рек, впадающих в Белое море. В бассейне р. Мезень сформировались две большие этнографические группы русского населения: «поморы» и «поречане», главное различие между которыми было в ведении хозяйственной деятельности. Причем, если термин «поморы» не составляет труда найти в этнографической и исторической литературе, то термин «поречане» можно встретить только в редких дореволюционных изданиях (Тюлений промысел в пределах Мезенского уезда 1901). Селения мезенских поморов находились не только на самом побережье, но и на значительном расстоянии от него — до 45 км и далее. Это было поморское население, более всего «запрянное» на материке. Неслучайно многие мезенцы идентифицируют себя с поморами: «С детства помню: “В каждой избышке свои погремущки, в каждой избе свой погрямок, в каждой деревне свой обиход, а везде все наше поморское”» (ПМА). Если постоянные жилища мезенских поморов располагались, как правило, на значительном расстоянии от морского берега, то временные жилища промыслового характера (тони) встречаются на обширном пространстве побережья и островов Белого, Баренцева и Карского морей. Данная ситуация характерна и для бассейнов рек Северной Двины, Онеги.



Рис. 2. Промысловая одежда помора (совик, оплеуха — шапка, ремень с ножнами, ляжки с крюком, поморская вязаная рубаха, бахилы), конец XIX в. Фото А. Пермиловской из собрания АКМ.

Возможно, не случайно в XVI–XVII вв. весь Русский Север назывался «Поморьем», «Поморским краем». Слово «помор» впервые появилось в 1526 г. в летописи: «Поморцы с моря Окияна, из Кандоложской губы». В контексте понятия «Поморье» термин «поморы» получил тройственное значение: население, проживающее на территории Беломорского побережья от Онеги до Кеми, население всего Беломорского побережья, население Русского Севера (Курапов 2001: 200, 317). Современное Поморье в административно-территориальных рамках — это Архангельская, Мурманская области, НАО, Карелия, имеющие выходы к Белому, Баренцеву, Карскому морям. Русские поморы — это коренное

население, которое наряду с КМНС, внесло весомый вклад в освоение Арктики (Лукин 2005: 286–287; Пермиловская 2016).

Формирование социокультурного пространства Поморья теснейшим образом связано с особенностями материальной и духовной культуры местного населения, традициями оформления его вербальной картины мира, отразившимися в народной архитектуре, ландшафтной этно-топонимике, сложившейся системе священных природных мест коренных народов Севера и рукотворных русских православных храмов. Специфика жизни русского человека в условиях Севера и Арктики формировала особый тип мышления и менталитета, опорой которому было православие.

Старообрядчество стало господствующей формой православия в Поморье. Среди поморов господствовала беспоповщина филипповского, федосеевского, даниловского согласия. На нижней Двине, Летнем и Поморских берегах находились старообрядческие молельни и скиты, наиболее известными в начале XX в. были Пертозерский, Амбурский, Лахотский и др. (Бернштам 1983: 96).

Рис. 3. Компас — «матка» В. В. Бронникова, конец XIX в. Фото А. Пермиловской из собрания АКМ.



Рис. 4. Старообрядческий лубок, конец XIX в. Из собрания ГМИР.

Арктика с ее богатейшими природными ресурсами всегда была центром притяжения для промышленников, купцов, путешественников, исследователей, художников. Русские, для которых Арктика издавна обладала особой манящей силой, на протяжении всей ее истории: от новгородских купцов и поморов до художников и покорителей Северного полюса, всегда стремились на Север. Результатом этой многовековой деятельности стало освоение русскими мореплавателями и землепроходцами, служилыми людьми и промышленниками, миссионерами и учеными обширных полярных земель. Наблюдая за жизнью арктических народов, проживая с ними бок о бок, русские не только привнесли новое в их культуру и религию, но и обогатились этнокультурными заимствованиями от местного населения, связанного в первую очередь, с хозяйственной деятельностью и системой жизнеобеспечения, без которых невозможно представить современную жизнь российского «Арктического дома» (РЭМ 2016).

Писатель Федор Абрамов охарактеризовал поморов как людей великого мужества, выносливости, терпения, предприимчивых, «быстродумных», «государственников» по духу своему и складу мышления. Ведь именно они, поморы, первыми прорубили окно в Европу. Отсюда, из Поморья, началось то грандиозное движение русского народа в Сибирь, на Восток, которое известно под завораживающим названием «встречь Солнцу» (Абрамов 1986: 30–32). «Но Север — это не сказка, не Беловодье, не та обетованная земля, о которой веками мечтало крестьянство... Север — это штормы и бури студеного моря. И потому Север — это работа, работа и работа» (Петров 2021: 78–79). Отважные северные мореплаватели освоили морской путь на Новую Землю, в Сибирь и на запад — Шпицберген. «...В 1897–1899 гг. только из Архангельска на Шпицберген ходило до 18 судов. В сезон здесь обитали до 400 русских промысловиков, добывая до 1000 моржей» (Устинова 2021: 524). Континентальный менталитет, свойственный славянам, сменился на Севере более открытым и активным мировосприятием морских народов. В поморской среде бытовала поговорка: «Архангельский город всему морю ворот». Крестьяне-земледельцы,



пришедшие на Север из новгородских и ростово-суздальских земель, сделали своим «полем» море, где добывали рыбу, морского зверя, создали своеобразную морскую культуру. На деревянных судах, приспособленных для арктических плаваний, достигали островов Новой Земли и Шпицбергена. Велика роль в освоении Арктики наших соседей — норвежцев, здесь на Севере Европы появился уникальный опыт сотрудничества двух культур, которые обогащали друг друга.

Северные моря кормили поморов, именно Белое море в данных условиях сыграло структурирующую роль в их этногенезе. В качестве примера поморского характера можно привести жизнь и творчество «художника вечных льдов» и полярного исследователя А. А. Борисова. Он синтезировал лучшие черты русского и поморского характеров — мужество, целеустремленность, выносливость, наблюдательность, решительность, взаимовыручку. Путешествуя по Арктике, он научился спать на снегу, работать на морозе, есть сырое мясо, переносить одиночество (Борисов 1907, 1909). Академик Д. С. Лихачев оставил замечательную подсказку, где и как мы можем найти ключи к возрождению былой мощи России и Русской Арктики. Ключи эти хранятся в поморском характере. Изучив процессы его формирования, мы сможем понять людей, живущих на Севере и «овладеть ключами» открывающими дверь в Арктику (Лихачев 2000: 409–410).

Созидая культурное пространство, человек воплощал свое понимание законов природы, видение мира, которое проявилось через феномены традиционной культуры, какими являются культовые сооружения. Культовое деревянное зодчество — своеобразное ответвление русской архитектуры, впитавшее в себя мировоззрение народа и являющееся отражением его традиционной картины мира. В Поморье получили распространение и сохранились до настоящего времени уникальные деревянные церкви всех типов. Клетские: Спасо-Преображенская, с. Ижма (1679), Рождества Пресвятой Богородицы, с. В. Золотица (1875) Приморский р.; Никольская, с. Ковда (XVII в.) Мурманская обл. Шатровые: Никольская, с. Лявля (1581); Никольская, с. Конецдворье (1704) Приморский р.; Успенская, с. Варзуга (1674), Успенская, с. Кемь (1711) Мурманская обл. Шатер га крещатой бочке: Одигитриевская, с. Кимжа (1709), Мезенский. р. Кубоватые: Вознесенская, с. Кушерека (1669); Владимирская, с. Подпорожье (1757) Онежский р. Ярусные: Андрея Первозванного, о. Большой Заяцкий, Соловки (1702), Приморский р. Многоглавые: Сретенская, с. Заостровье (XVII в.), Приморский р. и др. (Пермиловская 2013).

Так же, как и названия деревень, наименования храмов отразили становление народного религиозного сознания и миропонимания насельников этих территорий.

Поморское побережье имело множество храмов, возведенных в честь Святого Николая, а дни чествования Николы совпадали с народно-хозяйственным и промысловым календарем. В Поморье к ним приурочивались многие артельные обычаи и праздники.

Сакральное пространство Поморья формировалось православной деревянной архитектурой («тройники»), мировоззренческое содержание которой стало стабилизирующим фактором адаптации. Поморский дом, благодаря выработанным местными зодчими принципам планировки, архитектурно-конструктивного устройства и декора, выступает как этнический механизм адаптации русских в процессе освоения северных и арктических территорий. Сложность адаптации к местным климатическим условиям обусловлена сезонностью погоды, ее изменчивостью, которая,



Рис. 5. Плотников. Церковь Николая Чудотворца, д. Малошуйка, 1700 г. Из фондов ГПИИР.

на реку и «на лето». Природный ландшафт местности характеризуется высокой живописной береговой линией, песчаными возвышениями, покрытыми традиционной северной растительностью — брусничником, можжевельником, вереском, соснами, елями и березняком. Традиционно для Онежского Поморья село состоит из двух деревень: Верховье и Низ, которые разделены глубоким оврагом. Впервые Пурнема упоминается в 1562 г. в связи с наличием там церкви Св. Николая. Население Пурнемы, как и другие поморских поселений, занималось речным и морским рыбным промыслом, добычей морского зверя и солеварением. В XVI–XVII вв. здесь находились солеварни («варничные места»), рыбные тони, пашни, лесные уголья, земельные владения. Пурнема была вотчиной Соловецкого монастыря.

Пространственная организация села строилась вокруг погоста, в состав которого входили две церкви, колокольня, роца, церковно-приходская школа, амбар-магазея, два кладбища для священников (около алтаря Никольской церкви) и для местных жителей (на Никольском поле), часовня. В структуре поселения было несколько

в свою очередь, почти целиком зависит от моря: его течений, атмосферных явлений, розы ветров. Обследованные сотрудниками НЦ ТКМП поселения региона Онежского Поморья являются примерами сохранившегося субарктического морского культурного ландшафта. В ходе экспедиций 2018–2021 гг. были выявлены новые памятники деревянного зодчества, даны рекомендации по их сохранению, использованию, ревалоризации, определена возможная категория охраны поселений АЗ РФ.

В качестве «case study» приведу с. Пурнема. Поселение выделяется своим историко-природным ландшафтом: оно расположено в северной части Онежского берега Белого моря и на левом берегу в устье р. Пурнема, на расстоянии 103 км к северу от г. Онеги. Название финно-угорского происхождения, в переводе означает «олений мыс»: «пурр» — хороший, добрый. Планировка поселения — прибрежно-рядовая, окна домов ориентированы

поклонных крестов. До 1930-х гг. здесь находился трехчастный ансамбль, состоявший из зимней, летней деревянных церквей и колокольни. На сегодняшний день сохранился только храмовый комплекс из двух деревянных церквей: шатровой Никольской и Христорождественской, построенной «по плану и фасаду». Колокольня (1775) утрачена (Архив НПСЦ 1992), но ее облик в составе архитектурного ансамбля реконструировал в своем исследовании Ю. С. Ушаков (Мильчик 1971: 4; Ушаков 1982: 6). Важнейшим композиционным, социальным и духовным центром исторических северных поселений являлся храмовый комплекс — архитектурная доминанта, выполнявшая важнейшую функцию организации пространства. Храм, был своеобразным маяком. Второй вертикалью была колокольня. С ее площадки звона можно было видеть море и корабли. В старых поморских лоциях встречаются указания — как держать курс, ориентируясь на створ (линию) береговых церквей.

В исторической памяти местного населения сохранилась легенда о строительстве храма: «Однажды в Пурнему Никола Чудотворец во льду приехал. Его увезли в Горбатиху, и он опять приехал. Икона Николая Чудотворца была в пустом карбасе, выброшенном морем на берег» (Матонин 2013: 143). Поморское побережье имело множество храмов, возведенных в честь Св. Николая, не случайно поговорка справедливо гласит: «От Холмогор до Колы — тридцать три Николы». Никольская церковь — самый древний деревянный храм беломорского побережья, относится к храмам «восьмерик на четверике» с просторной трапезной и галереей-папертью. В месте перехода четверика в восьмерик установлены изящные декоративные кокошники с прорезными гребнями на коньках килей.

Мощный шатер расположен на прочном основании — повалах, рубленых «в ряж». Высота храма 32 м, в настоящее время церковь потеряла 1–2 м высоты. У храма необычный алтарный прируб в форме двускатной кровли с «воротником» из полиц, такой же изящный «воротник» расположен у основания шатра и утраченной колокольни. Храм время от времени используется для богослужения, о чем сви-



Рис. 6. Никольская церковь, с. Пурнема, Онежский р., 1618 г. Фото А. Пермиловской.

детельствуется его интерьер. Церковь построена в 1618 г. Другие возможные даты постройки — 1645–1648 гг. (Бокарев и др. 2014; Родионов 2017: 206–213). Рядом стоящая церковь Рождества Христова (1861) возведена по «типовому проекту» (Архив НЦ ТКМП 2020: 35–54), «вторая на оном месте» (ГААО 1). Устройством церкви занимался плотницких дел мастер М. Ф. Пирогов (Хатанзейская 2020).

Роща «Кендище» занимает узкую полоску суши между морем и рекой, здесь находится «кладбище карбасов», рыбные амбары. Пурнема принадлежит к приморско-приречному подтипу заселения, т. к. основано не только на морском побережье, но и в устье реки; и характеризуется прибрежно-рядовой формой застройки. Длина поселения около 2 км. Окна домов обращены на южную сторону, реку и море и имеют хорошее освещение. Для Пурнемы характерен комплекс дома-двора типа «брус» с высоким подклетом. Жилая часть — четырехстенка, изредка встречаются пятистенки с 3–6 окнами по главному фасаду (Архив НЦ ТКМП 2020: 123–124). Сбор и систематизация данных позволяют рекомендовать для постановки под охрану историческое поселение Пурнема как Достопримечательное место<sup>1</sup> муниципального уровня (ФЗ РФ N 73-ФЗ) с выявленными памятниками архитектуры. Изучение сельских исторических поселений Онежского Поморья дает возможность рекомендовать их для включения в региональное культурное наследие Архангельской области, в повседневную жизнь местного населения для формирования благоприятной среды их существования, возможности развития культурного, научного и экотуризма, создания гостевых домов, культурных индустрий, малого бизнеса, появления новых рабочих мест с целью обеспечения устойчивого развития территории АЗ РФ.

Характерным явлением морской культуры Поморья было возведение промысловых часовен.

Рис. 7. А. Борисов. Часовня на берегу Югорского Шара, 1899.



Часовни как сооружения без алтаря предназначались для упрощенного богослужения без литургии. Они строились в становищах — временных поселениях, образованных в местах рыбного, зверобойного, лесного промыслов, на островах Белого и Баренцева морей. Об этом свидетельствует довольно большая группа документов с просьбами поморов о разрешении или освящении уже построенной часовни: «О самовольной постройке часовни крестьянами в Тиманском приходе на устье реки Пешы», «По прошению крестьянина Попова построить часовню при морской тоне «Татарниха», «О само-

<sup>1</sup> Достопримечательное место — «это творения, созданные человеком, или совместные творения человека и природы, в том числе: центры исторических поселений или фрагменты градостроительной планировки и застройки; памятные места, культурные и природные ландшафты, связанные с историей формирования народов и иных этнических общностей на территории РФ..., историческими событиями, жизнью выдающихся исторических личностей... Предметом охраны являются градостроительные, геологические, ландшафтные, объемно-пространственные, планировочные, архитектурно-стилистические характеристики».

вольной постройке часовни в с. Койда Мезенского уезда» (ГААО 2; ГААО 3; ГААО 4) и др. В одной из них по результатам обыска, проведенного становым приставом, приводится описание часовни на тоне в Тиманском приходе в устье р. Пеша. Тоня состояла из четырех построек и располагалась в двадцати верстах от жилья. «Старая, по-видимому, часовня развалившаяся, при ней амбарчик, как нужно полагать для соленья рыбы. На нижней полке иконы и к ним — свечи, на окошке — ручная кадьница. На полу — деревянный ящик с углями, у другого окна — стол в виде аналоя. На полках — семь ковриг черного хлеба и одна рыба, видимо, для промышленников, заблудившихся, или заставших непогодой» (ГААО 2). Часовня была построена крестьянами во имя святителя Николая. Она стояла незапертой, чтобы быть доступной для всех желающих помолиться. Для поддержания часовни промысловики жертвовали 24-ю часть белужьего промысла, покупали свечи на ярмарках в Пинеге и раздавали артели промысловиков. Причины строительства часовен поморы объясняли следующим: «Мы отправлялись с сего места в открытое море для звериных, морских и рыбных промыслов, чувствуем потребность помолиться и попросить у Господа помощи о благолепном плавании среди льдов, о промысле, как единственном средстве добыть себе насущный хлеб... и успешном возвращении к своей семье» (ГААО 4).

На побережье Белого и Баренцева морей, островах — в местах рыбного, зверобойного промыслов — были установлены деревянные кресты. Поморы возводили кресты на промысловых становищах, тонях, в поморских деревнях.



Рис. 8. Крест около дома Ф. Латкина, д. Нижняя Золотица, Приморский р., конец XIX в. Фото А. Пермиловской.

Кресты — это уникальные источники по многообразию возможных в их изучении аспектов. Они могут быть рассмотрены как памятники архитектуры, крестьянской письменности, культа, навигационные знаки поморов, которые были нанесены на лоцманские карты. В поморской лоции XVIII в. встречаются такие описания: «Святой Нос, на коем много крестов», «В реке Коле, на левой руке на наволоке крест». На Мурмане кресты и каменные груды ставили промышленники у своих становищ, они служили ориентирами и маяками.

В XVIII–начале XIX вв. архипелаг Шпицберген (Груманд, Свальбард) был традиционным местом поморских промыслов. Научными экспедициями было зафиксировано здесь 43–46 деревянных крестов, высотой от 4 до 6 м. В настоящее время два креста находятся на о. Северо-Восточная Земля, третий — в экспозиции музея г. Лонгйир, административном центре норвежской провинции Свальбард (Минаева 2015: 95–96). Постоянные опасности, тяжелые условия жизни и промысла способствовали особому напряжению религиозного чувства и потребностью обращаться к Богу с молитвой о помощи и защите. Кресты использовались для символического структурирования территории и выделения в ней мест с сакральным смысловым наполнением. В Арктике, где сложилась православная морская культура, крест отражает особые условия жизни, является и в XXI в. центром окружающего ландшафта, выполняя защитную и сакральную миссию. Традиция постановки крестов продолжается. В течение последних 20 лет работы кресторезной мастерской Соловецкого монастыря было установлено более 30 крестов высотой 6–12 м. Символом единения религиозного и морского знака служит один из двух храмов-маяков России: церковь Вознесения (1862) на Секирной горе на Большом Соловецком острове<sup>1</sup>.

Неотъемлемой частью культуры является традиционное зодчество, которое выступает в качестве адаптивного механизма в обеспечении комфортной организации условий жизни. Архитектурные объекты выступают носителями черт, специфических для каждого народа, что позволяет рассматривать их в качестве своеобразных этномаркеров. Чем выше адаптационный потенциал культуры, тем более комфортно существование населения, легче и быстрее проходят его приспособление к новым условиям, больше возможностей для длительного пребывания на вновь освоенных землях (Майничева 2005). Высокий адаптационный потенциал характеризуется значительной степенью передачи явлений и элементов культуры как внутри своего народа, так и вовне — иноэтничным группам, а также восприятием культурных явлений и элементов, присущих другим народам, с осмыслением их как своих. Если в значительной степени система жизнеобеспечения была заимствована поморами у местного населения, то адаптационная модель духовного освоения лежала в системе православия. Соответственно, культовое пространство Поморья формировалось православной архитектурой, мировоззренческое содержание которой стало стабилизирующим фактором адаптации.

### Перечень сокращений

АГМДЗНИ — Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы».

АЗ РФ — Арктическая зона Российской Федерации.

Архив НЦ ТКМП — Архив научного центра традиционной культуры и музейных практик. Отчет НИР «Комплексное исследование формирования и трансформации историко-культурного наследия в этносоциальной динамике Европейского Севера и Арктики», № гос. регистрации АААА-А18–118012390220–3 (рук. д. культ. А. Б. Пермиловская), 2018–2020.

АКМ — Архангельский краеведческий музей.

ГААО — Государственный архив Архангельской области.

ГИИ — Государственный институт искусствознания.

<sup>1</sup> Вторым храмом-маяком стал Храм Покрова Пресвятой Богородицы в с. Малореченском (Крым), также известный как Храм-маяк Св. Николая Чудотворца, 2006.

ГИМ — Государственный исторический музей.

ГМИР — Государственный музей истории религии.

ГНИМА — Государственный музей архитектуры им. А. В. Щусева

ГПИБР — Государственная публичная историческая библиотека России.

ИЭА — Институт антропологии и этнологии РАН.

КМНС — коренные малочисленные народы Севера.

НПЦ — Научно-производственный центр по охране памятников истории и культуры Архангельской области.

ПМА — полевые материалы автора.

РЭМ — Российский этнографический музей.

СГИАПМЗ — Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей заповедник и Соловецкий Спасо-Преображенский ставропигиальный мужской монастырь (Соловецкие острова).

### Источники и материалы

ПМА — *Полевые материалы автора*. Пермиловская А. Б. Отчеты по экспедициям: в Приморский (2001, 2004, 2018), Лешуконский (2002), Мезенский (2004–2007), Онежский (1981, 1985, 2021) р-ны Архангельской области.

### Архивы

Архив НПЦ 1992 — Архив НПЦ, Шармин П. Н. Паспорт Погоста с. Пурнема нач. XVII — втор. пол. XVIII вв. Онежского р. Архангельская область, 1992. Ф. 1. Оп. 1. Д. 544. Л. 13.1992.

Архив НЦ ТКМП 2020 — Архив НЦ ТКМП. Отчет НИР, 2020. 160 с.

ГААО 1 — ГААО. Ф. 463. Оп. 1. Д. 42. Л. 3.

ГААО 2 — ГААО. Ф. 29. Оп. 4, т. 3. Д. 535.

ГААО 3 — ГААО. Ф. 29. Оп. 4, т. 3. Д. 1023.

ГААО 4 — ГААО. Ф. 29. Оп. 4, т. 3. Д. 1747.

### Другие материалы

РЭМ 2016 — РЭМ. Выставка «Арктика — земля обитаемая», 2016–2021.

Тюлений промысел в пределах Мезенского уезда 1901 — Тюлений промысел в пределах Мезенского уезда // Архангельские губернские ведомости ГВ. 1901. № 29–66.

ФЗ РФ N 73-ФЗ — ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов РФ» от 25.06.2002 N 73-ФЗ // Официальный интернет-портал правовой информации: [сайт]. <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102076756> (дата обращения: 25.10.2022).

### Научная литература

Абрамов Ф. А. Чем живем — кормимся. Л.: Сов. писатель, 1986. 527 с.

Бернитам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: этнографические очерки. Л.: Наука: 1983. 233 с.

Борисов А. А. У самоедов. СПб, 1907. В стране холода и смерти. СПб, 1909. Репринтное издание под ред. П. В. Боярского М.: «Paulsen», 2014. 330 с.

Бокарев А. В., Мелюх Е. А., Ходаковский Е. В и др. Строительная история храмового комплекса поморского села Пурнема в XVI–XIX вв. // Архитектурное наследие 2014. Вып. 61. С. 57–69.

Грабарь И. Э. История русского искусства. Т. 1. Архитектура. Допетровская эпоха. М.: Изд-во И. Кнебеля, 1910. Т. 1. 508 с.

- Куратов А. А. Поморы // *Поморская энциклопедия. Т. 1: История Архангельского Севера*. Архангельск: Помор. гос. ун-т, 2001. 483 с.
- Лихачев Д. С. Русская культура. М.: Искусство, 2000. 440 с.
- Лукин Ю. Ф. Пространство северных территорий // Северное регионоведение в современной регионологии. Архангельск: ПГУ, 2005. С. 64–108.
- Майничева А. Ю. Русские Сибири: зодчество в аспекте этнокультурной адаптации XVII–XX вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Новосибирск, 2005. 43 с.
- Матонин В. Н. «Наше море — наше поле». Социокультурное пространство северной деревни: генезис, структура, семантика. Архангельск: САФУ, 2013. 334 с.
- Минаева Т. С. Языческие и христианские традиции поморских промыслов на Шпицбергене в XVIII — начале XIX вв. // Рябининские чтения-2015. Материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск: б/и, 2015. С. 95–96.
- Мильчик М. И. Памятники архитектуры Архангельской области. Пурнема и Нижмозеро. Архангельск: Сев.-Зап. книжн. изд-во, 1971. 16 с.
- Пермиловская А. Б. Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера. Екатеринбург, Архангельск, Ярославль: УрО РАН, ООО «Правда Севера», 2013. 608 с.
- Пермиловская А. Б. Русский Север — специфический код культурной памяти // *Культура и искусство*. 2016. № 2. С. 155–163. <https://doi.org/10.7256/2222-1956.2016.2.18345>
- Петров А. В. (сост.) Сотвори мир в душе и пошли его людям: словарь афоризмов Фёдора Абрамова. Архангельск: Лоция, 2021. 158 с.
- Родионов А. В. Приходское духовенство: генеалогия Пасторовых, Пасторовых-Поповых и Пасторовых-Дьячковых // *Известия русского генеалогического общества*. 2017. Вып. 31. С. 203–236.
- Устинова И. И. От берега Кемского к морю Студеному: подвиги поморов освоении Арктики // *Русский Север — 2021: проблемы изучения и сохранения историко-культурного наследия*. Вологда: Полиграф-Периодика, 2021. С. 516–527.
- Ушаков Ю. С. Ансамбль в народном зодчестве Русского Севера. Л.: Стройиздат, 1982. 168 с.
- Хатанзейская Е. В. Церковь Рождества Христова села Пурнема Онежского района Архангельской области как образец деревянной храмовой архитектуры втор. пол. XIX в. Европейского Севера России // *Genesis: исторические исследования*. 2020. № 7. С. 74–85. <https://doi.org/10.25136/2409-868X.2020.7.33337>

## References

- Abramov, F. A. 1986. *Chem zhivem — kormimsya* [What We Live is What We Feed on]. Leningrad: Sovetsky pisatel'. 527 p.
- Bernshtam, T. A. 1983. *Russkaya narodnaya kul'tura Pomor'ya v XIX — nachale XX v.: etnograficheskie ocherki* [Russian Folk Culture of Pomorye in the 19th — early 20th Centuries: Ethnographic Essays]. Leningrad: Nauka. 233 p.
- Borisov, A. A. (1907, 1909) 2014. *U samoedov. V strane xoloda i smerti* [At the Samoyeds. In the Land of Cold and Death]. Moscow: «Paulsen». 330 p.
- Bokarev A. V., E. A. Meliukh and E. V. Khodakovskii. 2014. Stroitel'naya istoriya khramovogo kompleksa pomorskogo sela Purnema v XVI–XIX vv. [Construction History of the Church Complex of the Pomorye Village Purnema in the 16th-19th Centuries]. *Arkhitekturnoe nasledstvo* 61: 57–69.
- Grabar', I. E. 1910. *Istoriia russkogo iskusstva. Arkhitektura. Do-petrovskaia epokha* [The History of Russian art. The Pre-Petrine Era]. Vol. 1. Moscow: Izdatelstvo I. Knebel'ya. 508 p.
- Khatanzeiskaya, E. V. 2020. *Cerkov' Rozhdestva Khristova sela Purnema Onezhskogo rajona Arkhangel'skoj oblasti kak obrazec derevyannoj khramovoj arkhitektury` vtoroj poloviny XIX*

- v. Evropejskogo Severa Rossii [Church of the Nativity of Christ in the Village of Purnema, One-ga District, Arkhangelsk Region, as an Example of Wooden Temple Architecture of the Second Half of 19th Century in the European North of Russia]. *Genesis: istoricheskie issledovaniya* 7: 74–85. <https://doi.org/10.25136/2409-868X.2020.7.33337>.
- Kuratov, A.A. 2001. Pomory [Pomors]. In *Pomorskaia entsiklopediia. Istoriia Arkhangel'skogo Severa* [Pomor Encyclopaedia. History of the Arkhangelsk North], ed. by V. N. Bulatov. Vol 1. Arkhangel'sk: Pomorsky gosudarsvennyi universitet. 317.
- Likhachev, D. S. 2000. *Russkaya kul'tura* [Russian Culture]. Moscow: Iskusstvo. 440 p.
- Lukin, Yu. F. 2005. Prostranstvo severnykh territory [The Space of the Northern Territories]. In *Severnoe regionovedenie v sovremennoj regionologii* [Northern Regional Studies in Modern Regional Studies], ed. by Yu. F. Lukin. Arkhangel'sk: PGU. 64–108.
- Majnicheva, A. Yu. 2005. Russkie Sibiri: zodchestvo v aspekte etnokul'turnoj adaptacii XVII–XX vv. [Russians of Siberia: Architecture in the Aspect of Ethnocultural Adaptation of the 17th-20th Centuries]. Ph. D. diss. Abstract, Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.
- Matonin, V. N. 2013. «Nashe more — nashe pole». Sociokul'turnoe prostranstvo severnoj derevni: *genezis, struktura, semantika* [Our Sea is our Field: Socio-Cultural Space of the Northern Village: Genesis, Structure, Semantics]. Arxangel'sk: SAFU. 334 p.
- Minaeva, T. S. 2015. Yazycheskie i khristianskie traditsii pomorskikh promyslov na Shpitsbergene v XVIII — nachale XIX vv. [Pagan and Christian Traditions of the Pomors Crafts in Svalbard in the 18th — early 19th Centuries]. *Ryabininskie chteniia-2015* [Ryabinin readings — 2015], ed. by T. G. Ivanova. Petrozavodsk. 95–96.
- Mil'chik, M. I. 1971. *Pamyatniki arkhitektury` Arxangel'skoj oblasti. Purnema i Nizhmozero* [Monuments of Architecture of the Arkhangelsk region. Purnema and Nizhmozero]. Arkhangel'sk: Severo-Zapadnoye knizhnoye izdatelstvo. 16 p.
- Permilovskaya, A. B. 2013. *Kul'turny'e smysly` narodnoj arkhitektury` Russkogo Severa* [Cultural Meanings of the Folk Architecture of the Russian North]. Ekaterinburg, Arxangel'sk, Yaroslavl': UrO RAN, ООО «Pravda Severa». 608 p.
- Permilovskaya, A. B. 2016. Russkij Sever — specificheskij kod kul'turnoj pamyati [The Russian North — a Specific Code of Cultural Memory]. *Kul'tura i iskusstvo* 2: 155–163. <https://doi.org/10.7256/2222-1956.2016.2.18345>
- Petrov, A. V. (ed.). 2021. «Sotvori mir v dushe i poshli ego lyudyam»: slovar` aforizmov Fyodora Abramova [“Create Peace in Your Soul and Send it to People”: A Dictionary of Aphorisms by Fyodor Abramov]. Arxangel'sk: Lociya, 2021. 158 p.
- Rodionov, A. V. 2017. Prikhodskoe dukhovenstvo: genialogiya Pastorovykh, Pastorovykh-Popovykh i Pastorovykh-D'yachkovykh [Parish Clergy: The Genealogy of the Pastors, the Pastorovs-Popovs and the Pastorovs-Dyachkovs]. *Izvestiya russkogo genealogicheskogo obshchestva* 31: 203–236.
- Ustinova, I. I. 2021. Ot berega Kemsckogo k moryu Studenommu: podvigi pomorov v osvoenii Arktiki [From the Coast of the Kemsy to the Studenoy Sea: the Exploits of the Pomors in the Development of the Arctic]. In *Russkij Sever — 2021: problemy` izucheniya i soxraneniya istoriko-kul'turnogo naslediya* [Russian North — 2021: Problems of Studying and Preserving the Historical and Cultural Heritage]. Vologda: Poligraf-Periodika. 516–527.
- Ushakov, Yu. S. 1982. *Ansaml` v narodnom zodchestve Russkogo Severa* [Ensemble in Folk Architecture of the Russian North]. Leningrad: Strojizdat. 168 p.

УДК 39  
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/22-34  
Научная статья

© А. П. Конкка

## ФЕНОМЕН КАРСИККО-ЗАЛАЗИ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ

*Русский Север, как известно, впитал в себя самые разнообразные элементы финно-угорских языков, материальной культуры, обрядности, верований и представлений об окружающем мире. В этом нет ничего удивительного, так как, если посмотреть на карту Евразии, можно увидеть, что Русский Север — это узкая полоса, клинивающаяся в огромные пространства финно-угорского севера от Норвегии и Северной Швеции до Уральских гор и далее глубоко в Сибирь. Если же взять только Север Европейской части России, то картина будет совершенно иной: территория, называемая сегодня Русским Севером, простирается с запада на восток примерно на тысячу километров.*

*Одним из интереснейших феноменов севернорусской культуры, уходящим своими корнями в глубокую древность, является дерево-знак (в Архангельской и Вологодской областях его называли залазь — от глагола «залазить», в данном случае — на дерево, тогда как идентичное явление у карел и финнов называлось «карсикко», от глагола *karsia* — «обрубить ветки» или *karzat* — слово, употреблявшееся во многих севернорусских говорах. Залазь известна в разных местностях и встречается в промысловой практике, в похоронном, свадебном и рекрутском обрядах и т. д. Многие заветные роци и отдельные почитаемые деревья также были залазями-карсикко. Географически явление охватывает всю территорию Русского Севера от Карельского берега Белого моря до архангельского Лешуконья на границе с Республикой Коми (см. Конкка 2013). Если же говорить обо всем Севере и примыкающих к нему местностях, где зафиксировано явление дерева-знака, то начинаясь в Северной Норвегии (Финнмаркен) и Центральной и Северной Швеции, она простирается через Восточную Европу и Поволжье в Сибирь до Якутии и далее зафиксирована в Северной Америке у ряда племен.*

**Ключевые слова:** карсикко и залазь, формы и функции деревьев-знаков, Северная Европа, финно-угры, севернорусская культура, происхождение севернорусского населения

**Ссылка при цитировании:** Конкка А. П. Феномен карсикко-залази на Русском Севере // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 22–34.

Конкка Алексей Петрович — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Российская Федерация, 185910 Республика Карелия, Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11). Эл. почта: [alekkonkka@outlook.com](mailto:alekkonkka@outlook.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6837-5656>

UDC 39  
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/22-34  
Original article

© Aleksii Konkka

## THE PHENOMENON OF KARSIKKO-ZALAZI IN THE RUSSIAN NORTH

*The Russian North, as it is known, has absorbed a wide variety of elements of Finno-Ugric languages, material culture, rituals, beliefs and perceptions of the world around it. There is nothing surprising here, since if we look at the map of Eurasia we will see that the Russian North is a narrow strip wedged into the vast expanse of the Finno-Ugric north from Norway and Northern Sweden to the Ural Mountains and deep into Siberia. But this is a global view. If we consider only the north of the European part of Russia, the picture will be quite different, since the territory called today the Russian North extends from west to east for about a thousand kilometers. So it all depends on the perspective.*

*One of the most interesting phenomena of Northern Russian culture, which has ancient roots, is the sign tree (called 'zalaz' in Arkhangelsk and Vologda regions, from the verb 'to climb', while an identical phenomenon in Karelian and Finnish was called 'karsikko', from the verb 'karsia' — 'to cut off branches' or 'karzat' — the word used in many Northern Russian accents. Zalaz is known in various localities in fishing practices, in funeral, wedding, and recruitment ceremonies, etc. Many cherished groves and individual revered trees were also zalazi-karsikko. Geographically, the phenomenon covers the entire territory of the Russian North from the Karelian coast of the White Sea to the Arkhangelsk Leshukonye on the border with the Komi Republic (see Konkka 2013). Speaking about the whole territory in the North and adjacent areas where the sign tree phenomenon has been observed, it starts in Northern Norway (Finnmarken) and Central and Northern Sweden and extends through Eastern Europe and the Volga region to Siberia to Yakutia and further to North America among a number of tribes.*

**Keywords:** *karsikko and zalaz, forms and functions of sign trees, Northern Europe, Finno-Ugric, northern Russian culture, the origin of the Northern Russian population*

**Author Info:** Konkka, Aleksii P. — Ph.D. in History, Senior Researcher, Institute of Language, Literature and History of the Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk, Russian Federation). E-mail: [alekkonkka@outlook.com](mailto:alekkonkka@outlook.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6837-5656>

**For Citation:** Konkka, A. P. 2023. The Phenomenon of Karsikko-Zalazi in the Russian North. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 22–34.

Обратимся к лингвистическим материалам (*Карта 1*). На составленной языковедом Е. В. Захаровой карте (Захарова 2015: 29) ареала топоосновы Залаз-/Залоз- в Карелии и в Архангельской области, основа Залаз- широко представлена в топонимии



Карта 1.  
Лингвистическая карта Е. В. Захаровой.

северных и центральных районов Архангельской области, причем на значительно более обширной территории, чем в собственно лексическом употреблении, как считает топонимист Ирма Муллонен. Русские говоры Карелии этой лексемы не знают. Но сами топонимы с основой залаз-/залоз- фиксируются на территории русских говоров в восточной Карелии — в Поморье, Пудожье и частично в Заонежье: это — Залазное озеро, Залазная мох, Залазная корга, Залазная мыс, Залазной остров, Залозное поле и др. Итак, крайняя точка бытования топонима на западе — карельское Заонежье, затем он фиксируется в Пудожье и на большей части Архангельской области, и доходит (это уже вне этой карты) до бассейна

реки Печора (в Предуралье) на территории Коми республики на востоке, где есть, по данным Водного реестра, по крайней мере, три Залазных реки. Интересно, что одну реку архангельские переселенцы назвали Залазной и в Сибири — это правый приток Ангары в 58 км от ее устья.

Что же касается непосредственных значений слова *залазь*, зафиксированных словарями архангельских и вологодских говоров, а также русских говоров Карелии, то они сводятся к следующему:

1. Высокое дерево с обрубленными известным образом, для приметы местности, сучьями у вершины; верхушка дерева с оставленными ветвями, между тем как на остальной части дерева все ветви обрублены; такие залази делают лесовщики на тех деревьях, под которыми разводят огонь (Мезень) (*Подвысоцкий* 1885). То же самое дерево с обрубленными сучьями для приметы местности отмечено в словаре Дилакторского и в современных словарях вологодских говоров (в Вологодском, Никольском и Кадниковском уездах).

2. Затесь или зарубка на дереве (Пинега, Мезень).

3. Обломанный или обрубленный ряд ветвей у верхушки ели для приметы места (Архангельская обл., Вологодская обл., Колыма, Якутия) (СРНГ: 1974: 192).

Доказательством того, что слово и понятие *залазь* (здесь в форме *залáза*) было давно известно на Севере, являются Акты Соловецкого монастыря 1565 г., выдержку из которых читаем в Словаре промысловой лексики Северной Руси XV–XVII веков: *Да к той же мельницы дали... под двор земли... от реки от бошого камня на смоляную яму, да от ямы на еловую залазу, да от еловой залазы на сосновую залазу к пономареву двору* (СПЛСР 2003). Таким образом здесь мы видим *залазь* в функции знака границы территории.

В «Словаре русских говоров Карелии» имеется лексема *Зáлазна* или *зáлозно* — сбор денег в шапку по кругу во время свадьбы. *Зáлазна* — это деньги собирали,

*гости сидят все, по гостям ходят с шапкой* (Заонежье). Там же — выкуп за невесту. *На свадьбе всегда залозну собирали. Мужики, говорит, кашу ели, залозно пили...* (СРГК 1995: 147).

Интересно, что сбор денег на *залоэну*, поедание молодыми каши и чествование их вином сравнимо с карельским обрядом свадебного карсикко, когда *по первому варианту* на второй день свадьбы в доме жениха кто-то из его родственников обрубал ветки ели на опушке леса и делал карсикко невесты, после чего это было так называемым «невестиным деревом», деревом-двойником, с которым у молодухи была тесная связь — по состоянию дерева определяли здоровье и благополучие человека и наоборот. Обрубленные же ветки ели приносили в подол молодой, говоря при этом: «Половина мальчики, половина — девочки». Невеста одаривала сделавшего карсикко каким-либо ценным подарком — платком, кольцом или даже часами. *Второй вариант* состоял в том, что молодуха, которая впервые выходила на работу на родовой территории мужа (сенокос, рыбная ловля и т. д.) была обязана выставить угощение — как правило, это была каша или в иных местах выпивка, за что / после чего кто-то из присутствующих делал для молодой карсикко, как правило, залезал на дерево и обрубал ветки около вершины.

Двигаясь на восток, мы встречаем свадебное карсикко на Мезени, обряд вырубания которого там называли «новизно»: «...Молодуха, — пишет Светлана Дмитриева, — начинавшая новую жизнь в семье мужа, выезжая первый раз на работу в поле, должна была устроить угощение другим женщинам и мужчинам, выехавшим вместе с ней. В селах Лешуконского района выделяется такой характерный элемент этого обряда: в честь молодой делали „залазь“ — срубали у ели несколько ветвей, недалеко от ее вершины. И сейчас, проезжая по Мезени, можно видеть затесанные таким образом ели, иногда по две-три подряд. Этот обычай был присущ русским среднего течения Мезени» (*Дмитриева* 1988: 33).

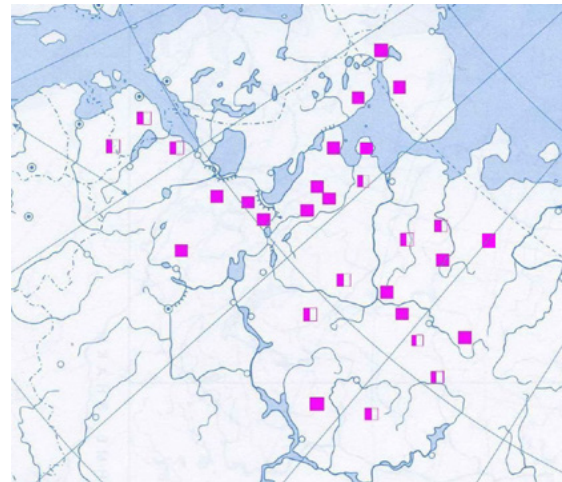
Помимо карзанья ели на сенокосе для невесты, посвящая ее таким образом в замужние женщины, *навизну* иногда делали и после рождения сына, добавляет Наталья Дранникова, вспоминая свои записи из Юromы Лешуконского района (устное сообщение Н. В. Дранниковой).

И, наконец, в Словаре говоров русского Севера (выпускаемом в Екатеринбурге) в словарной статье «Делать залазь», читаем: «В обряде «обновления» территории: приехав на новое место, впервые придя на покос и т. п., новичок должен подать сопровождающим выпивку, а тот, кому он подаст, в ответ «делает ему залазь»: залезает на вершину высокой ели и обрубают сучья. *Если новый — стопку-то поставь; ты подаешь вино, новишню-то, а я делаю залазь; на елку-то лезу, ты внизу стоишь, команды даешь. Бригада выехала в поле, кто не бывал — ставят новичную, а я делаю залазь тебе: залезу на елку, шейку окарзаю* (Архангельское Лешуконье) (СГРС 2009: 111).

Несмотря на сходство терминов *новизно-новишня* и похожих условий — обряд совершался по поводу неопита, появления в данной местности «новичка», каковым являлась и молодуха, здесь речь может идти о другой, более общей охранительной функции *залази*, объединяющей эти действия с действиями тех самых лесовщиков (рыболовов и охотников), о которых шла речь выше. Они делали *залазь* из того дерева, под которым разводили огонь и где часто оставались с ночевкой. Здесь ключевыми являются слова «приезжая на новое место». В Северной Финляндии прибывший в незнакомую местность в лесу прежде всего делает себе ель-карсикко. Ель называ-

ется *hutti*, а впервые прибывший — *huttikas*. Одно из значений этого слова — чужак. Для такого же чужака, но в данном случае гостя, который мог быть и дальним родственником, впервые посещающего эти места, принимающие его хозяева вырубали карсикко. Верхушку дерева оставляли нетронутой, могли также оставить и ветку пониже, которая указывала направление, откуда прибыл гость. Карсикко, помимо связанного с промысловой удачей, по карельским и финским материалам делают или в определенный момент переходного обряда, например, свадебного, который можно обозначить как кризисный или для человека, находящегося в чужой местности. В обоих случаях это ситуация индивида, лишенного защиты своих (родовых) духов-охранителей. Процесс же вырубания карсикко, в том числе личного дерева, связанного с жизнью и здоровьем невесты или другого неопита, представляется как процесс сотворения отсутствующего духа-покровителя, которое охраняет не только неопита, но и защищает коллектив от негативного воздействия самого чужака, то есть процесс является оберегательным обоюдно.

Продолжая экскурс в северные леса, отметим, что полевые материалы дают гораздо большую парадигму значений и функций *залази*, нежели дошедшие до нас лингвистические данные. Для начала, однако, презентуем *карту-схему*, на которую нанесены имеющиеся у меня на данном этапе сведения по распространению карсикко-залази на территории Европейской части России, исключая территорию, заселенную карелами, так как ее и большую часть Финляндии пришлось бы закрашивать практически целиком (Карта 2). Кроме того, на долю Норвегии и Швеции пришлось бы немалое количество знаков. На этой же карте-схеме обозначены как места непосредственных экспедиций, так и сведения в виде фотографий объектов, сделанные по моей просьбе корреспондентами. Также использована некоторая часть литературных источников и фото из интернета (квадраты, закрашенные наполовину). Один знак может обозначать десять или гораздо большее число объектов, например, одна экспедиция в Котласский район в 2007 г. (один квадрат) выявила около 450 деревьев-знаков (ПМА 2007).



Карта 2.

Карсикко-залази на севере Европейской части России. Составлено автором.

На карте много обозначений сгруппировано на западе региона. Это Кандалакшский и Терский районы Мурманской области, Карельское Поморье, Пудожье и запад Архангельской и Вологодской областей, восток Ленинградской и центр Тверской областей, где проживают карелы, а в Ленинградской области также и вепсы. Это вполне естественно, ибо я продвигался в 1990-е гг. с запада на восток, непосредственно после экспедиций в Северную Финляндию и Норвегию в 1996 и 1997 гг. Сразу после этого началось мое личное открытие и освоение Великой Восточной тайги. Началось все с Пудожья, а конкретнее, с Водлозерья, куда мы с Константином

Логиновым отправились в 1998 г. Мы тогда проводили исследования на Колгострове, в устье Илексы, на карельской стороне в бывшей деревне Калакунда и совершили марш-бросок на архангельскую сторону в бывшую деревню Луза. Результаты той первой поездки в Водлозерский национальный парк превзошли все ожидания. Картина была феерическая: карсикко были везде — на порогах, вдоль лесных троп, вокруг деревень, на рыбных тонях, они стояли на границах лесных угодий, на кладбищах и по дороге к ним, а самое первое («заветная» сосна) находилось сразу при въезде в Куганаволок — типичное придорожное карсикко на краю поселения с обрубленными ветвями и глубокими зарубками на стволе, в которые отправлявшиеся в дальнюю дорогу жители Куганаволока вставляли свечи. Также они оставляли у корней сосны монеты, вбивали в кору гвозди, а ствол опоясывали жертвенными полотенцами и лоскутами материи. Именно экспедиция 1998 г. стала началом того действительно широкомасштабного исследования, которое было развернуто в последующие годы в восточном и северном направлениях. Позднее состоялись поездки на Лёкшмозеро и Кенозеро, на Вытегорщину и Белозерье, на Северную Двину, Виледь, Мезень и Вычегду. Водлозерский материал помог осмыслению функции карсикко как инструмента освоения окружающего пространства в полевых исследованиях на р. Кеми, берегах Белого моря, у коми-зырян и марийцев.

Рассказ о карсикко невозможен без видеоряда, в котором я по мере возможностей журнальной публикации постарался представить все основные формы залазей-карсикко из разных местностей Русского Севера.

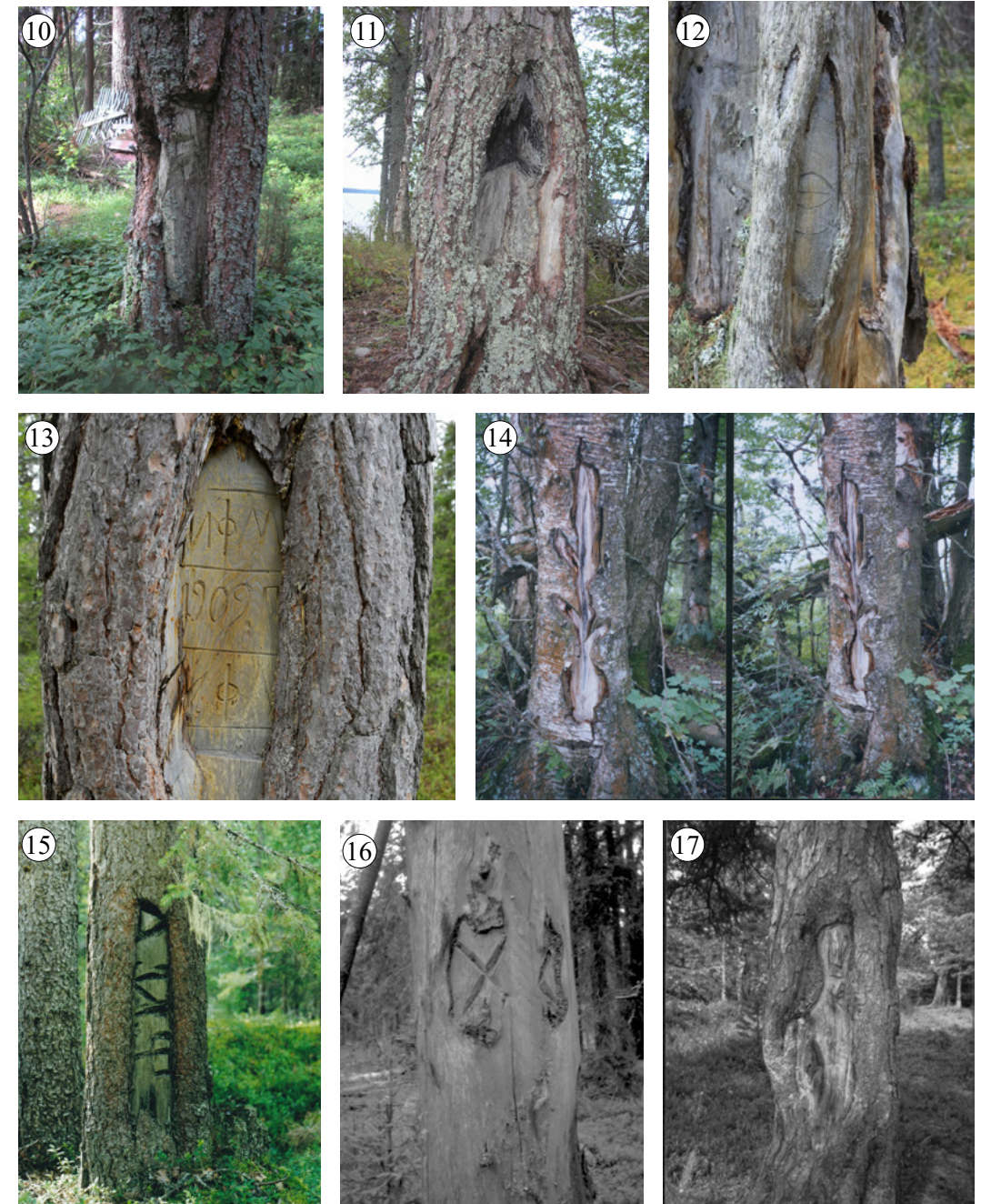
На фото (см. стр. 28–28) представлены основные формы карсикко-залази. Здесь и обрубание вершин, окорение (высушивание) вершин и стволов деревьев, обрубание ветвей, различные формы затесов и зарубок на стволах, родовые клейма и другие знаки, в том числе антропоморфные изображения, по карельским материалам несущие те же функции карсикко.

Что касается функций, то мы, вероятно, просто всего не знаем, слишком поздно стали изучать, многое древнее знание уже ушло в небытие. Однако можно сказать, что залазь сохранилась в промысловой практике и в похоронном обряде практически повсеместно, очень популярны родовые или семейные знаки, которые вырезаются на затесе сосны, многие из которых похожи на инициалы или и есть инициалы оставившего их. На востоке сохранились воспоминания о свадебной залази, на западе, в Северном Белозерье, зафиксирована обработка дерева (березы) — обламывание рекрутом вершины и/или ветви, которая сохранялась украшенная на углу дома до возвращения служивого домой. Практически везде на почитаемых и заветных местах, на многих развилках и перекрестках в лесу или около деревень находились залази, то есть так или иначе обработанные топором или ножом деревья. Более того, обработанные даже там, где существовал строгий запрет на любые действия профанного характера. Я говорю о кладбищах и заветных рощах. Тем не менее, это именно те места, где скорее всего можно встретить залазь. Почему так? А именно потому, что вырубание залази на кладбище или в роще есть обряд, который можно квалифицировать как ритуальное нарушение табуации — общего запрета ничего не трогать, а тем более рубить в священной роще или на кладбище. Функционально такие деревья — медиаторы между человеческим и потусторонним мирами.

Возникает вопрос: откуда такое фронтальное проникновение явлений казалось бы чужой культуры в севернорусскую? И как элементы другой культуры стали



**01.** Обрезание вершины на мысу Утиннаволок близ Варишпелды. Водлозеро, 2008. **02.** Многократное обрезание вершины. Кладбище на Канострове. Калгалакша. Беломорье, 2009. **03.** Окорение и высушивание вершины на кладбище в Орлово на Лекшмозере. 2009. **04.** Окорение вершины. Туровец Котласского района Архангельской области, 2007. **05.** Окорение осины на Мининском кладбище. Кенозеро, 2011. **06.** Обрубание ветвей. Река Пёза в устье Цемы, 2012. **07.** Обрубание ветвей на кладбище Сольвычегодска, 2007. **08.** Обрубание ветвей. Ошевенск, Каргополье. Ель карсикко на кладбище. **09.** Затес на Пёзском волоке, 2012.



на краю кладбища дер. Кривцы Пудожского района. 2009. **11.** Врезка в сосне на Утиннаволоке близ дер. Варишпелда. Водлозеро, 2008. **12.** Клеймо на сосне на Пёзском волоке. 2012. **13.** Клеймо на тропе на Большое Выгозеро. Онежский полуостров. Нацпарк Онежское Поморье. **14.** Клеймо на березе в Тихвинской роще в дер. Вершинина. Кенозеро, 2009. **15.** Клеймо на затесе. Река Илекса, Пудожский район, 1998. **16.** Косые кресты при входе на кладбище дер. Жилой Ручей. Калакунда Пудожского района, 1998. **17.** Антропоморфное изображение (хуррикас) на развилке тропы на старое кладбище дер. Поньгома. Беломорье, 2005.

практически своими? Казалось бы здесь классический случай заимствования. Однако не все так просто. Я не считал бы, что карсикко-залазь как и многие другие явления культуры охотников и рыболовов на Севере есть элементы другой культуры. И вот почему.

В двухтысячные годы группа физических антропологов из Санкт-Петербурга проводила раскопки на двух хорошо сохранившихся вологодских позднесредневековых кладбищах. Краткие выводы руководителя Валерия Хартановича были таковы:

1. Выявленные на позднесредневековых черепах из г. Вологды антропологические типы в целом не характерны для русского населения более поздних эпох, в том числе русских Вологодской губернии XVIII — нач. XX вв.

2. Один из отмеченных в составе серии из Паркового переулка морфологических комплексов, сближает часть населения Вологды с финноязычным населением Поволжья — в первую очередь, и Финляндии. Его присутствие на территории Вологодчины может быть связано как с сохранением местных субстратных групп населения, так и с колонизацией Русского Севера древнерусским населением, включавшим в себя значительный финноязычный компонент.

3. Второй антропологический тип, широко распространенный у позднесредневекового населения г. Вологды очень близок к чрезвычайно специфическому комплексу признаков, встречающемуся среди всего современного населения Евразии только у части прибалтийских и пермских финно-угров — карел, ижоры, коми-зырян (Хартанович и др. 2011: 30).

А вот мнение другого физического антрополога Ивана Широбокова, также занимавшегося в последние годы изучением севернорусского населения: (цитата из письма): «Анализ признаков дерматоглифики показал, что русские Архангельской области сходны с карельским и русским населением Карелии. При этом вошедшие в состав выборки Архангельской области группы из Малошуйки и Кенозерья демонстрируют близость к карелам и русским Карелии в большей степени, жители Холмогор — в меньшей. Очевидно, что это сходство может быть связано с включением в состав местного населения не только непосредственно карел, но и русских переселенцев с близких территорий, предки которых вступали в контакты с карельским (или генетически близким ему) населением в прошлом. Население Водлозерья демонстрирует одновременно сближение и с карельскими и с вепсскими группами... Все это выглядит вполне ожидаемо. Когда Валерий Хартанович писал, что у карел сохранился древний краниологический комплекс, известный в Прибалтике еще со времен неолита, и комплекс это такой уникальный, что встречается еще только у коми-зырян, такое заключение требовало согласования с законами популяционной генетики. Большие популяции, занимающие большие территории, с большей вероятностью сохраняют древние черты, чем маленькие, поскольку на облик вторых оказывает влияние дрейф генов. Теперь же мы видим, что характерный для карел комплекс признаков встречается на русском Севере практически везде там, откуда сегодня имеются антропологические данные» (Личный архив автора).

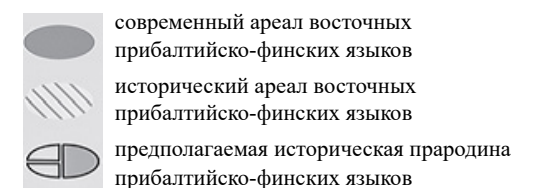
Археолог Н. А. Макаров, обращаясь к теме древнерусской колонизации Севера, пишет о том, что «исследователи по-разному представляли себе конкретное содержание этого процесса». Он выделяет две основные точки зрения. Одна из них, «восходящая к трудам В. О. Ключевского и С. Ф. Платонова, рассматривает колонизацию как проникновение славян в малонаселенный край и становление здесь сети

древнерусских поселений, сначала промысловых, затем сельскохозяйственных. Эта точка зрения предполагает взгляд на северные земли... как на в значительной степени пустующие территории... На сложение второй точки зрения», — пишет Макаров, — «большое влияние оказали достижения финно-угорского языкознания, в том числе выявление на Севере пласта гидронимов финно-угорского происхождения. Из этого можно было сделать заключение, что к моменту начала древнерусской колонизации здесь уже существовало многочисленное финское население, а сама колонизация сводилась к установлению власти русских князей над северными территориями» (Макаров 1997: 10).

В этой связи небезынтересно мнение много занимавшегося Севером Европейской России лингвиста Янне Саарикиви: «Восточные прибалтийско-финские языки... распространились в прошлом достаточно далеко на восток». Говоря о топонимике Двинского бассейна, а также о бассейнах рек Онега, Вага и др., Саарикиви отмечает: «В диалектах этих регионов встречается множество слов прибалтийско-финского

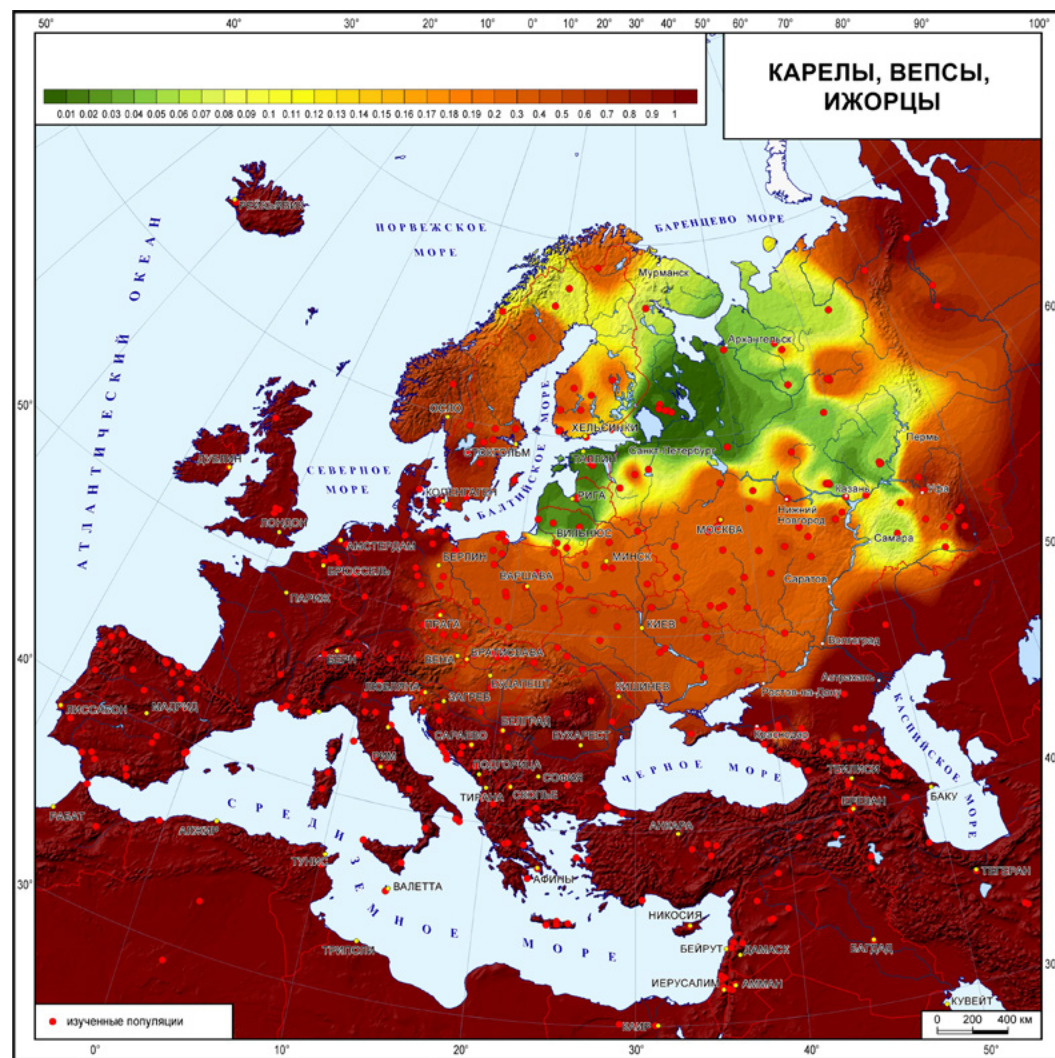


Карта 3. Ареал распространения восточных прибалтийско-финских языков. Саарикиви 2019: 56.



происхождения... Количество субстратных топонимов... очень велико и насчитывает несколько десятков тысяч названий. Данный факт может свидетельствовать о существовании на указанных выше территориях значительного прибалтийско-финского населения, проживавшего здесь до прихода славян и распространения тут русского языка. Нет сомнения, что основным механизмом русификации в этом регионе была именно мена языка, а не миграция славян» (Саарикиви 2019: 55–56; см. *Карта 3*).

И, наконец, генофонд. Исследования генофонда Европы, выполненные под руководством Олега Балановского, заведующего лабораторией геномной географии Института общей генетики РАН (к сожалению, безвременно ушедшего), дают представление о генетических расстояниях (до ближайших родственников) относительно карел, вепсов и ижоры. Нанесенные на карту показатели дают дополнительную аргументацию для наших выводов (*Карта 4*).



*Карта 4.* Карта генетических расстояний, составленная О. Балановским.

Таким образом, столь древнее явление как карсикко было, несомненно, известно тому финно-угорскому населению и их потомкам, которое проживало на Русском Севере (судя по раскопкам антропологов в Вологде) по крайней мере вплоть до XV в. Вероятнее всего, на Севере при слабой активности миграционных процессов в течение веков языковая и культурная ассимиляция проходила медленно, а где-то сохранялись целые анклав субстратной культуры наподобие бассейна реки Кокшеньга (см. напр. *Балашов и др.* 1985: 9–10 и др.). И речь не идет о мифической чуди, а о вполне конкретном населении, потомки которого в виде существующих и поныне карел, коми или финнов Поволжья населяли некогда гораздо более обширные территории. Поэтому неудивительно, что многие субстратные явления культуры воспринимались местным севернорусским населением как свои, ведь, по крайней мере, отчасти таковыми они и были.

### Источники и материалы

- Подвысоцкий 1885* — *Подвысоцкий А. О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб.: Типография императорской Академии наук, 1885. 198 с.
- ПМА 2007 — материалы экспедиции в Котласский район в 2007 г.
- СПЛСР 2003 — Словарь промысловой лексики Северной Руси XV–XVII вв. Вып. 1: А — И / [ред. Ю. И. Чайкина; зам. ред. С. Н. Смольников]. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2003. 253 с.
- СРНГ 1974 — Словарь русских народных говоров. Вып. 10. Гл. ред. Ф. П. Филин. Л.: Наука, 1974. 388 с. (Вып. 1–52. СПб. М.: Наука, 1965–2021).
- СРГК 1995 — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 2. Гл. ред. А. С. Герд. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1995. 448 с. (Вып. 1–6. СПб: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1994–2005).
- СГРС 2009 — Словарь говоров Русского Севера. Том IV. Под ред. А. К. Матвеева. Екатеринбург: Изд-во Уральск. ун-та, 2009. 358 с. (Т. I–VII. Екатеринбург: Изд-во Уральск. ун-та, 2001–2018).

### Научная литература

- Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И.* Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М.: Современник, 1985. 390 с.
- Захарова Е. В.* Интеграция субстратных прибалтийско-финских топонимов в русскую топонимическую систему Восточного Обонежья: дис... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2015.
- Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М.: Наука, 1988. 240 с.
- Конкка А. П.* Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2013. 286 с.
- Макаров Н. А.* Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII вв. По материалам археологических памятников на волоках Белозерья и Поонежья. М.: Научно-издательский центр «Скрипторий», 1997. 386 с.
- Саарикиви Я.* История карельского языка // Народы Карелии. Историко-этнографические очерки. Петрозаводск, 2019. С. 45–56.
- 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 этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. Петрозаводск, 2011. С. 27–31.

## References

- Balashov, D. M., Yu. I. Marchenko and N. I. Kalmykova. 1985. *Russkaia svad'ba. Svadebnyi obriad na Verkhnei i Srednei Kokshen'ge i na Uftiuge (Tarnogskii raion Vologodskoi oblasti)* [Russian Wedding. Wedding Ceremonies on Verhnyaya and Srednyaya Kokshenga and on Uftyuga (Tarnogsky District, Vologda Region)]. Moscow: Izdatel'stvo Sovremennik. 390 p.
- Dmitrieva, S. I. 1988. *Fol'klor i narodnoe iskusstvo russkikh Evropeiskogo Severa* [Folklore and Folk Art of the Russians of the European North]. Moscow: Nauka. 240 p.
- Khartanovich, V. I., I. G. Shirobokov and T. A. Panteleeva. 2011. K probleme formirovaniia antropologicheskogo sostava naseleniia Severo-Zapada Rossii (Po antropologicheskim materialam iz pozdnesrednevekovoi Vologdy) [On the Problem of the Formation of the Anthropological Composition of the Population of the North-West of Russia (According to Anthropological Materials from the Late Medieval Vologda)]. In *IX Kongress etnografov i antropologov Rossii. Tezisy dokladov*. 4–8 iyulia 2011 [IX Congress of Ethnographers and Anthropologists of Russia. Abstracts. Petrozavodsk, July 4–8, 2011]. Petrozavodsk. P. 27–31.
- Konkka, A. 2013. *Karsikko: derev'ia-znaki v obriadakh i verovaniikh pribaltiisko-finskikh narodov* [Karsikko: Sign Trees in the Rites and Beliefs of the Baltic-Finnish Peoples]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskij Gosudarstvennii Universitet. 286 p.
- Makarov, N. A. 1997. *Kolonizatsiia severnykh okrain Drevnei Rusi v XI–XIII vv. Po materialam arkheologicheskikh pamiatnikov na volokakh Belozher'ia i Poonezh'ia* [Colonization of the Northern Outskirts of Ancient Russia in the XI–XIII Centuries. Based on Materials from Archaeological Sites on the Portages of Belozerye and Poonezhie]. Moscow: Skriptorij. 386 p.
- Saarikivi, Ya. 2019. Istoriiia karel'skogo iazyka [History of the Karelian language]. In *Narody Karelii. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Peoples of Karelia. Historical and Ethnographic Sketches]. Petrozavodsk: Periodika. P. 45–56.
- Zakharova, E. V. 2015. *Integratsiia substratnykh pribaltiisko-finskikh toponimov v russkuiu toposistemu Vostochnogo Obonezh'ia* [Integration of Substrate Baltic-Finnish Toponyms into the Russian Toposystem of Eastern Obonezhye]. Ph.D. abstract. The Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences.

## МУЗЕЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ КУЛЬТУРНЫХ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ

УДК 069.01

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/35-53

Научная статья

© А. К. Белолуцкая, И. С. Криштофик, Г. Г. Гурин, А. В. Головина,  
И. А. Гринько, Т. В. Щербакова, Н. Г. Жабина

### СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ МУЗЕЙНОЙ ПЕДАГОГИКИ И КОММУНИКАЦИИ: АКТУАЛИЗАЦИЯ РЕФЛЕКСИИ ПОСЕТИТЕЛЕЙ

*Исследования коммуникативных практик в музейном пространстве в настоящий момент получают все большее распространение. Во многом это связано с тем, что многие экспозиции переосмысляются в соответствии с принципами организации партиципаторного музея, которые предполагают активное вовлечение посетителя и выстраивание с ним прямого диалога. Принципиально важным при этом становится факт транзакции музейного нарратива и донесение его ценности, что возможно только в том случае, если музейная экспозиция способна запустить механизм рефлексии посетителя. В основу настоящей работы положено два предположения: 1) в процессе параметрического анализа экспозиции может быть выделена и описана специфическая группа приемов музейной коммуникации, направленная на актуализацию рефлексии посетителей; 2) приемы построения музейной экспозиции, направленные на запуск рефлексивного осмысления содержания, представлены в меньшей степени, по сравнению с приемами, апеллирующими к другим когнитивным процессам (например, памяти или воображению).*

*Объект исследования: экспозиции музеев Москвы. Предмет: практики и приемы построения экспозиции, актуализирующие рефлексию посетителей.*

*По результатам анализа можно зафиксировать, что московские музеи в целом довольно успешно внедряют в работу различные коммуникативные практики. Однако чаще всего они направлены на повышение эмоционального отклика посетителя, лучшее запоминание информации или развитие вообра-*

Белолуцкая Анастасия Кирилловна — к. псих. н., зав. лаб. оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: [beloluckayaak@mgpu.ru](mailto:beloluckayaak@mgpu.ru) Researcher ID: ASCB-2589-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8184-7411>

Головина Анна Владимировна — специалист лаб. оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: [golovinaav@mgpu.ru](mailto:golovinaav@mgpu.ru) Researcher ID: GNH-2727-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0310-1128>

жения. Сложные по своей организации практики актуализации рефлексии, действующие критическое мышление, используются реже, чем более привычные и прижившиеся в России формы взаимодействия. Это может говорить, с одной стороны, о низкой осведомленности авторов экспозиции об успешном применении практик и приемов такого типа, с другой стороны — о сложности их имплементации, которая требует реорганизации выставки, а также обучения музейных работников и экскурсоводов новым способам работы.

**Ключевые слова:** образовательные инновации, критическое мышление, рефлексия, музейное проектирование, музейная педагогика, экспозиция, музейная коммуникация

**Ссылка при цитировании:** Белолуцкая А. К., Криштофик И. С., Гурин Г. Г., Головина А. В., Гринько И. А., Щербакова Т. В., Жабина Н. Г. Современные вызовы музейной педагогики и коммуникации: актуализация рефлексии посетителей // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 35–53.

**Гринько Иван Александрович** — д. и. н., старший научный сотрудник лаб. оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: [grinkoi@mgpu.ru](mailto:grinkoi@mgpu.ru) Researcher ID: GNH-2730-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1594-0244>

**Гурин Григорий Геннадьевич** — эксперт лаб. оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: [guringg@mgpu.ru](mailto:guringg@mgpu.ru) Researcher ID: CAF-7430-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4070-4905>

**Жабина Наталья Геннадьевна** — эксперт лаб. оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: [zhabinanatalya@gmail.com](mailto:zhabinanatalya@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0905-7524>

**Криштофик Ирина Сергеевна** — к. пед. н., доцент, ведущий научный сотрудник лаб. оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: [krishtofik@gmail.com](mailto:krishtofik@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5636-8347>

**Щербакова Татьяна Владимировна** — к. и. н., старший научный сотрудник лаб. оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: [Sherbakovatv@mgpu.ru](mailto:Sherbakovatv@mgpu.ru) Researcher ID: GNH-2485-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4556-5550>

UDC 069.01

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/35-53

Original article

© Anastasia Belolutskaya, Irina Krishtofik, Grigory Gurin, Anna Golovina, Ivan Grinko, Tatyana Shcherbakova and Natalya Zhabina

## THE CHALLENGES OF MUSEUM COMMUNICATION: ACTUALIZING VISITOR REFLECTION

*The studies of communicative practices in the museum are increasingly widespread. This is largely due to the fact that many exhibitions are reinterpreted in accordance with the principles of the participatory museum, which implies active involvement of the visitor and engaging in a direct dialogue with them. The transaction of the museum narrative and communicating its value becomes fundamentally important, which requires the museum exposition to start the mechanism of visitor's reflection. This paper is based on two assumptions: 1) a specific group of museum communication techniques aimed at actualization of visitors' reflection can be identified and described by the means of a parametric analysis of the exposition; 2) the techniques used to build a museum exposition more often aim to appeal to visitors' memory or imagination rather than to trigger reflexive comprehension of the content. The research studies expositions of Moscow museums in order to identify and analyze the practices and techniques of the exposition construction that aim to actualize visitors' reflection. The results demonstrate that Moscow museums in general introduce various communicative practices quite successfully. However, most often they aim to provoke the visitor's emotional response, improve memorization or to develop their imagination. The practices of actualizing reflection, which are complex in their organization and involve critical thinking, are used less often than the more habitual forms of interaction in Russia. This could indicate, on the one hand, the low awareness of the exposition authors about the successful application of practices and techniques of this type, or, on the other hand, the difficulty of their implementation, which requires the reorganization of the exhibition as well as extra training of museum workers and tour guides.*

**Keywords:** educational innovations, critical thinking, reflection, museum design, museum pedagogy, museum exposition, soft skills

**Authors Info:** Belolutskaya, Anastasia K. — Ph.D. in Psychology, Head of the Laboratory for Assessment of Professional Competences and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, State Autonomous Educational Institution of Higher Education “Moscow City University” (Moscow, Russian Federation). E-mail: [beloluckayaak@mgpu.ru](mailto:beloluckayaak@mgpu.ru) Researcher ID: ACB-2589-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8184-7411>

**Golovina, Anna V.** — Specialist of the Laboratory for Assessment of Professional Competences and Adult Development Research Institute of Urban Studies and Global Education, State Autonomous Educational Institution of Higher Education “Moscow City University” (Moscow, Russian Federation). E-mail: [golovinaav@mgpu.ru](mailto:golovinaav@mgpu.ru) Researcher ID: GNH-2727-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0310-1128>

**Grinko, Ivan A.** — Doctor of Hist., Senior Research Fellow, Laboratory for Assessment of Professional Competences and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, State Autonomous Educational Institution of Higher Education “Moscow City University” (Moscow, Russian Federation). E-mail: [grinkoi@mgpu.ru](mailto:grinkoi@mgpu.ru) Researcher ID: GNH-2730-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1594-0244>

**Gurin, Grigory G.** — Expert of the Laboratory for Assessment of Professional Competences and Adult Development of the Research Institute of Urban Studies and Global Education, State Autonomous Educational Institution of Higher Education “Moscow City University” (Moscow, Russian Federation). E-mail: [guringg@mgpu.ru](mailto:guringg@mgpu.ru) Researcher ID: CAF-7430-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4070-4905>

**Krishtofik, Irina S.** — Ph.D. in Pedagogical Sciences, Associate Professor, Leading Research Fellow in the Laboratory for Assessment of Professional Competences and Adult Development Research Institute of Urban Studies and Global Education, State Autonomous Educational Institution of Higher Education “Moscow City University” (Moscow, Russian Federation). E-mail: [krishtofik@gmail.com](mailto:krishtofik@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5636-8347>

**Zhabina, Natalya G.** — Expert of the Laboratory for Assessment of Professional Competences and Adult Development of the Research Institute of Urban Studies and Global Education, State Autonomous Educational Institution of Higher Education “Moscow City University” (Moscow, Russian Federation). E-mail: [zhabinanatalya@gmail.com](mailto:zhabinanatalya@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0905-7524>

**Shcherbakova, Tatyana V.** — Ph.D. in Hist., Senior Research Fellow, Laboratory for Assessment of Professional Competences and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, State Autonomous Educational Institution of Higher Education “Moscow City University” (Moscow, Russian Federation). E-mail: [Shcherbakovav@mgpu.ru](mailto:Shcherbakovav@mgpu.ru) Researcher ID: GNH-2485-2022 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4556-5550>

**For citation:** Belolutskaya, A. K., I. S. Krishtofik, G. G. Gurin, A. V. Golovina, I. A. Grinko, T. V. Shcherbakova and N. G. Zhabina. 2023. The Challenges of Museum Communication: Actualizing Visitor Reflection. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 35–53.

За последние десятилетия образ музея в общественном сознании и его функции значительно изменились (Ван Мени, Мейер-ван Мени 2021). Например, один из новых вариантов его определения, который обсуждает в последнее время профессиональное сообщество, теперь звучит следующим образом: «Музеи являются демократизирующими, инклюзивными и полифоническими пространствами для критического диалога о прошлом и будущем» (ИКОМ).

Итоговый вариант, который Международный совет музеев (ИКОМ) вынес на суд профессионального сообщества выглядит следующим образом: «Музей — это постоянно действующая некоммерческая институция, доступная для публики и служащая обществу. Она исследует, собирает, сохраняет, интерпретирует и экспонирует материальное и нематериальное культурное и природное наследие профессионально, этично и устойчиво для образования, осмысления и наслажде-

ния». При этом необходимо отметить, что в английском оригинале для обозначения ключевых задач музея был использован именно термин «рефлексия»: «for education, reflection and enjoyment» (ИКОМ).

Мы видим, таким образом, что коммуникация, которая и раньше рассматривалась как одна из основ музейной деятельности (Гнедовский 1989; Сапанжа 2009: 242–254), теперь и вовсе выходит на передний план. Это имеет несколько объективных причин. Появляется запрос к музею на формирование разнообразных идентичностей (Савоскул 2011: 83–89; Гринько, Шевцова 2015; Шнирельман 2010: 8–25): социальных, географических, культурных. Данная задача расширяет музейную аудиторию и требует работы с самыми разнообразными сообществами (Labadi 2017). Очевидно, этот вызов на порядок усложняет коммуникативные задачи музеев, которые вынуждены прибегать к интерпретации наследия (Гринько, Шевцова 2021: 12–17) и использованию множественных исторических нарративов (Гринько 2017: 58–64). Работа с социальной памятью и множественными нарративами приводит музеи к необходимости работы с «трудным» или «диссонантным» наследием (Ченайтене 2016: 149–161; Kisić 2016), которая по определению невозможна без качественной коммуникации. Меняется и отношение к задачам музейной педагогики. Например, одним из результатов образовательного процесса стала считаться радость, которую испытывает обучающийся (Голдинг 2010: 89–98).

Однако самое главное заключается в том, что роль и функцию музея как института, особенно в таком мегаполисе, как Москва, нельзя рассматривать вне контекста изменения общих представлений о жизни людей в городе. На смену прежним представлениям о городе как о производственном комбинате приходит новое представление о нем как о «машине коммуникации» (К. Дойч). Эффективность города при этом определяется количеством и качеством контактов, которые он способен предложить. В этом контексте музей, как и многие другие институты (например, школа и библиотека), в эпоху информационного общества больше не могут себе позволить претендовать на сакральный статус «храма» культуры, оставаясь при этом дорогостоящей «камерой хранения» артефактов. На текущем этапе развития человечества социальный или культурный институт ценен качеством и количеством новых смыслов, которые он производит, причем последние должны быть в движении для общества в целом и качественно изменяться и преумножаться через рефлексию посетителей. Соответственно, как один из компонентов коммуникационной среды города музей принимает на себя новые во многом несвойственные ему ранее функции.

В связи с вышесказанным, ключевым компонентом музейной деятельности сегодня становится транзакция (Wood, Latham 2013; Latham, Simmons 2014; Tishman et al. 2007), однако она возможна при соблюдении ряда условий: наличие четко сформулированного послания от музея; адекватность и эффективность инструментов его передачи (Мени Ван 2014: 254–272; Blunden 2020: 45–71); готовность посетителя принять, отрефлексировать и разделить данное высказывание.

### Музейная коммуникация

Для налаживания диалога музея с посетителем обеим сторонам нужно сделать шаг навстречу друг другу. Со стороны посетителя это принятие некоторых условий, созданных музеем: предварительная интеллектуальная подготовка для просмотра экспозиции, умение «читать» историю в специфической подаче — через

предметы; понимание необходимости соблюдения музейных правил. Так, со стороны преподавателя ожидается готовность работать с собственным критическим мышлением и желание развивать рефлексию учащихся, а также работа с собственными профессиональными дефицитами в сфере использования инструментов среды для создания образовательных ситуаций (Белолуцкая, Криштофик, Мкртчян 2022; Белолуцкая, Мкртчян, Щербакова 2022). Со стороны музея шаг навстречу посетителю связан, прежде всего, с пониманием своего предназначения, миссии и функций, а также с имплементацией практик коммуникации и рефлексивного порождения культурных смыслов.

Размышляя об искусстве как форме публичности, Р. Уильямс выделил 4 способа коммуникативных практик, которые исторически формировались вслед за эволюционным развитием: авторитарный, патерналистский, коммерческий и демократический (Williams 1989: 19–31), основные характеристики которых отражены в таблице 1.

Таблица 1.

### Способы коммуникации в пространстве искусства (по Р. Уильямсу)

Способ коммуникации	Система ценностей и смыслов	Субъект контроля	Роль общественности
<b>Авторитарный</b> (принципиально «злой» способ общения (Р. Уильямс))	Единый способ видения мира, диктуемый гос. идеологией; один набор жестких ценностей правящего меньшинства	Государство жестко контролирует институты коммуникации	Ни один человек или группа не имеет права создавать свою собственную систему связей. Посетители (зрители) должны слушать молча, воспринимать некритично
<b>Патерналистский</b> (вариант «совестливой авторитарной» коммуникации)	Ценности правящей группы; избранные эксперты и художественные комиссии, определяют «лучшие» достижения искусства, которые необходимо донести до широкой общественности	Контроль со стороны власти в форме «мягкого давления» посредством ангажированного экспертного сообщества	Общественность должна принимать «подарки» от власти: т. к. жизнь широкой публики, лишенной возможности соприкоснуться с высокой культурой, выиграет от присутствия искусства в пространстве повседневной жизни
<b>Коммерческий</b> (вызов господству немногих над многими)	Свободный рынок как основа для обеспечения необходимой свободы для всех создавать и воспринимать (читать/ слушать/ смотреть) то, что нравится. Преобладание функционализма над эстетикой.	Контроль, основанный на критериях прибыльности, консолидируется и распределяется между небольшим числом заинтересованных лиц или групп.	Художники (и другие представители креативных индустрий) а также спонсирующее их государственное или коммерческое учреждение «лучше знают, что хорошо для общества», их творчество учитывает корпоративные интересы (и это может сопровождаться социальными конфликтами)

Способ коммуникации	Система ценностей и смыслов	Субъект контроля	Роль общественности
<b>Демократический</b> («культура соучастия»)	Арт-объекты в открытом пространстве функционируют как искусство, «принадлежащее народу». Поскольку произведение искусства создавалось в непосредственном взаимодействии, даже сотрудничестве, с субъектами, «содержание» такого объекта публичного искусства представляется идентичным его «аудитории».	Децентрализованный общественный контроль противостоит как коммерциализму, так и государственному контролю.	Максимизируется индивидуальное участие; появляется возможность независимым группам определять способы выражения и коммуникации, а также средства их распространения.

Отметим, что на сегодняшний день в музейном пространстве Москвы представлены все четыре описанных типа коммуникации с явным преобладанием второго — патерналистского. Однако стоит отметить, что тенденция последних десятилетий заключалась как раз в разнообразии используемых способов коммуникации в общем городском пространстве, не только в музеях. В жанре современного искусства можно встретить иногда сугубо коммерческие проекты с соответствующим способом музейной транзакции, а, например, в сфере исследования диссонантного наследия представлены довольно сильные площадки с демократическим способом трансляции и порождения смыслов.

### Интерактивность и принцип соучастия

Исследования коммуникативных практик в музейном пространстве в настоящий момент получают все большее распространение. В значительной степени это связано с тем, что многие экспозиции переосмысляются в соответствии с принципами организации партиципаторного музея, которые предполагают активное вовлечение посетителя и выстраивание с ним прямого диалога (Короткова 2020: 97–102). Важную роль в формировании такого характера взаимоотношений играет само пространство экспозиции и различные практики и приемы, стимулирующие, как интеллектуальный, так и эмоциональный отклик человека. Однако эффективность такого воздействия не всегда оказывается очевидна, что вынуждает исследователей специально анализировать результаты применения тех или иных инструментов: разрабатываются отдельные метрики и шкалы (Dorph et al. 2019: 1–17), а также используются данные видеокamer (например, для фиксации траекторий перемещения посетителей (Lehn et al. 2016: 189; Максимова 2017; Lefebvre, Rueda 2018: 192–198) или eye trackers, фиксирующие траекторию движения взгляда (Ахтамзян, Ахтамзян 2019: 303–309). В статье Н. Хэйвуд и П. Кэрнс отмечается, что возможность выстраивать собственный нарратив об экспозиции сразу после посещения стимулирует более вдумчивое осмысление артефактов (Haywood, Cairns 2005: 113–129). Тогда как использование мультимедийных технологий (гайдов) при посещении музея этого не гарантирует,

хотя приводит к повышению вовлеченности посетителей разных возрастов (Othman et al. 2011: 93).

В общем виде можно рассматривать два типа коммуникации в музее: *монологическая* (трансляция) и *диалогическая* (интеракция). Понятие интерактивности пришло в музей из мира информационных технологий. По своему базовому смыслу интерактивность — это такое взаимодействие пользователя с системой, при котором система откликается на действия пользователя, предлагая содержательную обратную связь. В музее под интерактивностью принято понимать диалогичные отношения посетителя с экспозицией, создание особой среды, с которой посетитель может вступать в непосредственное взаимодействие (Аганова 2012: 8–20).

Виды интерактивности в музее:

- взаимодействие посетителей с экспозицией;
- взаимодействие посетителей с авторами экспозиций;
- взаимодействие посетителей с посетителями.

Два последних вида интерактивности соответствуют «культуре соучастия». Базовое определение participation (UNICEF): «У людей есть свободное право включаться в социальные и культурные процессы и содействовать развитию, они делают это добровольно, деятельно и с полным пониманием происходящего». Соответственно, participatory museum — музей, который основывает свою деятельность на содержательно существенном участии посетителей, местного сообщества, партнеров. Сегодня культура соучастия становится и основной зоной развития музея как института, и своего рода интеллектуальной модой. Ее стремительный взлет связан с бумом новых социальных интернет-технологий: возникновением множества ресурсов, которые развиваются за счет пользователей, инвестирующих в них свое время, внимание, знания, умения и чувства. Исходя из сказанного сравним три вида коммуникации в музее: трансляция культуры; интерактивное пространство, соучаствующая коммуникация, особенности которых представлены в таблице 2.

Таблица 2.

### Сравнение видов коммуникации в музее.

Основные характеристики видов музейной коммуникации	Трансляция (монологическая коммуникация)	Интерактивное пространство	Соучаствующая коммуникация
Задача музея	Презентации коллекций «Что можно интересно показать посетителям?».	Исследование подлинного интереса и потребностей аудитории	Исследование: «Что именно в коллекции музея может войти в резонанс с жизненными интересами сообщества и как достичь живого диалога с современностью».
Основная стратегия	«приобщения» к культуре прошлого через память.	вовлечение посетителей в активную познавательную деятельность через взаимодействие с предметами выставки	обмен смыслами и совместное участие в их порождении. Музей развивается вместе с посетителями.

Основные характеристики видов музейной коммуникации	Трансляция (монологическая коммуникация)	Интерактивное пространство	Соучаствующая коммуникация
Характер экспозиции	статичный	интерактивный, с учетом мотивации, психологических потребностей, познавательных стратегий посетителя.	моделируемый и изменяемый в месте с посетителями в зависимости от их целей и особенностей
Задействованные каналы восприятия посетителей и когнитивные процессы	зрение и слух; память	кинестетический — «думающее тело» человека (через освоение пространства); мышление	социальное «тело» человека — коммуникативные потребности, желание быть услышанным и включенным, стремление приносить пользу, жажда познания, рефлексия собственного опыта и проблем общественной жизни.
Результат посещения музея	локализован внутри музея — это число посетителей, увидевших презентацию коллекции	локализован «внутри» посетителя — это приращение его знаний и навыков, или просто удовольствие.	локализован между людьми — это увеличение количества или развитие качества связей, новые формы коммуникации, новое понимание общности, возможностей выходить за свои собственные границы, взаимодействовать, со-участвовать...

Обращаясь к анализу международного и отечественного опыта, можно описать несколько примеров использования различных видов музейной коммуникации. Так, адаптация пространства для развития воображения неоднократно становилась предметом интереса для кураторов экспозиций. Все большее значение для разработки практик в этом направлении становится объектно-ориентированный дискурс, основанный на убежденности в том, что каждый посетитель привносит в экспозицию свой равноправный голос во время посещения: интерпретирует ее с учетом собственного опыта и предшествующих знаний (Achiam 2016: 90). Развитие воображения происходит благодаря обогащению смыслового универсума, созданного посетителем вокруг экспонируемых объектов: репродуктивный компонент, активизирует построение взаимосвязей между наблюдаемым и уже известным, а творческий компонент способствует формированию предположений, причинно-следственных связей (Dufresne-Tass et al. 2006: 160–176). К примеру, в естественно-научных музеях достаточно часто прибегают к созданию диорам или выставочных залов с чучелами, как в Музее естествознания Копенгагена (Natural History Museum of Denmark). В иных случаях музеи составляют авторские образовательные программы, связанные с темой экспозиции, предполагающие использование игр, физических активностей, песен и творческих заданий для достижения образовательного результата. При этом, практики могут внедряться и в детских музеях, так как развитие мышления возможно в любом возрасте (Belolutskaia et al. 2022) Так, Детский музей Манхэттена проводит программу «EatPlayGrow» для детей 2–5 лет, которая помогает привить им знания о правильном питании через шарады и эксперименты (How Children's

Museums...). Отчасти практики развития воображения находят отражение и в экспозициях московских музейных пространств. Репрезентативным примером может служить программы, реализуемые в усадьбе Люблино. Посетители дворца Дурасова имеют возможность в рамках театрализованной экскурсии поучаствовать в шалостях дворянской России и представить себя в роли знатного вельможи.

Также используемые коммуникативные практики призваны вызвать больший эмоциональный отклик посетителя. Для того, чтобы соответствовать партиципаторным принципам, музеи должны стремиться почувствовать «настроение» своей аудитории, что соответствует глобальным трендам помещения эмоций и эмпатии в центр внимания в массовой культуре (Scappini 2011: 8). Яркий пример влияния музея на эмоциональное состояние посетителя можно заметить в популярном сериале «Sense8», где один из главных героев, увидев фреску «Человек на распутье» в Музее Диего Риверы в Мехико, начинает размышлять о своем прошлом<sup>1</sup>. Повышение эмоционального отклика может происходить с помощью особой организации экспозиции и выстраивания контекста. К примеру, в Историческом музее Боснии и Герцеговины в залах, посвященных осаде Сараева (1992–1995 гг.), музейные экспонаты рассказывают истории своих владельцев голосами реальных жителей города, переживших эту трагедию (“Sarajevo under Siege” exhibition). В совершенно иной по тематике экспозиции, в Музее разбитых отношений Загреба (Museum of Broken Relationships), материальные объекты также становятся «ключом» к истории из жизни: отдельные предметы, которые может направить в музей любой человек, рассказывают о межличностных отношениях и причинах расставания, передавая эмоции владельца (Collections). Все больше для эмоционального вовлечения используются и современные технологии. Так, в Рижском Мотормузее (Riga Motor Museum) посетители участвуют в нескольких интерактивных мероприятиях, где автомобиль и его история становится метафорой для разговора. Зритель может отправиться в виртуальное путешествие в 1970-е годы или представить себя за рулем легендарной машины Rolls-Royce Silver Shadow (About Riga Motor Museum). В Москве литературно-исторический музей В. С. Высоцкого предлагает посетителям не только осмотр экспозиции, посвященной жизненному пути актера, поэта и певца, но различные тематические выставки, концертные и театральные постановки. Разнообразие программ вкупе с высоким уровнем использования интерактивных технологий позволяет реализовывать несколько видов практик повышения эмоционального отклика. Вместе с творчеством Высоцкого посетитель знакомится с историей быта советских людей. Например, в рамках процесса взаимодействия с экспозицией музейного пространства заложена возможность завести катушечный магнитофон, посидеть под электросушилкой или отстоять очередь у телефона-автомата. Подобное взаимодействие с музейным пространством позволяет посетителям представить себя на месте современников Высоцкого, ощутить себя причастными к событиям истории СССР. И, конечно же, музеи стремятся не только завлечь посетителя, но и заставить его задуматься о сложных проблемах. Для этого в различные экспозиции внедряются практики, способствующие развитию критического мышления и активизации рефлексии. К примеру, в Наци-

<sup>1</sup> Sense8 — это драматический сериал о людях, связанных психически и способных переживать чувства друг друга. Создан для Netflix Ланой и Лилли Вачовски, продюсерами трилогии «Матрица». Указанная сцена содержится в 9 эпизоде 1 сезона.

ональном музее Армии (Лондон) посетители могут «проголосовать» за /против необходимости проходить службу в войсках и оставить обратную связь о посещении экспозиции, ответив на конкретные вопросы («Что вы думаете о солдатах и их службе? Слышали ли вы какую-то историю об этом, которая повлияла бы на вас?»). В иных случаях музейное пространство активно использует природу конфликта для освещения сложных и спорных тем. В архитектурных проектах Даниэля Либескинда само здание музея становится ярким примером выражения конфликта и противоречия (Шевцова, Гринько 2017: 71). В менее масштабных проектах, пространством для демонстрации противоречия становится сам выставочный зал. Так, в Музее армии в Риге, экспозиция, посвященная Второй мировой войне, разбита на две равнозначные части, что демонстрирует то, как РККА противостоит латышскому легиону СС (Шевцова, Гринько 2017: 71). Современные технологии также способствуют актуализации рефлексии при правильной организации музейного пространства. В Музее свободы и оккупаций в Таллине посетитель может принять участие в электронной ролевой игре, позволяющей ему выбрать ту или иную модель поведения в различных ситуациях, прототипами для которых стали реальные жизненные истории из прошлого (Коллекции). Другим удачным примером одновременной реализации нескольких практик актуализации рефлексии может служить интерактивная экспозиция Государственного Дарвиновского музея. Организация пространства в виде лабиринта с самого начала ставит посетителя в позицию исследователя. Важную роль в процессе коммуникации с музейным пространством играет тетрадь-путеводитель, получаемая на входе. Авторами экспозиции заложена возможность пройти интерактивную экспозицию «Пройди путем эволюции» несколькими маршрутами. На рубежных точках посетитель сам выбирает дальнейшее направление движения. А видеопрезентация, посвященная существующим гипотезам вымирания динозавров, провоцирует посетителя сформулировать предположения, причинно-следственные связи и в конечном итоге самостоятельно прийти к выводу, какая из гипотез более убедительна. Общая атмосфера таинственности, необычность обстановки, разнообразие визуальных и звуковых эффектов, а также исследовательский тип деятельности неизбежно вызывают как эмоциональный отклик, так и размышления у посетителей.

Таким образом, мы видим, что в международном и отечественном опыте музеи активно используют различные коммуникативные практики, стремясь как вовлечь посетителя, так и заставить его по-новому осмыслить прошлый и актуальный опыт. Разнообразие этих практик показывает наличие устойчивой тенденции к развитию и реализации принципов партиципаторного музея и переориентации внимания с хранящихся объектов экспозиции на переживания самого посетителя.

### Дизайн исследования

В процессе исследования были проанализированы 38 музеев города Москвы литературного, естественно-научного, исторического и художественного профилей. Для полноты картины в выборку были включены музеи разного типа подчинения (федеральные, региональные, ведомственные и частные), с разными возможностями по приему посетителей (размещенные в специально построенных зданиях, в приспособленных помещениях, в объектах культурного наследия).

Анализ проводили магистранты Московского городского педагогического университета после прохождения соответствующего инструктажа. Инструктаж представлял из себя видеозапись, где объяснялась основная цель (узнать, какие практики актуализации рефлексии посетителей применяются в музеях г. Москвы), что такое практики актуализации рефлексии, их основные отличия от других интерактивных элементов экспозиции, а также алгоритмы работы и предоставления результатов.

Далее магистранты посещали музеи и фиксировали практики музейной коммуникации, в том числе направленные на актуализацию рефлексии (фото, видео). После посещения музея необходимо было заполнить анкету и ответить на вопросы:

1. Описать компоненты экспозиции с точки зрения их работы на информирование, развлечение или актуализацию рефлексии посетителей;
2. Описать способы актуализации рефлексии, использующиеся в экспозиции;
3. Ответить на вопросы: Повлияло ли посещение музея на ваши представления о современной действительности? Если да то, как? Если нет, то почему?
4. Сформулировать в одном предложении основное послание, которое несет экспозиция. С какой идеей выйдет посетитель?

Также был разработан чек-лист, содержащий описание практик и экспозиционных приемов актуализации рефлексии посетителей.

#### **Характеристики практик и приемов актуализации рефлексии в музее**

С учетом того, что рефлексивные практики все еще встречаются в музеях довольно редко, их типология вызывает объективные трудности. С одной стороны, подобные практики можно разделить по типу выбранного канала коммуникации на:

- 1) Текстовые (вопросы в текстовом виде, включенные в дизайн экспозиции, этикетаж, экспликации, сопроводительные материалы, путеводители, в том числе электронные, системы AR);
- 2) Мультисенсорные (где рефлексия должна быть спровоцирована воздействием на органы чувств, при помощи звуковых, ольфакторных, тактильных или интерактивных элементов);
- 3) Структурные (где рефлексия в первую очередь провоцируется за счет окружающего пространства: архитектура и структура экспозиции, расположение экспонатов, цветовые сочетания в дизайне);
- 4) Вербальные (триггером к рефлексии выступает коммуникация с сотрудником музея, аудио материалы, запись интервью и т. д.);
- 5) Художественные (рефлексия провоцируется специальным арт-объектом, интегрированным в экспозицию).

С другой стороны, подобные практики можно разделить на два базовых типа по виду воздействия на посетителя:

- 1) Прямые, когда посетителя напрямую провоцируют задействовать рефлексию, найти ответ на вопрос;
- 2) Косвенные, когда включение посетителя зависит от его желания и личного бэкграунда.

С нашей точки зрения, наибольший интерес представляет собой психологический подход к описанию существенных характеристик экспозиционных практик и приемов, актуализирующих рефлексию. Опыт анализа 38 московских музеев с этой точки зрения позволяет нам составить некоторый список важных позиций, объединенных в несколько крупных блоков:

1. Персонализация. В экспозиции используются высказывания от первого лица, есть личные истории; есть примеры, когда экспонаты или другие элементы экспозиции способствуют тому, чтобы у посетителя сформировалась личная позиция по отношению к сложной проблеме.
2. Обращение и диалогичность. Есть примеры, когда какой-то компонент экспозиции прямо обращается к посетителю. Например, в подписях используются повелительные формы глаголов: попробуйте, сделайте, подумайте, дотроньтесь и прочее.
3. Вопрошание. В экспозиции посетителю задаются открытые вопросы открытого типа, требующие развернутого рассуждения; посетитель погружается в исследовательскую деятельность, может высказывать свои предположения, формулировать гипотезы.
4. Создание проблемной ситуации. Есть примеры, когда экспонаты скомпонованы таким образом, чтобы проблематизировать тему, вызвать размышление о неоднозначности какого-то явления. Есть попытка представить разносторонний взгляд на проблему; имеет место предъявление противоречия, оперирование противоположностями.
5. Проявление неочевидного. Есть примеры, когда экспонаты или другие элементы экспозиции способствуют тому, чтобы вскрыть (продемонстрировать в любой форме) посетителю неочевидные в том числе причинно-следственные связи. Например, на большой стене предпосылки исторических событий и их следствия соединены нитями разного цвета и т. п.
6. Дискуссионность, конфликтность. Есть случаи, когда рядом друг с другом (например, на одной и той же витрине или стене) используются экспонаты из разных знаковых систем, которые содержательно дополняют друг друга, но заставляют посмотреть на тему с разных сторон. Например, официальные документы с цифрами и рисунки; фото и карты; личные вещи и арт-объекты; есть пространства (витрины, стены), где экспонаты вступают друг с другом в диалог, «комментируют» друг друга (например, личные вещи заключенных, сделанные ими арт-объекты и газетные вырезки того времени).
7. Символизация. В экспозиции есть примеры, когда какой-то предмет (например, стена или красная линия, или порог, который переступает посетитель) является символом чего-то значимого для обсуждаемой темы.

Анализируя полученные данные после сбора анкет по результатам посещения музейных экспозиций, можно прийти к нескольким выводам. Студенты сообщали о присутствии различных коммуникативных практик в музейном пространстве: сопроводительных комментариев к экспонатам, маршрутных карт, аудиогидов, пространства для оставления обратной связи, специфического аудио-сопровождения, интерактивных элементов, специального освещения, инфографики. Отдельной формой коммуникации и выстраивания диалога с посетителем могла стать и организация самого пространства выставки, т. е. размещение залов или отдельных элементов экспозиции. Однако чаще всего данные практики выполняют узкую утилитарную функцию — сообщают посетителю какую-то информацию по теме музея, но не способствуют реальному его вовлечению.

Если у используемого приема есть специфическое воздействие, то чаще всего оно связано с воздействием на эмоциональный отклик посетителя или его воображение (20 и 18 музеев соответственно). Такое частое использование этих инструментов может быть связано, например, с тем, что они помогают зрителю получить запоминающийся яркий опыт, который сформирует у них положительное впечатление о музее. Достаточно часто в качестве практики стимулирования воображения/эмоционального отклика использовались способы организации пространства, позволяющие человеку «ощутить себя» в другой эпохе: «обустроен максимально подробно для погружения в дворянскую обыденность XIX века», «предметы интерьера и мебели расставлены таким образом, чтобы поместить человека в атмосферу XVIII века», «наталкивает на мысль о том, что вот-вот этот кузнец или гончар оживёт, и закипит деятельность в его мастерской» и т. д. Намного реже, лишь в 10 случаях, музеи предлагали посетителям создать собственный творческий продукт, что, возможно, связано со сложностью организации подобной активности в рамках экспозиции, так как она требует постоянного участия персонала в помощи посетителю и наблюдении за их поведением во время создания продукта.

Существенно реже в музеях были представлены практики, способствующие активизации рефлексии и критического мышления. Так, респонденты отмечали, что задуматься о чем-либо или организовать самостоятельный поиск информации посетителей чаще всего заставляла организация пространства, на втором месте оказываются сопроводительные комментарии, на третьем — инфографика. Самым редким способом актуализации рефлексии становится организация конфликта/противоречия, хотя этот способ позволяет развивать критическое мышление и очевидно подталкивать посетителя к размышлениям о предмете выставки. Такой пример используется в пяти музеях: Музее истории ГУЛАГа, Музее Победы, Музее Русского Зарубежья, Музее Владимира Высоцкого, Третьяковской галереи. Также в музеях редко используется прямое обращение к посетителю и наглядная демонстрация причинно-следственных связей тех или иных событий. Чаще всего из перечня, указанного выше, в экспозиции используются повествования от первого лица и витрины, подразумевающие наличие диалога между экспонатами.

Таким образом, по результатам анализа анкет можно утверждать, что московские музеи достаточно часто используют различные коммуникативные практики. Чаще всего они направлены на повышение эмоционального отклика посетителя или развитие его воображения. Сложные по своей организации практики актуализации рефлексии, задействующие критическое мышление, используются реже, чем более при-

вычные и прижившиеся в России формы взаимодействия. Низкое внимание к иным практикам может говорить, с одной стороны, о малой осведомленности авторов экспозиции об успешном применении данных практик в мире, с другой стороны — о сложности их включения в музейное пространство, которое требует реорганизации выставки и обучения музейных работников и экскурсоводов правилам взаимодействия с данными практиками.

К факторам, осложняющим имплементацию таких приемов в широкую практику музейной коммуникации, можно отнести отсутствие артикулированного в явной форме запроса со стороны целевой аудитории и дефицит целеполагания со стороны музейной сферы. Следует отметить, что в образовательных музейных программах (экскурсиях, лекциях, квестах) могут быть компоненты, направленные на формирование критического мышления посетителей, однако подчеркнем, что экспозиция остается главным уникальным инструментом музейной коммуникации (Поляков 2019) по массовости воздействия существенно превышающим любые образовательные программы музея. Следует отметить, что сохранение за музейным посетителем пассивной роли получателя информации в конечном итоге сильно затрудняет реализацию просветительской и гражданской миссий музея: коммуникация затрудняется, обедняется, искажается. Позитивно повлиять на ситуацию, с нашей точки зрения, могло бы появление в профессиональном сообществе и широкое использование специально разработанного инструментария оценки качества музейной экспозиции в плане специфики воздействия на посетителя, в том числе его мышления, осмысления сложных тем, постановки исследовательских вопросов. Приведенный в настоящей работе подход к исследованию способов музейной коммуникации в перспективе может стать основой для появления пакета инструментов оценки музейной среды и образовательных программ.

### Источники и материалы

- ИКОМ — Официальный сайт Международного совета музеев (ИКОМ). [Электронный ресурс] <https://icom.museum/en/news/icom-announces-the-alternative-museum-definition-that-will-be-subject-to-a-vote/> (дата обращения: 10.02.2022)
- Коллекции — Коллекции // Vabamu. [Электронный ресурс] <https://vabamu.ee/kollekcii> (дата обращения: 10.02.2022)
- About Riga Motor Museum — About Riga Motor Museum // Riga Motor Museum. [Электронный ресурс] <http://www.motormuzejs.lv/index.php/en/about1> (дата обращения: 10.02.2022)
- Collections — Collections//Museum of Broken relationships. [Электронный ресурс] <https://brokenships.com/explore>. (дата обращения: 10.02.2022)
- How Children's Museums... — How Children's Museums are Fostering Imagination, Learning, and Creativity at Home // Institute of Museum and Library Services. [Электронный ресурс] <https://www.imls.gov/blog/2020/04/how-childrens-museums-are-fostering-imagination-learning-and-creativity-home> (дата обращения: 10.02.2022)
- UNICEF — 28. UNICEF: Child and Youth Participation Resource Guide. UNICEF, 2006. [Электронный ресурс] <https://sustainabledevelopment.un.org/index.php?page=view&type=400&nr=555&menu=1515> (дата обращения: 10.02.2022)

### Научная литература

- Аганова Д. Культура участия: миллионы диалогов // Музей как пространство образования: игра, диалог, культура участия / Отв. ред. А. Щербакова. М.: б/и, 2012. С. 8–20.

- Ахтамзян Н. И., Ахтамзян А. И. Современные методы исследования поведения посетителей музея // *Мировые тренды и музейная практика в России*. М.: РГГУ, 2019. С. 303–309.
- Белолуцкая, А. К. Криштофик И. С., Мкртчян В. А. Особенности рефлексии педагогов: связь с личностными и профессиональными ценностными ориентациями // *Образование и наука*. 2022. Т. 24. № 7. С. 160–190.
- Белолуцкая А. К., Мкртчян В. А. & Щербакова Т. В. Профессиональные дефициты начинающих учителей московский школ // *Вестник Московского городского педагогического университета*. Серия «Педагогика и психология». 2022. № 16(1). С. 55–77. <https://10.25688/2076-9121.2022.16.1.03>
- Ван Мени П., Мейер — ван Мени Л. Новые тренды в музеологии. Пер. с англ. В. Г. Ананьева // М.: ИТД «ПЕРСПЕКТИВА», 2021. С. 312–316.
- Гнедовский М. Б. Современные тенденции развития музейной коммуникации // *Проблемы культурной коммуникации в музейной деятельности* (Сб. науч. тр. / НИИ культуры). М.: НИИК, 1989. С. 16–34.
- Голдинг В. Коммуникация и образование в музее XXI века: опыт центра по изучению музеев и галерей // *Вопросы музеологии*. 2010. № 1. С. 89–98.
- Гринько И. А. Нарративы в музейном пространстве: новые практики // *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. 2017. № 3(17). С. 58–64.
- Гринько И. А., Шевцова А. А. «Реанимируя Андерсона»: музей и карта в формировании современных идентичностей // *Культурологический журнал*. 2015. № 1(19). С. 9 (1–8).
- Гринько И. А., Шевцова А. А. Интерпретация наследия // *Кастеевские чтения-2021*. «Пространство культуры и историческое сознание»: материалы научно-практической конференции. Алматы, 2021. С. 12–17.
- Короткова М. В. Культура участия и партиципаторные стратегии в музейной педагогике // *Наука и школа*. 2020. № 4. С. 97–102.
- Максимова А. С. Порядок социального взаимодействия в научно-техническом музее: возможности микросоциологического подхода. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. Москва, 2017.
- Мени Ван П. Коммуникация: Язык экспозиции // *Вопросы музеологии*. 2014. № 1. С. 254–272.
- Поляков Т. П. Музейная экспозиция: методы и технологии актуализации культурного наследия. М.: Вече, Институт наследия, 2019. 587 с.
- Савоскул С. С. Краеведение и локальная идентичность (на примере малых городов Центральной России) // *Этнографическое обозрение*. 2011. № 6. С. 83–99.
- Сапанжа О. С. Развитие представлений о музейной коммуникации // *Известия РГПУ им. А. И. Герцена*. 2009. № 103. С. 242–254.
- Чепайтене Р. Наследие в (пост)обществе: диссонанс, конфликт или поиск согласия? // *Вестник Пермского университета*. Сер. История. 2016. № 1(32). С. 149–161.
- Шевцова А. А., Гринько И. А. Конфликт в музейном пространстве: механика и тенденции // *Конфликтология*. 2017. № 3. С. 67–81.
- Шнирельман В. А. Музей и конструирование социальной памяти: культурологический подход // *Этнографическое обозрение*. 2010. № 4. С. 8–25.
- Achiam M. The role of the imagination in museum visits // *Nordisk Museologi*. 2016. № 1. P. 89–90. <https://doi.org/10.5617/nm.3066>
- Belolutskaya A., Bukhalenkova D., Krashennnikov-Khait E., Shiyani I., Shiyani O., Veraksa A. Constructivism and Social Constructivism in the Study of Relationship Between Early Childhood Education Quality and Executive Function at 5–6 years Old // *Piaget and Vygotsky in XXI century*. Early Childhood Research and Education: An Inter-Theoretical Focus / ed. by N. Veraksa, I., Pramling Samuelsson. Vol. 4. Springer Cham, 2022. P. 145–164. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-05747-2\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-031-05747-2_9)

- Blunden J. Adding ‘something more’ to looking: the interaction of artefact, verbiage and visitor in museum exhibitions // *Visual Communication*. 2020. № 1. Vol. 19. P. 45–71. <https://doi.org/10.1177/1470357217741938>
- Dorph R. Cannady M. A., Schunn C. D. What Drives Visitor Engagement in Exhibits? The Interaction Between Visitor Activation Profiles and Exhibit Features // *Curator: The Museum Journal*. 2019. P. 1–17. <https://www.lrdc.pitt.edu/schunn/papers/dorph-et-al2019-curator.pdf>
- Dufresne-Tass C. et al. L’imagination comme force dynamisante du traitement des objets mus aux par des visiteurs occasionnels // *Families, Schoolchildren and Seniors at the Museum*. Research and Trends. ed. by C. Dufresne-Tass. Quebec: Editions MultiMondes, 2006. P. 160–176.
- Haywood N., Cairns P. Engagement with an Interactive Museum Exhibit in People and Computers XIX. The Bigger Picture. Springer, 2005. P. 113–129.
- Kisić V. Governing Heritage Dissonance. Amsterdam: European Cultural Foundation, 2016. 328 p.
- Labadi S. Museums, immigrants, and social justice. London & New York: Routledge, 2017. 150 p.
- Latham K. F., Simmons J. E. Foundations of museum studies: evolving systems of knowledge: evolving systems of knowledge. California: ABC-CLIO, 2014. 155 p.
- Lefebvre M., Rueda A. L’expérience de visite de jeunes enfants dans une exposition scientifique: un lieu de pensée, pour penser ou pour se penser? // *Des lieux pour penser: musées, bibliothèques, théâtres* / ed. by F. Garcin-Marrou, F. Mairesse, A. Mouton-Rezzouk. Paris: ICOM-ICOFORM, 2018. P. 192–198.
- Lehn D., Heath C., Hindmarsh J. Exhibiting interaction: conduct and collaboration in museums and galleries // *Symbolic Interaction*. 2016. № 2 (24). P. 189–216. <https://doi.org/10.1525/si.2001.24.2.189>
- Othman M. K., Petrie H., Power C. Engaging visitors in museums with technology: scales for the measurement of visitor and multimedia guide experience // *IFIP Conference on Human-Computer Interaction*. Berlin, Heidelberg: Springer, 2011. P. 92–99.
- Scappini Chiara E. History, Preservation and Reconstruction in Siena: The Fonte Gaia from Renaissance to Modern Times. PhD diss., Rutgers, The State University of New Jersey-New Brunswick, 2011.
- Tishman S., McKinney A., Straughton C. Study Center Learning: An Investigation of the Educational Power and Potential of the Harvard University Art Museums Study Centers. Cambridge, MA: Harvard University Art Museums, 2007. 92 p.
- Williams R. Communications and Community in Resources of Hope // *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, ed. Robin Gable. London: Verso, 1989. P. 19–31.
- Wood E., Latham K. F. The objects of experience: Transforming visitor-object encounters in museums. London & New York: Routledge Left Coast Press, 2013. 176 p.

## References

- Achiam, M. 2016. The role of the imagination in museum visits. *Nordisk Museologi* 1: 89–100. <https://doi.org/10.5617/nm.3066>
- Agapova, D. 2012. Kul'tura uchastiya: milliony dialogov [Culture of Participation: Million Dialogs]. In *Muzei kak prostranstvo obrazovaniya: igra, dialog, kul'tura uchastiya* [Museum as a Space of Education: Game, Dialogue, Culture of Participation], ed. by A. Shcherbakova. Moscow. 8–20. <https://museumsolutions.ru/ru/component/phocadownload/file/1-muzej-kak-prostranstvo-obrazovaniya-igra-dialog-kultura-uchastiya>
- Ahtamzyan, N. I. and A. I. Ahtamzyan. 2019. Sovremennyye metody issledovaniya povedeniya posetitelej muzeya [Modern Methods for Studying the Behavior of Museum Visitors]. In *Mirovyye trendy i muzejnaya praktika v Rossii* [Global Trends and Museum Practice in Russia], ed. by A. A. Sundieva. Moscow: RGGU. 303–309.
- Beloluckaya, A. K., I. S. Krishtofik and V. A. Mkrтчyan. 2022. Osobennosti refleksii pedagogov: svyaz' s lichnostnymi i professional'nymi cennostnymi orientatsiyami [Features of Teacher's

- Reflection: Connection with Personal and Professional Value Orientations]. *Obrazovanie i nauka*. 24 (7): 160–190. <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=49385459>
- Beloluckaya, A. K., V. A. Mkrtychyan and T. V. Shcherbakova. 2022. Professional'nye defitsity nachinayushchih uchitelej moskovskij shkol [Professional deficits of novice teachers in Moscow schools]. *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta. Seriya «Pedagogika i psihologiya»*. 16(1): 55–77. <https://doi.org/10.25688/2076-9121.2022.16.1.03>
- Belolutsckaya, A., D. Bukhalenkova, E. Krashennikov-Khait, I. Shiyani, O. Shiyani and A. Veraksa. 2022. Constructivism and Social Constructivism in the Study of Relationship Between Early Childhood Education Quality and Executive Function at 5–6 years Old. In *Piaget and Vygotsky in XXI century. Early Childhood Research and Education: An Inter-Theoretical Focus*, ed. by N. Veraksa, I. Pramling Samuelsson. Vol. 4. Springer. P. 145–164. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-05747-2\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-031-05747-2_9)
- Blunden, J. 2020. Adding 'something more' to looking: the interaction of artefact, verbiage and visitor in museum exhibitions. *Visual Communication* 19 (1): 45–71. <https://doi.org/10.1177/1470357217741938>
- Chepajtene, R. 2016. Nasledie v (post)obshchestve: dissonans, konflikt ili poisk soglasia? [Heritage in (Post)society: Dissonance, Conflict or Search for Agreement]. *Vestnik Permskogo universiteta Istoriya* 1(32): 149–161. <https://cyberleninka.ru/article/n/nasledie-v-post-obshchestve-dissonans-konflikt-ili-poisk-soglasia/viewer>
- Dorph, R., M. A. Cannady and C. D. Schunn. 2019. What Drives Visitor Engagement in Exhibits? The Interaction Between Visitor Activation Profiles and Exhibit Features. *Curator: The Museum Journal*: 1–17. <https://www.lrde.pitt.edu/schunn/papers/dorph-et-al2019-curator.pdf>
- Dufresne-Tassé, C. et al. 2006. L'imagination comme force dynamisante du traitement des objets muséaux par des visiteurs occasionnels [Imagination as a Dynamic Force in the Treatment of Displayed Objects by Occasional Visitors]. In *Families, Schoolchildren and Seniors at the Museum. Research and Trends*, ed. by C. Dufresne-Tassé. Quebec: Editions MultiMondes. 160–176.
- Gnedovskij, M. B. 1989. Sovremennye tendentsii razvitiya muzejnoj kommunikacii [Modern tendencies of development of museum communication]. In *Problemy kul'turnoj kommunikacii v muzejnoj deyatel'nosti*, ed. by V. Yu. Dukel'skii. Moscow: NIIK. 16–34.
- Golding, V. 2010. Kommunikaciya i obrazovanie v muzee XXI veka: opyt centra po izucheniyu muzeev i galerej [Communication in Education in XXI Century Museum: the Experience of Center of Museums and Galleries Studies]. *Voprosy muzeologii* 1: 89–98. [https://voprosi-muzeologii.spbu.ru/files/2010\\_1/Golding.pdf](https://voprosi-muzeologii.spbu.ru/files/2010_1/Golding.pdf)
- Grin'ko, I. A. 2017. Narrativy v muzejnom prostranstve: novye praktiki [Narratives in Museum Space: New Practices]. *Tomskij zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovanij* 3 (17): 58–64. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2017-3-58-64>
- Grin'ko, I. A. and A. A. Shevtsova. 2021. Interpretaciya naslediya [Interpretation of heritage]. In *Kasteevskie chteniya-2021. «Prostranstvo kul'tury i istoricheskoe soznanie»: materialy nauchno-prakticheskoy konferencii* [Kasteev Readings-2021. "The Space of Culture and Historical Consciousness": Proceedings of the Scientific and Practical Conference]. Almaty: 12–17.
- Grin'ko, I. A. and A. A. Shevtsova. 2015. «Reanimiruya Andersona»: muzej i karta v formirovanii sovremennykh identichnostej ["Reanimating Anderson": Museums and Maps in the Formation of Modern Identities]. *Kul'turologicheskij zhurnal* 1(19): 1–8. <https://cyberleninka.ru/article/n/reanimiruya-andersona-muzej-i-karta-v-formirovanii-sovremennykh-identichnostey/viewer>
- Haywood, N. and P. Cairns. 2005. Engagement with an Interactive Museum Exhibit. *People and Computers XIX. The Bigger Picture*. Springer. 113–129.
- Kisić, V. 2016. *Governing Heritage Dissonance*. Amsterdam: European Cultural Foundation. 325 p.
- Korotkova, M. V. 2020. Kul'tura uchastiya i participatorynye strategii v muzejnoj pedagogike [The culture of Participation and Participatory Strategies in Museum Pedagogy]. *Nauka i shkola*. 4: 97–102. <https://doi.org/10.31862/1819-463X-2020-4-97-102>

- Labadi, S. 2017. *Museums, Immigrants, and Social Justice*. London & New York: Routledge. 150 pp.
- Latham, K. F. and J. E. Simmons. 2014. *Foundations of Museum Studies: Evolving Systems of Knowledge: Evolving Systems of Knowledge*. California: ABC-CLIO. 155 p.
- Lefebvre, M. and A. Rueda. 2018. L'expérience de visite de jeunes enfants dans une exposition scientifique: un lieu de pensée, pour penser ou pour se penser? [The Experience of Young Children Visiting a Scientific Exhibition: A Place of Thought, to Think or to Think Oneself]. *Des lieux pour penser: musées, bibliothèques, théâtres*, ed. by F. Garcin-Marrou, F. Mairesse, A. Mouton-Rezzouk. Paris: ICOM-ICOFOM. 192–198.
- Lehn, D., C. Heath and J. Hindmarsh. 2016. Exhibiting Interaction: Conduct and Collaboration in Museums and Galleries. *Symbolic Interaction* 2 (24): 189–216. <https://doi.org/10.1525/si.2001.24.2.189>
- Maksimova, A. S. 2017. *Poryadok social'nogo vzaimodejstviya v nauchno-tehnicheskom muzee: vozmozhnosti mikrosociologicheskogo podhoda* [The Order of Social Interaction in Scientific and Technical Museum: Opportunities of Micro Sociological Approach]. Ph.D. diss. Abstract, Nacional'nyj issledovatel'skij universitet «Vysshaya shkola ekonomiki».
- Mensh Van, P. 2014. Kommunikaciya: Yazyk ekspozicii [Communication: the Language of Exposition]. *Voprosy muzeologii* 1: 254–272. <https://cyberleninka.ru/article/n/kommunikatsiya-yazyk-ekspozitsii/viewer>
- Othman, M. K., H. Petrie and C. Power. 2011. Engaging Visitors in Museums with Technology: Scales for the Measurement of Visitor and Multimedia Guide Experience. *Human-Computer Interaction — INTERACT*. Berlin, Heidelberg: Springer. P. 92–99.
- Polyakov, T. P. 2019. *Muzejnaya ekspoziciya: metody i tekhnologii aktualizacii kul'turnogo naslediya* [Museum Exposition: Methods and Technologies of Actualization of Cultural Heritage]. Moscow: Veche, Institut naslediya. 587 p.
- Sapanzha, O. S. 2009. Razvitie predstavlenij o muzejnoj kommunikacii [Development of Ideas About Museum Communication]. *Izvestiya RGPU im. A. I. Gercena* 103: 242–254. <https://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-predstavlenij-o-muzejnoj-kommunikatsii/viewer>
- Savoskul, S. S. 2011. Kraevedenie i lokal'naya identichnost' (na primere malyh gorodov Central'noj Rossii) [Regional Studies and Local Identities (on the Example of Small Towns in Central Russia)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 83–99.
- Scappini, C. E. 2011. *History, Preservation and Reconstruction in Siena: The Fonte Gaia from Renaissance to Modern Times*. PhD diss., Rutgers, The State University of New Jersey-New Brunswick.
- Shevtsova, A. A. and I. A. Grinko. 2017. Konflikt v muzejnom prostranstve: mekhanika i tendentsii [Conflict in Museum Space: Mechanics and Tendencies]. *Konfliktologiya* 3: 71.
- Shnirel'man, V. A. 2010. Muzej i konstruirovaniye social'noj pamyati: kul'turologicheskij podhod [Museum in the Construction of Social Memory: Cultural Approach]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 8–25.
- Tishman, S., A. McKinney and C. Straughthn. 2007. *Study Center Learning: An Investigation of the Educational Power and Potential of the Harvard University Art Museums Study Centers*. Cambridge, MA: Harvard University Art Museums. 92 p.
- Van Mensh, P. and L. Mejer — van Mensh. 2021. Novye trendy v muzeologii [New Trends in Museology]. *The Garage Journal: Studies in Art, Museums & Culture*: 312–316. <https://doi.org/10.35074/GJ.2021.11.91.017>
- Williams, R. 1989. Communications and Community. *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. London: Verso. 19–31.
- Wood, E. and K. F. Latham. 2013. *The objects of experience: Transforming visitor-object encounters in museums*. London & New York: Routledge. 176 p.

УДК 39  
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/54-69  
Научная статья

© Е. Г. Гущина

**«ЧИТАЯ ПОЛОТЕНЦА»:  
РУССКОЕ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО  
В ЭКСПЕДИЦИОННЫХ МАТЕРИАЛАХ Л. С. ТОКСУБАЕВОЙ**

*Выдающийся деятель казанской этнографической школы Л. С. Токсубаева (1948–2017) сыграла большую роль в развитии исследований орнаментальных особенностей и семантической функции полотенца в семейных обрядах. В статье на основе полевых материалов автора и архивных документов впервые рассмотрена научная биография Л. С. Токсубаевой, проанализированы основные направления её работы в контексте развития этнографии в Казанском университете. Л. С. Токсубаева стала одним из первопроходцев в разработке инструментария, проведении полевых исследований русского народного искусства Среднего Поволжья и анализе собранного материала. Она также внесла весомый вклад в развитие предметного поля этнографических исследований в Казани. Рассматривая полотенца как один из важных источников исследования русского декоративно-прикладного искусства, Л. С. Токсубаева пришла к выводу, что они являлись знаковой частью семейной обрядности. Совместно с коллегами ей удалось собрать значительный объем материала по культуре русского населения Казанского Поволжья конца XIX — начала XX вв., и, в частности, реконструировать территориальные и хронологические особенности орнаментации полотенца, выявить традиционные функции и рассмотреть их трансформацию.*

**Ключевые слова:** декоративно-прикладное искусство, народное искусство, полотенца, Л. С. Токсубаева, казанская этнографическая школа, экспедиция, орнамент

**Ссылка при цитировании:** Гущина Е. Г. «Читая полотенца»: русское декоративно-прикладное искусство в экспедиционных материалах Л. С. Токсубаевой // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 54–69.

Гущина Елена Геннадьевна — к. и. н., доцент кафедры антропологии и этнографии, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Российская Федерация, 420008 Казань, ул. Кремлевская, д. 18, корп. 1). Эл. почта: [egguschina@mail.ru](mailto:egguschina@mail.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6225-8216>

UDC 39  
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/54-69  
Original article

© Elena Gushchina

**“READING TOWELS”:  
RUSSIAN DECORATIVE ART  
AMONG L. S. TOKSUBAYEVA’S EXPEDITION MATERIALS**

*L. S. Toksubayeva (1948–2017) was an outstanding figure of the Kazan ethnographic school and played a major role in the studies of ornaments and semantic function of towels in family rituals. This article is the first attempt to examine the scientific biography of L. S. Toksubayeva based on her field materials and archival documents and to analyze the main areas of her work on the development of ethnography at Kazan University. L. S. Toksubayeva became one of the pioneers in the development of research tools, conducting field research of Russian folk art in the Middle Volga region and analyzing the collected material. She also made a significant contribution to the development of ethnographic research in Kazan. Considering towels as one of the important research objects of Russian decorative art, L. S. Toksubayeva concluded that they were an iconic part of family rituals. Together with her colleagues, she managed to assemble a diverse collection of material culture of the Russian population in the Kazan Volga region in the late XIX — early XX centuries, and, in particular, to reconstruct the territorial and chronological patterns of towel ornamentation, identify their traditional functions and consider their transformation.*

**Keywords:** decorative art, folk art, towels, L. S. Toksubayeva, Kazan ethnographic school, expedition, ornament

**Author info:** Gushchina, Elena G. — Ph.D. in History, Associate Professor of the Department of Anthropology and Ethnography, Kazan Federal University (Kazan, Russian Federation). E-mail: [egguschina@mail.ru](mailto:egguschina@mail.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6225-8216>

**For citation:** Gushchina, E. G. 2023. “Reading Towels”: Russian Decorative Art in L. S. Toksubayeva’s Expedition Materials. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 54–69.

В середине XX в. этнографами Казанского университета было начато систематическое изучение русского населения Среднего Поволжья. Благодаря деятельности Николая Иосифовича Воробьева (1894–1967) и Евгения Прокопьевича Бусыгина (1913–2008) исследование этнокультурных особенностей русского населения региона стало ведущим направлением в работе многих поволжских этнографов, получивших в 1940–1970-е гг. образование в Казанском университете. Конечно, описание особенностей русского населения Среднего Поволжья началось еще в XIX в., но оно было не планомерным, фрагментарным (по отдельным уездам, в основном — описание обычаев и фольклора). Как отмечал сам Е. П. Бусыгин, когда он пытался дать характеристику русских деревень, посещенных в его первой этнографической экс-

педиции, он столкнулся с проблемой: собранного материала было мало и не было возможности его дополнить информацией из литературы, поскольку просто отсутствовали какие-либо доступные описания русского населения этой территории (Мартынова 2022: 352). С 1947 г. Е. П. Бусыгин начал совершать ежегодные планомерные экспедиции, которые позволили собрать колоссальный материал и защитить в 1952 г. кандидатскую диссертацию на тему «Материальная культура русского сельского населения Татарской АССР» (АФКЭ 1). С 1956 г. неизменным участником и одним из руководителей этнографических экспедиций Казанского университета, коллегой и верным напарником Е. П. Бусыгина стал Николай Владимирович Зорин (1923–2006). Плодотворная долгая совместная работа и дружба Е. П. Бусыгина и Н. В. Зорина позволила поднять большой пласт материала по русскому населению Среднего Поволжья, сравнить культуру русских этого региона с культурой русских в местах основного расселения, а также воспитать плеяду учеников, продолживших их дело (Мартынова 2022: 355; Гуцина, Хайруллина, Мингалиев 2020).

В 1960–1980-е гг. у этнографов Казанского университета, при сохранении основной темы научной полевой работы — русское население Среднего Поволжья, существенно расширилась тематика направлений исследований отдельных экспедиционных «отрядов» и возглавлявших их молодых ученых. От изучения материальной культуры (хозяйства, ремесел, поселений, жилищ, одежды и т. д.), они перешли к исследованию семейного и общественного быта и обрядности (Е. В. Михайличенко, Н. Н. Кучерявенко, Л. Н. Шабалина, Л. Ф. Банцарева), развитию семьи, воспитанию детей и внутрисемейным отношениям (Н. В. Лештаева (Рычкова)), музыкальной традиции (В. И. Яковлев). В конце 1960-х гг. студенткой Лидией Токсубаевой началось изучение русского декоративно-прикладного искусства — темы, ставшей основной в ее научной работе.

Лидия Сергеевна Токсубаева (07.12.1948–12.02.2017) родилась в пгт Васильсурск Горьковской (ныне — Нижегородской) области и после окончания средней школы в 1966 г. поступила на географический факультет Казанского государственного университета. При этом выбор именно этого факультета был напрямую связан с ее будущей профессией: как отмечала Л. С. Токсубаева, только в КГУ, кроме Московского и Ленинградского университетов, согласно справочнику для поступающих в вузы, значилось такое учебное и научное направление как этнография. Она еще на первом курсе стала интересоваться, как попасть в этнографическую экспедицию: «Чтобы попасть в этнографическую экспедицию КГУ, нужно было заранее об этом позаботиться. «Разведку» я начала ещё на 1 курсе. Я жила тогда в комнате с пятикурсницами. Они и объяснили мне, что нужно обратиться к Н. В. Зорину, но берут только после 2 курса. Кроме меня в группе было ещё несколько человек, пожелавших поехать, но, в конце концов, взяли только меня и Ивана Смирнова. Экзамены пришлось сдавать досрочно. Практику по ботанической географии Н. В. Зорин взялся провести для нас в экспедиции» (ПМА).

Как отмечала Лидия Сергеевна, в экспедициях была особая атмосфера, в том числе и в форматах трансляции научного знания по разным направлениям исследований: «Наши руководители очень ненавязчиво преподавали нам те же этнографические знания, которых нам часто не хватало. Тогда географы слушали курс «Этнография» только на 5 курсе, отъездив 2–3 сезона. Они обычно начинали в нашем присутствии обсуждать какую-либо проблему между собой или аспирантами, а мы прислушивались, затаив ды-

хание. Тогда уже на выходе была диссертация А. Г. Симонова, и они часто обращались к вопросам заселения, планировки поселений, связи дома с надворными постройками и т. д. С Михайличенко, а затем с Замулой обсуждали проблемы общины, общественного быта. Однако, в те годы, когда основной тематикой была современная семья, мы только слушали. В 80-х годах, когда тематика исследований стала разнообразной, и студенты работали по отдельным темам, все включалось в бурное обсуждение полученных сведений. Обычно эти обсуждения начинались в автобусе, когда возвращались из очередного населённого пункта, и продолжались в послеобеденных беседах. Наперебой рассказывали о каких-то деталях, нюансах, которые удалось зафиксировать. Многие казалось странным и неожиданным в деталях свадьбы или проведении какого-либо праздника. Но когда вступал Николай Владимирович, всё вставало на свои места. Родовались открытию. И тогда переплетались все: свадьба и праздники, внутрисемейные отношения и положение женщины в семье, вопросы орнаментики и использования свадебных полотенец и т. д. И вырисовывалась та, другая деревня, сведения о которой мы собирали теперь по крупицам, тот народ, о котором мы так мало знали» (ПМА).

В первой экспедиции Л. С. Токсубаевой в 1968 г. определился ее исследовательский интерес, который поддержали ее учителя — Е. П. Бусыгин и Н. В. Зорин: «Уже в первой моей экспедиции я стала обращать внимание на домовые украшения, что было замечено руководителями. Ко второй моей экспедиции уже была напечатана анкета для изучения домового декора и интерьера жилища. Все последующие годы я работала с ней, пока не переключилась на орнаментированный текстиль» (ПМА). Лидия Сергеевна участвовала в 18 экспедиционных сезонах.

Таким образом, с 1969 г. в этнографических экспедициях Казанского университета планомерно начали исследовать декоративно-прикладное искусство русского населения Среднего Поволжья: прежде всего, декоративное оформление сельского жилища (домовую резьбу) и орнаментированный текстиль (ткачество, вышивка, кружевоплетение). Эта тема, как в целом исследование материальной культуры русского населения Среднего Поволжья, была практически «белым пятном», и большой пласт материала собирали впервые. Единственными работами, вышедшими ранее по этой тематике, были статья Н. Ф. Калинина «О русском крестьянском зодчестве» (Калинин 1925) и статья Г. С. Масловой «Русские постройки Среднего Поволжья»



Рис. 1. Студенты-участники этнографической экспедиции Казанского университета Р. Фиогин, Л. Токсубаева, Л. Хайбина, Д. Кучерявенко, Р. Сунарлова. 1969 г. Архив кафедры антропологии и этнографии КФУ.

(Маслова 1953). Следует отметить, что Л. С. Токсубаева в качестве «программной» работы для изучения русского крестьянского зодчества Поволжья и декоративного оформления жилища как его части, выделяла именно работу Н. Ф. Калинина (Токсубаева 2017: 10).

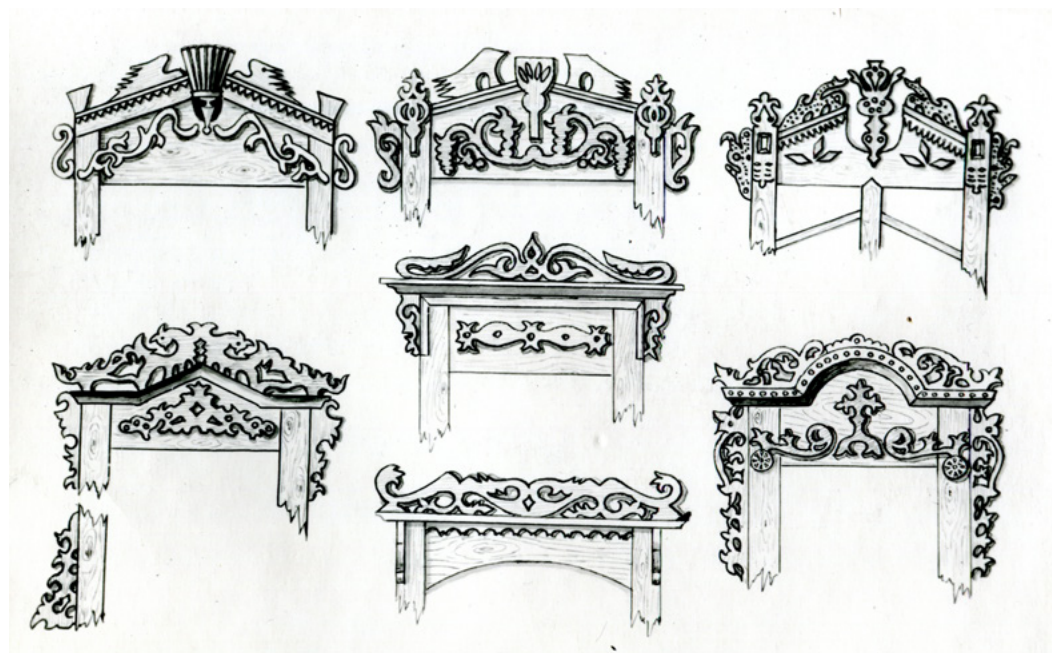


Рис. 2. Прорисовка образцов использования ажурной пропиловки в оформлении наличников по экспедиционным фотографиям Л. С. Токсубаевой. Казанское Поволжье. 1970–1980 гг. Архив кафедры антропологии и этнографии КФУ.

В 1979 г. Л. С. Токсубаева окончила аспирантуру Казанского университета с предоставлением диссертации на тему «Декоративное оформление русского сельского жилища в автономных республиках Среднего Поволжья» (АФКЭ 2). Научным руководителем был Е. П. Бусыгин. Защита состоялась в 1981 г. в Институте этнографии АН СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая в Москве (Токсубаева 1980). Материалы диссертации вошли в монографию Е. П. Бусыгина, Н. В. Зорина и Л. С. Токсубаевой «Декоративное оформление сельского жилища в Казанском Поволжье» (Бусыгин и др. 1986). Необходимо подчеркнуть, что совместная деятельность и сбор материала этнографами Казанского университета повлияли на особенности публикации научных работ. Практически все статьи и монографии этнографов Казанского университета выходили в соавторстве с Е. П. Бусыгиным и/или Н. В. Зориным, поскольку они руководили экспедициями, оказывали методическую помощь в сборе и анализе собранного материала, помогали с систематизацией выводов исследования.

Исследуя русское декоративно-прикладное искусство, этнографы Казанского университета стали использовать термин «Казанское Поволжье». Этим термином обозначили территорию, включающую в себя Татарскую АССР и сопредельные с ней Чувашскую и Марийскую республики, значительная часть которых входила ранее в состав Казанской губернии (Бусыгин и др. 1986). Выделение такого вну-

треннего этнографического района русской культуры в рамках Средневолжской историко-этнографической области было обусловлено несколькими факторами: накопленный за несколько десятилетий экспедиционный материал свидетельствовал о едином комплексе материальной культуры русских на этой территории; историческое обоснование культурных границ носило более обоснованный с этнографической точки зрения контур, чем географическое (Козлов 2021).

В экспедициях материал собирался комплексом этнографических методов (наблюдение, опрос населения, сбор вещевых материалов), а в основу исследования особенностей декоративного убранства домов был положен анкетно-статистический метод. Первым статистический метод для анализа особенностей украшения домов применил еще Н. Ф. Калинин (Калинин 1925). С помощью специально разработанных анкет, заполняемых на каждый дом, стало возможно получить репрезентативные данные по территориальным различиям в характере домовых украшений и в способах их использования, выявить динамику домового декора (Мартынова 2022: 356). Помимо фиксации разных способов внешнего украшения жилища, особенностей их размещения и цветового решения, в анкету заносятся сведения о времени постройки дома и данные о его хозяевах, что дало возможность выявить взаимосвязь распространения разных видов украшений домов и социально-экономических и этнических факторов (Бусыгин и др. 1986). Кроме работы в поле и сбора экспедиционного материала, этнографы Казанского университета анализировали большой массив архивных источников (например, архивы Русского географического общества и «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева по Казанской губернии).

В 1970-х гг. Л. С. Токсубаева, помимо изучения особенностей декоративного оформления русского сельского жилища (Токсубаева 1981), начинает исследование особенностей орнаментированного текстиля (узорного ткачества, вышивки) Казанского Поволжья, а в 1980-е гг. — и изучение символики орнаментов. Основным предметом ее научного интереса стали полотенца

Рис. 3. Полотенце. Бранное ткачество, строчка по перевити, гладь, мережка. Экспедиционные материалы Л. С. Токсубаевой. Елабужский район Рт, с. Лекарево, А. А. Егорова, 1882 г. р. Центр русского фольклора г. Казани.



ца, которые изготавливались в разной технике и играли важную роль в обрядовой культуре. Данные исследования Л. С. Токсубаевой до настоящего времени остаются единственными подобными работами по Казанскому Поволжью. Но эта тема стала точкой пересечения исследовательского поля двух «отрядов» экспедиций — изучающих декоративно-прикладное искусство под руководством Л. С. Токсубаевой и — свадебную обрядность под руководством Н. В. Зорина. Обращаясь к полотенцам под призмой разных научных ракурсов, исследователи смогли расширить и обогатить свои работы дополнительным материалом. Результатом совместного труда стала серия публикаций, в которых освящалась роль полотенца в обрядовой традиции русских Казанского Поволжья (Зорин, Токсубаева 1976; Зорин, Токсубаева 1982; Зорин, Токсубаева 1984; Зорин, Токсубаева 1985; Зорин, Токсубаева 1987).

Для изучения роли полотенца в семейной обрядности Л. С. Токсубаева составила специальный вопросник «Использование ритуальных полотенца в семейной обрядности»:

*«Родильные и крестильные обряды.»*

1. Принимали ли новорожденного на полотенце / чьё / или на отцовскую рубаху?
2. Брала и бабка-повитуха это полотенце себе?
3. Покрывали ли полотенцем дно корыта, когда первый раз купали новорожденного?
4. Имел ли место обряд «размывания рук»? Дарила ли после этого роженица бабке полотенце?
5. Завертывали ли бабка в это полотенце хлеб и соль?
6. Принимала ли крёстная мать ребенка из купели на полотенце? Чье оно было? Какова его дальнейшая судьба?
7. Дарила ли кума куму полотенце после крестин?
8. Устраивался ли торжественный обед с приглашением всех родственников, кума и кумы / «бабина каша»/?
9. Постилали ли полотенце под горшок с кашей и покрывали ли кашу полотенцем сверху?
10. Покрывала ли бабка голову полотенцем, снятым с каши, когда произносила пожелания счастливой жизни новорожденному?
11. Покрывали ли в это время головы полотенцами кум и кума? Чьи это были полотенца?
12. Какие полотенца использовали на родинах и крестинах (вышитые, браные, набивные, отделанные кружевом и т. д.)?

*Свадебная обрядность.*

1. На рукобитье дарили ли родители невесты полотенца родителям жениха?
2. Дарила ли в это время невеста полотенца жениху? А родственникам жениха? Кому из родственников?
3. Дарили ли родственники жениха полотенца родственникам невесты?
4. Было ли принято размахивать дареными полотенцами, возвращаясь со сговора по улицам деревни?

5. Расстилали ли на рукобитье родители невесты полотенце на столе?
6. Носили ли подруги невесты полотенца по улицам деревни, когда наряжались женихом и невестой?
7. Развешивали ли полотенца в доме невесты во время девичника?
8. Покрывали ли полотенцем невесту, когда вели ее в ритуальную баню?
9. Отвозили ли после этого в церковь зашитый в полотенце хлеб?
10. Кому из свадебных чинов вручались полотенца? Кто вручал?
11. Обвязывали ли полотенцем приданое, увозя его в дом жениха?
12. Вывешивали ли в доме невесты полотенца в день венчания к приезду свадебного поезда?
13. Спрашивали ли подруги невесты «пропуск» у дружки прежде, чем пустить его в дом невесты? Что служило пропуском?
14. С полотенцем ли встречала невеста жениха и его родственников?
15. Проводилось ли домашнее обручение жениха и невесты с помощью полотенца?
16. Закрывали ли невесту полотенцем в ее доме?» (АФКЭ 3: 5–6).

Данный опросник стал логическим продолжением и дополнением инструментария по исследованию семейной и общественной обрядности (Бусыгин, Зорин 2002: 165–177). Следует отметить, что другие вопросники тоже включали пункты о роли полотенца в обрядовых действиях, хоть и не концентрировались на них. Например, в «Вопроснике для сбора полевых материалов по погребальной обрядности русского населения Среднего Поволжья», составленным Н. В. Зориным и Н. В. Лештаевой, из 142 вопросов 14 были направлены на выявление роли полотенца в похоронно-поминальной обрядности, поэтому отдельным блоком в вопроснике Л. С. Токсубаевой такие вопросы не вынесены. А «Вопросник по родильной обрядности русского населения Среднего Поволжья» (63 вопроса), составленный Н. В. Лештаевой, не содержал вопросы о роли полотенца, поэтому в вопроснике Л. С. Токсубаевой эта тема была выделена в отдельный блок.

Анализируя собранные материалы, Л. С. Токсубаева и Н. В. Зорин выявили, что у русского населения Казанского Поволжья в конце XIX — начале XX в. полотенце как ритуальный предмет проходило через все основные обряды жизненного цикла — родильные, свадебные и похоронные. Причем, как отмечали исследователи, полотенце играло роль знака женщины и семейно-родственного коллектива, к которому она принадлежала. Например, новорожденного ребенка принимали на полотенце матери, а во время крещения полотенцем крестной матери закрывали приготовленную для крещения воду в церкви и принимали ребенка из купели. В подобных действиях полотенце выполняло функцию приобщения и к роду матери, и к роду крестной матери. Особенно многочисленными действиями, связанными с полотенцами, была насыщена свадьба: богато украшенные полотенца сопровождали свадебные ритуалы от рукобитья до хождения за водой невесты на утро после первой брачной ночи (Зорин, Токсубаева 1987: 97–101). В Казанском Поволжье девушка к свадьбе заготавливала от десяти до пятидесяти полотенца в зависимости от достатка семьи (Токсубаева 2017: 59). Обязательным элементом свадебных обычаев было повязывание полотенцами дружки, что служило признанием невестой его полномочий и являлось его «пропуском» в дом; полотенцами украшали свадебный поезд, перевязывали приданое; невеста развешивала свои полотенца в доме жениха. Полотенца устанавли-

вали символические границы и выполняли функции оберега (Токсубаева 1999: 80). В похоронных обрядах полотенце также выполняло функцию «опознавательного знака» и информировало односельчан о случившемся. Например, его часто вывешивали на сорок дней снаружи на углу дома покойного. Также перед похоронами около дома ставили крест, на который повязывали полотенце. Причем опознавательным знаком полотенце было и для умерших предков: по предположению Н. В. Зорина и Л. С. Токсубаевой, полотенце вкладывали в руки умершему, чтобы он был опознан своими предками в мире мертвых. В своих работах казанские исследователи также отмечают, что в похоронной обрядности то, чьи именно полотенца использовались, зависело от социального положения человека. Например, если умирала женщина, то в передний угол избы или на крышку гроба прикрепляли ее полотенце; если женатый мужчина, то полотенце его жены, а девушкам и парням — полотенце их матери (Зорин, Токсубаева 1987: 102–103).

Таким образом, на основе собранного полевого материала Н. В. Зорин и Л. С. Токсубаева пришли к выводу, что у русских крестьян Казанского Поволжья полотенца в обрядах жизненного цикла выступали носителем родового женского знака, являлись сакральным предметом, объединяющим всех членов рода, как живых, так и мертвых. В качестве основных функций полотенца в семейных обрядах они выделяли функции оберега, жертвы, приобщения, информирования и оповещения. Как отмечала Л. С. Токсубаева, их исследования во многом согласовывались с выводами других российских этнографов, рассматривающих полотенца как ритуальные предметы (Бломквист 1926; Гаген-Торн 1963; Шангина 1977, Косменко 1984). Конечно, полотенца не сами по себе выполняли все эти функции, а посредством узоров и их сакрального значения. Именно эту тему начинает развивать в 1980-е гг. Л. С. Токсубаева, изучая особенности орнамента русского населения Среднего Поволжья.

Следует отметить, что в 1970–1980-е гг. экспедиции этнографов Казанского университета продолжили многолетнее исследование русских в основном в северных районах Среднего Поволжья (прежде всего в Марийской АССР), а также в сопредельных районах Кировской и Горьковской областей. Большое количество материала, в том числе и вещевого, было собрано в экспедициях 1981–1982 гг.: «В прошлом году исследования проводились в приречных селах по Ветлуге, в этом году — по Вятке. Гоньба, Шурма, Лебяжье, Мальковица, Сазановица, Курановица — это далеко неполный список сел и деревень Кировской области, где побывал отряд этим летом» (Токсубаева 1982). Причем в 1982 г. Л. С. Токсубаева выезжала в экспедицию со своим «отрядом» дважды: с 20 мая по 20 июня — в Горномарийский район ТАССР, в Тетюшский, Буинский, Дрожжановский и Апастовский районы ТАССР; с 19 по 31 июля 1982 г. — в Кировскую область. В этих экспедициях Л. С. Токсубаева возглавляла отряд, работавший по теме «Орнамент русского населения Среднего Поволжья и сопредельных районов в XIX — начале XX в.» (Токсубаева 1984: 153–154). Объектом исследования Лидии Сергеевны была вышивка и узорное ткачество (орнамент и его элементы, их компоновка, функциональная роль как узора, так и самого предмета), а целью — реконструкция представлений русских крестьян Среднего Поволжья об окружающем мире, системы ценностей и эволюции этих представлений.

Экспедиции показали, что для отдельных территорий Казанского Поволжья была характерна разная степень сохранности орнаментированного текстиля и большое

разнообразие орнаментальных мотивов и сюжетов, цветовой гаммы, технических приемов. Л. С. Токсубаева отмечала, что у жителей привятских сел, в силу удаленности от больших городов и наличия старообрядческого населения, в значительной степени сохранились традиционные черты в быту и культуре: «Здесь, вдалеке от городов, сохраняются еще традиционные бытовые предметы, старинная одежда, обычаи и обряды. Это ли не Эльдорадо для этнографа?! А доброжелательность населения, стремление помочь и словом, и делом — залог успеха для исследователей культуры и быта народа» (Токсубаева 1982). Это позволило выявить своеобразие в орнаментации тканей и характере их использования: «Разнообразны узоры вышивок: травы, птицы, звери, солнечные знаки и т. д. Мы воспринимаем их исключительно как украшение одежды или другой ткани. Однако в прошлом они исполняли совсем иные функции. В одном случае вышивка служила оберегом — знаком, предохранявшим владельца орнаментированной вещи от злых сил, в другом — отличительным знаком рода» (Токсубаева 1982).

Л. С. Токсубаева собрала большую репрезентативную коллекцию фотографий и вещественных источников орнаментированного текстиля. Практически все предметы — орнаментированные полотенца. Также в ее коллекции встречаются единичные фотографии мужских рубаш и домашнего текстиля. Полотенца и узорчатые концы от полотенец из своих полевых материалов Л. С. Токсубаева после выхода на пенсию передала в Этнографический музей Казанского университета (коллекция под инвентарным номером ЭМУ 255, 24 ед. хран.) и Центр русского фольклора г. Казани (9 ед. хран.). Практически все экспонаты имеют карточку, составленную Л. С. Токсубаевой, в которой содержится информация, где и когда бытовало данное полотенце, кто является автором, что существенно облегчает работу с коллекцией и делает ее важным источником для исследования русского орнамента. Большая часть полотенец относится к концу XIX — началу XX вв. и была собрана в Марийской АССР. Орнаментированные концы полотенец выполнены примерно равно по числу в технике браного ткачества и вышивки (в основном крестом). Как и в Казанском Поволжье в целом, так и в коллекции Л. С. Токсубаевой с небольшим перевесом преобладает бело-черно-красная цветовая гамма узоров, но и в браном тка-



Рис. 4. Л. С. Токсубаева с респондентом В. К. Новиковой 1899 г. р. На Л. С. Токсубаевой праздничная одежда — рубаха и запон, выполненная в технике счетный крест В. К. Новиковой. Малмыжский район Кировской обл., с. Гоньба. Фото В. Канишева, 1982 г. Архив кафедры антропологии и этнографии КФУ.



Рис. 5. Конец полотенца. Бранное ткачество. Экспедиционные материалы Л. С. Токсубаевой. Медведевский район Марий Эл, с. Медведево, А. Г. Малышева, 1902 г. р. Этнографический музей Казанского университета.

честве, и тем более в вышивке крестом использовали нитки разных цветов, особенно в сюжетных композициях.

По экспедиционным материалам, собранным в Казанском Поволжье, было установлено, что узоры для вышивания на полотенцах девушки брали

с полотенцев своих матерей или бабушек по материнской линии, то есть орнамент долгое время был наследственным. Богато украшенные полотенца, которые изготавливались в предсвадебный период, никогда не использовались в утилитарных целях. Также следует отметить, что Л. С. Токсубаева фиксировала в экспедициях такой термин как «свадебное полотенце», но информаторы не смогли обозначить каких-либо его четких характеристик. Мы упоминали ранее, что изготовление полотенцев было связано с подготовкой к свадьбе и, как отмечала Л. С. Токсубаева, в последующие периоды своей жизни женщина никогда не занималась вышиванием полотенцев, а использовала во всех обрядах жизненного цикла оставшиеся после свадьбы полотенца. После смерти женщины полотенца передавались по наследству дочерям, внукам или другим родственникам по женской линии, а если женщина умирала бездетной, то полотенца, как и другие ее вещи, возвращали в дом родителей (Токсубаева 2014: 123).

Л. С. Токсубаева была «первопроходцем» в планомерном исследовании декоративно-прикладного искусства русского населения Казанского Поволжья и ей удалось собрать материал только по относительно позднему пласту традиционной культуры и орнаментальным особенностям вышивки и браного ткачества. Вместе с тем, Л. С. Токсубаева установила, что в узорах, особенно в браном ткачестве, сохранились древние сюжеты и композиции: «рожаница», «лягушка», трехчастные композиции с фигурой женщины или дерева по центру и обращенных к ним фигур птиц или коней. Л. С. Токсубаева пришла к выводу, что браное ткачество появилось в Казанском Поволжье вместе с русскими переселенцами из северных регионов в XVI–XVII вв., что подтверждалось схожими орнаментами с Вологодчины и Каргопольщины. Во второй половине XIX — начале XX вв. в Казанском Поволжье, как и в других регионах России, фиксируется отход от воспроизведения традиционных архаичных узоров и забвение семантики образов. При сохранении общей схемы построения композиции, в узорах появилось новое содержание; большая часть зафиксированных в экспедиции подобных композиций уже являлась переработкой печат-

ных узоров начала XX в. (Токсубаева 2014: 89). В качестве образцов для вышивания распространяются бесплатные приложения узоров к оберткам от мыла — как отмечали респонденты, узоры «снимали с картинок». В основном это был растительный орнамент: чередование букетов, вазоны с цветами, разнообразная извивающаяся растительная ветвь и т. п. Популярность таких новых узоров и активное использование в орнаментации обрядовых полотенцев Л. С. Токсубаева объясняла близостью к традиционным схемам русской орнаментики и наличием прямых аналогов новых мотивов в окружающей природе: «Вхождение рассматриваемых мотивов в круг образов и сюжетов русского народного искусства произошло довольно быстро. Это, вероятно, связано с тем, что, во-первых, они отражают окружающую природу, близкую и понятную вышивальщицам. Во-вторых, новые растительные мотивы вписываются в традиционные схемы, используемые испокон веков... В ее [вышивки] орнаменте мы наблюдаем, как легко цветочные мотивы увязываются в волнообразную ветвь, подобную резным орнаментам барельефной или пропиленной резьбы, или резьбы по камню суздальских и ярославских соборов. Цветочные композиции по своему построению легко вписываются в общую схему традиционной, древней композиции с условным названием «рожаница»» (Токсубаева 2014: 105–105).

В конце XIX — начале XX вв. на концах полотенцев в Казанском Поволжье также широко были распространены зооморфные и орнитоморфные (Л. С. Токсубаева их относил к зооморфным) мотивы орнамента: разнообразные петушки, курочки, «орлики» и «павы», бараны, зайцы, львы и т. п. Древнейший по происхождению геометрический орнамент также продолжал бытовать в формах, которые условно можно разделить на две группы: традиционные для русской орнаментики (ромбическая сетка или чередование ромбических полос, восьмилучевая звезда в браном ткачестве) и трансформировавшиеся (упрощенный орнамент; сочетание с растительным орнаментом в вышивке). Как отмечает Л. С. Токсубаева, антропоморфный орнамент в вышивке и ткачестве был распространен меньше, но также встречается более архаичный вид (так называемые «казачки») и более «новый» в сюжетных однотипных композициях вышивок крестиком (так называемые «пляска», «пахота», «жених с невестой» и т. п.). Таким образом, Л. С. Токсубаева проанализировала все основные мотивы, которые встречаются в орнаментированном текстиле русского народа. Вместе с тем, она не рассматривала активно распространившееся в этот период текстовое сопровождение орнамента (инициалы, шаблонные надписи: «Кому люблю того дарю», «Чистота лучшая красота» и т. п., а также «индивидуальные», которые встречаются только на отдельных полотенцах).

После перерыва в этнографической экспедиционной работе во второй половине 1980-х гг. и в 1990-х гг., связанного с личными обстоятельствами, социально-экономической обстановкой в стране, а также преподаванием на географическом факультете и проведением ботанических практик, Л. С. Токсубаева в начале 2000-х гг. возобновила исследовательскую работу по русскому народному декоративно-прикладному искусству. В 2003–2004 гг. она реализовывала проект «Традиции и современность в русском народном изобразительном искусстве Среднего Поволжья» (РГНФ № 03–01–007332а) и повторно исследовала домовую декор по нескольким ключевым маршрутам с целью выявления произошедших за двадцать лет изменений. В результате экспедиций расширились и круг материалов по орнаментированному текстилю Казанского Поволжья за счет введения в научный оборот новых дан-

ных по Кировской и Нижегородской областям. Большое внимание в исследовании было уделено рассмотрению современного на тот период состояния художественного творчества русского населения Казанского Поволжья (Токсубаева 2004; Токсубаева 2005). В 2014 г. вышла в свет ее монография «Русское народное искусство Казанского Поволжья XIX–XX веков: деревянная домовая резьба, вышивка, браное ткачество, кружево». Презентация монографии состоялась в Доме Дружбы народов Татарстана в сентябре 2015 г.

Как отмечала Л. С. Токсубаева, традиционные формы народного искусства были органично связаны с бытовыми и ритуальными предметами, отражали мировоззренческие установки и были неразрывной частью и материальной, и духовной этнической культуры. Трансформация традиционной культуры русского населения Казанского Поволжья в XIX–XIX в. нашла свое выражение и в особенностях домовая резьбы и декоративного оформления полотенец. Первоначально орнаменты полотенец несли в себе сакральный смысл, являясь культурным знаком и кодом; несли информативную, опознавательную, обережную функции. В конце XIX — начале XX вв. значительное развитие получила эстетическая сторона крестьянского быта (Токсубаева 2004). Изобразительные мотивы русского народного искусства в Казанском Поволжье сочетали разновременные элементы от архаики до советской эмблематики, перерабатываясь и изменяясь. В вышивке и браном ткачестве произошло определённое размывание традиционного орнамента, активное внедрение городских печатных узоров. Вместе с тем, они оказались достаточно устойчивыми к влиянию орнаментальной культуры других поволжских народов. К 1930–1940-м гг. традиционная крестьянская вышивка и браное ткачество практически исчезли, в том числе поскольку утратили смысл орнаменты, и ушел в прошлое комплекс семейной обрядности в целом: «... Ломка традиционных представлений, разрушение комплекса традиционной обрядности привели к утрате обслуживающих его форм народного искусства, а следовательно, к обеднению художественной традиции, замене некоторых ее составляющих элементами интернациональной городской культуры» (Токсубаева 2014: 138).

Л. С. Токсубаева внесла огромный вклад в исследование русского декоративно-прикладного искусства, рассмотрев в своих работах особенности его локального варианта в рамках Казанского Поволжья как части Средневожской историко-культурной общности. Она стала одним из первопроходцев в разработке инструментария, в проведении полевых исследований русского народного искусства Среднего Поволжья и анализе собранного материала. Реконструируя в своих работах процессы формирования и развития разных форм народного искусства, в том числе браного ткачества и вышивки полотенец, Л. С. Токсубаева проанализировала его роль и функции в комплексе обрядовой культуры русского населения края. Собранные Л. С. Токсубаевой в многолетних экспедициях материалы до настоящего времени во многом являются единственными в своем роде. Это важный и востребованный источник по изучению русского декоративно-прикладного искусства края. В настоящее время в Республике Татарстан этнографами Казанского университета проводится исследование орнаментальных особенностей полотенец разных территорий Татарстана, методологической основой которого являются работы Л. С. Токсубаевой.

### Источники и материалы

- АФКЭ 1 — Архив кафедры антропологии и этнографии. Фонд Е. П. Бусыгин. Дело Диссертация. 302 л.
- АФКЭ 2 — Архив кафедры антропологии и этнографии. Фонд Л. С. Токсубаева. Дело Диссертация. 261 л.
- АФКЭ 3 — Архив кафедры антропологии и этнографии. Фонд Л. С. Токсубаева. Дело Документы. 15 л.
- ПМА — Полевые материалы автора. Ф. 1. Оп. 1. Интервью № 2.
- Бусыгин и др. 1986 — Бусыгин Е. П., Зорин Н. В., Токсубаева Л. С. Декоративное оформление сельского жилища в Казанском Поволжье. Казань: Татар. кн. изд-во, 1986. 125 с.
- Зорин, Токсубаева 1976 — Зорин Н. В., Токсубаева Л. С. Декоративное оформление русского сельского жилища на территории автономных республик Среднего Поволжья // Очерки статистической этнографии Среднего Поволжья. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1976. 186 с.
- Зорин, Токсубаева 1982 — Зорин Н. В., Токсубаева Л. С. Функции орнаментированных полотенец у русского населения Среднего Поволжья (конец XIX — начало XX вв.) // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических исследований 1980–1981 гг., посвященных 60-летию образования СССР: Тезисы докладов. Нальчик, 1982. С. 167–168.
- Зорин, Токсубаева 1984 — Зорин Н. В., Токсубаева Л. С. Вышивка и браное ткачество русского населения Марийской АССР // Археология и этнография Марийского края: [Сб. ст.]. Вып. 4. Межнациональные связи марийского фольклора, литературы и искусства. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1984. С. 148–162.
- Зорин, Токсубаева 1985 — Зорин Н. В., Токсубаева Л. С. Орнаментированные ткани в семейной и календарной обрядности русского крестьянства Среднего Поволжья (XIX–начало XX вв.) // Проблемы комплексной географии: сборник трудов членов Татарского филиала Географического общества СССР / сост. и науч. ред. А. М. Трофимов. Казань: Издательство Казанского университета, 1985. С. 95–105.
- Зорин, Токсубаева 1987 — Зорин Н. В., Токсубаева Л. С. Обрядовые функции орнаментированных полотенец у русского населения Казанского Поволжья // Археология и этнография Марийского края: [Сб. ст.]. Вып. 11. Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1987. С. 95–105.
- Токсубаева 1980 — Токсубаева Л. С. Декоративное оформление русского сельского жилища на территории автономных республик Среднего Поволжья. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Москва, 1980. 22 с.
- Токсубаева 1981 — Токсубаева Л. С. Формирование единого комплекса декора сельского жилища у народов Среднего Поволжья // Всесоюзная конференция «Этнокультурные процессы в современном мире»: Краткие тезисы докладов и сообщений, май 1981 г. Элиста, 1981. С. 112–113.
- Токсубаева 1982 — Токсубаева Л. С. Экспедиция за стариной // Ленинец. 11 октября (№ 29). 1982. С. 2.
- Токсубаева 1984 — Токсубаева Л. С. Коротко об экспедициях. Этнографические экспедиции КГУ // Советская этнография. 1984. № 1. С. 153–154.
- Токсубаева 1999 — Токсубаева Л. С. Символика орнаментированного полотенца как атрибута традиционной семейной обрядности русского населения Казанского Поволжья (XIX — нач. XX в.) // Марийский археологический вестник. 1999. № 9. С. 78–83.
- Токсубаева 2004 — Токсубаева Л. С. Декоративно-прикладное искусство и художественные промыслы в Казанском Поволжье во второй половине XIX — нач. XX в. // Материалы Краеведческих чтений, посвященных 135-летию Общества естествоиспытателей при КГУ, 110-летию со дня рождения М. Г. Худякова. Казань: РИЦ «Школа», 2004. С. 445–450.

- Токсубаева 2005—Токсубаева Л. С. Этнические традиции и современное русское декоративно-прикладное творчество в Казанском Поволжье // Современный музей как важный ресурс развития города и региона: Материалы международной научно-практической конференции. Казань: РИЦ «Школа», 2005. С. 241–244.
- Токсубаева 2014—Токсубаева Л. С. Русское народное искусство Казанского Поволжья XIX–XX веков: деревянная домовая резьба, вышивка, браное ткачество, кружево. Казань: Центр инновационных технологий, 2014. 140 с.
- Токсубаева 2017—Токсубаева Л. С. Ритуальные полотенца в системе мировоззрения русского крестьянства и других народов Восточной Европы // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2017. № 4. С. 58–60.

### Научная литература

- Бломквист Е. Э. Полотенце в русском быту // Русский Музей. Этнографический отдел. Л., 1926. С. 25–28.
- Бусыгин Е. П., Зорин Н. В. Этнография в Казанском университете. Казань: Изд-во Казанск. Ун-та, 2002. 220 с.
- Гаген-Торн Н. И. Обрядовые полотенца у восточных славян и народов Поволжья // Известия на этнографичния институт и музеи. Кн. 6. София, 1963. С. 279–290.
- Гущина Е. Г., Хайруллина А. И., Мингалиев А. Х. Этнографическое изучение русского населения Среднего Поволжья учеными Казанского университета: коллекция Е. П. Бусыгина и Н. В. Зорина в собрании Этнографического музея Казанского университета // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2020. № 3. С. 26–31.
- Калинин Н. Ф. О русском крестьянском зодчестве // Известия общества археологии, истории и этнографии. 1925. Т. XXXIII. Вып. I. С. 93–104.
- Козлов В. Е. Методологические проблемы репрезентации территориальных групп современного русского населения // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2021. Т. 41. № 4. С. 31–41.
- Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л.: Наука: Ленингр. отд-ние, 1984. 200 с.
- Мартынова М. Ю. (отв. ред.) Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики: кол. монография. М.: ИЭА РАН, 2022. 556 с.
- Маслова Г. С. Русские постройки Среднего Поволжья // Советская этнография. 1953. № 1. С. 88–112.
- Шангина И. И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы / отв. ред. А. А. Шенников. Л.: Геогр. о-во СССР, 1977. С. 118–124.

### References

- Blomkvist, E. E. 1926. Polotentse v russkom bytu [Towel in Russian Everyday Life]. In *Russkii Muzei. Etnograficheskii otdel*. Leningrad. 25–28.
- Busygin, E. P. and N. V. Zorin. 2002. *Etnografiia v Kazankom universitete* [Ethnography at Kazan University]. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo Universiteta. 220 p.
- Gagen-Torn, N. I. 1963. Obriadovye polotentsa u vostochnykh slavian i narodov Povolzh'ia [Ritual Towels among the Eastern Slavs and Peoples of the Volga Region]. *Izvestiia na etnografichnii institut i muzei* 6: 279–290.
- Gushchina, E. G., A. I. Khairullina and A. H. Mingaliev. 2020. Etnograficheskoe izuchenie russkogo naseleniia Srednego Povolzh'ia uchenymi Kazanskogo universiteta: kolleksiia E. P. Busygina i N. V. Zorina v sobranii Etnograficheskogo muzeia Kazanskogo universiteta [Ethnographic Study of the Russian Population of the Middle Volga Region by Scientists of Kazan University: Collection of E. P. Busygin and N. V. Zorin in the Collection of the Ethnographic

- Museum of Kazan University]. *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* 3: 26–31.
- Kalinin, N. F. 1925. O russkom krest'ianskom zodchestve [About Russian peasant architecture]. *Izvestiia obshchestva arkheologii, istorii i etnografii* 33(1): 93–104.
- Kozlov, V. E. 2021. Metodologicheskie problemy reprezentatsii territorial'nykh grupp sovremennogo russkogo naseleniia [Methodological Problems of Representation of Territorial Groups of the Modern Russian Population]. *Izvestiia obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete* 41 (4): 31–41.
- Kosmenko, A. P. 1984. *Narodnoe izobrazitel'noe iskusstvo vepsov* [Folk Fine Art of Veps]. Leningrad: Nauka: Leningradskoe otdelenie. 200 p.
- Martynova, M. Y. (ed.) 2022. *Sovetskaia etnografiia v istorii gosudarstvennogo stroitel'stva i national'noi politiki* [Soviet Ethnography in the History of State-Building and National Politics]. Moscow: IEA RAN. 556 p.
- Maslova, G. S. 1953. Russkie postroiiki Srednego Povolzh'ia [Russian Buildings of the Middle Volga Region]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 88–112.
- Shangina, I. I. 1977. K voprosu o perezhitkakh drevnikh verovaniy v bytu russkikh krest'ian XIX v. [On the Question of the Remnants of Ancient Beliefs in the Life of Russian Peasants of the XIX Century]. In *Etnografiia narodov Vostochnoi Evropy* [The Ethnography of Eastern European Peoples]. Leningrad: Geograficheskoe obshestvo SSSR. 118–124.

УДК 39  
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/70-85  
Научная статья

© З. И. Курбанова

## ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В КАРАКАЛПАКСКОМ КОСТЮМЕ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XIX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВВ.

*Проживающий на северо-западе Узбекистана тюркоязычный народ — каракалпаки — обладает своей неповторимой культурой, сохраняющимися на протяжении веков традициями. В некоторой степени это относится и к национальному костюму, который, начиная с последней четверти XIX в. по 1960-е гг., интенсивно видоизменялся. В статье рассматриваются вопросы, связанные с трансформацией традиционной одежды в указанный период. Изменения прослежены на основе материалов, собранных в ходе этнографических экспедиций, изучения мемуарной литературы. Причиной коренных перемен стало проникновение иноэтнических элементов, а также влияние особенностей советской эпохи, оказавшей воздействие на все сферы жизни населения; определенный отпечаток оставили военные и послевоенные годы. В это время в традиционный костюм были привнесены элементы, коренным образом изменившие не только его внешний вид, но и социальные функции. Новые условия жизни предъявляли к одежде другие требования, соответствующие реальности, — комфортность, свободу движения, простоту исполнения. Это привело к постепенному вытеснению традиционных форм одежды и большему распространению костюма нашего времени.*

**Ключевые слова:** каракалпаки, традиции, новации, костюм, трансформация  
**Ссылка при цитировании:** Курбанова З. И. Трансформационные процессы в каракалпакском костюме в последней четверти XIX — первой половине XX вв. // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 70–85.

UDC 39  
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/70-85  
Original article

© Zemfira Kurbanova

## THE TRANSFORMATIONS OF THE KARAKALPAK COSTUME IN THE LAST QUARTER OF THE 19TH — FIRST HALF OF THE 20TH CENTURIES

*The Turkic-speaking people living in the north of Uzbekistan — the Karakalpaks — have their own unique culture, traditions that have been preserved for centuries. To some extent, this refers to the national costume, which, from the last quarter of the 19th century to the 1960s, was intensively modified. The article focuses on the transformation of traditional clothes in this period. Changes are traced based on the materials collected during ethnographic expeditions and the study of memoirs. The fundamental changes were caused by the penetration of foreign ethnic elements, the influence of the Soviet era, which affected all spheres of life; a certain imprint was left by the war and the post-war years. The elements introduced into the traditional costume during this period radically changed not only its appearance, but also its social functions. New living conditions made new demands on clothing that corresponded to reality — comfort, freedom of movement, ease of production. This led to the gradual displacement of traditional forms and the greater spread of the contemporary costume.*

**Keywords:** Karakalpaks, tradition, innovations, costume, transformation

**Author info:** Kurbanova Zemfira I. — Dr. in History, Head of the Department of Ethnography, the Karakalpak Research Institute of the Humanities of the Karakalpak branch of the Academy of Sciences of Uzbekistan (Amir Timur Str. 179-A, Nukus 230100 Karakalpakstan, Uzbekistan). E-mail: [sapphire71@mail.ru](mailto:sapphire71@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3478-2042>

**For citation:** Kurbanova Z. I. 2023. Transformation processes in the Karakalpak costume in the last quarter of the 19th — first half of the 20th centuries. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 70–85.

За многовековую историю каракалпакский народ сформировал самобытную материальную культуру, одним из важных элементов которой является традиционный костюм. Изучение особенностей формирования традиционного костюма остается одной из актуальных задач в условиях современного Узбекистана, так как глубокий анализ его происхождения и эволюции дает возможность выявить основные черты, присущие культуре народа, основополагающие тенденции, способные дать новый импульс ее развитию в современных условиях.

Целью исследования явился анализ трансформаций традиционного костюма каракалпаков в последней четверти XIX — первой половине XX вв. Для решения поставленной задачи привлекались музейные коллекции, полевые материалы, а также мемуарная литература, позволившие показать механизмы изменения традиционной

<sup>1</sup> Курбанова Земфира Ибрагимовна — д. и. н., заведующая отделом этнографии, Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан (Узбекистан, 230100 Каракалпакстан, г. Нукус, ул. А Тимура 179 А). Эл. почта: [sapphire71@mail.ru](mailto:sapphire71@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3478-2042>

одежды каракалпаков, выявить степень устойчивости и динамику трансформации отдельных ее элементов.

Интерес к изучению культуры каракалпакского народа усилился в последней четверти XIX в. Это было связано с тем, что Российское правительство направило в Хивинское ханство ряд посольств, военно-дипломатических и военно-ученых экспедиций. В их составе, как отмечает Т. А. Жданко, помимо дипломатов, военных и штатских чиновников, были и ученые разных областей наук, в том числе востоковеды (Жданко 2001: 5).

Процессы, происходящие в материальной культуре каракалпакского народа, в XX веке получили освещение в ряде работ. В основном они были нацелены на анализ изменений в обществе и духовной жизни, однако, материально-бытовой аспект в них также затрагивался (Жданко 1952: 550–559; Шалекенов 1958: 340–344; Бекмуратова 1969: 106–117; Есбергенов, Атамуратов 1975: 18–27).

Более детальное и разностороннее изучение именно традиционного костюма относится к середине XX в. Связано это было с подготовкой историко-этнографических атласов Средней Азии. В целях изучения традиционной одежды организовывались этнографические экспедиции, охватившие северные районы республики. В их ходе собран значительный материал с описанием одежды каракалпаков, сохраняющимися элементами традиционности, заимствованиями отдельных деталей костюма у других народов.

Некоторые сведения о традиционной одежде, нововведениях, привнесенных в нее, на примере отдельно взятого района, содержит работа У. Шалекенова (Шалекенов 1958: 340–344). Общие сведения об одежде, внедрении в нее новаций, в частности, о новых видах одежды, отвечающих требованиям моды, в мужском костюме это спортивная одежда, в женском — городской костюм, приведены в работе Т. А. Жданко (Жданко 1962: 480, 485). Изменения в одежде каракалпачек, отход от неудобных для работы нарядов и головных уборов (в частности, в повседневной жизни перестали носить *киймешек*) отмечены в исследовании А. Т. Бекмуратовой (Бекмуратова 1969: 88–89).

Приступая к рассмотрению развития каракалпакского костюма изучаемого периода, необходимо дать оценку музейным коллекциям народного костюма. В Республике Каракалпакстан наиболее полно традиционная одежда представлена в двух столичных музеях: Государственном Музее истории и культуры Республики Каракалпакстан (ГМИК) и Государственном музее искусств Республики Каракалпакстан им. И. Савицкого (ГМИ). Каракалпакские коллекции имеются и за пределами Узбекистана, так, обладателем каракалпакских предметов является Российский этнографический музей (РЭМ), не столь обширная в количественном отношении, но не менее интересная коллекция хранится в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Эти коллекции стали предметом изучения ряда исследователей (Перлина 1969; Кубель 2014; Кубель 2015; Кубель 2019; Попова, Кубель 2015).

Важным источником, при написании статьи помимо письменных и вещественных, послужили иллюстративные материалы, хранящиеся в фонде Фундаментальной библиотеки Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, а также в архиве Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных

наук. На сегодняшний день вместе с музейными экспонатами они являются достоверными свидетельствами того, как выглядела традиционная одежда каракалпаков.

Наиболее ранними из иллюстративных источников являются фотографии и рисунки, выполненные исследователем Центральной Азии А. Л. Мелковым. А. Л. Мелков работал в составе экспедиции, организованной Обществом изучения Казахстана в конце 20-х гг. прошлого столетия. Первоначально в планы экспедиции входила лишь фиксация на фото пленку и обследование кустарных промыслов, однако, А. Л. Мелков намного расширил круг изучаемых вопросов, охватив практически все сферы жизнедеятельности каракалпаков того периода. Им засняты различные аспекты жизни и быта народа. Фотографии, сделанные в 1920–1940 гг. А. Л. Мелковым, а также С. А. Белкиным, Е. Э. Бломквист, П. П. Ивановым являются ценными источниками для исследования народного костюма. Иллюстрации, насчитывающие более четырехсот единиц, выставлены на сайте Кунсткамеры в разделе «Коллекции онлайн». Они стали уникальными фотодокументами, запечатлевшими жизнь каракалпакского народа, особенности его быта, благодаря им можно проследить и характерные особенности традиционной одежды.

В последующие годы также был осуществлен ряд экспедиций. Среди них заслуживает упоминания экспедиция, организованная в июне — сентябре 1930 г. Центральным комитетом нового казахского алфавита в КАО под руководством С. Е. Малова. Хотя официально экспедиция носила лингвистический характер, как отмечал ее участник Н. А. Баскаков, «первые поездки в 1926–1930 гг. преследовали в большей степени этнографические, чем диалектические цели» (Баскаков 1951: 5). (Целью проведения экспедиции был сбор материала по диалектам каракалпакского языка, однако, помимо этого, было уделено значительное внимание сбору этнографического материала — примеч. З.К.). Члены данной экспедиции обогатили уже имеющиеся сведения о каракалпаках, собрав предметы их материальной культуры. Собранный материал — одежда, украшения, музыкальные инструменты — составил основу коллекции КГМИК РК.

Особый интерес для исследования традиционной одежды представляют экспедиционные фотоматериалы, хранящиеся в фонде отдела этнографии ККНИИГН, отражающие материальную культуру народов Каракалпакстана середины XX в. Эти источники имеют большое значение и для изучения каракалпакского костюма конца XIX — первой половины XX вв., т. к. дают возможность подробно рассмотреть и описать отдельные ее детали.

Каракалпакский костюмный комплекс к моменту его фиксации состоял из следующих элементов: мужской комплект одежды включал в себя рубаху *көйлек*, штаны *ыштан*, халат *шапан*, камзол, тубетейку *тақыя*, шапку *шөгирме*, сапоги *етик*, ичиги *мәси*, калоши, туфли геуиш. Зимой мужчины носили плотный халат, надеваемым поверх одежды — *шекпен*, а также шубу *тон*. В женский костюм входили платьерубаха *көйлек* и обязательно штаны *ыштан* или *дамбал*. Верхняя одежда — *шапан* и *камзол*, в зимнее время носили шубу *ишик*. Без *жегде*, представлявшего из себя накидку-халат с ложными закидывающимися за спину рукавами, ни одна замужняя женщина не могла выйти из дома. Существовали следующие виды головных уборов — *киймешек* — своеобразный головной убор с отверстием для лица, тубетейками *тақыя*, различные платки *орамал*, наматываемые в виде тюрбана *түрме*,

либо накидываемые поверх него. Обувь состояла из сапог *етик*, калошей или туфель *геуши* (Есбергенов 1980: 57–114).

Развитие традиционного костюма каракалпаков, трансформационные процессы, произошедшие в нем в изучаемый период, можно условно разделить на три этапа: последняя четверть XIX — начало XX вв., 1917–1930-е годы, 1940–1950-е годы.

Первый этап связан с завоеванием Средней Азии царской Россией, а также последовавшими после этого политическими событиями. В этот период в общественной жизни сохранялись традиционные устои, но в то же время начинают проникать новые черты. Как отмечает исследователь Ш. Мухамедов: «В регион приходит совершенно иная цивилизация, которая была не знакома народам края... Соприкоснулись два мира — два образа жизни. Естественно, что это взаимодействие затрагивает и глубинные процессы в обществе» (Мухамедов 2009: 44). Изменения коснулись не только административного управления, быта и нравов, но и предмета нашего исследования — традиционного костюма.

Интенсивные торговые связи способствовали увеличению торгового обмена, что отразилось на арсенале тканей, использовавшихся для изготовления одежды, его цветовом решении, особенностях декорирования, покрое (в частности, изменение ширины полотна привело к преобразованию кроя и т. д.). На рынке появились в большом количестве хлопчатобумажные и шерстяные ткани российского производства.

В быт интенсивно входила выкроенная одежда, характеризовавшаяся закругленной проймой рукава, плечевым разрезом, отдельными деталями спинки и полов. Новый покрой одежды, как считает Н. П. Лобачева, возник под влиянием народов, проживавших в России (Лобачева 2001: 92). По мнению исследователей, первыми его восприняли народы, наиболее тесно соприкасавшиеся с жителями России — киргизы, казахи. «Затем он распространился и у других народов региона, в первую очередь, через новый вид одежды — камзол (*камзул, кемзал, кемсаль, кемзор* и др.), который постепенно вошел в комплекс мужской и женской одежды с несколькими вариантами кроя» (Абдуллаев, Хасанова 1978: 17; Лобачева 1989: 7).

Распространение в регионе швейных машин изменило процесс изготовления одежды, шившейся вручную. Освоение швейной машинки каракалпакскими мастерицами способствовало применению нового вида отделки — машинной цветной художественной строчки, в первую очередь, на камзоле и безрукавках. Подобный способ оформления одежды, как предполагает Т. Г. Емельяненко, первыми начали использовать бухарские еврейки, так как они первые овладели навыками шитья на швейных машинах и завезли их (Емельяненко 2011: 300).

Камзолы носили как мужчины, так и женщины. Существовало два вида камзолов: с рукавами и без них. На их пошив употреблялись шерстяные и хлопчатобумажные ткани темных тонов. Камзол имел облегающий силуэт, длинные и зауженные книзу рукава, швы на плечах. Спереди он застегивался на петли. Обязательными элементами камзола были боковые внутренние карманы. Характерные черты этого вида одежды у каракалпаков — вшивные в вырезные проймы рукавов, прорезные горизонтальные карманы на боках. Мужской камзол имел высокий стоячий воротник. Его длина доходила до колен. В отличие от мужского камзола, женский был коротким, приталенным. Для его украшения каракалпачки широко использовали аппликацию. Яркой аппликацией, имитирующей фигурные клапаны *гул*, формы которых были довольно разнообразны, чаще всего украшались карманы. На черный или зе-

ленный камзол нашивали аппликации из красного бархата, на лиловый — из желтого и т. д. Рукав отделялся узеньким кантом и узорной машинной строчкой того же рисунка, которым выстрачивались разрезы камзола (Морозова 1954: 125).

Второй этап в трансформации костюмного комплекса каракалпаков начался с установлением в 1917 г. советской власти. В 1925 г. была образована Каракалпакская автономная область в составе Киргизской АССР (в том же году переименованной в Казахскую); с 1930 г. КАО находилась непосредственно в составе РСФСР, а в 1936 г. включена в состав Узбекской ССР в качестве автономии. Этот период характеризуется крутыми переменами в судьбах народов Центральной Азии, что оказало воздействие на национальные культуры, быт и костюм.

События 1918 г., приведшие к установлению советской власти, породили новую культуру в Центральной Азии. Влияние идеологии того времени стало наиболее отчетливо проявляться в 1920–1930 гг. Это период, когда в Узбекистане, равно как и в Каракалпакстане, произошли грандиозные преобразования в формах общественного производства, в быту и хозяйственных занятиях каракалпаков. К тому же в это время усилились урбанизационные процессы.

Исследуя факторы, повлиявшие на трансформационные процессы в материальной культуре узбеков Ташкента данного периода, Г. Ш. Зунунова замечает, что развитие одежды происходило «под влиянием политических, экономических, социальных и других факторов, повлиявших на возникновение инноваций в комплексе традиционной одежды ташкентских узбеков. В числе важных векторов этого периода, в русле которых происходили изменения в традиционном узбекском костюме, были индустриализация и товарообмен» (Зунунова 2013: 129). Изменения в покрое и способе пошива одежды были связаны с внедрением современных технологий, вовлечением региона в новые экономические отношения с постепенно расширяющейся системой промышленного производства.

Изменения в одежде, в первую очередь, затронули мужское население. В силу их более быстрой адаптации к новшествам, происходившим в обществе, процесс перехода к европейской одежде у мужчин шел более интенсивно. Вовлечение мужчин в производство, общественную деятельность и другие социальные сферы привели к тому, что традиционный мужской костюм стал приобретать европейские формы. В 1920-е гг., на мужчинах, помимо традиционного головного убора *кураш*<sup>1</sup>, можно было видеть кепки или фуражки в теплое время, невысокие папахи из серого каракуля или шапки-ушанки зимой. Вышли из употребления традиционные широкие мужские пояса с крупными металлическими бляхами *қамары белбеу*, вместо них начали использоваться для рабочей одежды узкие кожаные пояса *қайыс*. В ассортименте мужской одежды появился ее новый вид — носки, благодаря которым онучи окончательно вышли из употребления.

Женский костюм оказался более устойчив к переменам. Он стойко сопротивлялся изменениям, преображаясь лишь в деталях. Наиболее очевидными оказались трансформации в покрое традиционного халата *шапан*, который ранее шился из цельного куска ткани, был широким, с прямым швом в середине раскошенных боковин и рукавов, состоявших из трех поперечных отрезков ткани. В первую очередь старинная форма *шапан* утрачивалась в городах, где жительницы стали шить их более узкими,

<sup>1</sup> Традиционная каракулевая шапка, имевшая форму усеченного конуса. Обычно изготавливалась из черного каракуля, реже коричневого.



Рис. 1. Бригадир Саекеев и рыбаки. Источник: Фотоальбом «Историко-этнографическая экспедиция в Муйнакский р-он. 1958 г.». Архив отдела этнографии Каракалпакского научно-исследовательского института ККОАНРУз. Фото № 12.

отделывая подол и борта круговой неширокой каймой, «вышиваемой» на швейной машине. В этих процессах было явное влияние одежды других народов, все интенсивнее проникающих в Среднюю Азию.

Внедрению новых элементов одежды способствовало развитие текстильной промышленности. В 1924 г. в Узбекистане была построена фабрика «Красная заря». В первые годы ее функционирования продукция швейной промышленности еще не получила широкого распространения у населения. Во многих населенных пунктах одежда продолжала изготавливаться портными. Практически в каждом крупном населенном пункте, в условиях города — квартале, существовали свои портные: «Весь наш аул обшивал портной по имени Кутыбай. Он шил всю необходимую одежду — брюки, костюм, шубу. Одежду проще, наша мать, шила сама» (ПМА 2018. Запись 4). Традиционные виды одежды шуба *постын*<sup>1</sup>, халат *шапан*, зимний халат *шекпен*<sup>2</sup>, камзол, шились индивидуально.

Практически все каракалпакские женщины владели навыками ткачества, вышивки, шитья. Государственный и общественный деятель Каракалпакстана И. Шагилов, вспоминая свои детские годы пишет: «Мать моя была большая мастерица. Шила платья, безрукавки, ткала на станке. Из козьей и бараньей шерсти ткала дорожки, ковровое убранство для юрты. Предметы, пошитые ею — платья с воротником, безрукавки и *бешпент*, украшенный орнаментом, вызывали восхищение у знакомых». (Шагилов 2012: 46–47).

<sup>1</sup> Традиционная шуба изготавливалась из бараньих шкур, кроилась по тем же принципам, что и *шапан*.

<sup>2</sup> Вид верхней мужской одежды, изготавливавшейся из сукна или шерсти.

В условиях города пошив одежды осуществлялся в мастерских. Их наличие способствовало более интенсивному распространению европейского кроя у широких масс населения.

К 1930-м гг. домашние промыслы начали угасать. В период отхода от НЭПа и перехода к государственной плановой экономике в Советском Союзе происходили значительные изменения в экономической сфере. В рамках этого процесса государство создавало государственные предприятия, которые должны были обеспечить более эффективное управление экономикой страны. Однако, это привело к закрытию многих частных мастерских и производственных учреждений, которые не могли конкурировать с государственными структурами и не соответствовали новым требованиям. Кроме того, рост торговых связей и расширение ассортимента тканей, ввозимых в край из других республик Союза, а также использование швейных машин в городах, привело к применению машинного шва при орнаментации традиционных видов одежды. Этот процесс отрицательно сказался на одном из давних домашних промыслов каракалпаков — вышивке. Вовлечение женщин в производство стало еще одним фактором, который повлиял на угасание искусства вышивки среди населения. Женщины проводили большую часть дня на работе, и уже не могли уделять достаточно времени домашним промыслам, требовавшим значительных затрат времени.

Перестройка всей социальной и экономической жизни населения сказалась и на обуви. Все шире начала использоваться фабричная продукция: туфли, ботинки, сапоги различных фасонов. Но традиционные сапоги *шерим этик* и туфли *геуши* еще продолжали бытовать среди женщин среднего и старшего возрастов. *Шерим этик* изготавливались из сыромятной кожи в домашних условиях. Техника обработ-



Рис. 2. Группа женщин. Источник: Каракалпакия в 20–40 годы XX в. Кн. 6. Рукописный фонд фундаментальной библиотеки — Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан.

ки кожевенного сырья у каракалпаков была очень простой. Перед обработкой кожу сначала вымачивали в проточной воде в течение нескольких суток, затем в соленой воде, после чего она легко очищалась от шерсти с помощью инструмента, напоминающего серп с длинным и острым лезвием *жун шалгы*. Затем кожу вымачивали в известковом растворе 2–3 суток, и тщательно очищали наружную сторону от остатков шерсти. Очищенную внешнюю сторону кожи *көкет*, вновь промывали и высушивали. На следующем этапе ее коптели в течение нескольких дней на дыму в примитивной печке *ошақ*. Затем смазывали жиром с внутренней и наружной сторон, чтобы она стала непромокаемой. Обработанная таким способом кожа у каракалпаков называлась *шерим* (Өтемисов 1991: 77). Сапоги из *шерим*, имели существенный недостаток. Пока кожа была сырая, она была мягкой, но после высыхания роговела и доставляла немало неудобств при носке. Поэтому с появлением в регионе хромовых сапог, мужчины стали постепенно переходить на них, однако, в первое время они были довольно дорогими, что не способствовало популярности среди широких слоев населения. Существенным недостатком данных изделий был производимый ими сильный скрипящий звук (ПМА 2014. Запись 1).

Большое влияние на трансформацию традиционной одежды оказали политические институты. В Каракалпакстане в 1930-е гг. началось мощное колхозное строительство. Создавались отдельные отрасли промышленности: хлопкоочистительная, рыбная, сельскохозяйственная (Камалов 2003: 235–236). В республике, как и во всей стране, началось массовое движение рабочих и колхозников за повышение норм выработки. В этот период в СССР проводилась политика по мобилиза-



Рис. 3. Трактористка. Источник: Фотоальбом «Ходжейлийский этнографический отряд Института истории языка и литературы Каракалпакского филиала АН УзССР». Архив отдела этнографии Каракалпакского научно-исследовательского института ККО АН РУз. Фото № 47.

ции женщин на строительство социализма. Потребность в специалистах привела к тому, что каракалпакские женщины стали овладевать новыми профессиями, получать образование.

Теперь молодые женщины вместо камзолов начали носить короткие черные жакеты, а в зимнее время — пальто фабричного производства. Голову повязывали белыми пуховыми платками, которые получили широкое распространение по всему Узбекистану. Под влиянием российской моды вместо традиционного головного убора *турме* начали покрывать волосы фабричными шалями и косынками.

Претерпела изменения и женская обувь. В быт вошла разнообразная обувь фабричного образца. Наиболее популярными были открытые туфли без каблука, близкие по форме к традиционной обуви. В этот период происходит милитаризация одежды, все чаще элементы военного стиля можно было встретить в одежде населения, в том числе хромовые сапоги.

Определенное влияние на трансформацию костюма оказало активное распространение фабричной одежды. В 1930-е гг. были запущены ткацкие фабрики Ташкентского текстильного комбината (Прохоров 1976: 312). Расширились мощности трикотажной промышленности. Развернули свою деятельность фабрики в Коканде, Андижане, Бухаре, Самарканде. На них было налажено производство различной нижней и верхней одежды для мужчин, женщин и детей (Олимбоев, Давидов 2002: 37). Как отмечает Н. С. Садыкова, организация в эти годы «текстильной и швейной отраслей промышленности как массового производства, новые технологии и материалы, интенсивные связи между народами, кинематограф и средства массовой информации с рекламой привели к изменению эстетических вкусов людей, что в свою очередь вызвало коренные изменения в развитии костюма» (Садыкова 2011: 264–265).

Изменения, произошедшие в одежде, были связаны не только с распространением фабричной продукции, но и с внедрением новых стандартов жизни, ставших причиной исчезновения традиционных видов одежды. З. У. Махмудова видит «главным источником привнесения новых элементов в одежду народов СССР аморфный универсализм урбанистического типа (сведение к минимуму индивидуальных, в том числе и этнокультурных особенностей человека)» (Махмудова 2013: 156).

Третий этап в рамках изучаемого периода, связан с военными и послевоенными годами. Вторая мировая война, тягчайшим образом отразилась не только на жизни жителей Каракалпакстана, но и всей страны. В условиях, когда население испытывало трудности с продуктами питания, остальные потребности отходили на второй план. Военные и послевоенные годы затормозили на некоторое время развитие костюма, появление в нем новых элементов и форм. В этот период речь не шла о модных тенденциях в одежде, наличие одежды уже являлось достижением. Наиболее ярко этот период отразился в воспоминаниях старшего поколения, а также в мемуарной литературе.

Интересные сведения о жизни сельчан военного времени можно обнаружить в работе государственного деятеля У. Тлеумуратова. Описывая будни простых людей он передает ритм жизни того периода: «Люди с раннего утра отправлялись на казу<sup>1</sup>, пахали землю с запряженными в ярмо быками, сеяли хлопок, сорго, рис, люцерну, ячмень» (Тилеумуратов 2009: 9). Здесь же имеются сведения по интересующей нас

<sup>1</sup> Ежегодные работы по очистке оросительных каналов.

теме: «Одежды и обуви не хватало, хорошая одежда была редкостью. Самый доступный вид обуви — шерим етик<sup>1</sup>, размокнув от сырости, не держались на ногах. Чтобы не потерять сапоги, подвязывали их веревками. Было немало тех, кто не имел даже такой обуви и был вынужден босым выходить на работу» (Тилеўмуратов 2009: 9).

Другой автор, описывая военные годы, пишет: «В те годы, успевающим ученикам, а также сиротам и детям из неполных семей выделяли в качестве помощи „трофейные подарки“. Как мы узнали позже, „трофейные подарки“ представляли собой предметы одежды, собранные с эвакуированных<sup>2</sup> территорий. Положение в тылу тоже было нелегким, все отправлялось на фронт, мы жили под лозунгом „Все для фронта“. Поэтому эти подарки были большой помощью для нас» (Кунназаров 2000: 25). Тема «трофейных подарков» представляется интересной и требующей уточнений.

Невзирая на голод и лишения военных лет, каракалпаки, когда речь шла о детях, особенно о подготовке к школе, изыскивали всякие возможности, чтобы одеть их к началу учебного года: «Несмотря на то, что жизнь была трудная, отец, продав телку, купил мне хорошую одежду, книги, портфель, обувь» (Шагилов 2012: 98).

Экономика страны функционировала, несмотря на сложные условия. Но местные промышленные предприятия были не в состоянии удовлетворять потребности населения в одежде, обуви, продуктах питания. Для решения этих проблем в 1943 г. в столице Каракалпакстана Нукусе началось строительство хлопкопрядильной и ткацкой фабрик, а также фабрики по пошиву обуви, в городах Ходжейли и Турткуле — заводов по обработке кожевенного сырья. В результате введения в эксплуатацию республиканских промышленных предприятий в 1944 г. было изготовлено продукции на 10552 руб. (Бабаев 2003: 267). Однако ввод их в эксплуатацию не решил проблем снабжения населения элементарными потребительскими товарами. Дефицит продолжал существовать, а основная масса населения все еще не имела элементарных видов одежды.

Эта же причина стала поводом к появлению в свадебных традициях каракалпаков нового обряда. Молодые люди, желавшие вступить в брак, столкнулись с проблемой отсутствия нарядной одежды для торжественного случая, что и породило появление новой обрядности, получившей название *бес кийим*. Комплект, состоявший из пяти видов одежды первой необходимости: платье, штаны, *шапан*, головная накидка *жегде*, *камзол*, головной убор *киймешек*, *турме* и сапоги или туфли, жених должен был преподнести в дар невесте. Обеспечение этого комплекса определило содержание обычая *бес кийим*.

Житель Нукусского района Е. Курбанбаев поясняет: «В годы войны особенно в сельской местности одежду найти было трудно. Во время торжеств, свадьбы, например, одежду, в которую наряжали невесту, брали у родственников и знакомых. Обычно просили самые красивые наряды. Случалось, что после проведения свадьбы родственники забирали свою одежду, а невеста оставалась без выходных вещей. Чтобы такого не происходило, придумали *бес кийим* — пять видов одежды, которые должны принадлежать невесте. Даже если жених не мог уплатить калым, он был обязан купить невесте *бес кийим*» (ПМ отдела этнографии 1987).

<sup>1</sup> Традиционные сапоги, изготовлявшиеся из сыромятной кожи.

<sup>2</sup> Так у автора.

В годы войны, в послевоенное время в Каракалпакстане, наряду с тем, что население продолжало носить традиционные формы одежды, стали распространяться элементы военной формы. Она бытовала на протяжении многих лет по окончании войны. Р. Я. Рассудова отмечает, что вплоть до 60-х годов XX в. среди мужского населения фергано-ташкентского региона были популярны верхние штаны типа галифе. Они считались удобными, так как были просторны в верхней части (Рассудова 1989: 50). В указанном промежутке времени подобные брюки получили широкое распространение и у населения Каракалпакии. Это обстоятельство отмечено в работе У. Шалекенова, который перечислил вошедшие в моду у каракалпаков костюмы военного образца — китель, галифе, мужчины носили их с фуражкой, кепи либо с традиционным головным убором (Шалекенов 1958: 341).

Некоторые подробности об одежде послевоенного времени мы узнаем из сообщений респондентов: «Рубахи для мужчин шились стеганные с карманами. На заказ шили камзолы, куртки, которые тоже обязательно простегивали и украшали орнаментом. Брючные костюмы стали появляться в 1948–1950 годы» (ПМА 2018. Запись 33). Из чего можно предположить, что костюм европейского образца получил распространение у каракалпаков значительно позже, нежели в других регионах.

Анализ мемуарной литературы и полевых материалов показывает, что в годы войны произошли серьезные изменения в повседневной жизни населения Каракалпакстана. В обстановке военного времени имело место резкое сокращение продовольственного и промышленного снабжения населения товарами первой необходимости. Несмотря на то, что государством предпринимались усилия для улучшения ситуации, жители республики испытывали значительные трудности и лишения. Послевоенные годы характеризовались мобилизацией всех ресурсов на восстановление разрушенного за время войны народного хозяйства. Недостаток товаров массового спроса продолжал ощущаться еще на протяжении многих лет.

К середине XX в. сформировался новый тип национального костюма, сочетающий в себе элементы традиционной одежды и «городской», европейской. Этот процесс особенно ярко проявился в одежде мужчин, среди которых широко распространилась мода на ношение костюмов городского образца из шерстяной или из плотной хлопчатобумажной ткани. С таким костюмом часто носили рубаху традиционного покроя с горизонтальным разрезом ворота, а на голову надевали *шөгирме*. Параллельно с национальным головным убором повсеместно использовались фабричные шляпы, фуражки, кепи, а также шапки-ушанки *кулақшы*, отделанные каракулем. Поверх современного костюма нередко надевали традиционный *бешпент* с измененной формой воротника.

Существенное влияние на трансформацию многих элементов быта оказала идеология советского периода. Процесс трансформации одежды, начавшийся в начале XX в., продолжался вплоть до середины XX в. Эти изменения заключались, прежде всего, в европеизации костюма, постепенной замене его традиционных комплексов на обобщенные стандарты.

Значительные изменения, которые претерпел традиционный костюм каракалпаков в последней четверти XIX — первой половине XX в. естественны и закономерны. В этот период в него были внесены элементы других культур и внедрены новые формы. Эти процессы были связаны с новыми экономическими, политическими условиями и отношениями. В дальнейшем в среде каракалпакского населения еще

больше распространились разные виды европейской одежды, хотя в отдаленных уголках республики традиционный костюм бытовал достаточно продолжительное время. Усиление же трансформационных процессов в последующие годы привело к вытеснению традиционного костюма.

### Источники и материалы

- Қунназаров 2000 — Қунназаров А. Жети асырым. Нөкис: Қарақалпақстан, 2000. 166 с.  
 Морозова 1954 — Морозова А. С. Культура домашнего быта каракалпаков (к вопросу этногенеза). Дис. ... канд. ист. наук. (Среднеазиатский государственный университет). Ташкент: 1954.  
 Тилеўмуратов 2009 — Тилеўмуратов У. Өмир өткеллери. Нөкис: Қарақалпақстан, 2009. 142 с.  
 Шагилов 2012 — Шагилов И. Өткен күнлерди еслеймен. Нөкис: Билим, 2012. 263 с.  
 ПМА 2014 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Канлыккольский р-н, июль–август 2014 г. (информант: Х. Кутлымуратова, 1938 г. р.).  
 ПМА 2018. Запись 4 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Ходжейлийский и Кегейлийский р-ны, сентябрь–октябрь 2018 г. (информант С. Сейтназаров, 1942 г. р.)  
 ПМА 2018. Запись 33 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Ходжейлийский и Кегейлийский р-ны, сентябрь–октябрь 2018 г. (информант П. Убайдуллаева, 1943 г. р.).  
 ПМ отдела этнографии 1987 — Полевые материалы отдела этнографии. Нукусский район, 1987 г. Запись 8.

### Научная литература

- Абдуллаев Т. С., Хасанова С. А. Одежда узбеков (XIX–XX вв.). Ташкент: Фан, 1978. 115 с.  
 Баскаков Н. А. Каракалпакский язык (материалы по диалектологии). М.: Изд-во АН СССР, 1951. 410 с.  
 Бабашев Ш. Б. Қарақалпақстан Республикасы екинши жер жүзилик урыс жылларында: фашизмди жеңиўге қосқан үлесі (1939–1945 жж.) // Қарақалпақстан XIX әсирдин екинши ярымынан XXI әсирге шекем. Қарақалпақстанның жаңа тарийхы / Отв. ред. Н. Айымбетов. Нөкис: Қарақалпақстан, 2003. С. 265–276.  
 Бекмуратова А. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус: Каракалпақстан, 1969. 117 с.  
 Емельяненко Т. Г. К особенностям традиционного костюма бухарских евреев: женские платья // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 290–316.  
 Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпақстан, 1975. 211 с.  
 Есбергенов Х. 1980. Одежда // Этнография каракалпаков XIX–начало XX века (материалы и исследования) / Отв. ред. Т. А. Жданко, С. К. Камалов. Ташкент: ФАН, 1980. С. 57–114.  
 Жданко Т. А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Т. 1. / Отв. ред. С. П. Толстов. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. С. 461–647.  
 Жданко Т. А. Каракалпаки // Народы Средней Азии и Казахстана. Каракалпаки. Том. 1. / Отв. ред. С. П. Толстов и др. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. С. 408–528.  
 Жданко Т. А. Каракалпаки в научных исследованиях периода их присоединения к России (1873–1874) // Среднеазиатский этнографический сборник. Выпуск VI. Москва, 2001. С. 5–34.  
 Зунунова Г. Ш. Материальная культура узбеков Ташкента: трансформация традиции (XX – начало XXI в.). Ташкент: Extremum-press, 2013. 320 с.  
 Камалов С. К. Қарақалпақстан түпкиликли өзгерислер жылларында (1917–1924 жж.) // Қарақалпақстан XIX әсирдин екинши ярымынан XXI әсирге шекем. Қарақалпақстанның жаңа тарийхы / Отв. ред. Н. Айымбетов и др. Нөкис: Қарақалпақстан, 2003. С. 229–237.

- Кубель Е. Л. Монеты в женском каракалпакском костюме и украшениях (конец XIX–первая четверть XX в. // Богатство и престиж в традиционной культуре. Материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург: Санкт-петербургский гос. ун-т технологий и дизайна. 2014. С. 251–255.  
 Кубель Е. Л. Каракалпакская детская одежда в собрании Российского этнографического музея // Лавровский сборник. Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений. 2014–2015 гг. Санкт-Петербург: Кунсткамера, 2015. С. 182–188.  
 Кубель Е. Л. Каракалпакский текстиль в собрании Российского этнографического музея // Кунсткамера. 2019. № 2 (4). С. 108–119.  
 Лобачева Н. П. Особенности костюма народов Среднеазиатско-казахстанского региона // Среднеазиатский этнографический сборник / Отв. ред. В. И. Бушков. Вып. 4. М.: Наука, 2001. С. 69–96.  
 Лобачева Н. П. О некоторых чертах региональной общности в традиционном костюме народов Средней Азии и Казахстана // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука. 1989. С. 5–38.  
 Махмудова З. У. Урбанистический универсализм и этнические традиции в женском костюме народов Дагестана (вторая половина XX–начало XXI в.) // Этнографическое обозрение. 2013. № 1. С. 145–147.  
 Мухамедов Ш. Б. Русская колонизация Туркестана: изменения в быту и нравах коренного населения // Социальная жизнь народов Центральной Азии в первой четверти XX века: традиции и инновации. Материалы международной конференции (Ташкент, 12–13 сентября 2008 г.). Ташкент, 2009. С. 44–48.  
 Олимбоев Э., Давидов Ш. Ўзбекистон тўқимачилик саноати маҳсулотлари ва уларни ишлаб чиқариш технологияси. Тошкент: Mehridayo, 2002.  
 Өтемисов А. Каракалпақлардың өнер-кәсіптери. Нөкис: Қарақалпақстан, 1991.  
 Перлина М. Д. Каракалпакские коллекции Государственного музея этнографии народов СССР // Вестник КК ФАН УзССР. 1969. № 2. С. 59–66.  
 Попова Л. Ф., Кубель Е. Л. Нагрудник в девичьем/женском костюме тюркских народов Средней Азии и Казахстана // Лавровский сборник. Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений. 2014–2015 гг. Санкт-Петербург: Кунсткамера, 2015. С. 204–210.  
 Прохоров А. М. (ред). Струнино-Тихорецк // Большая советская энциклопедия. Том 25. М.: Советская энциклопедия, 1976.  
 Рассудова Р. Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX–XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана / Отв. ред. Н. П. Лобачева, М. В. Сазонова. М.: Наука, 1989. С. 139–156.  
 Садыкова Н. С. Традиционная одежда // Узбеки. Народы и культуры / Отв. ред. З. Х. Арифханова, С. Н. Абашин, Д. А. Алимова. М.: Наука, 2011. С. 264–303.  
 Шалекенов У. Х. Быт каракалпакского крестьянства Чимбайского района в прошлом и настоящем // Труды хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Том. 3. / Отв. ред. С. П. Толстов. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. С. 209–370.

### References

- Abdullaev, T. S. and S. A. Khasanova. 1978. *Odezhda uzbekov (XIX–XX vv.)* [Uzbek Clothing (XIX–XX Centuries)]. Tashkent: FAN. 115 p. (In Russian)  
 Babashev, Sh. B. 2003. Қарақалпақстан Республикасы екинши жер жүзилик урыс жылларында: фашизмди жеңиўге қосқан үлесі (1939–1945 жж.) [The Republic of Karakalpakstan during the Second World War: Contribution to the Victories over Fascism (1941–1945)]. In *Қарақалпақстан XIX әсирдин екинши ярымынан XXI әсирге шекем. Қарақалпақстанның жаңа тарийхы* [Karakalpakstan From the Second Half of the XIX Century Until the XXI Century. New history of Karakalpakstan], ed. by N. Aiymbetov. 265–276. NOKIS: Qaraqalpaqstan. (In Karakalpak)

- Baskakov, N. A. 1951. *Karakalpakskii iazyk (materialy po dialektologii)* [Karakalpak Language (Materials on Dialectology)]. Moscow: Idatel'stvo AN SSSR. 410 p. (In Russian)
- Bekmuratova, A. 1969. *Byt i sem'ia karakalpakov v proshlom i nastoiashchem* [Life and Family of the Karakalpaks in the Past and Present]. Nukus: Karakalpakstan. 117 p. (In Russian)
- Kamalov, S. K. 2003. Қарақалпақстан түпқиликли өзгерістер жылларында (1917–1924 жж.) [Karakalpakstan in the Years of Fundamental Transformations (1917–1924 years)]. Қарақалпақстан XIX ғасырдың екінші жартысынан ХХІ ғасырға шекем. In *Қарақалпақстанның жаңа тарихы* [Karakalpakstan from the Second Half of the XIX Century until the XXI Century. New History of Karakalpakstan], ed. by N. Aiyembetov. 229–237. Nokis: Qaraqalpaqstan. (In Karakalpak)
- Kubel', E. L. 2014. Monety v zhenskom karakalpakskom kostiume i ukrasheniiax (konets XIX–pervaia chetvert' XX v. [Coins in a female Karakalpak costume and jewelry (late 19th — first quarter of the 20th century)]. In *Bogatstvo i prestizh v traditsionnoi kul'ture. Materialy Trinadtsatykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii* [Wealth and Prestige in Traditional Culture. Materials of the Thirteenth St. Petersburg Ethnographic Readings]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University of Technology and Design. 251–255. (In Russian)
- Kubel', E. L. 2015. Karakalpakskaiia detskaia odezhda v sobranii Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia [Karakalpak Children's Clothing in the Collection of the Russian Ethnographic Museum]. In *Lavrovskii sbornik. Materialy XXXVIII i XXXIX Sredneaziatsko-Kavkazskikh chtenii* 2014–2015 gg. [Lavrov Collection. Proceedings of XXXVIII and XXXIX Central Asian-Caucasian Readings. 2014–2015]. Saint Petersburg: Kunstkamera. 182–188. (In Russian)
- Kubel', E. L. 2019. Karakalpakskii tekstil' v sobranii Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia [Karakalpak Textiles in the Collection of the Russian Ethnographic Museum]. *Kunstkamera* 2 (4): 108–119. (In Russian)
- Lobacheva, N. P. 1989. O nekotorykh chertakh regional'noi obshchnosti v traditsionnom kostiume narodov Srednei Azii i Kazakhstana [About Some Features of the Regional Community in the Traditional Costume of the Peoples of Central Asia and Kazakhstan]. In *Traditsionnaia odezhda narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Traditional Clothing of the Peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka. 5–38. (In Russian)
- Lobacheva, N. P. 2001. Etnografiia karakalpakov XIX–nachalo XX veka (materialy i issledovaniia) [Features of the Costume of the Peoples of the Central Asian-Kazakhstan Region]. In *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian Ethnographic Collection], ed. by V. I. Bushkov. Vol. 4. Moscow: Nauka: 69–96. (In Russian)
- Makhmudova, Z. U. 2013. Urbanisticheskii universalizm i etnicheskie traditsii v zhenskom kostiume narodov Dagestana (vtoraia polovina XX–nachalo XXI v.) [Urban universalism and ethnic traditions in the female costume of the peoples of Dagestan (second half of XX — early XXI century)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 145–147. (In Russian)
- Mukhamedov, Sh. B. 2009. Russkaia kolonizatsiia Turkestana: izmeneniia v bytu i nravakh korenogo naseleniia [Russian Colonization of Turkestan: Changes in the Life and Customs of the Indigenous Population]. In *Sotsial'naia zhizn' narodov Tsentral'noi Azii v pervoi chetverti XX veka: traditsii i innovatsii*. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii (Tashkent, 12–13 sentiabria 2008 g.) [The Social Life of the Peoples of Central Asia in the First Quarter of the XX Century: Traditions and Innovations. Materials of the International Conference (Tashkent, 12–13 September 2008)]. Tashkent. 44–48. (In Russian)
- Olimboev, Ye. and Sh. Davidov. 2002. *Ўзбекистон тўқимачилик саноати маҳсулотлари ва уларни ишлаб чиқариш технологияси* [Products of the Textile Industry of Uzbekistan and its Production Technology]. Toshkent: Mehridaryo. (In Uzbek)
- Otemisov, A. 1991. *Қарақалпақлардың өнер-кәсіптері* [Crafts of the Karakalpaks]. Nokis: Qaraqalpaqstan. (In Karakalpak)

- Perlina, M. D. 1969. Karakalpakskie kollektsii Gosudarstvennogo muzeia etnografii narodov SSSR [Karakalpak Collections of the State Museum of Ethnography of the Peoples of the USSR]. *Vestnik Karakalpakskogo filiala Akademii nauk Uzbekskoi SSR*. 2: 59–66.
- Popova L. F. and E. L. Kubel'. 2015. Nagrudnik v devich'em / zhenskom kostiume tiurkskikh narodov Srednei Azii i Kazakhstana [Breastplate in a Girl's / Women's Costume of the Turkic Peoples of Central Asia and Kazakhstan] In *Lavrovskii sbornik. Materialy XXXVIII i XXXIX Sredneaziatsko-Kavkazskikh chtenii. 2014–2015 gg.* [Lavrov Collection. Proceedings of XXXVIII and XXXIX Central Asian-Caucasian Readings. 2014–2015]. Saint Petersburg: Kunstkamera. 204–210.
- Prokhorov, A. M. (ed.). 1976. Strunino-Tikhoretsk [Strunino-Tikhoretsk]. In *Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia* [Great Soviet Encyclopedia]. Vol. 25. Moscow: Izdatel'stvo Sovetskaia entsiklopediia (In Russian)
- Rassudova, R. Ya. 1989. Sravnitel'naia kharakteristika muzhskoi odezhdy naseleniia Fergano-Tashkentskogo regiona (XIX–XX vv.) [Comparative Characteristics of Men's Clothing of the Population of the Fergana–Tashkent Region (XIX–XX Centuries)]. *Traditsionnaia odezhda narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Traditional Clothes of the Peoples of Central Asia and Kazakhstan], ed. by N. P. Lobacheva and M. V. Sazonova. Moscow: Nauka. 139–156. (In Russian)
- Sadykova, N. S. 2011. Traditsionnaia odezhda [Traditional Clothing]. In *Uzbeki. Narody i kul'tury* [Uzbeks. Peoples and Cultures], ed. by Z. Kh. Arifkhanova, S. N. Abashin and D. A. Alimova. Moscow: Nauka. 264–303. (In Russian)
- Shalekenov, U. Kh. 1958. Byt karakalpakskogo krest'ianstva Chimbaiskogo raiona v proshlom i nastoiashchem [Life of the Karakalpak Peasantry of the Chimbay Region in the Past and Present]. In *Trudy khorezmskoi arheologo-etnograficheskoi ekspeditsii* Vol. 3, ed. by S. P. Tolstov. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 209–370. (In Russian)
- Yemel'ianenko, T. G. 2001. K osobennostiam traditsionnogo kostiama bukharskikh evreev: zhenskie plat'ia [To the Features of the Traditional Costume of Bukharian Jews: Women's Dresses]. *Antropologicheskii forum* 14: 290–316. (In Russian)
- Yesbergenov, Kh., and T. Atamuratov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and Their Transformation in the Urban Life of the Karakalpaks]. Nukus: Karakalpakstan, 1975. 211 p. (In Russian)
- Yesbergenov, Kh. 1980. Odezhda [Clothing]. In *Etnografiia karakalpakov XIX–nachalo XX veka (materialy i issledovaniia)* [Ethnography of the Karakalpaks of the 19th — early 20th Centuries (Materials and Research)], ed. by T. A. Zhdanko and S. K. Kamalov. Tashkent: FAN. 57–114. (In Russian)
- Zhdanko, T. A. 1952. Karakalpaki Khorezmskogo oazisa [Karakalpak of the Khorezm Oasis]. *Trudy Khorezmskoi arheologo — etnograficheskoi ekspeditsii*. Vol. I, ed. by S. P. Tolstov. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 461–647. (In Russian)
- Zhdanko, T. A. 1962. Karakalpaki [Karakalpak]. In *Narody Srednei Azii i Kazakhstana*. [Peoples of Central Asia and Kazakhstan] Vol. 1. ed. by S. P. Tolstov. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 408–528. (In Russian)
- Zhdanko, T. A. 2001. Karakalpaki v nauchnykh issledovaniiax perioda ikh prisoedineniia k Rossii (1873–1874) [Karakalpak in Scientific Studies of the Period of their Accession to Russia (1873–1874)] In *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian Ethnographic Collection]. Vol. VI. Moscow. 5–34. (In Russian)
- Zununova, G. Sh. 2013. *Material'naia kul'tura uzbekov Tashkenta: transformatsiia traditsii (XX–nachalo XXI v.)* [Material Culture of Uzbeks in Tashkent: Transformation of Tradition (XX–early XXI Centuries)]. Tashkent: Extremum-press. 320 p. (In Russian)

УДК 39+904

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/86-104

Научная статья

© Л. С. Добровольский

## АПОТРОПЕЙЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОГО СКИФСКОГО ЗВЕРИНОГО СТИЛЯ

Статья посвящена актуальной проблеме семантики образов скифского звериного стиля восточноевропейской зоны. Проблематика охватывает вопросы характерных мотивов и специфики приёмов моделирования скифских зооморфных изображений. Объектом исследования служат 39 изображений, оформляющих или украшающих золотые нашивные бляшки из археологических памятников и местонахождений, локализуемых в пределах восточноевропейской зоны. Использована комплексная методика, включающая традиционный иконографический, формально-стилистический и структурно-семиотический методы, а также приёмы общенаучного гипотетико-дедуктивного метода. Новизной в исследовании является анализ моделей зооморфных и монструозных образов в аспекте характерных мотивов, использованных для создания итифаллических изображений в эротических сюжетах и их стилизации в виде животных. Проанализированные изображения «горного козла», «лосекозла» и «хищника» содержат комплексы мотивов, которым присуща смысловая двойственность: они создают образы «реальных» и «монструозных» зверей, и в то же время — итифаллические образы, являясь их стилизацией в образах животных. Художественный приём заключается в имитации реальности и метафорическом сдвиге, в результате чего происходит совмещение «реалистических» и «метафорических» изображений. Доминантой изображений является апотропейческий итифаллический образ. Результаты систематизации мотивов итифаллических образов и их моделирования будут использованы для сравнительного исследования всех зон скифо-сибирского звериного стиля.

**Ключевые слова:** апотропейческий образ, итифаллический образ, зооморфный образ, скифский звериный стиль, фаллический символ

**Ссылка при цитировании:** Добровольский Л. С. Апотропейческие образы восточноевропейского скифского звериного стиля // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 86–104.

UDC 39+904

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/86-104

Original article

© Liubomyr Dobrovolskyi

## APOTROPAIC IMAGES IN THE EASTERN EUROPEAN SCYTHIAN ANIMAL STYLE

The article is devoted to the problem of the semantics of the Scythian animal style images in the Eastern European zone. The issues covered include characteristic motifs and the specifics of modelling techniques for Scythian zoomorphic images. The object of the study consists of 39 images that decorate golden sewn-on plaques from archaeological sites and locations within the Eastern European zone. The methodological complex included the traditional iconographic, formal-stylistic and structural-semiotic methods, and the general scientific hypothetical-deductive method. The study is novel in that it analyses the models of zoomorphic and monstrous images in the aspect of characteristic motifs used to create ithyphallic images in erotic scenes and their stylization in the form of animals. The analyzed images of the “mountain goat”, “moose goat” and “predator” contain complexes of motifs that are characterized by semantic duality: they create images of “real” and “monstrous” animals, and at the same time — ithyphallic images, being their stylization in the images of animals. The artistic technique consists in imitation of reality and a metaphorical shift, resulting in a combination of “realistic” and “metaphorical” images. The dominant image is the apotropaic ithyphallic image. The systematization of motifs of ithyphallic images and their modeling will be used for a comparative study of all zones of the Scythian-Siberian animal style.

**Keywords:** apotropaic image, ithyphallic image, phallic symbol, Scythian animal style, zoomorphic image

**Author info:** Dobrovolskyi, Liubomyr S. — student, L. N. Gumilyov National University (Astana, Republic of Kazakhstan). E-mail [liubomirdobrovolskiy@gmail.com](mailto:liubomirdobrovolskiy@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1392-5355>

**For citation:** Dobrovolskyi, L. S. 2023. Apotropaic Images in the Eastern European Scythian Animal Style. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 86–104.

### Введение

Работа посвящена изучению актуальной в современной скифологии проблеме семантики образов скифского звериного стиля восточноевропейской зоны. Скифо-сибирский звериный стиль остаётся «одним из самых интересных и загадочных феноменов древней художественной культуры как в аспекте содержания, так и с точки зрения анализа формы», и рассматривается как «своеобразная проекция истории древних народов Евразии на плоскость изобразительного искусства» (Королькова 2015: 161–162, Королькова 2006).

Версии о происхождении скифской культуры в целом, как и семантики искусства звериного стиля и содержания его образов не дают однозначных ответов и сводят-

<sup>1</sup> Добровольский Любомир Степанович — обучающийся, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва (Республика Казахстан, 010008 Астана, ул. Пушкина, 11). Эл. почта: [liubomirdobrovolskiy@gmail.com](mailto:liubomirdobrovolskiy@gmail.com) ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1392-5355>

ся к оппозиции центральноазиатской (Borovka 1928; Тереножкин 1976; Шер 1998; Курочкин 1992; Ковалёв 1996; Богданов 2006), переднеазиатской (Ростовцев 1925; Артамонов 1961; Погребова, Раевский 1992; Раевский, Кулланда, Погребова 2013) и полицентрической гипотез (Грязнов 1978, 1980; Яценко, Раевский 1980; Переводчикова 1994; Канторович 2015).

*Проблематика* нашего исследования охватывает вопросы характерных мотивов и специфики моделирования скифских зооморфных изображений как стилизованных образов — идеограмм апотропеического смысла.

Выдвигаем *гипотезу* о специфической стилизации апотропеических (гр. *apotropaion* «изображение, отводящее порчу»), в частности фаллических изображений, в виде звериных и монструозных образов, и, следовательно, об апотропеической функции изучаемых артефактов скифской культуры, украшенных или оформленных фаллическими символами<sup>1</sup>.

В работе использована *комплексная методика*, включающая традиционный иконографический метод (Borovka 1928; Членова 1962; Ильинская 1965 и др.), формально-стилистический метод (Ростовцев 1925; Артамонов 1973; Шер 1980) и структурно-семиотический метод (Леви-Стросс 1985; Пропп 1996; Шер 1980; Кузьмина 1976; Переводчикова 1994; Антонова, Раевский 2002; Раевский 2006), а также приёмы общенаучного гипотетико-дедуктивного метода при общих системно-функциональном и синхронно-диахроническом подходах к рассмотрению исторических фактов.

*Объект исследования* составляют тридцать девять зооморфных изображений, в т. ч. двадцать изображений, стилизованных в виде «хищника», семь — в виде «горного козла» и двенадцать — в виде «лосекозла», оформляющих / украшающих золотые нашивные бляшки и происходящих из археологических памятников и местонахождений, локализуемых в пределах восточноевропейской зоны распространения

<sup>1</sup> «Изображение фаллоса в прежнее время повсюду считалось охранителем от всяких злых духов и чар... Индоевропейские и семитические религии, включая и Египет, полны следов Ф. культа. Греко-римский Ф. культ, концентрировавшийся главным образом вокруг Диониса и Афродиты, — культ, заимствованный из семитических религий; под разными именами он господствовал во всей Западной Азии и Египте. Типичнее всего культ этот выразился в Сирии» (Штернберг 1902: 266).

«Во всех странах эллинского, равно как и римского мира употреблялись небольшие Ф. в качестве амулетов, которым приписывалась чудодейственная сила — прогонять дурные влияния и чары. У римлян этот амулет назывался *fascinas* или *fascinum*: его носили в детском возрасте на шее, вешали над входами в дома и комнаты, выставляли в садах и на полях для их охраны. Чудодейственная сила Ф. исходила из того, что обценное изображение привлекало к себе взоры и отводило их от опасного предмета (Плутарх, Пир, V, 7, 3)» (Штернберг 1902: 268).

«*Fascinum* (искусственный фасцинус) есть *baskanion* (оберег против дурного глаза)... Его карикатурно уродливый (*terribilis*) вид вызывает одновременно и смех и испуг. Плутарх говорит, что подобный талисман притягивает дурной взгляд, отвлекая его от самой жертвы. Отсюда невероятно разнообразный арсенал приапических амулетов — непристойного вида брелки, пояса, ожерелья, странные фигурки карликов — из золота, слоновой кости, камня, бронзы, — составляющих большую часть археологических раскопок и богатство наших музеев» (Киньяр 2000: 42).

*Baskanion* «A charm against the evil eye worn by children in ancient Greece. Shaped like a phallus, it was also used to protect homes, forges, and chariots. Other names for it include probaskanion and fascinum. In Rome it was called a *satyrica sigma*» ([https://www.llewellyn.com/encyclopedia/term\\_print.php?a\\_sec=Baskanion](https://www.llewellyn.com/encyclopedia/term_print.php?a_sec=Baskanion)).

скифо-сибирского звериного стиля, охватывающей территории степного, лесостепного и северокавказского локальных субвариантов.

В числе других, насчитывающих 2192 оригинальных изображения, украшающих или оформляющих различные артефакты материальной культуры, они были объектом специального исследования образов скифского звериного стиля восточноевропейской зоны, направленного на их классификацию, систематизацию и типологию, то есть с точки зрения структуры образно-сюжетной системы, морфологии и хронологии изображений (Канторович 2015).

*Новизна нашего исследования* заключается в анализе моделей зооморфных и монструозных образов, декорирующих или оформляющих скифские нашивные бляшки — предметы, априори выполнявшие апотропеическую функцию, — в аспекте характерных мотивов, использованных для создания итифаллических изображений и их стилизации в виде животных.

### Основная часть

Как отмечал С. И. Руденко, «ни греческие, ни китайские хроники никаких указаний на культ животных у скифов и у других скотоводческих племён не дают» (Руденко 1953: 336). Однако, согласно «магической концепции», скифский звериный стиль представляет собой «изобразительную систему магического характера» (Ельницкий 1960: 64), основанную на представлении, что обладатель изображения определённых животных (или отдельных частей их тела) обретает присущие этим животным свойства, поэтому сюжеты почти всегда отражают идеал воина (Хазанов, Шкурко 1976: 45); с этой целью в изображении «подчёркивается то, что убивало жертву (лапы, когти, рога, пасти, зубы), и то, что помогало выследить её (глаза, уши, ноздри)» (Яценко 1971: 132).

М. И. Артамонов также отмечал распространение в среде скифов веры в магическую силу амулетов — подвески из зубов и костей животных и птиц, бубенчики, своим звон отпугивающие злых духов, а также изображения животных или их частей входили в состав личного убора в качестве украшений и оберегов (Артамонов 1961: 86). Отсюда предполагается вывод о примитивном характере скифской религии, «только ещё подошедшей к антропоморфизации богов и к созданию небесной иерархии, соответствовали неразвитые формы культа» (Артамонов 1961: 83).

Е. С. Богданов, наблюдая зооморфные образы и их сочетание между собой и с украшенными ими предметами, предполагает формирование набора образов «вследствие определённых ритуально-мифологических представлений, носящих во многом первоначально тотемистическую и магическую окраску» (Богданов 2006: 34). «Именно идея «родственности», имеющая сначала биологическую, затем социально-психологическую функцию, проходит красной нитью в скифо-сибирском анималистическом искусстве и отражается в погребальном обряде-ритуале. ... Именно тотемистическое родство явилось сознательно реализуемым фактором единства кочевых сообществ» (Богданов 2006: 34).

В среде скифов, как заключает М. И. Артамонов, «гораздо большим распространением, а следовательно, и почитанием пользовались не антропоморфные, а зооморфные образы богов, восходящие к тотемным предкам, которые на известном этапе в развитии религиозного мышления превратились в олицетворение стихийных явлений, в образы космического значения» (Артамонов 1961: 83).

Е. Е. Кузьмина также считает, что «звериный стиль — это отражение представления о зооморфных перевоплощениях героизированных предков и богов, персонифицирующих явления природы» (Кузьмина 2002: 27). Д. С. Раевский, однако, отмечает, что «как раз для скифов эта черта прямо не документируется: никаких свидетельств о зооморфных воплощениях скифских богов источники не содержат (о единичном исключении — полиморфном облике мифической прародительницы скифов)» (Раевский 2006: 363).

Е. В. Переводчикова предлагает взглянуть на репертуар образов скифского звериного стиля сквозь призму концепции мирового древа, то есть как на универсальный зоологический код, связывающий верхний (небесный) мир с птицами, средний (принадлежащий людям) — с копытными животными, нижний (подземный) — с рыбами и пресмыкающимися (и хищными зверями, в скифском коде) (Переводчикова 1994: 13).

М. И. Артамонов придерживался мнения, что «звериный пантеон скифской религии много богаче антропоморфного и притом в основной своей части несомненно местного происхождения не только в отношении содержания, но и по форме. Именно в нём нашло своё яркое и самобытное скифское искусство» (Артамонов 1961: 83).

Д. С. Раевский, напротив, рассматривает появление звериного стиля как результат соприкосновения скифов с культурой Передней Азии, богатой на традиции в сфере изобразительного воплощения мифологических образов. Создание «визуальной знаковой системы, способной достаточно наглядно выразить представления о строении иерархически организованного социального космоса и о месте каждого индивида или определённой группы в этом космосе», с этой целью и был заимствован необходимый арсенал образов из репертуара ближневосточных культур (Раевский 2006: 363).

Вывод о религиозно-мифологической семантической базе скифского звериного стиля вытекает из того, что «в основе мифологических позиций изображаемых животных в силу реальности их основных прототипов неизбежно заложены наблюдения мастера над природой (непосредственные или опосредованные заимствованием) и фиксация определённых поз или элементов поз, которые присущи животным в натуре» (Канторович 2015: 52).

«Однако какова была реальная роль животного мира в жизни древних народов и в чём истинное значение зооморфных образов в сознании человека и в его художественном творчестве, — констатирует Е. Ф. Королькова, — мы не знаем» (Королькова 2015: 177).

В вопросе греко-скифских контактов, в частности взаимодействия греческой и скифской художественной традиций в V–IV вв. до н. э. Е. В. Переводчикова акцентирует на важности определения степени воздействия греческих мастеров на скифский звериный стиль, отмечая разную интенсивность влияний в разных категориях вещей. Так, наиболее эллинизированные образцы звериного стиля встречаются на нашивных бляшках и обкладках сосудов, а по материалу изготовления — сильно эллинизированными выглядят именно изделия из золота (Переводчикова 1994: 155–157).

В нашей работе анализ образов «горного козла», «лосекозла» и «хищника», оформляющие / украшающие золотые нашивные бляшки, нацелен на выявление характерных мотивов, с помощью которых создавались своеобразные идеограммы, наполненные апотропеическим смыслом.

## Результаты и их обсуждение

### I. «Горный козёл» как идеограмма

Семь изображений «горного козла» украшают / оформляют золотые бляшки (памятники 2-й пол. VI — нач. IV вв. до н. э. В создании апотропеических образов, стилизованных в виде «горного козла», использованы два комплекса мотивов в эротических сюжетах, а также комплекс мотивов апотропеического образа монструозного ока.

#### I.1. Комплекс мотивов для создания итифаллического образа

**Мотив выпуклого бедра как часть итифаллического образа (тестикулы):** бедро преувеличено, рельефно выделено, имеет полуовальную форму, акцентировано треугольно моделированной (V-образной) тазобедренной выемкой (Рис. 1: 1, 2, 3, 5, 6, 7) / полуовальной впадиной (Рис. 1: 4).

**Мотив хвоста как часть итифаллического образа (тестикулы):** хвост короткий, опущен вдоль крупа, обозначая на нём рельефную впадину (как стилизация парного органа) (Рис. 1: 1–7).

**Мотив выпуклой лопатки как часть итифаллического образа (головка):** лопатка преувеличена, рельефно выделена, имеет полуовальную (Рис. 1: 1, 2, 3, 6, 7) / сегментовидную (Рис. 1: 4, 5) форму.

**Мотив рёбер как часть итифаллического образа (крайняя плоть):** рёбра имитированы за лопаткой косыми рельефными валиками (Рис. 1: 2).

#### I.2. Комплекс мотивов для создания образа ктеиса

**Мотив головы, завершающей дуговидный изгиб шеи и рогов как часть образа ктеиса:** голова продолжает линию дуговидно изогнутой шеи и рогов и носовой частью упирается в спину / круп (Рис. 1: 3, 5) / полностью примыкает к спине (Рис. 1: 1, 2, 4, 6, 7).

**Мотив дуговидного рога как часть образа ктеиса:** рог преувеличен, дуговидной формы, показан с помощью крупного косоугольного рифления, примыкает к шее (Рис. 1: 1, 2, 6, 7) / повторяет очертания шеи, не примыкая к ней (Рис. 1: 3, 4, 5).

**Мотив выпуклой дуговидной и акцентированной шеи как часть образа ктеиса:** шея выпуклая, дуговидно изогнута назад, призматической формы (Рис. 1: 1, 4, 5), акцентирована линией мускулов (Рис. 1: 1, 2, 3, 4, 6, 7) / кожно-шёрстной складкой (Рис. 1: 1, 2, 3, 6, 7).

**Мотив линии мускулов как часть образа ктеиса:** линия мускулов на шее передана продольным ребром плоскостей (Рис. 1: 1, 3, 4, 6) / рельефной рифлёной полосой (Рис. 1: 2) / продольными выпуклостями (Рис. 1: 7).

**Мотив кожно-шёрстной складки как часть образа ктеиса:** складка показана рельефным продольным рифлением с обеих сторон шеи, спереди переходящей на туловище и обрамляющей лопатку с тыла (Рис. 1: 3) / вдоль передней части шеи рельефной гладкой линией, переходящей на лопатку и обрамляющей её по всему контуру (Рис. 1: 7) / вдоль задней части шеи рельефной рифлёной линией (Рис. 1: 1, 2, 6).

**Мотив смыкающихся конечностей как часть образа ктеиса:** передние и задние конечности укорочены, моделированы внахлест с нижней частью передней ноги, лежащей на задней.

### 1.3. Комплекс мотивов для создания образа монструозного ока

В изображениях горного козла отмечаем мотивы увеличенного глаза и овального / овально-подтреугольного уха для создания апотропеического образа монструозного ока.

**Апотропеический образ монструозного ока создан мотивом выпуклого преувеличенного глаза:** глаз во всех изображениях преувеличен, изображён округлой или овальной выпуклостью в рельефной глазнице (Рис. 1: 1, 2, 4, 5, 6, 7) / углублением зеницы в рельефной глазнице (Рис. 1: 3).

В изображениях горного козла также отмечаем дополнительные варианты апотропеического мотива преувеличенного глаза: щека, выполненная в форме выпуклого рельефного глаза округлой формы (Рис. 1: 6), и ухо с рельефным краем и впадиной раковины, овально-подтреугольной формы как имитация овального глаза (Рис. 1: 6).

**Моделировка изображений.** Изображения горного козла, содержащие комплексы мотивов для изображения ктеиса и фаллоса, моделированы в позе лежащего животного с изогнутой на 180 градусов шеей, покоящейся на спине головой (или упирающейся передней частью в спину / круп) и с поджатыми внахлест передними и задними ногами. Сюжетом апотропеических изображений является коитус, поскольку комплекс мотивов фаллического образа изображён в обрамлении комплекса мотивов образа ктеиса.

## II. «Лосекозёл» как идеограмма

12 изображений «лосекозла» украшают золотые нашивные бляшки (памятники 2-й четверти V — 1-й пол. IV вв. до н. э.). Поскольку морда животного имеет тупую форму с нависающей верхней губой (Рис. 3: 1, 2, 5, 6, 7, 12), то есть лосевидную, и на голове изображён рог (наподобие козлиного, но с неестественным изгибом), этот образ трактуется А. Р. Канторовичем как «лосекозёл» — образ, специфичный для восточноевропейского звериного стиля (Канторович 2015: 561, 566).

В создании апотропеических образов, стилизованных в виде «лосекозла», использованы два комплекса мотивов в эротических сюжетах, а также комплекс мотивов апотропеического образа монструозного ока.

### II.1. Комплекс мотивов для создания итифаллического образа

**Мотив выпуклого бедра как часть итифаллического образа (тестикулы):** рельефно выделенное преувеличенное бедро имеет овальную (Рис. 2: 1, 2, 7, 8, 9, 10) / полуовальную (Рис. 2: 3, 6) / сегментовидную форму (Рис. 2: 4, 5, 11, 12), акцентировано треугольно моделированной (V-образной) тазобедренной выемкой (Рис. 2: 3, 4, 10, 11, 12) / полуовальной впадиной (Рис. 2: 1, 2, 5, 9).

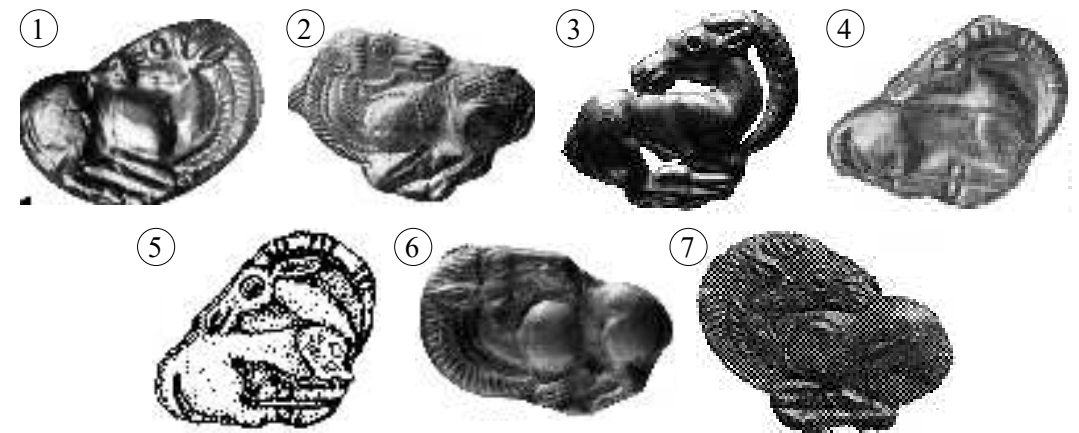


Рис. 1. Скифские золотые бляшки с изображением «горного козла»

1. Бобрица, кург. 35 (по Канторович 2015: 1496, рис. 1). 2. Жаботин, кург. 1 (1897–1898 гг.) (по Канторович 2015: 1496, рис. 3). 3. Ульский кург. 1 (1909 г.) (по Канторович 2015: 1496, рис. 10). 4. Ульский кург. 2 (1909 г.) (по Канторович 2015: 1496, рис. 11). 5. Ульский кург. 1 (2007 г.) (по Канторович 2015: 1496, рис. 12). 6. Коцюбинчики, кург. 1 (по Канторович 2015: 1496, рис. 14). 7. Гладковщина, кург. 449 (по Канторович 2015: 1496, рис. 17).

Fig. 1. Scythian golden plaques depicting a “mountain goat”

1. Bobritsa, barrow 35 (after Kantorovich 2015: 1496, fig. 1). 2. Zhabotin, barrow 1 (1897–1898) (after Kantorovich 2015: 1496, fig. 3). 3. Ulsky barrow 1 (1909) (after Kantorovich 2015: 1496, fig. 10). 4. Ulsky barrow 2 (1909) (after Kantorovich 2015: 1496, fig. 11). 5. Ulsky barrow 1 (2007) (after Kantorovich 2015: 1496, fig. 12). 6. Kotsyubinchiki, barrow 1 (after Kantorovich 2015: 1496, fig. 14). 7. Gladkovshchina, barrow 449 (after Kantorovich 2015: 1496, fig. 17).

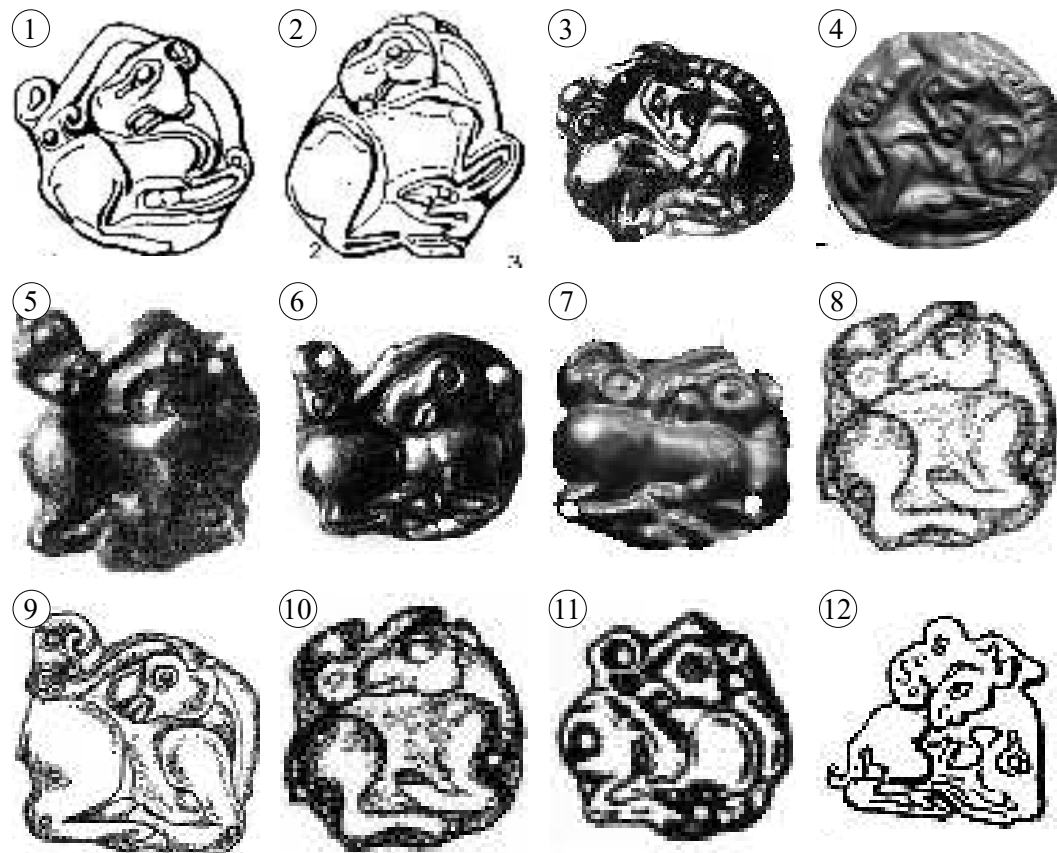
**Мотив хвоста как часть итифаллического образа (тестикулы):** хвост короткий, опущен вдоль крупа (Рис. 2: 1, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 12), обозначая на нём рельефную впадину (как стилизация парного органа).

**Мотив выпуклой лопатки как часть итифаллического образа (головка):** лопатка сегментовидная, рельефно выделена выпуклостью (Рис. 2: 5–12) / V-образной впадиной (Рис. 2: 3, 4) / углублением в рельефной окружности (Рис. 2: 4, 12).

### II.2. Комплекс мотивов для создания образа ктеиса

**Мотив головы, завершающей дуговидный изгиб шеи как часть образа ктеиса:** голова продолжает линию дуговидно изогнутой шеи и носовой частью упирается в спину / круп (Рис. 2: 1, 2, 3, 4) / полностью прилегает к спине (Рис. 2: 5–12).

**Мотив дуговидного рога как часть образа ктеиса:** рог преувеличен, дуговидной формы, показан с помощью крупного косога рифления (Рис. 2: 3, 4) / гладкий (Рис. 2: 1, 5–11), упирается в круп, примыкая (Рис. 2: 5–12) / не примыкая к голове (Рис. 2: 1, 3, 4).



**Мотив выпуклой дуговидной и акцентированной шеи как часть образа ктеиса:** шея выпуклая, удлинённая, дуговидно изогнута назад, акцентирована линией мускулов (Рис. 2: 1, 2, 9) / кожно-шёрстной складкой (Рис. 2: 3, 4, 11).

**Мотив линии мускулов как часть образа ктеиса:** линия мускулов на шее передана продольным ребром плоскостей (Рис. 2: 1, 2, 9, 11).

**Мотив кожно-шерстной складки как часть образа ктеиса:** складка показана рельефной продольной полосой вдоль задней части шеи рельефной рифлёной полосой (Рис. 2: 3, 4).

**Мотив смыкающихся конечностей как часть образа ктеиса:** передние и задние ноги укорочены, подогнуты с нахлёстом нижней части передней ноги на заднюю (Рис. 2: 1, 2, 5, 6, 8, 10) / моделированы на одной линии (Рис. 2: 3, 4, 7, 9, 11, 12).

**Мотив мускулов на нижних частях ног как часть образа ктеиса:** мускулы показаны двойными линиями (Рис. 2: 1, 2, 3, 5, 6, 8, 11, 12).

### III.3. Комплекс мотивов для создания образа монструозного ока

В изображениях «лосекозла» отмечаем мотивы увеличенного глаза, округлого / подтреугольного уха, окончания рога в виде птичьей головки для создания апотропеического образа монструозного ока.

**Мотив выпуклого преувеличенного глаза:** глаз преувеличен, изображён округлой или овальной выпуклостью в углублённой глазнице.

Рис. 2. Скифские золотые нашивные бляшки с изображением «лосекозла»

1. Нимфейский некрополь, кург. 17 (по Канторович 2015: 1545, рис. 1). 2. Нимфейский некрополь, кург. 17 (по Канторович 2015: 1545, рис. 2). 3. Солоха, боковое погр. (по Канторович 2015: 1545, рис. 4а). 4. Корнеевка, кург. 2, погр. 3 (по Канторович 2015: 1545, рис. 5). 5. Малые Семибратние кург. (по Канторович 2015: 1545, рис. 6). 6. Покупка в Майкопе (по Канторович 2015: 1545, рис. 7). 7. Из раскопок В. Л. Беренштамом кург. 19 у станицы Некрасовской (1879 г.) (по Канторович 2015: 1545, рис. 8). 8. Уляпский могильник, кург. 5, ритуальная площадка (по Канторович 2015: 1545, рис. 10). 9. Уляпский могильник, кург. 4, ритуальный комплекс 1 (по Канторович 2015: 1545, рис. 11). 10. Уляпский могильник, кург. 1, ритуальная площадка (по Канторович 2015: 1545, рис. 12). 11. Уляпский могильник, кург. 4, погр. 44 (по Канторович 2015: 1545, рис. 13). 12. Фанагория (по Канторович 2015: 1545, рис. 14).

Fig. 2. Scythian gold sewn-on plaques depicting a "moose goat"

1. Necropolis of Nymphaeum, barrow 17 (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 1). 2. Necropolis of Nymphaeum, barrow 17 (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 2). 3. Solokha, side burial (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 4a). 4. Korneevka, barrow 2, burial 3 (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 5). 5. Small Semibratnie barrow (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 6). 6. Purchase in Maykop (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 7). 7. From the excavations of V. L. Berenshtam barrow 19 near the village of Nekrasovskaya (1879) (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 8). 8. Ulyapsky burial ground, barrow 5, ritual site (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 10). 9. Ulyapsky burial ground, barrow 4, ritual complex 1 (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 11). 10. Ulyapsky burial ground, barrow 1, ritual site (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 12). 11. Ulyapsky burial ground, barrow 4, burial 44 (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 13). 12. Phanagoria (after Kantorovich 2015: 1545, fig. 14).

В изображениях «лосекозла» использованы дополнительные мотивы апотропеического образа монструозного ока: ухо округлой / подтреугольной формы, окончание рога в виде птичьей головки с загнутым клювом (Рис. 2: 1, 5, 6, 7, 9, 11, 12) и увеличенным глазом (Рис. 2: 1, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 12).

**Моделировка изображений.** Изображения «лосекозла» моделированы в лежащей позе с изогнутой на 180 градусов шеей, с упирающейся передней частью в спину / покоящейся на спине головой, с поджатыми внахлест или соприкасающимися по линии ногами. Апотропеические изображения символизируют сцену коитуса, поскольку комплекс мотивов фаллического образа обрамляется комплексом мотивов образа ктеиса.

### III. «Хищник» как идеограмма

Двадцать изображений «хищника» оформляют / украшают золотые бляшки (в основном, нашивные). В создании апотропеических образов, стилизованных в виде кошачьего хищника, использованы три комплекса мотивов в эротических сюжетах, а также комплекс мотивов апотропеического образа монструозного ока и ряд других дополнительных мотивов.

### III.1. Комплекс мотивов для создания итифаллического образа

**Мотив выпуклого бедра как часть образа фаллоса и тестикул:** бедро преувеличено, рельефно выделено, имеет овальную (Рис. 3: 20) / полуовальную (Рис. 3: 1, 5, 6, 7, 11, 12, 13) / сегментовидную форму (Рис. 3: 2, 3, 4, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19), акцентировано полуовалом (Рис. 3: 7) / треугольно моделированной тазобедренной выемкой (Рис. 3: 1, 7, 8, 9, 10, 11) / полуовальной впадиной (Рис. 3: 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19).

**Мотив рёбер как изображение крайней плоти:** рёбра имитированы за лопаткой косым валиком (Рис. 3: 20), косыми рельефными полосами (Рис. 3: 4) / косыми валиками (Рис. 3: 15, 16).

**Мотив головы без гривы как изображение головки:** отмечаем в изображениях лежачего или свёрнутого кольцом кошачьего хищника (Рис. 3: 1, 7, 8, 9, 10, 11).

**Мотив морды с гипертрофированными бровными складками как изображение головки:** бровные складки даны в виде сплошного поперечного валика, отделённого от двух полуовальных ушей и сливающегося с продольным валиком переносицы и носа (Рис. 3: 9).

### III.2. Комплекс мотивов для создания образа ктеиса

**Мотив акцентированной лопатки как часть образа ктеиса:** лопатка преувеличенная, рельефная сегментовидная / полуовальная / овальная гладкая с вписанной в неё «малой лопаткой» (Рис. 3: 12, 13, 18, 20) / контрастирующая с гривой в виде разделки полуовалами (Рис. 3: 6) / контрастирующая с рифлением гривы (Рис. 3: 12, 13, 14, 15) / контрастирующая с рельефной линией кожно-шёрстной складки на шее (Рис. 3: 17, 20) / контрастирующая с «жемчужником» шёрстной складки на шее (Рис. 3: 16) / гладкая в обрамлении рифлёной рамки (Рис. 3: 5) / рифлёная (совмещающая рифление гривы) (Рис. 3: 2, 3) / в виде рельефного валика с овальной впадиной посередине (Рис. 3: 19).

**Мотив головы с гривой как часть образа ктеиса:** грива показана с помощью крупного рифления (псевдозернью) (Рис. 3: 2, 3, 13), крупного косоугольного рифления (Рис. 3: 4, 14, 15, 16), крупного подковообразного рифления (Рис. 3: 12), рельефной ёлочкой (Рис. 3: 5), разделкой полуовалами (Рис. 3: 6).

**Мотив кожно-шерстной складки как часть образа ктеиса:** складка показана вдоль нижней части шеи рельефной гладкой линией (Рис. 3: 17) / гладким валиком (Рис. 3: 20) / крупным «жемчужником» (Рис. 3: 3, 13, 15, 16).

### III.3. Комплекс мотивов для изображения ягодиц и промежности

**Мотив выпуклой лопатки как часть образа ягодиц:** лопатка преувеличенная, гладкая, выпуклая / рельефно отделена от туловища, полуовальная (Рис. 3: 1, 10, 11) / сегментовидная (Рис. 3: 4, 7, 8, 9).

**Мотив выпуклой шеи как часть образа ягодиц:** шея выпуклая овальная (Рис. 3: 8) / сегментовидная (Рис. 3: 9).

**Мотив выпуклой щеки как часть образа ягодиц:** щека выпуклая округлая (Рис. 3: 10) / овальная (Рис. 3: 1, 11).

**Мотив валиков / рифления как часть образа промежности:** у хищников, свернувшись кольцом, образ промежности создан крупными продольными валиками от хвоста до шеи (Рис. 3: 9) / продольным рифлением, имитирующим пальцы передних лап (Рис. 3: 7) или кожные складки на шее (Рис. 3: 8).

**Мотив впадины между лопаткой и щекой как часть образа промежности:** у лежачего хищника образ промежности создан впадиной на шее между выпуклыми лопаткой и щекой (Рис. 3: 1, 10, 11).

### III.4. Комплекс мотивов для создания образа монструозного ока

В изображениях хищников отмечаем мотивы увеличенного глаза, округлого уха, ноздри, окончаний лап и хвоста для создания апотропеического образа монструозного ока.

**Апотропеический образ монструозного ока создан мотивом преувеличенного глаза:** глаз во всех изображениях преувеличен, изображён округлой или овальной выпуклостью в углублении (Рис. 3: 2, 3, 4, 5, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20) / округлой впадиной (Рис. 3: 1, 7, 9, 10, 11) / овальной впадиной (Рис. 3: 6, 8).

Также, отмечаем многочисленные варианты апотропеического мотива преувеличенного глаза: выполненные в форме глаза кончик хвоста (Рис. 3: 12), ноздря (Рис. 3: 7), ухо и кончик хвоста (Рис. 3: 1, 11), ухо, ноздря и кончик хвоста (Рис. 3: 8), уши, кончик хвоста и лапы (Рис. 3: 9, 10).

### III.5. Дополнительные мотивы

**Апотропеический образ фаллоса** создаётся анатомическим изображением в обычном месте (Рис. 3: 12) и в виде хвоста, завершающегося змеиной головкой (Рис. 3: 13, 20), или в виде рога / отростка гривы со змеиной головкой на конце (Рис. 3: 12).

**Мотив открытой пасти** с клыками (Рис. 3: 2, 3, 4, 5, 12, 13, 17, 18, 19) или без клыков (Рис. 3: 6, 14, 15, 16, 20) также является апотропеическим мотивом.

**Мотив поднятого хвоста:** хвост изображён закинутым вверх на спину и отогнут назад (Рис. 3: 2, 3, 4, 5, 6) / поверх спины с изгибом в форме J (Рис. 3: 2, 3, 4, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19).

**Мотив опущенного хвоста:** хвост показан опущенным вдоль зада (Рис. 3: 1, 7, 8, 9, 10, 11).

**Моделировка изображений.** Изображения хищников, содержащие комплексы мотивов для изображения ктеиса и фаллоса (за исключением мотива головы без гривы), моделированы с поджатыми передними ногами, поднятым хвостом и открытой пастью в позе «готовности к нападению» (Рис. 3: 2, 3, 4, 5, 6, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19) или в позе шествующего хищника с угрожающе поднятым хвостом и оскалившейся пастью (Рис. 1: 13, 20), то есть в активных позах. Изображения хищников, содержащие комплексы мотивов для изображения фаллоса, ягодиц и промежности, моделированы с опущенным хвостом и закрытой пастью в лежачей (пассивной) позе (Рис. 3: 1, 7, 8, 9, 10, 11).

Комплекс мотивов фаллического образа обрамляется комплексом мотивов образа ктеиса / ягодиц и, следовательно, апотропеические изображения смоделированы в сцене гетеро / гомосексуального соития.



Рис. 3.  
Скифские золотые бляшки  
с изображением «кошачьего хищника»

1. 1-й Ульский кург. (1909 г.) (по Канторович 2015: 1320, рис. 8). 2. Нимфейский некрополь, кург. 17 (по Канторович 2015: 1325, рис. 1). 3. Курган Малый Чертомлык (по Канторович 2015: 1325, рис. 2). 4. Любимовка, кург. 45 (по Канторович 2015: 1325, рис. 3). 5. Дорт-Оба, кург. 2 (по Канторович 2015: 1325, рис. 4). 6. Аксютинцы-Стайкин верх, кург.3, впускное погр. (по Канторович 2015: 1333, рис. 1). 7. Яблоновка, Каневский уезд (по Канторович 2015: 1334, рис. 19). 8. Старый Мерчик, II кург. (по Канторович 2015: 1341, рис. 2). 9. Ольвия, погр. 15 (по Канторович 2015: 1345, рис. 1). 10. 1-й Ульский кург. (по Канторович 2015: 1358, рис. 4). 11. Новозаведенное-2, кург. 16 (по Канторович 2015: 1358, рис. 5). 12. Солоха, боковое погр. (по Канторович 2015: 1364, рис. 15). 13. Уляпский могильник, кург. 1, ритуальная площадка (Канторович 2015: 1365, рис. 1). 14. Нимфейский некрополь, Ашмолен-музей, гробница IV (по Канторович 2015: 1367, рис. 1). 15. «Майкопский клад» (по Канторович 2015: 1367, рис. 2). 16. Курган у г. Плавни, Одесская обл. (по Канторович 2015: 1367, рис. 3). 17. Толстая могила, Центральная гробница (по Канторович 2015: 1368, рис. 1). 18–19. Гайманова могила, Северная гробница (№ 1), конь 8 (по Канторович 2015: 1368, рис. 2–1, 2–2). 20. «Майкопский клад» и покупка в районе Майкопа (по Канторович 2015: 1375, рис. 1).

Fig. 3.  
Scythian gold plaques  
depicting a “cat predator”

1. 1st Ulsky barrow (1909) (after Kantorovich 2015: 1320, fig. 8). 2. Necropolis of Nymphaeum, barrow 17 (after Kantorovich 2015: 1325, fig. 1). 3. Barrow Maly Chertomlyk (after Kantorovich 2015: 1325, fig. 2). 4. Lyubimovka, barrow 45 (after Kantorovich 2015: 1325, fig. 3). 5. Dort-Oba, barrow 2 (after Kantorovich 2015: 1325, fig. 4). 6. Aksyutintsy–Staykin top, barrow 3, inlet burial (after Kantorovich 2015: 1333, fig. 1). 7. Yablonovka, Kanevsky district (after Kantorovich 2015: 1334, fig. 19). 8. Old Merchik, II barrow (after Kantorovich 2015: 1341, fig. 2). 9. Olvia, burial 15 (after Kantorovich 2015: 1345, fig. 1). 10. 1st Ulsky barrow (after Kantorovich 2015: 1358, Fig. 4). 11. Novozavedennoe-2, barrow 16 (after Kantorovich 2015: 1358, fig. 5). 12. Solokha, side burial (after Kantorovich 2015: 1364, fig. 15). 13. Ulyapsky burial ground, barrow 1, ritual site (after Kantorovich 2015: 1365, fig. 1). 14. Necropolis of Nymphaeum, Ashmolean Museum, tomb IV (after Kantorovich 2015: 1367, fig. 1). 15. “Maikop Treasure” (after Kantorovich 2015: 1367, fig. 2). 16. Barrow near the city of Plavni, Odessa region (after Kantorovich 2015: 1367, fig. 3). 17. Thick grave, Central tomb (after Kantorovich 2015: 1368, fig. 1). 18–19. Gaimanov’s grave, Northern tomb (No. 1), horse 8 (after Kantorovich 2015: 1368, fig. 2–1, 2–2). 20. “Maikop treasure” and purchase in the Maikop area (after Kantorovich 2015: 1375, fig. 1).

### Выводы и перспективы

Проанализированные изображения «горного козла», «лосекозла» и «хищника» содержат комплексы мотивов, которым присуща смысловая двойственность: они создают образы «реальных» / «монструозных» зверей, и в то же время, — итифаллические образы в сюжетах коитуса и являются их стилизацией в образах животных. Таким образом, художественный приём заключается в имитации реальности и метафорическом сдвиге, в результате чего создаётся «визуальная головоломка» — совмещение «реалистических» и «метафорических» изображений. Доминантой изображений является апотропеический итифаллийский образ.

Выявленные художественные мотивы многократно повторяются в стилизованных образах «реальных» / монструозных копытных и «хищника», подтверждая тезис об устойчивости набора изобразительных элементов и образов животных, воспроизводимых в традиционных, канонических позах с помощью особых приёмов как основной составляющей скифо-сибирского звериного стиля (Богданов 2006: 3). Как отмечает Е. Ф. Королькова, «грань между «реальным» и «фантастическим» животным в искусстве ранних евразийских кочевников по меньшей мере условна, поскольку в любом случае мы имеем дело с идеограммой, и никакого реализма в зверином стиле нет в принципе» (Королькова 2015: 172).

Нашивные бляшки, оформленные в виде стилизованных итифаллических образов или декорированные ими, выполняли апотропеическую функцию, поскольку каждое изображение содержит также апотропеический образ монструозного ока.

Защитная функция подкреплялась дополнительными мотивами — изображением фаллоса у животного (в том числе в виде отростка гривы), оскаленной (зубастой) пасти, изображением хвоста в виде змеиной головки, окончанием рога в виде птичьей головки с загнутым клювом и преувеличенным глазом, округлой / овальной / подтреугольной формой уха, округлой формой ноздри и окончания лап.

Перспективу дальнейших исследований намечаем в изучении других звериных образов, декорирующих или оформляющих нашивные бляшки, предметы конского оголовья, оружие, ритуальные сосуды и др., с целью выявления итифаллических изображений, систематизации характерных мотивов, использованных в создании апотропеических образов, их стилизации в виде животных, а также специфики их моделирования.

Результаты систематизации мотивов итифаллических образов, их моделирования в эротических сюжетах будут использованы для сравнительного исследования семиотики искусства всех зон скифо-сибирского звериного стиля с целью выявления аналогий и параллелей компонентов образной системы материальной культуры «скифского мира» и генезиса их мотивов, моделей и сюжетов, а также образов мировоззренческого порядка.

Выводы послужат дальнейшему изучению обычаев и мировоззрения древних народов, расширят наши знания о гранях их соприкосновения в рамках культурно-исторической общности.

### Научная литература

- Антонова Е. В., Раевский Д. С. Археология и семиотика // Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк: Изд-во Донецк. нац. ун-та, 2002. С. 11–23.
- Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 2. Скифо-сарматское время, под ред. М. И. Артамонова. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961. С. 57–87.
- Артамонов М. И. Сокровища саков. М.: Искусство, 1973. 278 с.
- Богданов Е. С. Образ хищника в пластическом искусстве кочевых народов Центральной Азии. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2006. 240 с.
- Грязнов М. П. К вопросу о сложении культур скифо-сибирского типа в связи с открытием кургана Аржан. КСИА. 1978. № 154. С. 9–18.
- Грязнов М. П. Аржан. Царский курган раннескифского времени. Л.: Наука, 1980. 61 с.
- Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов // Советская археология. 1960. № 4. С. 46–55.
- Ильинская В. А. Некоторые мотивы раннескифского звериного стиля // Советская археология. 1965. № 1. С. 86–107.
- Канторович А. Р. Скифский звериный стиль восточной Европы: классификация, типология, хронология, эволюция. Дис. ... докт. историч. наук. Москва, 2015.
- Киньяр П. Секс и страх: Эссе. Пер. с фр. М.: Текст, 2000. 189 с.
- Ковалев А. А. Происхождение скифов согласно данным археологии / отв. ред. Ю. Ю. Пиотровский Между Азией и Европой. Кавказ в IV–I тыс. до н. э. Материалы конференции, посвящённой 100-летию со дня рождения Александра Александровича Иессена. СПб.: Гос. Эрмитаж, 1996. С. 121–126.
- Королькова Е. Ф. Следы невиданных зверей (к проблеме трактовки фантастических образов) // Археологический сборник. 40 выпуск: материалы и исследования по археологии Евразии. Памяти Л. К. Галаниной посвящается / Государственный Эрмитаж. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015. С. 157–188.
- Королькова Е. Ф. Звериный стиль Евразии. Искусство племён Нижнего Поволжья и Южного Приуралья в скифскую эпоху (VII–IV вв. до н. э.). СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. 272 с.
- Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976. С. 52–65.
- Кузьмина Е. Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев (культурологические очерки). М.: Российский институт культурологии, 2002. 288 с.
- Курочкин Г. Н. Богатые курганы скифской знати на юге Сибири (Большой Новоселовский и Большой Полтаковский курганы). Археологические изыскания. СПб.: 1992. Вып. 7. 94 с.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Вост. лит., 1985. 396 с.
- Переводчикова Е. В. Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи. М.: Восточная литература, 1994. 206 с.
- Погребова М. Н., Раевский Д. С. Ранние скифы и древний Восток. К истории становления скифской культуры. М.: Гл. ред. вост. лит.-ры изд-ва «Наука», 1992. 260 с.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 1996. 365 с.
- Раевский Д. С. Мир скифской культуры. М.: Языки славянских культур, 2006. 601 с.
- Раевский Д. С., Кулланда С. В., Погребова М. Н. Визуальный фольклор. Поэтика скифского звериного стиля. М.: Институт востоковедения РАН, 2013. 274 с.
- Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. Л.: Тип. 1-й Лен. труд. арт. печати. 1925. 624 с.
- Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М. – Л.: АН СССР, 1953. 402 с.

- Тереножкин А. И. Киммерийцы. Киев: Наукова думка, 1976. 233 с.
- Хазанов А. М., Шкурко А. И. Социальные и религиозные основы скифского искусства // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 40–51.
- Членова Н. Л. Скифский олень // Материалы и исследования по археологии СССР. 1962. № 115. С. 167–205.
- Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М.: Наука, 1980. 328 с.
- Шер Я. А. О возможных истоках скифо-сибирского звериного стиля // Вопросы археологии Казахстана. Вып. 2. Алматы–Москва: «Гылым», 1998. С. 218–230.
- Штернберг Л. Я., Обнорский Н. П. Фаллический культ // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб.: Семёновская Типолитография, 1902. Т. XXXV (69). С. 266–268.
- Яценко И. В. Искусство скифских племен Северного Причерноморья // История искусства народов СССР: В 9 т. / ред. Б. В. Веймарн. М.: Изобразительное искусство, 1971–1984. Т. 1. 1971. С. 116–137.
- Яценко И. В., Раевский Д. С. Некоторые аспекты состояния скифской проблемы // Народы Азии и Африки. 1980. № 5. С. 102–117.
- Borovka G. Scythian Art. London: Ernest Benn, 1928. 185 p.

## References

- Antonova, E. V. and D. S. Raevskii. 2002. Arkheologiya i semiotika [Archeology and Semiotics]. In *Strukturno-semioticheskie issledovaniya v arkheologii* [Structural-Semiotic Research in Archeology], ed. by A. V. Evglevskii. Donetsk: Izdatel'stvo Donetskogo natsional'nogo universiteta. 11–23.
- Artamonov, M. I. 1961. Antropomorfnye bozhestva v religii skifov [Anthropomorphic Deities in the Religion of the Scythians]. In *Arkheologicheskii sbornik Gosudarstvennogo Ermitazha 2: Skifo-sarmatskoe vremya* [Archaeological Collection of the State Hermitage 2: Scythian-Sarmatian Time], ed. by M. Artamonov. Leningrad: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. 57–87.
- Artamonov, M. I. 1973. *Sokrovishcha sakov* [Treasures of the Saks]. Moscow: Iskusstvo, 278 p.
- Bogdanov, E. S. 2006. *Obraz khishchnika v plasticheskom iskusstve kochevykh narodov Tsentral'noi Azii* [The Image of a Predator in the Plastic art of the Nomadic Peoples of Central Asia]. Novosibirsk: Institut arheologii i etnografii SO RAN. 240 p.
- Borovka G. 1928. *Scythian Art*. London: Ernest Benn. 185 p.
- Chlenova, N. L. 1962. Skifskii olen' [Scythian Deer]. *Materialy i issledovaniya po arkheologii SSSR* 115: 167–205.
- El'nitskii, L. A. 1960. Iz istorii drvnieskifskikh kul'tov [From the History of Ancient Scythian Cults]. *Sovetskaya arkheologiya* 4: 46–55.
- Gryaznov, M. P. 1978. K voprosu o slozhenii kul'tur skifo-sibirskogo tipa v svyazi s otkrytiem kurgana Arzhan [On Formation of Cultures of the Scythian and Siberian Type in Connection with the Discovery of the Arzhan Kurgan]. *Kratkie soobshcheniya Instituta arkheologii* 154: 9–18.
- Gryaznov, M. P. 1980. *Arzhan. Tsarskii kurgan ranneskifskogo vremeni* [Arzhan. Royal Barrow of the Early Scythian Time]. Leningrad: Nauka. 61 p.
- Il'inskaya, V. A. 1965. Nekotorye motivy ranneskifskogo zverinogo stilya [Some Motifs of the Early Scythian Animal Style]. *Sovetskaya arkheologiya* 1: 86–107.
- Kantorovich, A. R. 2015. *Skifskii zverinyi stil' vostochnoi Evropy: klassifikatsiya, tipologiya, khronologiya, evolyutsiya* [Scythian Animal Style of Eastern Europe: Classification, Typology, Chronology, Evolution]. Doct. diss. Moscow State University.
- Khazanov, A. M. and A. I. Shkurko. 1976. Sotsial'nye i religioznye osnovy skifskogo iskusstva [Social and religious foundations of Scythian art]. In *Skifo-sibirskii zverinyi stil' v iskusstve*

- narodov Evrazii* [Scythian and Siberian Animal Style in the Art of the Peoples of Eurasia], ed. by A. I. Meliukova, M. G. Moshkova. Moscow. 40–51.
- Korol'kova, E. F. 2015. Sledy nevidannykh zverei (k probleme traktovki fantasticheskikh obrazov) [Traces of Unseen Animals (To the Problem of Interpretation of Fantastic Images)]. In *Arkheologicheskii sbornik* 40: Materialy i issledovaniya po arkheologii Evrazii. Pamyati L. K. Galaninnoi posvyashchaetsya. Gosudarstvennyi Ermitazh [Archaeological Collection. Issue 40: Materials and Research on the Archeology of Eurasia. In Memoriam of L. K. Galanina. State Hermitage Museum]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. 157–188.
- Korol'kova, E.F. 2006. *Zverinyi stil' Evrazii. Iskusstvo plemen Nizhnego Povolzh'ya i Yuzhnogo Priural'ya v skifskuyu epokhu (VII–IV vv. do n. e.)* [Animal Style of Eurasia. The Art of the Tribes of the Lower Volga and Southern Urals in the Scythian era (7<sup>th</sup>–4<sup>th</sup> centuries BC)], ed. by T. B. Senichenkova. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 272 p.
- Kovalev, A. A. 1996. Proiskhozhdenie skifov soglasno dannym arkheologii [The Origin of the Scythians According to Archeology]. In *Mezhdru Aziei i Evropy. Kavkaz v IV–I tys. do n. e. Materialy konferentsii, posvyashchennoi 100-letiyu so dnya rozhdeniya Aleksandra Aleksandrovicha Yessena* [Between Asia and Europe. Caucasus in the 4th–1st Millennium BC. Materials of the Conference Dedicated to the 100th Anniversary of Alexander Alexandrovich Yessen], ed. by Yu. Yu. Piotrovskii. St. Petersburg: Gosudarstvennyi Ermitazh. 121–126.
- Kurochkin, G. N. 1992. Bogatye kurgany skifskoi znati na yuge Sibiri (Bol'shoi Novoselovskii i Bol'shoi Poltavovskii kurgany) [Rich Burial Mounds of the Scythian Nobility in the South of Siberia (Big Novoselovsky and Big Poltavovskiy Mounds)]. *Arkheologicheskie izyskaniya* 7. St. Petersburg: 94 p.
- Kuz'mina, E. E. 1976. Skifskoe iskusstvo kak otrazhenie mirovovzreniya odnoi iz grupp indoirantsev [Scythian Art as a Reflection of the Worldview of One of the Groups of Indo-Iranians]. In *Skifo-sibirskii zverinyi stil' v iskusstve narodov Evrazii* [Scythian and Siberian Animal Style in the Art of the Peoples of Eurasia], ed. by A. I. Meliukova, M. G. Moshkova. Moscow: Nauka. 52–65.
- Kuz'mina, E. E. 2002. *Mifologiya i iskusstvo skifov i baktriiitsev (kul'turologicheskie ocherki)* [Mythology and Art of the Scythians and Bactrians (Culturological Essays)]. Moscow: Rossiiskii institut kul'turologii. 288 s.
- Lévi-Strauss, C. 1985. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow: Vostochnaya literatura. 396 p.
- Perevodchikova, E. V. 1994. *Yazyk zverinykh obrazov. Ocherki iskusstva evraziiskikh stepei skifskoi epokhi* [The Language of Animal Images. Essays on the Art of the Eurasian Steppes of the Scythian Era]. Moscow: Vostochnaya literatura. 206 p.
- Pogrebova, M. N. and D. S. Raevskii. 1992. *Rannie skify i drevnii Vostok. K istorii stanovleniya skifskoi kul'tury* [Early Scythians and the Ancient East. To the History of the Formation of the Scythian Culture]. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury izdatel'stva «Nauka». 260 p.
- Propp, V. Ya. 1996. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [The Historical Roots of a Fairy Tale]. St. Petersburg.: Izdatel'stvo St. Petersburg State University. 365 p.
- Quignard, P. 2000. *Seks i strakh: Esse. Perevod s frantsuzskogo* [Sex and Fear: Essay: Translated from French]. [Sex and fear: Essay. Translated from French]. Moscow: Tekst. 189 p.
- Raevskii, D. S. 2006. *Mir skifskoi kul'tury* [The world of Scythian Culture]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur. 601 p.
- Raevskii, D. S., S. V. Kullanda and M. N. Pogrebova. 2013. *Vizual'nyi fol'klor. Poetika skifskogo zverinogo stilya* [Visual Folklore. Poetics of the Scythian Animal Style]. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN. 274 p.
- Rostovtsev, M. I. 1925. *Skifiya i Bospor. Kriticheskoe obozrenie pamyatnikov literaturnykh i arkheologicheskikh* [Scythia and the Bosphorus. Critical Review of Literary and Archaeological Monuments]. Leningrad: Tipografiya 1-i Leningradskoi trudovoi arteli pechati. 624 s.

- Rudenko, S. I. 1953. *Kul'tura naseleniya Gornogo Altaya v skifskoe vremya* [The Culture of the Population of Mountain Altai in the Scythian Time]. Moscow–Leningrad: AN SSSR. 402 p.
- Sher, Ya. A. 1980. *Petroglify Srednei i Tsentral'noi Azii* [Petroglyphs of Middle and Central Asia]. Moscow: Nauka, 328 p.
- Sher, Ya. A. 1998. O vozmozhnykh istokakh skifo-sibirskogo zverinogo stilya [On the Possible Origins of the Scythian-Siberian Animal Style]. *Voprosy arkheologii Kazakhstana*. 2. Almaty–Moscow «Fylym». 218–230.
- Shternberg, L. Ya. and N. P. Obnorskii. 1902. Fallicheskii kul't [Phallic Cult]. In *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona: v 86 tomakh* [Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron: in 86 volumes]. Vol. XXXV (69). St. Petersburg: Semenovskaya Tipolitografiya. 266–268.
- Terenozhkin, A. I. 1976. *Kimmeriitsy* [Cimmerians]. Kiev: Naukova dumka. 233 p.
- Yatsenko, I. V. 1971. Iskusstvo skifskikh plemen Severnogo Prichernomor'ya [The Art of the Scythian Tribes of the Northern Black Sea Region] // History of the Arts of the Peoples of the USSR In *Istoriya iskusstva narodov SSSR* [History of the Arts of the Peoples of the USSR] in 9 vols., ed. by B. V. Veimarn. 1. Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo. 116–137.
- Yatsenko, I. V. and D. S. Raevskii. 1980. Nekotorye aspekty sostoyaniya skifskoi problemy [Some Aspects of the State of the Scythian Problem]. *Narody Azii i Afriki*. 5: 102–117.

УДК 7.025+391.985

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/105-111

Научная статья

© М. В. Асланова, А. Е. Третьякова, В. В. Сафонов, А. А. Анисимова

## ИСТОРИЧЕСКИЕ КОЖЕВЕННЫЕ ФРАНЦУЗСКИЕ ТРАДИЦИИ В РЕСТАВРАЦИИ

*Изделия из кожи появились в истории человечества раньше текстиля — это была одежда и предметы труда первостепенной значимости. Актуальность использования кожи в разных сферах жизни человека не снижается и до наших дней, но это уже скорее предметы роскоши, среди которых важное место занимают аксессуары. Аксессуары изготавливаются либо полностью из кожи, либо имеют кожаные элементы. Значимость аксессуаров как деталей костюма и быта была в истории человечества не только утилитарной. Помимо прямого назначения как вещей первой необходимости (кошельки, сумки, чехлы, пояса, обувь и пр.) они всегда обозначали и социальный статус владельца. Технологии выделки кожи уходят в глубину веков. Они столь совершенны, что при относительно удовлетворительном хранении кожаные изделия нередко доходят до наших дней в достаточно приемлемом состоянии. В то же время очень много предметов нуждается в восстановительных работах, поскольку главный враг кожаных изделий — вода или влажные условия хранения. Для наиболее оптимального процесса реставрации необходимо приблизиться к историческим технологиям, позволяющим воспроизвести или реконструировать процесс выделки и обработки кожи. В данной работе представлена европейская старинная технология работы с кожей, которая позволила решить ряд проблем в реставрации аксессуара.*

**Ключевые слова:** кожа, традиционные технологии, аксессуары, ремесло, реставрация

**Ссылка при цитировании:** Асланова М. В., Третьякова А. Е., Сафонов В. В., Анисимова А. А. Исторические кожевенные французские традиции в реставрации // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 105–111.

**Асланова Мария Валерьевна** — аспирант кафедры реставрации и химической обработки материалов, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии, Дизайн, Искусство) (Российская Федерация, 119071 Москва, ул. Малая Калужская, д. 1). Эл. почта: [mashbreeze@mail.ru](mailto:mashbreeze@mail.ru)

**Третьякова Анна Евгеньевна** — д. техн. н., профессор, доцент, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии, Дизайн, Искусство) (Российская Федерация, 119071 Москва, ул. Малая Калужская, д. 1). Эл. почта: [trtyakova-ae@rguk.ru](mailto:trtyakova-ae@rguk.ru)

**Сафонов Валентин Владимирович** — д. техн. н., профессор, Заслуженный работник высшей школы РФ, заведующий кафедрой реставрации и химической обработки материалов, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии, Дизайн, Искусство) (Российская Федерация, 119071 Москва, ул. Малая Калужская, д. 1). Эл. почта: [safonov-vv@rguk.ru](mailto:safonov-vv@rguk.ru)

**Анисимова Анастасия Андреевна** — студентка бакалавриата 4 курса по направлению «Реставрация», Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии, Дизайн, Искусство) (Российская Федерация, 119071 Москва, ул. Малая Калужская, д. 1). Эл. почта: [anastasia0060@gmail.com](mailto:anastasia0060@gmail.com)

UDC 7.025+391.985

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/105-111

Original article

© *Marija Aslanova, Anna Tretyakova,  
Valentin Safonov, Anastasija Anisimova*

## HISTORICAL FRENCH TANNERY TRADITIONS IN RESTORATION

*Leather products appeared in the history of mankind before textiles — and these were clothes and objects of labor of paramount importance. The relevance of the use of leather does not decrease to this day — and these are more likely luxury items including accessories. Accessories are either entirely made of leather or have leather elements. The importance of accessories as elements of costume and in everyday life was great in the history of mankind, as apart from being essentials (bags, covers, belts, shoes, etc.) they always denoted the social status of the owner. Leather tanning technologies go back centuries; with relatively satisfactory storage they often reach our days in a fairly acceptable state. At the same time, a lot of items require restoration, since the main enemy of leather products is water or wet storage conditions. For the most optimal restoration process, it is necessary to approach historical technology that allows restorer to reproduce or reconstruct the process of leather tanning and processing. This work presents an ancient European technology for working with leather, which made it possible to solve a number of issues in the accessory restoration.*

**Keywords:** *leather, conventional technologies, accessories, craft, restoration*

**Authors Info:** **Aslanova, Marija V.** — postgraduate student, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation).

E-mail: [mashbreeze@mail.ru](mailto:mashbreeze@mail.ru)

**Tretyakova, Anna E.** — Dr. (Technical Sciences), Professor, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation).

E-mail: [tretyakova-ae@rguk.ru](mailto:tretyakova-ae@rguk.ru)

**Safonov, Valentin V.** — Dr. (Technical Sciences), Professor, Head of the Department of Restoration and Chemical Processing of Materials, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation). E-mail:

[safonov-vv@rguk.ru](mailto:safonov-vv@rguk.ru)

**Anisimova, Anastasija A.** — student, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation). E-mail: [anastasia0060@gmail.com](mailto:anastasia0060@gmail.com)

**For Citation:** Aslanova, M. V., A. E. Tretyakova, V. V. Safonov and A. A. Anisimova. 2023. Historical French Tannery Traditions in Restoration. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 105–111.

В каждой стране есть свои традиции изготовления изделий из кожи, и Франция одна из тех, где до сих пор существует ремесленный подход, обеспечивающий эксклюзивный готовый товар, уникальный своей неповторимостью. Интерес к традициям французского кожевенного ремесла вызван еще и тем, что позволяет проводить восстановительные работы с исторической кожей на различных экспонатах, в частности аксессуаров с целью реставрации и реконструкции.

Немного о термине «*la maroquinerie*» (франц.) — «изделия из кожи». Согласно Национальному центру текстовых и лексических ресурсов (CNRTL), этимология этого термина связана со словом «кожа» или «дубленая козья шкура с сумехом или орехом Галле». Словарь французского языка Larousse трактует термин *la maroquinerie* как:

- предметы, изделия из кожи;
- изготовление небольших кожаных изделий;
- торговля, магазин мелких кожаных предметов (Larousse).

В буквальном переводе на русский язык он звучит как «марокканский», и это объясняется тем, что Пиренейский полуостров находился под властью мусульман с 711 по 1492 г. А марокканские кожевенники были очень искусны в крашении и изготовлении различных предметов из кож животных — конской упряжи, ремней, элементов одежды. С течением времени, уже после возвращения испанцев на свои территории слово получило распространение во Франции как термин и название ремесла работы с кожей. Однако в наши дни термин «изделия из кожи», «кожгалантерея», теряет свое реальное значение, поскольку используется для обозначения предметов, которые ранее изготавливались только из кожи, но сегодня шьются из любых других материалов, таких как ткань или синтетика.

Со временем ремесло кожевника, необходимое в сельском хозяйстве (шорное и сапожное — изготовление упряжи и простой обуви), стало искусством. Произошло условное разделение профессии на человека, занимающегося упряжью — шорника (фр. *le sellier*), и кожевника (фр. *le maroquinier*), который занимается объемными предметами и обтягиванием кож. Кожаные изделия стали также, как и одежда, атрибуционным признаком социальной принадлежности людей, носящих ту или иную вещь.

Средневековое дворянство украшало свои интерьеры кожаными сундуками, в обиход вошла кожаная обивка мебели. Технологии кожевенной индустрии для нужд сельского хозяйства также развивались повсеместно в мире и находили все большее распространение и сферы применения. Кожаные товары стали синонимом богатства и отличия благодаря мехам, которые все более востребованы буржуазией. Уже в XVI в. изделия из кожи стали неотъемлемой частью моды на одежду и незаменимым аксессуаром в одежде, а проще говоря, предметом повседневного использования. Мужчины с гордостью носили свои кошельки в знак богатства.

С середины XVIII в. кожа в Европе символизировала комфорт и роскошь. Отмечался расцвет кожевенного производства. Во Франции было создана «Королевская кожевенная мануфактура». Функции кожи и изделий из кожи изменились, практичность кожаных изделий стала сочетаться с эстетикой.

Среди изделий из кожи традиционными стали сумки всех размеров (от дорожных предметов до небольших изделий из кожи, то есть кошельков, брелоков) для женщин, мужчин и даже для детей, ремней, ювелирных изделий (ремешки для часов, браслеты и т. д.), обитые кожей шкатулки или футляры. Сумки и сундуки исключи-

тельно практичны для расширявшейся сферы путешествий и до сих пор являются символом достатка.

С 1835 г., благодаря созданию первого портфеля, кожаные изделия как аксессуары становятся отдельной отраслью производства. Кроме того, в XIX в. появились предметы роскоши — ремесленные изделия, выполненные в кожаных мастерских с уникальными, авторскими технологиями и высоким мастерством (Hermès, Louis Vuitton, Lancel). Развивается дизайн багажа, и громоздкий тяжелый сундук трансформируется в легкий удобный чемодан. Появляется различие между качественным багажом (тонкой отделкой, индивидуальной гравировкой и обивкой), созданным мастером-ремесленником, и «простым чемоданом» без особых различий. Роскошь создала новый багаж, который был более элегантным, легким, гибким и приятным на ощупь.

XXI в. является преемником XX в. с точки зрения кожаного дела. Интерес к коже не снижается, например, большое внимание уделяется всевозможным модификациям сумок, которые в качестве эксклюзивного аксессуара становятся неотъемлемой частью «модного наряда». Использование кожи становится более доступным, ее активно применяют в изготовлении мебели, а также в обивке люксовых марок автомобилей (Nadine 2014).

В кожаной индустрии Франции кожевник — это ремесленник, который придумывает и моделирует изделие, разрабатывает его прототип и выбирает кусочки кожи. Среди этих предметов — модные аксессуары, такие как сумки, багаж (например, чемодан), небольшие изделия из кожи (кошелек, портмоне, клатч, держатель для карт, брелоки), ремни, ювелирные изделия, а также предметы домашнего обихода и декора. Кожевник заботится обо всех этапах создания изделия: от выбора типа кожи до ее резки и сборки деталей до финальной отделки.

Специалист может изготавливать предметы серийного производства, а также создавать уникальные изделия на заказ. Работа на мануфактурное предприятие подразумевает разработку четких технологических этапов всего производства изделия. Начиная от определения свойств и типа сырья, раскройки, сборки, шитья и заканчивая выбором и установкой фурнитуры. При выполнении уникального заказа мастер может использовать кожи экзотических животных, таких как крокодил или питон. Тут особенно ценно высокое мастерство, страсть к творчеству и тщательное следование уже наработанным методам.

Как и любой ремесленник, мастер может выполнить ремонт поврежденных деталей или реставрировать бывший в долгом использовании объект (Triquet 2021).

Набор инструментов кожевника традиционен и дошел до нашего времени, подвергаясь незначительным изменениям. В подборе инструментария важно иметь как обычные инструменты — нож, ножницы и молоток, так и специфические. Например, специально заточенный обоюдоострый шорный нож (фр. *un couteau demi lune*) для утоньшения кожи, т. е. подрезания бахтармы кожи (обратная сторона кожи) (рис. 1, фиг. 1).

Шило (фр. *une alêne, sorte d'aiguille*) (рис. 1, фиг. 2) — необходимый инструмент в кожаном деле. Шило применяется не только для прокалывания отверстий в коже, но и для различной разметки на коже. Шорный циркуль (фр. *Compas 1/4 de cercle*) (рис. 1, фиг. 3) также служит в разметке деталей для раскроя. Для ручного шитья используются иглы с затупленным кончиком и широким ушком (рис. 1, фиг. 4). Затупленный конец иглы не будет прокалывать кожу в ненужных местах,

а будет входить в уже заранее пробитое отверстие в коже. Нитки для лучшего скольжения смазывают воском — вощат (рис. 1, фиг. 5).

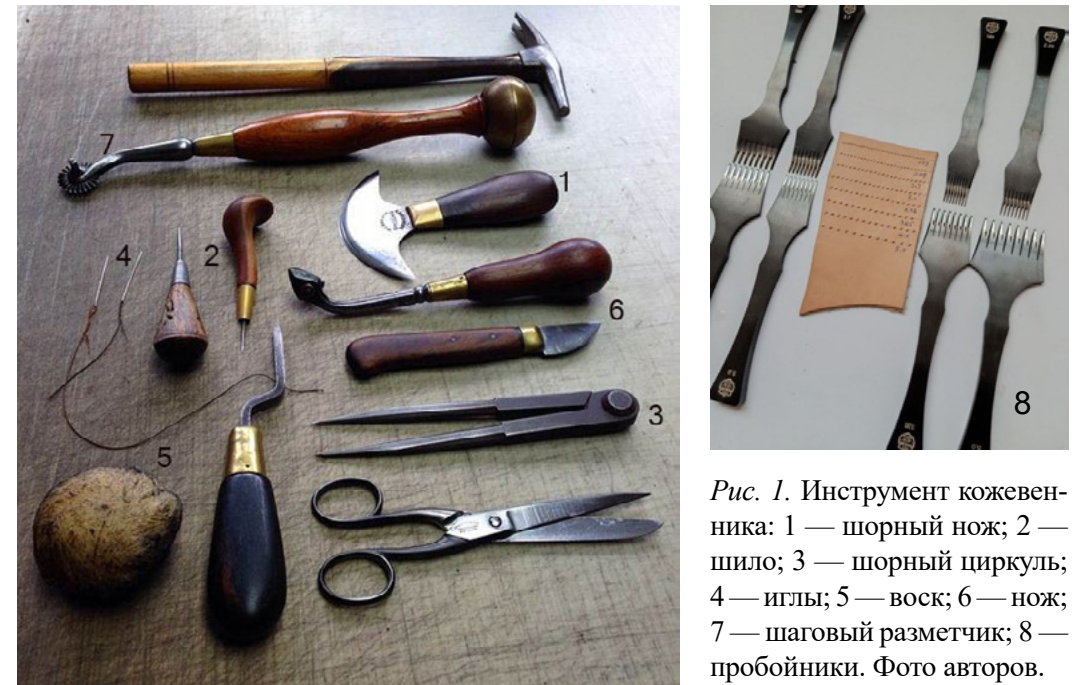


Рис. 1. Инструмент кожевника: 1 — шорный нож; 2 — шило; 3 — шорный циркуль; 4 — иглы; 5 — воск; 6 — нож; 7 — шаговый разметчик; 8 — пробойники. Фото авторов.

Шов выполняется одновременным прохождением двух игл в уже заранее подготовленные отверстия, которые сначала намечаются шаговым разметчиком под отверстия для разметки равного расстояния между проколами (рис. 1, фиг. 7), затем пробиваются строчным пробойником. Строчные пробойники — это инструмент для пробития сразу нескольких отверстий в коже, с определенным шагом. Различают пробойники, с ромбовидным зубом (шаг: 3 мм, 4 мм, 5 мм, 6 мм); с круглым зубом (шаг 5 мм). Диаметр получаемого отверстия 1 мм. Пробойники с так называемым «Французским швом» (фр. *le point sellier*) (рис. 1, фиг. 8) не пробивают отверстия в коже, а прорезают наклонные линии. За счет этого нить ложится лесенкой и получается оригинальный, декоративный внешний вид шва у кожаного изделия.

Для фиксации кожаного изделия при его сшивании используются деревянные тиски — шорный пони (фр. *La pince à coudre*) (Ingrams 2018; Peyre et Raphaël 2012).

Традиции старинной французской технологии в работе кожевника не теряют своей актуальности и является социально-культурным наследием ремесленных достижений, пользуется популярностью при пошиве кожаных аксессуаров в малых ателье и эксклюзивных работ ведущих домов моды, например, дома Hermès. Марка является прямым наследником традиций шорного искусства, свое признание она получила в середине XIX в., как прекрасный изготовитель седел и конной упряжи. В наше время Hermès имеет мировое признание и высоко ценится сделанными вручную сумками и багажными принадлежностями. Фирма не использует автоматизированные линии сборки. Сумку полностью изготавливает один мастер, сшивая детали вручную на шорном зажиме, используя пробойники, шило иглы и льняную вощеную

нить. Производство одной сумки занимает от 18 до 24 часов. Наследие и усовершенствование технологий, зарекомендовавших себя в течении столетий, позволяют компании быть лидером на рынке люксовых аксессуаров.

Перед авторами стояла задача провести восстановительные работы с декоративными кожаными элементами, нашитыми на чемодан из лозы, предположительно европейского производства конца XIX — начала XX вв. (рис 2). Очевидно, что неблагоприятные условия длительного хранения во влажном и мало вентилируемом помещении нанесли вред кожаным элементам, использованным в отделке багажного аксессуара. В результате кожа задубела и растрескалась, имелось множество утрат как по периметру рамы, так и в правом верхнем углу (указано стрелкой). Поэтому на начальном этапе после предварительной очистки было принято решение смягчить, а затем снова провести очистку оригинальных кожаных частей. Для наглядности получения подлинного вида чемодана решено провести релевантное замещение утрат с использованием традиций французского кожевенного ремесла.



Рис. 2. Чемодан начала XX в. с кожаными декоративными элементами. Фото авторов. Отсутствующую деталь — правый верхний уголок предложено возместить соответствующим по форме элементом из кожи крупного рогатого скота растительного дубления.



Рис. 3. Действия при реконструкции утраты: а) подбор пробойника в зависимости от ширины стежка; б) пробивание отверстий; в) шитье. Фото авторов.

Для осуществления шва выполнен подбор шага зубцов пробойника (рис. 3а), в соответствии с оригиналом пробиты отверстия для прошива (рис. 3б). Шитье производилось двумя иглами на шорном зажиме (рис. 3в).

Таким образом, авторами предложено использовать основы традиций кожевенного дела для сохранения историко-культурного наследия путем реставрации и реконструкции кожаных элементов разнообразных предметов и аксессуаров для наглядности и продления жизни экспонатам — музейным и антикварным. Кроме того, сохраняется и этно-социальное явление — ремесло, которое продолжает находить применение на протяжении столетий и по сей день.

### Источники и материалы

- Larousse — larousse.fr-marroquinerie [Электронный ресурс / Словарь]. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/marroquinerie/49568> (дата обращения 10.04.2022).
- Nadine 2014 — Nadine. Histoire de la marroquinerie [Электронный ресурс. Электрон. текстовые дан.] Париж, 2014. <http://www.tout-aide.info/histoire-de-la-marroquinerie/> (дата обращения 10.04.2022).
- Triquet 2021 — Triquet, Laetitia. Le point sellier // Pigeoncoq [Электронный ресурс. Электрон. текстовые дан.]. Париж, 2021. <https://pigeoncoq.fr/blogs/le-blog/le-point-sellier> (дата обращения 10.04.2022).

### Научная литература

- Ingrams O. Travail du cuir — Matières, outils et projets. Paris: Éditions Vigot, 2018. 144 p.
- Peyre J.-L., Rivard R. Art et Techniques du Cuir. Paris: Editions VIAL, 2012. 289 p.

### References

- Ingrams, O. 2018. *Travail du cuir — Matières, outils et projets* [Leather Work: Materials, Tools, Projects]. Paris: Éditions Vigot. 144 p.
- Peyre, J.-L. and R. Rivard. 2012. *Art et Techniques du Cuir* [Leather Arts and Techniques]. Paris: Editions VIAL. 289 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/112-123

Научная статья

© Э. Ф. Рязанова

## О ЧЕМ МОГУТ РАССКАЗАТЬ ВОРОТА В СЕЛАХ БАШКИРИИ? ДЕКОРИРОВАНИЕ ВОРОТ КАК АКТ ВЫРАЖЕНИЯ ПЕРСОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

*В статье анализируется трансформация строительства деревянных ворот в Республике Башкортостан с 1960 г. до наших дней. Автором использовались такие научные методы как полевое этнографическое наблюдение и неформализованное интервью с местными жителями. Актуальность данной статьи заключается в том, что в связи с появлением новых строительных материалов башкирское деревянное зодчество постепенно утрачивается. Основной задачей исследования было стремление выяснить, почему для жителя башкирского села так важно декорировать экстерьер ворот и дома. Какую функцию несут в себе ворота? Автор приходит к выводу, что ворота являются не только архитектурной постройкой, но и средством выражения персональной идентичности башкир.*

**Ключевые слова:** ворота, Башкирия, деревянное зодчество, этническая идентичность, персональная идентичность, народная архитектура

**Ссылка при цитировании:** Рязанова Э. Ф. О чем могут рассказать ворота в селах Башкирии? Декорирование ворот как акт выражения персональной идентичности // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 112–123.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/ 112-123

Original article

© Elvina Riazanova

## WHAT CAN THE GATES IN THE VILLAGES OF BASHKIRIA TELL ABOUT? GATE DECORATION AS AN ACT OF EXPRESSING PERSONAL IDENTITY

*This article analyzes the transformation of the village gates construction from 1960 to the present day in the Republic of Bashkortostan. The author used the methods of field ethnographic observation and unstructured interview. The relevance of this article lies in the fact that due to the emergence of new building materials, the Bashkir*

Рязанова Эльвина Фаритовна — к. и. н., научный сотрудник Центра европейских исследований, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский просп., 32А). Эл. почта: [e.ryazanova@iea.ras.ru](mailto:e.ryazanova@iea.ras.ru)

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

*wooden architecture is gradually being lost. The author's main task was to find out why it is so important for a resident of a Bashkir village to decorate the exterior of the gate and the house. What is the function of the gate? The author comes to the conclusion that the gate is not only an architectural structure, but also a means of expressing the personal identity for the Bashkirs.*

**Keywords:** gates, Bashkiria, wooden architecture, national identity, personal identity, folk architecture

**Author info:** Riazanova, Elvina F. — Ph.D. in Hist., Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [e.ryazanova@iea.ras.ru](mailto:e.ryazanova@iea.ras.ru)

**For citation:** Riazanova, E. F. 2023. What Can the Gates in the Villages of Bashkiria Tell About? Gate Decoration as an Act of Expressing Personal Identity. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 112–123.

**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

Идея данного исследования появилась около пяти лет назад. Когда я приезжала на малую родину к бабушке и дедушке (к сожалению, их нет в живых), в башкирскую деревню Рысыкаево на Южном Урале, то могла наблюдать, что многие деревянные ворота из моего детства исчезают. Казалось, что с ушедшим поколением стариков уходит и культура строительства ворот. Данная тенденция характерна не только для одного населенного пункта, она встречается повсеместно и в других башкирских деревнях и селах. Этим летом я провела полевое исследование в д. Рысыкаево Белорецкого района Республики Башкортостан методом включенного наблюдения и полужурнализованных интервью. Целью исследования было, во-первых, стремление (методом фотосъемки) зафиксировать сохранившиеся ворота, во-вторых, ответить на следующие вопросы:

1. Ворота — это элемент культуры башкирского народного зодчества, посредством которых выражались художественные фантазии народа, как мастера;
2. Ворота — это часть архитектурной постройки, которая выполняет определенную функцию, например, это защита дома от посторонних людей и крупного рогатого скота;
3. Либо же ворота — это конструкция традиционной культуры, функционирующая как часть архитектурной постройки и некое полотно для реализации творческих идей.

Немецкий философ и историк Освальд Шпенглер в своем труде «Города и народы» особое место уделил крестьянскому дому. В 1922 г. он писал, что будущие исследователи должны изучить историю дома и его породу. По мнению ученого, крестьянский вид постройки не зависит от модных тенденций, культурных веяний и изменений в обществе. (Шпенглер 1991: 24). Если в крупных городах застройки проводятся по архитектурному плану, дома и виллы обеспеченных горожан строят архитекторы, то в деревне застройка обычно происходит хаотично. Деревенский житель является архитектором, дизайнером и строителем в одном лице. Верно утверждение О. Шпенглера, что «крестьянский дом в соотношении с темпом лубой истории искусства «вечен», как и сам тип крестьянина» (Шпенглер 1991: 25).

Этот факт говорит еще и том, что если город более сильно повержен влиянию моды, то деревня — это статичный институт. Более того, в связи с тем, что у деревенского жителя всегда было меньше финансовых средств, он старался строить свое жилище качественно, с надеждой, что дом дольше прослужит и будет меньше требовать экономических вложений.

В отечественной историографии имеется обширный блок исследований, посвященных деревянному зодчеству (*Бодэ 2012*) и крестьянскому дому (*Пермиловская 2010*), но как правило, данные работы затрагивают регион Русского Севера. О декоре жилого башкирского дома упоминается, например, в монографии «Народное творчество башкир» (*Бикбулатов, Кузеев 1976*). Однако, современных исследований, посвященных башкирскому деревянному зодчеству, особенно именно воротам, в российской историографии не встречается, что несомненно придает актуальности данной теме.

Еще одной причиной исследовательского интереса является замеченная мною закономерность. Если сравнивать народную архитектуру Русского Севера и территорию Башкирии, то можно увидеть главное отличие, что постройки, а именно ворота, изгородь сада и наличники домов в Р. Башкортостан обычно покрашены, красят ворота и другие архитектурные элементы дома также в Р. Татарстан. Имеется ввиду типичный облик деревни. В Р. Башкортостан и в Р. Татарстан, как правило каждый дом покрашен. Исключение составляют единичные домовладения, где краску не используют. На Русском Севере и в алтайской деревне, наоборот, исключение составляют обычно крашенные дома, а все остальные домовладения имеют темный цвет, так как дерево со временем темнеет.

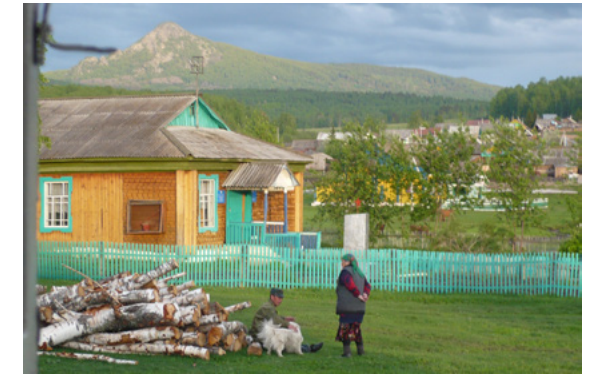
Идея башкирского дома проста, казалось, что она не признает пространственных и временных изменений. Башкирский дом, его деревянные ворота, выглядели одинаково в 1960-е, 1970-е, в 1990-е, в 2000-е годы. Но в 2010-е башкирские деревенские ворота резко начали трансформироваться. Жители деревень стали сносить деревянные ворота и использовать в строительстве профилированный лист. Профилированный лист — это строительный материал из металла (цинка или алюминия), который обычно используется в кровельных работах. Лист покрыт тонким защитным цветным слоем, что дает возможность выбрать цвет (зеленый, красный, синий и т. д.). Сначала ворота поменяли жители, которые экономически могли позволить себе купить новый строительный материал, постепенно ворота начали менять все больше людей, в настоящее время ворота планируют поменять многие жители. По их мнению, дом «немодный», ведь дерево — это пережитки прошлого, но есть и другие жители, которые осознанно не разрывают традиции и связь с прошлым.

### География и архитектура

Белорецкий район географически находится на возвышенной части Южного Урала, с востока расположен хребет Уралтау, к западу вдоль долины реки Агидель (Белой) протянулся хребет Аваляк с горным массивом Большой Ирмель (1582 м) и хребет Бакты с горным массивом Ямантау (1640 м). Белорецкий район считается самым лесным в республике. Естественно здесь дерево издавна используется как основной строительный материал для возведения стен жилых и не жилых построек. Более того, лес богат на разные породы деревьев, как хвойные: сосна, лиственница,

ель, так и лиственные: дуб, береза и осина. Деревня Рысыкаево находится в долине горных хребтов, у подножья горы Арвяк-Рязь (1068 м). Красота лесов и пейзажей, табуны лошадей, овец, пшеничные поля в симфонии с деревянными украшенными разноцветными домами создают некую атмосферу маленькой уютной театральной декорации.

Рис. 1. Деревня Рысыкаево. Июль, 2022. Фото Э. Ф. Рязановой.



В башкирской архитектуре на фасадах жилых домов и ворот традиционно было множество резных деревянных деталей, которые и определяли художественный облик постройки. Так как большинство мужского населения трудилось в колхозах, то в деревнях, как правило, не было мастеров, которые специализировались бы только на плотничестве. Хозяин дома в свободное от работы время трудился у себя во дворе, занимался строительством, а остальное время работал в колхозе или на сенокосе для собственного подсобного хозяйства. Резьба по дереву для многих мужчин являлось хобби и проведением свободного времени. Навыки работы с деревом передавались от отца к сыну.

Рис. 2. Ворота с датировкой. Июль, 2022. Фото Э. Ф. Рязановой.



На моей памяти многие ворота в деревне Рысыкаево датировались 1967 г., это было легко проследить, так как на воротах ставили дату постройки, ее вырезали топором на лицевой части ворот. Если учитывать данную датировку и год рождения дедушки автора — 1937 г., то получается, что ворота строились мужчинами около 30 лет. В то время в деревне было мало взрослых мужчин, так как многие погибли на фронте во времена Великой отечественной войны. До 1967 г. были деревянные ворота, построенные фронтовиками, которые не вернулись с фронта, далее их дети ворота меняли на новые в связи с износом.

По планировке дома и дворовые постройки имеют закрытый тип. Огород был сзади дома, спереди располагался дом с воротами, по периметру — постройки для скота и хозяйственные блоки, которые были самостоятельными сооружениями, находились в отдалении от дома. Посмотреть, что происходит внутри двора постороннему человеку не получилось бы, так как ворота были высокие, а остальные постройки наглухо закрывали двор со всех сторон.

Башкирские ворота представляют из себя тесовую конструкцию с двускатным перекрытием. Крыши на воротах защищали их от дождя и гниения, столбы делали

из дуба, так как дуб относится к долговечным материалам. Такой тип строительства ворот был перенят башкирами из русских деревень, находившихся по соседству. Башкиры так и называли большие ворота «урыс капка», что в переводе с башкирского означает «русские ворота». Были также «бэлэкэй капка» — маленькие ворота, «гарда капка» — ворота для прохода в огород. На воротах вешали подкову, традиционный символ защиты дома от зла и привлечения удачи.



Рис. 3. Ворота с резным орнаментом. Июль, 2022. Фото Э. Ф. Рязановой.

### История. Праздник «Һаумыһығыз ауылдаштар» («Здравствуйте, односельчане»)

Первое мое включенное наблюдение произошло в 1999 г. В то лето, я гостила в деревне у бабушки с дедушкой, а они готовились к празднику «Здравствуйте, односельчане». Смысловая нагрузка этого праздника заключается в том, что каждые пять лет в деревне проходит встреча всех ее выходцев. В конце праздника организуется конкурс самого нарядного дома, юрты и праздничного стола, победителей выбирает жюри. К празднику очень тщательно готовятся, убирают территорию, каждая семья приводит в порядок свой двор и убранства дома. Хозяйки каждой улицы накрывают общий праздничный стол, где подают национальные блюда — бишмармак и выпечку. Каждая улица собирает юрту — как знак уважения прошлому (в давние времена башкиры вели полукочевой образ жизни). В центре деревни проходит праздничный концерт, на котором выступают местные коллективы и проводятся башкирские национальные спортивные игры для детей и взрослых.

Это событие всегда было очень значимым для моих дедушки и бабушки. По моим воспоминаниям бабушка ездила в город за различной краской-эмалью, дедушка был ответственный за установку юрты. Почти все деревянные постройки заново красились и украшались. Оконные наличники, изгородь сада, ворота. Менялись деревянные узоры на новые, обновлялся цвет ворот, придумывался новый орнамент. Каждая семья старалась выдумать новый мотив для украшения своего дома. Иногда жители обвиняли друг друга в плагиате, если идея копировалась по многим дворам.

В деревне осуждали тех, кто не готовился к празднику, ведь даже те, кто не имел финансовых средств для покупки краски, обходились природными красочными материалами. Для этого они ездили на известковый карьер, где самостоятельно добывали известь, затем ее разводили водой и красили ворота. Известь была с розоватым оттенком, поэтому некоторые постройки тех лет имели блекло розовый цвет. Иногда

Рассматривая архитектурный декор башкирских домов, мы наблюдаем, что не только ворота, но и оконные наличники обычно украшены деревянными узорами с геометрическими мотивами. Самые распространённые узоры — это полукруг, треугольник, ромб, розетка. Мастера составляли разные композиции из вырезанных орнаментов. Рисунок зависел от воображения каждого мастера.

известь разводили с раствором бриллиантового зеленого и получали светло-зеленый оттенок. Если дом был совершенно не покрашен, а имел цвет натурального дерева, то его хозяева порицались и считались неблагополучной семьей.

Моей бабушке тогда было 62 года, а дедушке 63 года. Это важно отметить. Дело в том, что это была самая яркая на моей памяти подготовка к празднику, когда полностью поменялись во всей деревне узоры и орнаменты на воротах. Поколение 1930-х гг. активнее всех последующих поколений украшало свои дома. Вероятнее всего, это было связано с тем, что семьи в то время имели примерно одинаковое социальное положение, с точки зрения финансового благополучия различие в семьях было связано лишь с поголовьем крупного скота. Более состоятельные семьи держали 3–4 коровы, те, кто победнее не имели в хозяйстве крупного рогатого скота. Поколение детей Великой отечественной войны много трудилось и имело мало возможностей для культурного отдыха. При этом им хотелось выделить свой дом на фоне остальных. Каждая семья стремилась как-то отличаться друг от друга. Вспоминается диалог моей бабушки (далее по тексту Б) с другой женщиной (далее по тексту Ж).

*Ж: Какой узор будете делать на воротах?*

*Б: Думаю, будут цветы.*

*Ж: Зачем?*

*Б: Как зачем? Вокруг цветы, что может быть, красивее цветов.*

*Ж: В том то и дело, кругом цветы, тебе на полях мало цветов. Я буду что-то с орнаментом делать (ПИМА 1).*

Из этого диалога становится очевидно, что красота башкирских пейзажей находила отклик в народном творчестве. Очень много ворот в тот год сделали с ромашками и васильками.

Рис. 4. Ишбика Галимьянова с дочерьми и внуками на празднике «Здравствуйте, односельчане» у ворот с растительным орнаментом. Июнь, 2006. Фото из архива И. Галимьяновой.



Кроме растительного орнамента, встречаются и геометрические узоры. Важно понимать, что все узоры делались посредством простого топора и досок, поэтому в зависимости от мастерства хозяина дома ворота украшались сложным рисунком или схематичный.

Рис. 5. Ворота с геометрическим орнаментом. Июль, 2022. Фото Э. Ф. Рязановой.



Иногда ворота служат неким полотном, где реализовались творческие увлечения и потенциалы хозяйки дома. Поэтому на них можно встретить пейзажи, героев из мультфильмов либо башкирских эпосов. Частый мотив — пара лебедей, как символ преданности и любви хозяев дома.



Рис. 6. Ворота с кадрами из детского мультфильма. Июль, 2022. Фото Э. Ф. Рязановой.

Когда я спросила у бабушки, зачем столько времени тратить на покраску и ремонт, она мне ответила: *«Как зачем, мы ведь сами сидим на скамейке рядом с воротами, любимся ими. Человека определяет, то, как он живет. Посмотри кругом, нас окружают красивые горы и леса, и мы просто не можем позволить себе не наводить порядок и уют вокруг. Все должно быть красиво вокруг, тогда и жить будет легче»* (ПМА 1).

### Площадка для коммуникаций

Американский историк Алан Кимбалл пишет, что в XIX в. в России центром деревенской народной жизни служили кабаки, часто будучи единственным местом, где люди разных социальных классов могли общаться друг с другом, встречаться с местным начальством, знакомиться с проезжающими (Кимбалл 1992). В постсоветской башкирской деревне единственным местом общения был деревенский клуб, отвечающий за культурно-досуговую деятельность населения. Однако, клуб работал раз в неделю по субботам, в остальное время у жителей деревни не было локации для проведения досуга. Поэтому ворота и скамейка рядом с ними были местом встреч, местом коммуникации и обмена информацией. Где в деревне можно сидеть и говорить? Если в городе есть парки, кафе и другие досуговые места, то в деревне местом встречи были и являются до сих пор скамейки у ворот. Вечером мужчины ходили к друг другу в гости и сидели на скамейке, обсуждая новости и сельскую жизнь, в полночь молодежь назначала свидания у скамейки. В зимнее время года на каждой скамейке можно было увидеть подушки из овчины, которые использовали для утепления сидения. В современное время, скамейка у ворот является также местом общения как молодежи, так и их родителей. Более того у скамейки играют маленькие дети, так как в сельской местности плохо обустроены детские площадки.

Рассматривая фотоальбомы разных годов, можно заметить следую-



Рис. 7. Исмагил Галимьянов с другом на отдыхе у ворот. Январь, 2002. Фото из архива И. Галимьянова.

щую закономерность: как правило фотографии сделаны по принципу, что глава семейства сидит в центре на скамейке, вокруг которого располагается вся семья. Основным фоном служат ворота. Все фотографии в основном сделаны в летнее время, когда приезжали дети и внуки в гости на летние каникулы. Ворота являлись неким семейным талисманом. Поэтому за воротами так ухаживали, они несли некий символ стабильности семьи, символ, что за воротами внутри дома детей ждут родители.

### Дом и внутреннее убранство в 1960–1980 гг.

Дома одноэтажные, по планировке обычно представляют собой прямоугольник, квадрат либо букву «Г» (шестистенок). Количество комнат и площадь дома зависит от благосостояния семьи, как правило это две–три комнаты. Первая комната, где находится входная дверь включает в себя прихожую, кухню с большой печью (которую принято называть русской) и спальное место. Урындык (широкая скамья, сделанная из досок) могла заменять кровать. Однако, ближе к 1960 г, большинство семей отказались от урындык и стали покупать кровати, но в некоторых домах остались именно башкирские урындык. Во второй комнате или большой обычно в середине стоял большой стол, с красивой нарядной скатертью, где собиралась вся семья на обед. В углу комнаты стоит деревянный сундук, который принадлежит хозяйке дома. Сундук с приданным дарился родителями невесты в день свадьбы, но прежде, чем забрать его в дом жениха, проводился маленький выкуп сундука. В День свадьбы на него садились дети, родственники со стороны невесты и просили конфетки либо мелочь за него. Жених обязательно дарил сладости детям, давал монетки и сундук переезжал в его дом. После свадьбы, когда молодая жена заезжала в свой новый дом, обычно в сундуке она хранила отрезки ткани, новую одежду или другие ценные вещи. На сундук сверху аккуратно складывались одеяла и подушки. Семьи были большие, поэтому пирамида из подушек и одеял могла дотягиваться до потолка. Сверху конструкцию держала полоска, которая не давала подушкам вывалиться из стопки. Традиция собирать приданное в сундук (һандык) сохранялась до 2000 г. Сейчас очень редко в каких-то семьях до сих пор могут по старинке собрать сундук на свадьбу. Покрывала для кроватей, все шилось вручную в технике лоскутного шитья.

### Наши дни.

#### Историческая память или практичность

Этим летом я заметила, что многие ворота перестали красить, связано это с тем, что старое поколение ушло, а молодые люди перебрались в город. Многие семьи, проживающие в деревне, поменяли ворота на железные. Когда я спрашивала людей, то большинство ответов было связано с экономической рациональностью (далее А — автор, И — информант)

*А: Почему вы решили поменять ворота?*

*И: Ну, как почему? Очень старые, столбы деревянные гниют, каждые пять лет необходимо заново все красить, а здесь поставил один раз железные и можно не думать об этом (ПМА 2).*

Или ответ другого мужчины:

*За деревянными воротами надо ухаживать, красить каждый год, краска стоит около 1200 рублей за пять килограмм. Необходимо пять банок — это 6000 рублей. Каждый год нужно обновлять краску, сколько времени и сил нужно. Экономически невыгодно, а здесь поставил один раз профнастил, красиво и надолго (ПМА 3).*

Когда я видела деревянные ухоженные ворота, то спрашивала хозяев дома, не хотят ли они поменять их. Некоторые говорили, что да со временем меняют, когда появится финансовая возможность. Но были и те, кто не хотел металлические ворота, им дороги их деревянные, как часть традиций семьи. Приведем наиболее типичные из таких ответов местных жителей. Вот мнение женщины 55 лет:

*— Вы знаете, нашим воротам 35 лет, мы построили их, когда родился старший сын. Вот такие наши ворота получаются взрослые, хотя я знаю в деревне есть ворота, которым 70 лет. И представляете, на наших воротах сохранились отметки роста сына, каждое лето мы отмечаем на сколько сантиметров он вырос. И на вопрос, смогу ли я их поменять, то конечно нет. Когда они открываются, я по звучанию скрипа знаю кто пришел, когда приходят чужие люди, они открывают их по-другому. Я очень люблю наши ворота, это часть нашего дома, у них есть своя душа (ПМА 4).*

Другая женщина 56 лет ответила так:

*— Я не понимаю, почему все ставят эти железные бездушные ворота. Мне кажется, теряется индивидуальность каждой семьи с их установкой. Раньше у каждого дома были свои ворота, покрашенные и разукрашенные по-разному. А сейчас все как все. Теряется индивидуальность, мне не нравятся железные ворота, я и не буду их менять. На мой век хватит моих любимых деревянных ворот (ПМА 5).*

Еще один интересный ответ дала женщина 48 лет:

*— Когда меня не было дома, приехала старшая сестра из города, снесла старые ворота, построенные нашим отцом, и установила железные ворота. Когда я все это увидела, мое сердце разбилось. Мне казалось, что я стала слабее, раньше за высокими деревянными воротами, построенным отцом, я чувствовала защиту от внешнего мира, защиту от людей и всех невзгод. Казалось, что все проблемы остаются за высоким забором. А теперь эти хлюпкие железные ворота, которые шатаются по каждому дуновению ветра, обнажили всю мою душу, словно оставили без защиты и связи с любимыми родителями (ПМА 6).*

В ответе этой женщины скрывается и смысл постройки высоких ворот, люди строили добротные ворота для некой защиты от внешнего мира, защиты от разного рода

невзгод и напастей. Декорировали их так как требовала душа, ведь ворота — это лицо дома. Более того, при общении со страшим поколением выяснилось, что считалось, чем выше и добротнее ворота, тем больше достатка у семьи. Поэтому зажиточные семьи строили высокие ворота.



Рис. 8. Современные ворота. Июль, 2022. Фото Э. Ф. Рязановой.

### Декорирование ворот как перформативный акт выражения идентичности

Итак, подводя итоги полевой экспедиции, нельзя не упомянуть о концепции идентичности сельского населения. В данном случае мы будем использовать термин идентичность и его подвиды (категориальные, персональные и т. д.), описанные С. В. Соколовским (Соколовский 2018). Башкирская деревня как совокупность граждан представляет из себя место, где категориальные идентичности (религиозная и этническая) находятся в невыраженной позиции. Имеется в виду, что так как по религиозному и этническому составу население однородно, то и идентичность не требует некоего постоянного движения и самовыражения. Однако среди ответов информантов были и такие: «Башкиры любят украшать дома, платья», «Ну мы башкиры, любим трудиться, вот и придумываем себя разные занятия» или «Это наша национальная черта — украшать все» (ПМА 7). Можно предположить, что яркий декор ворот связан с этнической идентичностью, работающей по формуле «Я башкир/башкирка, значит мне не свойственно лениться, поэтому я буду украшать свой дом».

На мой взгляд, более верным будет сказать, что декорирование ворот связано с персональной идентичностью, которая проявляется в связке с этнической. Советская и позднесоветская деревня работала на коллективизацию, было сложно проявить свою индивидуальность среди односельчан. Поэтому украшение дома стало своего рода выражением индивидуальности, характера. Так можно было стать другим, особенным на фоне своих односельчан, которые одновременно были и коллегами. Посредством декорирования дома персональная идентичность могла найти выражение вне человека. Ворота были неким маркером семьи, они показывали, что за этим высоким забором живут не безликие люди, а индивидуальные личности, у которых есть особые творческие интересы. Ворота определяли самобытность каждой семьи.

Более того, важно отметить, что на постройку новых ворот и их декорирование жители порой использовали последние денежные накопления. Старшее поколение откладывало пенсию несколько месяцев для того, чтобы купить строительный материал и краску. В наши дни жители берут финансовые средства в кредит для облагораживания внешнего облика дома. С точки зрения экономической рациональности, казалось бы, можно потратить деньги на другие вещи, но для жителя башкирской

деревни важно иметь красивый дом, так как он указывает на его благосостояние. По внешнему виду дома будут судить о его хозяине. Как упоминалось выше, за некрашенные ворота и изгородь можно было получить неуважение односельчан, оказаться в их глазах ленивым и неряшливым жителем.

В современное время в некоторых случаях ворота до сих пор служат инструментом выражения персональной идентичности. Более того, они являются проводником восприятия данной семьи другими односельчанами. В качестве примера, приведу отрывок из интервью:

«Вы видели их ворота и резьбу, там значит ягодки, детские игрушки... А, знаете почему, потому она же многодетная, у нее 9 детей. Понимаете, насколько она в детях, что у них и узоры как в детском саду» (ПМА 8).



Данный пассаж показывает, что соседка многодетной женщины соотнесла орнамент на воротах и на доме с социальной ролью женщины. Если же ворота украшены очень богатым орнаментом, выглядят ухоженными, то владельцев этого дома идентифицируют как состоятельную и старательную семью.

Рис. 9. Ворота многодетной семьи. Июль, 2022. Фото Э. Ф. Рязановой.

### Заключение

Глобальные процессы, происходящие во всем мире, затрагивают и маленькие населенные пункты. Внутренняя миграция из деревни в город в некотором роде запускает процесс вымирания башкирской деревни. Появление новых строительных материалов меняет облик и тип застройки. При этом оказалось, что декорировать свой дом и ворота — это характерная особенность башкирской этнокультурной идентичности и выражение персональной идентичности. Если ранее декорировали резьбой деревянные ворота, то в настоящее время на железных воротах делают кованые украшения. То есть акт украшения дома не проходит со временем, а является традицией башкирского сельского населения.

Ворота несут в себе информацию о благосостоянии семьи, если в 1960 г. считалось, что высокие ворота — это признак ее благополучия, то сейчас такой характеристикой служат богатый кованый орнамент на железных воротах. Башкирские ворота до сих пор являются лицом дома, поэтому за ними ведется уход и реставрация. Более того, ворота несут в себе несколько функций. Это архитектурная постройка, защищающая дом от посторонних людей, а также полотно для реализации самовыражения и место для коммуникаций.

### Источники и материалы

- ПМА 1— Полевые материалы автора. 1999. Информант. Жен., 62 г., Жен., 63 г.  
 ПМА 2 — Полевые материалы автора. 2022. Информант. Муж., 45 лет.  
 ПМА 3 — Полевые материалы автора. 2022. Информант. Муж., 40 лет.  
 ПМА 4 — Полевые материалы автора. 2022. Информант. Жен., 55 лет.  
 ПМА 5 — Полевые материалы автора. 2022. Информант. Жен., 56 лет.  
 ПМА 6 — Полевые материалы автора. 2022. Информант. Жен., 48 лет.  
 ПМА 7 — Полевые материалы автора. 2022. Информант. Жен., 60 лет, Муж., 40 лет, Жен., 48 лет  
 ПМА 8 — Полевые материалы автора. 2022. Информант. Жен., 52 г.

### Научная литература

- Бодэ А. Б. (отв. ред.). Русское деревянное зодчество. Произведения народных мастеров и вековые традиции. М.: Северный паломник. 2012. 670 с.  
 Бикбулатов И. В., Кузеев Р. Г. Народное творчество башкир. Уфа: БФ АН СССР, 1976. 168 с.  
 Кимбалл А. Русское гражданское общество и политический кризис в эпоху великих реформ 1859–1863. Великие реформы в России. 1856–1874. Москва: Издательство Московского Университета, 1992. 336 с.  
 Пермиловская А. Б. Крестьянский дом в фольклорном пространстве Русского Севера // Вестник Вятского Государственного Гуманитарного Университета. 2010. № 3–4. С. 109–114.  
 Соколовский С. В. Идентичность и идентификация к расширению программы антропологического исследования // Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы. [под редакцией Е. И. Филипповой и К. Ле Торривеллека]. М.: ИЭА РАН. 2018. С. 28–40.  
 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории. М.: Издательство политической литературы, 1991. 364 с.

### References

- Bode A. B. (ed.). 2012. *Russkoye derevyannoye zodchestvo. Proizvedeniia narodnykh masterov i vekovye traditsii* [Russian Wooden Architecture. Products of Folk Craftsmen and Age-Old Traditions]. Moscow: Severnyy palomnik. 630 p.  
 Bikbulatov I. V. and R. G. Kuzeyev. 1976. *Narodnoye tvorchestvo Bashkir* [Bashkir Folk Art]. Ufa: BFAN SSSR. 168 p.  
 Kimball A. 1992. *Russkoye grazhdanskoye obshchestvo i politicheskiy krizis v epokhu velikikh reform 1859–1863. Velikiye reformy v Rossii. 1856–1874* [Russian Civil Society and Political Crisis in the Age of Great Reforms 1859–1863. The Great Reforms in Russia. 1856–1874]. Moscow: Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta. 336 p.  
 Permilovskaya A. B. 2010. *Krestianskiy dom v folklornom prostranstve Russkogo Severa* [The Peasant House in the Folklore Space of the Russian North]. *Vestnik Vyatskogo Gosudarstvenno-gumanitarnogo Universiteta* 3–4: 109–114.  
 Sokolovskiy S. V. 2018. *Identichnost i identifikatsiya k rasshireniyu programmy antropologicheskikh issledovaniya* [Identity and Identification to the Expansion of the Anthropological Research Program]. *Svoi i chuzhiye. Metamorfozy identichnosti na vostokey i zapade Evropy* [The Usual and the Strangers. Metamorphosis of Identity in East and West Europe]. Moscow: Goryachaya liniya-Telekom. 28–40.  
 Spengler, O. 1991. *Zakat Evropy. Ocherki mifologii mirovoi istorii* [The Decline of Europe. Essays on the Mythology of World History]. Moscow: Izdatelstvo politicheskoy literatury. 364 p.

## ВЕРА, ТРАДИЦИИ И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/124-140

Научная статья

© И. С. Слепцова (Кызласова)

### ПРАВОСЛАВНЫЕ РЕГЛАМЕНТАЦИИ ПРАЗДНИЧНО-ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ: ИНДИВИДУАЛЬНО-ЛИЧНОСТНЫЕ ФАКТОРЫ

*В отечественной науке существует постоянный интерес к празднично-игровой культуре русского народа, к процессам ее сложения и причинам вариативности и локальности. Кроме очевидных факторов, определяющих облик культуры (географического, социально-экономического, политического), существуют и скрытые, которые оказывают на нее не менее важное влияние. В статье на основе опубликованных, архивных, а также полевых материалов автора рассматривается трансформация празднично-игровой культуры русских в результате рецепции христианского вероучения, при этом акцент делается на описании индивидуально-личностных факторов и оценке их роли в появлении новых культурных явлений и форм. Имеющийся корпус источников позволяет детально реконструировать этот процесс в имперский период, когда в крестьянском сознании уже несколько веков доминировало православное мировосприятие и мировоззрение. Эту эпоху можно расценивать как особый, более продвинутый по сравнению с предыдущим временем этап рецепции, содержанием которого было не первоначальное ознакомление с христианской религией, а уже более глубокое ее освоение и выстраивание на этой основе повседневной жизни. В рамках микроисторического подхода анализируется деятельность многочисленной социальной группы — сельского духовенства, которое ближе всех стояло к крестьянству и могло непосредственно воздействовать на сознание большинства населения страны, формируя его мировоззрение. Автор рассматривает методы воздействия деятелей Церкви, благодаря которым христианские постулаты и регламентации поведения были восприняты на «низовом» уровне и привели к трансформациям в сфере празднично-игровой культуры. Таким образом, анализ индивидуальной деятельности и описание конкретных событий повседневной и праздничной жизни выводит на понимание макроисторических процессов.*

**Слепцова (Кызласова) Ирина Семеновна** — старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: [I\\_Kyzlasova@mail.ru](mailto:I_Kyzlasova@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9058-1464>

\* Статья написана в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы России: социально-антропологические, этнологические, этнодемографические и историко-культурные исследования».

**Ключевые слова:** антропология религии, празднично-игровая культура русских, рецепция христианства народным сознанием; индивидуально-личностные факторы формирования традиции, механизмы трансформации культурных традиций

**Ссылка при цитировании:** Слепцова (Кызласова) И. С. Православные регламентации празднично-игровой культуры русских: индивидуально-личностные факторы // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 124–140.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/124-140

Original article

© Irina Sleptsova (Kyzlasova)

### ORTHODOX REGULATIONS OF THE CELEBRATIONS AND ENTERTAINMENT CULTURE OF RUSSIANS: INDIVIDUAL AND PERSONALITY FACTORS

*In national science there is a constant interest in the celebrations and entertainment culture of the Russian people, in the processes of its formation and the reasons for variability and locality. In addition to the obvious factors that determine the appearance of culture (geographical, socio-economic, political), there are hidden ones that have an equally important impact on it. Based on the author's published, archival, and field materials, the paper examines the transformation of the Russian celebrations and entertainment as a result of the reception of Christian dogma, while the emphasis is placed on describing individual-personal factors and assessing their role in the emergence of new cultural phenomena and forms. The existing corpus of sources makes it possible to reconstruct in detail this process in the imperial period, when the Orthodox worldview had been dominating the peasant consciousness for several centuries. This era can be regarded as a special, more advanced stage of reception compared to the previous time, the content of which was not the initial acquaintance with the Christian religion, but already a deeper assimilation of it and building everyday life on this basis. Within the microhistorical approach, the article analyses the activities of a large social group — the rural clergy, which were closest to the peasantry and could directly influence the consciousness of the majority of the country's population, shaping their worldview. The author considers the methods of influence of the Church leaders, thanks to which the Christian postulates and regulation of behavior were perceived at the «grassroots» level and led to transformations in the field of festive and game culture. Thus, the analysis of individual activity and the description of specific events in everyday and festive life leads to an understanding of macrohistorical processes.*

**Keywords:** anthropology of religion, celebrations and entertainment culture of Russians, the reception of Christianity by the people's consciousness, individual and personality factors of tradition formation, mechanisms of cultural traditions transformation

**Author Info: Sleptsova (Kyzlasova), Irina S.** — Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [I\\_Kyzlasova@mail.ru](mailto:I_Kyzlasova@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9058-1464>

**For citation:** Sleptsova (Kyzlasova), I. S. 2023. Orthodox Regulations of the Celebrations and Entertainment Culture of Russians: Individual and Personality Factors. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 124–140.

**Funding:** The paper was written in accordance with the research plan of the IEA RAS, the topic is “Peoples of Russia: socio-anthropological, ethnological, ethno-demographic, historical and cultural studies”.

Принятие христианства на Руси обусловило кардинальную перестройку народной праздничной культуры, неотъемлемым компонентом которой являются разнообразные игровые формы. На протяжении столетий шло проникновение в народное сознание православных идеологических установок, системы ценностей, морально-нравственных принципов, правил поведения, что обусловило значительные изменения жизненного уклада. В то же время деятельность православной Церкви испытывала постоянное и заметное воздействие народных традиций нехристианского происхождения. Взаимодействие в народном мировоззрении языческой и христианской составляющих привело к формированию праздничной культуры, в которой эти два начала составляют неразрывное единство (Тульцева 2001; Агапкина 2002; Толстой 2003: 10–36; Черных 2006, 2007, 2014; и мн. др.). На это явление обращал внимание Н. И. Толстой, характеризуя процесс развития духовной культуры: «духовная культура, принимая новое, в значительной мере сохраняет старое, устанавливает формы сосуществования нового со старым, наслаивает одно на другое» (Толстой 1999: 37). Если использовать этот подход применительно к анализу праздничной культуры, то вполне правомерно заключение, сделанное Т. А. Агапкиной о том, что «в славянском календаре появляется праздник, соединяющий в себе народное начало с церковнохристианским», поскольку произошло усвоение церковными праздниками мифопоэтической семантики народного праздника (Агапкина 2002: 702).

Сложение традиционной праздничной культуры как результат длительного процесса взаимопроникновения дохристианского (языческого) и христианского элементов представляется продуктивным рассматривать в аспекте анализируемого Ю. М. Лотманом феномена «диалога культур», в котором он выявляет основные закономерности и намечает три основных этапа: на первой стадии контакта наблюдается поток текстов от передающего к принимающему, т. е. одностороннее движение информации от активного участника диалога к пассивному. Затем происходит освоение чужого языка и правил порождения текстов, но главное — создание по этим правилам аналогичных текстов в рамках своей культуры. И третий, завершающий и наиболее важный момент — происходит трансформация чужой традиции «на основе исконного семиотического субстрата “принимающего”». Чужое становится своим, трансформируясь и часто коренным образом меняя свой облик» (Лотман 1992: 122). Очевидно, эти процессы имеют свою специфику в различных областях культуры. В рамках нашей темы особо важно отметить еще одну черту диалога культур: каждая его сторона представлена определенными, далеко не однородными категориями и группами людей, обладающими собственным мировоззрением и целеполаганием.

С принятием христианства Древняя Русь приобщилась к византийской цивилизации, восприняв при этом «аскетическую», а не «светскую», «гуманистическую» составляющую ее культуры (Живов 2002: 77; Леонов 2012: 74), что в последующем в значительной степени определило направление социокультурного развития. Несомненно, что праздничная культура (и Игра в том числе), как одна из наиболее важных сфер социальной жизни, испытала на себе влияние «аскетического» отношения. Именно под его влиянием сложилось представление о греховности игр и веселья, которое глубоко укоренилось в народном мировоззрении. Анализируя этнокультурную интерпретацию семантики Игры в языке традиционной духовной культуры, Т. И. Вендина отмечает: «В соответствии с христианскими традициями русской традиционной культуры Игра не имеет высокого статуса, и в этом смысле народная культура остается верной аскетической этике православия, в которой Игра и веселье в целом не получали одобрения» (Вендина 2006: 385).

Феномен воздействия византийской духовности на русскую культуру выдвигает на первый план проблему рецепции народным сознанием христианских догматов и канонов, т. е. исследование путей и способов усвоения христианских мировоззренческих и идеологических установок, системы ценностей, обрядности как элитой, так и массой населения. Несомненно, что рецепция — длительный процесс, происходящий по-разному в те или иные исторические периоды и в зависимости от этого актуализирующий различные культурные механизмы. Если сосредоточиться на их изучении, то становятся более понятны произошедшие в результате рецепции трансформации, благодаря которым культура и приобрела новый облик.

В рамках данной статьи мы рассмотрим один из аспектов рецепции христианского вероучения в сфере народной празднично-игровой культуры в позднеимперскую эпоху, когда в крестьянском сознании уже несколько веков доминировало православное мировосприятие и мировоззрение. Этот период можно расценивать как особый, более продвинутый по сравнению с предыдущим временем этап рецепции, содержанием которого было не первоначальное ознакомление с христианской религией, а уже более глубокое ее освоение и выстраивание на этой основе повседневной жизни. Речь пойдет о реконструкции некоторых механизмов, с помощью которых христианское вероучение «прививалось» крестьянам и благодаря которым христианские постулаты и регламентации были восприняты на «низовом» уровне. При этом акцент делается на индивидуальном измерении религиозной деятельности Церкви: кто был проводником новых идей и социокультурных практик и какие методы воздействия оказались эффективны. Иными словами, как под влиянием отдельных персон происходила трансформация празднично-игровой культуры, кто был главным актором этого процесса, какие способы применялись в тех или иных ситуациях.

Вопрос о встречном явлении — рецепции Церковью тех элементов культуры, которые входили в христианство извне, из языческой сферы, с целью их преображения и воцерковления, мы не затрагиваем в силу его многоаспектности и сложности, оно заслуживает отдельного исследования. Безусловно, данные процессы, которые можно определить как *нисходящая* и *восходящая* рецепция (Летина 2008), всегда существовали неразрывно, становясь более или менее актуальными в определенных исторических и социокультурных контекстах.

### Роль индивидуально-личностных факторов в рецепции христианства в сфере празднично-игровой культуры

Можно рассматривать рецепцию как целенаправленный и как стихийный процесс. В первом случае — это трансляция деятелями Церкви христианского вероучения, сознательное переформатирование реликтов язычества («суеверий») в элементы христианской культуры, их планомерная адаптация, в результате чего происходило придание им новых смыслов, соответствующих христианству. Это являлось целью миссионерской деятельности Церкви. Во втором — переработка народным сознанием, находящимся на разных этапах усвоения христианских догматов и практик, элементов культуры, имевших языческие корни. В обоих случаях результат воплощался во множестве вариантов, обладавших конкретной локальной и временной привязкой. Кроме того, следует учесть и взаимное переплетение указанных процессов, что еще больше усложняет картину.

Формы, объём и характер рецепции христианского вероучения народной культурой зависят от множества факторов. При этом сам процесс рецепции всегда индивидуален. Заметим, что историко-культурные и социально-экономические факторы, определяющие изменение жизненного уклада, часто проявляют себя через действия отдельных персон, что и обуславливает необходимость рассмотрения их деятельности.

Очевидно, что такой подход выдвигает на первый план исследование индивидуально-личностных факторов рецепции, которые пока остаются вне зоны внимания, вероятно, в силу того, что сложны для наблюдения, поскольку действуют в отдельном небольшом локусе и ограниченное время, определяемое функционированием конкретного индивида. Может показаться, что их удельный вес среди причин, обуславливающих усвоение христианских канонов и, как следствие, трансформации мировоззрения и жизненного уклада, весьма невелик. Однако внимательное рассмотрение данных факторов позволяет осознать, что они являются одним из наиболее действенных механизмов перестройки всех сторон жизни крестьянского общества. Следует оговориться, что деятельность конкретного индивида не всегда закрепляется в дальнейшем в коллективной памяти и в коллективных практиках, которые могут со временем вернуться к прежним формам или претерпеть трансформации, отличные от задуманных, что объясняет значительную вариативность локальных культур, как в пространственном, так и в темпоральном отношении.

Обращение к индивидуальному уровню деятельности Церкви требует самого внимательного анализа форм, характера и тональности коммуникации между ее участниками — причтом и крестьянским сообществом. При этом представляется продуктивным рассмотреть общение священника и крестьянина в рамках концепции «ментальных моделей», которые создаются индивидами на основе их уникального жизненного опыта и используются при взаимодействии с окружающим миром (обзор литературы см. *Jones and etc.* 2011). В данном аспекте первостепенное значение имеет тот факт, что интерпретация и усвоение новой информации происходит по аналогии с уже имеющимся знанием, с опорой на прошлый опыт индивида. При этом восприятие индивидом новой — сложной и неструктурированной — информации актуализирует *когнитивный фильтр*, который создает возможность ее (информации) рецепции. Он соотносит содержание поступающей информации с «тезаурусом... с базой стереотипов, с базой прецедентов или с базой знаний» (*Кудж* 2017:

30), отбрасывая информацию, которая для индивида оказывается нерелевантной, и встраивая новое знание в уже существующую систему.

Для цели настоящей статьи не столь необходимо знать, как формируются ментальные модели, важнее то, что они имеют личный, субъективный характер. В этой связи актуально разграничение, вводимое Д. Норманом для концептуальных и ментальных моделей (*Норман* 2006: 56–57), первая из которых соотносится с замыслом «дизайнера» (в нашем случае, социального конструктора — священника) и представляет собой некую «идеальную форму системы», т. е. то, что хотел бы священник довести до сознания паствы. Она нередко не соответствует ожиданиям «потребителя» (крестьянина), базирующимся на его собственной ментальной модели. Вследствие этого у крестьянина формируется некий промежуточный «образ системы», соответствующий интуитивному пониманию ее функциональной полноты. Таким образом, транслируемая священником информация не ограничивается только его смысловой интенцией, а претерпевает изменения и получает новое содержание в сознании воспринимающей стороны — крестьянства, которое было весьма неоднородно по уровню воцерковленности, грамотности, нравственным понятиям.

Кроме того, эффективность коммуникации зависит от наличия или отсутствия у коммуникантов общего фонового знания, а также от психологического склада, установки на равенство или доминирование при общении, соблюдения правил этикета и многих других ситуативно обусловленных причин. Важную роль играло в целом соответствие или несоответствие образа жизни и поведения «батюшки» принятым в данном крестьянском сообществе нормам, что было основой для осмысления его в рамках оппозиции «свой» / «чужой». От этого складывалось принятие или непринятие его как члена социума и желание следовать предлагаемым им изменениям: «Разговорчивость и простота в обращении с крестьянами почитаются среди них первыми качествами священника. Священник не брезгает играть с крестьянами „в рухи“, „в лапту“, — и это составляет их гордость. „Стал-бы эк другой-от“, — говорят они. Крестьянам любо также, что священник „ручкается“ (здоровается за руку) с ними при встрече и сам заговаривает с ними. <...> На какое-либо предложение священника крестьяне всегда отвечают всеобщим сочувствием...» (*АРЭМ. Д.* 108. Л. 12). Заметим, что отношение к священнику как к «своему» / «чужому» прослеживается во всех слоях общества, и критерием его признания является следование правилам данного сообщества: «Популярность между простыми прихожанами приобретает священнику его незлобивость и непритязательность, вместе с общительным характером и словоохотливостью: это считается у прихожан чуть ли не идеалом священника, хотя бы у него не доставало некоторых других качеств, необходимых для пастыря. <...> Известно напр., что многие из более интеллигентной или по крайней мере сравнительно образованной части общества хвалят таких священников, которые усвоили себе светские манеры, не чуждаются их общества, любят водить с ними компанию. Один из военных расхваливал своего священника за его светскую лобезность, участие в забавах и увеселениях, особенно в картежной игре. При этом священник, по словам военного, не делает упущений по должности» (*Епархиальная литература...* 1878: 4).

Несовпадение концептуальной модели священника и ментальной модели крестьянина являлось причиной возникновения множества частных коллизий и в некоторых случаях — провала воспитательной деятельности священнослужителя. Так,

известный собиратель А. В. Балов отмечает коммуникативную неудачу молодого приходского священника, не принявшего во внимание существование в сельском сообществе активно действующей социальной сети, в частности, взаимной заинтересованности и зависимости между молодежью, нуждающейся в помещении для устройства посиделок, и старшим поколением, сдающим дом для их проведения. Вот что пишет Балов: «В деятельности некоторых молодых священников замечается иногда стремление выйти из формального отношения к прихожанам и стать настоящими пастырями и руководителями своих прихожан». Далее он описывает ситуацию, когда местный священник решил прекратить молодежные беседы, «т.к. это грех», для которых молодежь снимала дом у одиноких стариков, что лишало их практически единственного средства существования. Несмотря на угрозы священника, старики не захотели отказаться от дохода. Молодежь также узнала об увещаниях священника, что, естественно, настроило их против него. «В результате же всего этого появилось по отношению к священнику крайне неприязненное, можно сказать, враждебное отношение всех крестьян означенной деревни» (АРЭМ. Д. 1825. Л. 26).

К коммуникативной неудаче нередко приводило излишнее рвение священников в стремлении подчинить прихожан своим ментальным установкам и насадить согласные с ними формы поведения. А. В. Балов приводит пример конфликта местного священника с крестьянской молодежью, обусловленный несовпадением представлений о рамках допустимого. Застав в одном доме девушек, играющих в карты накануне праздника и сделав им «надлежащее внушение о греховности такого времяпрепровождения», он отнял и разорвал карты, чем настроил их против себя. «„Ну, грех, — говорили после этого девицы, — играть на праздник... а в другой раз не грех играть, все ведь играют, и у самого батюшки детки тоже в карты играют... Так зачем же было карты-то рвать? Карты-то чем виноваты?“ И девицы, конечно, были в данном случае правы» (АРЭМ. Д. 1825. Л. 26). Подобные действия священников, несомненно, усложняли коммуникацию и уменьшали эффективность предпринимаемых мер по искоренению девиантных явлений и внедрению в сознание крестьян норм христианского образа жизни.

Существование различающихся ментальных моделей хорошо осознавалось опытными священниками (естественно, в соответствующих понятиях), которые вели свою деятельность с их учетом. В церковной литературе нередки упоминания о «старом» и «молодом» поколении священников, которые по-разному строили свои отношения с паствой. Первые «стояли ближе к народу, принимали живое участие во всех радостных и скорбных обстоятельствах его жизни, и при всяком случае научали его то словом своим, то словом Божьим, насколько последнее известно было для них. <...> Молодое поколение наших священников как-то отшатнулось от народа, и если чего не достает ему иногда для их успеха пастырского действия, то именно этой близости к народу, простоты, искренности и задушевности беседы...» (Путевые заметки 1861: 225).

Выбор линии поведения в конкретных коммуникативных ситуациях определяется системой *оценочных фильтров*, актуализирующихся в соответствии с присущими данному индивиду и социуму установками и нормами (см. подробнее Морозов, Слепцова 2009). Большое значение имеет социальный и сакральный статус (социально значимое / социально не значимое лицо; сакральный / светский), что особен-

но важно при публичной коммуникации, например, во время праздничных гуляний и пирований. Так, было принято оказывать подчеркнутое уважение священнику и членам причта, сажая их в красный угол и первыми угощая во время престольных праздников или после «славления»: «Пировство начинается с благословения и почина попа. Он после славы обязательно садится в передний угол, рядом — дьякон, псаломщик, а потом гости по родству» (АРЭМ. Д. 130: 35).

Но и при повседневном общении статус персоны определял поведение сторон. Например, соблюдение вежливости: «Крестьяне, хоть за глаза и нехорошего мнения о священниках, называют их завистными, толстопузыми, обдиралами и загребалами, но в присутствии священника относятся к нему почтительно, с уважением» (АРЭМ. Д. 1742. Л. 5). В крестьянском социуме, кроме того, важную роль играл и возрастной статус, который был тесно связан с социальным. «Отношения взрослых прихожан к причту носят характер общительный: взрослые крестьяне при священно церковнослужителях держат себя более или менее свободно, разговаривают с ними о своих делах. <...> Совершенно иначе держит себя при членах причта молодежь: парни и девки. <...> Бывает иногда так, что кто-нибудь из членов причта „накрывает“ ребят в избе. Положим, при этом ребята играют в карты в „деньги“ (что часто случается особенно в зимнее время). Как только дверь отворится и на пороге показывается кто-нибудь из „церковников“, тотчас ребята (оставив на столе карты и деньги) „удирают“. <...> Когда священник „пробирает“ за что-нибудь молодежь, то последняя всегда молчит» (АРЭМ. Д. 376. Л. 22–23).

Хотя существовали и диаметрально противоположные ситуации, когда сельское сообщество пыталось контролировать и направлять поведение «батюшки», навязывая ему свои этикетные нормы. Естественно, в этих случаях нельзя говорить о влиянии священника на прихожан и о культурно-бытовой стороне рецепции. Один из корреспондентов Тенишевского Бюро описывает попытку молодого священника заменить обед, устраиваемый крестьянами для причта в местные праздники, денежным взносом, которая не встретила поддержки у крестьян. «Впоследствии священнику пришлось отказаться от нововведений и, как он сам говорил, полузажавши уши, чтобы не слышать нередко нецензурные комплименты пьяной обедающей компании мужиков, — сидеть за столом, разделяя все их мужицкие симпатии». Способом давления на «батюшку» были игровые формы: разного рода насмешки «за его будто бы заносчивость, гордость, которую крестьяне видели в том, что он не принимал участия в их пировствах. Раз священник был встречен пьяной толпой деревенских ребят и, несмотря на то, что он шел со св. дарами, был осмеян разными нецензурными словами и таковыми же песнями, нарочито сложенными про „попа“ <...> В конце концов, этого, по взгляду образованных людей, примерного пастыря стали страшать прихожане, что если он еще будет заноситься и не исправит своего характера, сживем с места» (АРЭМ. Д. 131. Л. 3–4). Подобное отношение крестьян вынудило священника сменить приход — переехать в город.

Таким образом, рецепция христианских установлений крестьянством во многом зависела от жизненного опыта, морально-нравственных качеств и психологических особенностей членов причта, в первую очередь священнослужителей. Их усердие, настойчивость, умение донести до паствы смысл и необходимость изменения поведения определяли образ жизни крестьянского сообщества и специфику культуры в целом. Народная, «низовая» рецепция православного вероучения программировала социаль-

ное поведение индивидов, закладывая в их сознание соответствующие христианам образы и роли, а также модели взаимоотношений в различных ситуациях.

### Механизмы влияния священнослужителей на народную празднично-игровую культуру

Конкретные формы народной игровой культуры, вызывавшие осуждение Церкви, представлены во многих материалах, в том числе опубликованных в специальных изданиях, адресованных священникам (*Нетужилов 2008; Ткаченко 2015*). Наиболее разноплановая и репрезентативная информация содержится в журнале «Руководство для сельских пастырей» (далее — РДСП), который выходил, начиная с 1860-х годов и до Октябрьской революции. В нем, наряду со статьями, помогающими священникам в богослужении, печатались материалы, отражающие современное состояние народного православия. Значительное число таких публикаций было посвящено описанию «языческих пережитков», характерных, в том числе, для народных праздников и развлечений, что было обусловлено осознанием необходимости понимания народного мировосприятия с целью выбора оптимальных способов влияния на него. По отношению к народным развлечениям авторы придерживались в основном следующих позиций. Они расценивались как:

- проявления языческой обрядности (пережитков), что, конечно, было отсылкой к средневековой традиции оценки народного мировоззрения, а не реальным положением дел в тот период;
- кощунство, оскорбление сакральных актов и персон. Осуждались развлечения, в которых имитировалось исполнение религиозных обрядов (похорон, свадьбы, крещения и др.) и в которых игроки отождествлялись с изображаемыми персонажами, в т. ч. со священнослужителями;
- не соответствующие христианской этике и нормам поведения (порицались пьянство, разгул, драки, ряженье и т. п.).

Основные обязанности в деле искоренения отрицательных явлений в народном быту были возложены на приходское духовенство. Сельские священники составляли ту единственную многочисленную социальную группу, которая могла непосредственно воздействовать на сознание большинства населения страны, формируя его мировоззрение. Их деятельность должна была быть направлена на укрепление христианской идентичности — религиозное просвещение и на формирование, прежде всего на личном примере, моделей поведения, соответствующих христианской этике. Таким образом, проведение в жизнь церковных регламентаций ставилось в зависимость от усилий конкретных священнослужителей.

Рассмотрим тактики и методы работы провинциальных священников на основе нескольких примеров их целенаправленной деятельности по трансформации отношения прихожан к разным сторонам и проявлениям праздничной жизни. Одним из основных механизмов преобразования крестьянского сообщества являлось *цензурирование*, т. е. наделение отрицательной коннотацией определенных действий и меры по их пресечению. При этом индивидуально-личностные факторы существенно определяли выбор способов цензурирования: прямой запрет и даже исполь-

зование административного ресурса, осуждение и наказание (обычно отлучение от причастия, назначение епитимьи). Хотя в церковной литературе постоянно проводилась мысль о приоритете мягких форм воздействия, например, использование проповеди и внецерковных бесед и наставлений, все же некоторые формы народной культуры вызывали особенно сильное неприятие со стороны Церкви и для их искоренения применялись средства принуждения.

Другой механизм влияния, противоположный цензурированию — *введение (внедрение)* в культуру определенных элементов, которые признавались положительными, отвечающими интересам, как индивида, так и социума. При этом их включение в быт происходило, как правило, по инициативе отдельных персон, обладающих по отношению к социуму властными полномочиями. Это характерно для тех ситуаций, в которых главную роль играли священнослужители. Например, под их непосредственным влиянием сельские сходы принимали приговоры, в которых крестьяне обязывались достойно проводить воскресные и праздничные дни и отказаться от «предосудительных обычаев». Кроме того, существовала довольно большая и разнообразная категория людей, не обладавших административными рычагами, но пользовавшихся моральным авторитетом — старцы, подвижники благочестия, странники, особо благочестивые прихожане и лица, составлявшие прицерковный круг. Важными акторами продвижения христианских канонов в крестьянскую среду были «матушки» — жены священников и поповны (*Манчестер 2012*). Эти лица воздействовали на крестьянство, транслируя христианские ценности только своим поведением, знакомя крестьян с религиозной литературой и фольклором и т. п. Их деятельность способствовала христианскому просвещению крестьян, пониманию необходимости перемен в образе жизни, что отражалось и на формах праздничного времяпрепровождения. Что касается трансформации традиционного игрового репертуара, то здесь основную роль играли учителя и некоторые категории крестьянства, тесно связанные с городом: торговцы, отходники, прислуга, отчасти военнослужащие и т. п., поскольку священнослужители в силу своего статуса не могли принимать участия в мирских развлечениях и на своем примере демонстрировать их желательные формы. Хотя в публикациях РДСП (в поучениях и проповедях) часто содержались призывы к причту о необходимости вводить «приличные народные развлечения» и своим поведением во время совместных празднеств приучать крестьян к «благообразному и чинному» застолью, реальное положение было далеко от рекомендуемого. Священник как выходец из среды близкой к крестьянам нередко придерживался тех же форм поведения, что и его подопечные.

Использование тех или иных механизмов и инструментов воздействия определялось конкретной ситуацией. Этому вопросу посвящены рекомендации, среди которых по тщательности анализа жизненных обстоятельств и встающих перед священником проблем, выделяется статья «Борьба пастыря Церкви с суеверием», опубликованная в РДСП на протяжении всего 1889 года. В ней на примере обличения развлечений, имеющих «языческую закваску», и других «суеверий» рассматривались практики, которые могли быть эффективно применены в конкретных условиях. Анонимный автор приводит перечень способов влияния, которые сводятся к уже упомянутым выше: общецерковная проповедь, частные разъяснения и увещания, слово вразумления, запреты, епитимии и как крайнюю меру — обращение к гражданским властям. В качестве примера он ссылается на действия святителя

Тихона Задонского, который будучи епископом в Воронеже, в 1765 году путем уговоров и обличения и даже под угрозой отлучения от Церкви прекратил празднование Ярилы (Борьба пастыря Церкви 1889: 346–347). Но в большинстве публикаций все же рекомендовалось «... в деле искоренения вековых народных суеверий пастырям Церкви Божией всего менее свойственно обращаться к помощи мер полицейских — действовать посредством запретов и проч. Их забота должна состоять в том, чтобы на место изгоняемых суеверий всеусердно внедрять в своих пасомых учение *здравых словес* [курсив автора заметки] веры православной» (Нильский 1889: 332). Подробное изложение содержания проповедей, восприятие их крестьянами, а также анализ конкретных ситуаций, возникающих при этом, содержится во многих работах (Камкин 1992; Розов 2003: 83–117; Иванова 2008; Мызникова 2020; и мн. др.).

Хотя проповедь была призвана стать наиболее результативным (и поэтому предпочтительным) инструментом психологического воздействия на сознание верующих<sup>1</sup>, однако нужного эффекта удавалось достичь не всегда, т. к. далеко не все священники обладали для этого необходимыми качествами. Чтобы донести до крестьян «учение здравых словес веры православной», проповедь должна была ориентироваться на их возможности восприятия сакрального текста. Неправильно выбранные тема, форма и язык проповеди приводили к коммуникативной неудаче, и только усиливали отчуждение между священником и прихожанами. Наглядный пример приводит один из корреспондентов Тенишевского Бюро: «Священник у нас человек неразвитый, не только не говорит проповедей собственного произведения, приноровленных к пониманию, а главное к жизни народа, но из готовых-то не умеет выбрать более или менее подходящих, предпочитая сочиненные разными архиепископами с длиннейшими периодами, написанные научно-богословским и притом допотопным языком. <...> В соседнем Ильинском приходе, нашей же волости, где священник говорит проповеди на злобу дня, крестьяне не довольны ими и, бывая иногда в нашей церкви, хвалят проповеди нашего священника. „У вас хоть по крайности про Бога говорят, а у нас о драках, да о беседах, да о гармониях. А что? Мы и без него их видывали“, — говорят ильинские прихожане. Крестьяне нашего прихода разделяют взгляд соседей. Не нравится ли им указание священника на сучок в глазах их, или для них весь смак проповеди заключается в ее туманности — Бог весть, кажется и то, и другое» (АРЭМ. Д. 841. Л. 19). Но и «развитые» священники отмечали сложности в составлении проповедей и холодное отношение к ним крестьян (Розанов 1882: 142–144).

Нередко, чтобы добиться результата в деле искоренения нежелательных явлений и изменить поведение прихожан, священники прибегали к запугиванию, хотя данный способ воздействия и не одобрялся Церковью (П., 1880). Тем не менее в публикуемых в РДСП поучениях и в специальном приложении к ним — проповедях, очень часто внушалась мысль, что верующие, проводящие праздники в «греховных играх», плясках, ряженье, пьянстве будут сурово наказаны Богом — помещены в ад на вечную муку (Данкевич 1886; Брояковский 1900). Причем священники, основываясь на своем знании крестьянской ментальности, называли в качестве негативных последствий не благочестивого поведения те, которые были понятны крестьянам и которые могли отрицательно повлиять на их наиболее важные витальные потребности. Так,

<sup>1</sup> Согласно установлению поместного собора 1551 г. (Стоглава) проповедь была названа лучшим средством борьбы с отклонениями от православия (Жданов 1904: 249, примеч. 1).

священник Войска Донского (Донецкий округ, слобода Дячкина) В. Томилин, обличая молодежные посиделки («Непристойны, бесчинны и гибельны ваши сборища эти») и стремясь заставить родителей удерживать детей от их посещения, писал в своем поучении: «Частые неурожаи, падеж скота, наши собственные болезни и немощи, неудачи в предприятиях и другие бесчисленные беды и напасти, — не явная ли это кара небесная за вашу невнимательность к детям и прочим христианским обязанностям?» (Томилин 1865: 358, 360). Исчезновение весеннего обряда-игры «похороны Костромь», широко распространенного во Владимирской губ., известная краевед-этнограф Е. П. Добрынкина объясняет действиями священнослужителей, «считающихся законодателями в селах, настраивавших крестьян бедствиями голода, неурожая, будущей карой на страшном суде и т. п. <...> Вот одна из самых главных причин, почему этот обычай иссяк совершенно в некоторых местностях и перешел в руки девочек как игра; в других селениях его помнят многие пожилые женщины, когда-то сами, бывши девушками, совершавшие этот обычай...» (Добрынкина 1874: 104).

Действенным инструментом контроля сознания и управления поведением крестьян была исповедь — момент, когда происходило прямое общение священника с прихожанином, во время которого первый мог непосредственно воздействовать на сознание своего собеседника, выявляя отклонения в его действиях и находя нужные способы для их исправления. Это был способ нравственного воспитания человека, внедрения в его сознание христианских этических норм. Некоторые из исповедных вопросов были специально посвящены негативным явлениям в игровой сфере. Священники переформулировали стандартные исповедные вопросы печатных Требников<sup>1</sup>, ориентируясь на уровень общего развития, воцерковленности прихожан и конкретные ситуации: «Придешь вот на исповедь к священнику, дак и то што вот спрашивал: „О Великому говинью писенок не поёшь ли?“, „Из избы в избу басен не переносишь ли?“» (ПМА 1).

В число обязательных входили вопросы о ряженье и лица, ответившие на них утвердительно, неизбежно подвергались священником порицанию или наказанию в зависимости от конкретных обстоятельств. Наиболее мягким способом воздействия было омовение в иордани, которое собственно не было наказанием, а рассматривалось как необходимое действие, снимающее грех ряженья: «Вот, было, в церкву придёшь, батюшка спрашивает: „Наряжёным-то ходила?“ Ну, надо было признавацца, сказать надо было батюшку. Или он отправит тебя на пролубь, это на иордан, мыцца, или сам осветит. Грех шшытали, что ряжеными ходили» (ПМА 2). Однако если священник усматривал в действиях ряженых кощунство, то следовало жесткое наказание: «Поп у нас строгой быў, так у нас попа боэлисе и у нас не шалили много. Это вот уж как „покойника“ принесут, да эту [пародийную панихиду] отслужат, так эть и то боэлисе! Ишо попросят друг дружку [чтоб не рассказывали о ряженье попу], а хитро́ — поп всё равно узнаёт. Ён спросит все грехи: „Каким кудесом ходила? Чёо там говорила?“ — так ён не подпустит к причёсью эту [девушку], не причестит. А если поп до причёсья не допустит, эть это позор деушке иль там женщины, вот! Накажут и мужиков — и ко причёсью не пустит. В одной церкви служат-то, дак как

<sup>1</sup> «Не согрешил ли умышленно или неумышленно кощунством, т. е., осмеянием каких-нибудь священных предметов, или слов Св. Писания или обращением их в шутку?»; Не оскорблял ли святость воскресных и праздничных дней посещением накануне их зрелищ, увеселительных собраний, играми и т. п.? (Булгаков).

не знали-то друг по дружке. Это вот на этой ниделе я говею, на той нидели ты говеишь, про свою компанью знаэш. На той нидели та говеит, про свою компанью знает. Так эть друг-то дружке и поделимсе: „Деўка, эть этой и причесья не дали!“»

У старообрядцев, сохранивших традицию составления рукописных Требников даже в XIX–XX веках, упоминания об участии в развлечениях содержалось в довольно большом числе исповедных вопросов, что подчеркивает особую строгость отношения к Игре и веселью этих конфессиональных групп. Подробно старообрядческие исповедные тексты и представленность в них различных форм игрового поведения были рассмотрены М. В. Корогодиной на материалах двух сборников начала XIX и начала XX вв. В последнем особое внимание уделялось играм и в целом коллективному времяпрепровождению и забавам подростков (*Корогодина 2003*: 141, 186–188). Также и в материалах собрания М. И. Чуванова, председателя московской старообрядческой Преображенской общины, которые в основном касаются ее деятельности, содержится несколько вопросов, относящихся к разным видам развлечений: «Не смотрела ли бесовския игрища или на свадьбы, или на комеди человеческия или на медвежий? Не играла ли картами или другими какими играми, караводами и огоренками?» и др. (посл. треть XIX в.; вопросы девицам и женам) (*Корогодина 2006*: 535).

Таким образом, деятельность священников по исправлению нехристианских явлений в народном веселье порождала множество частных коллизий, обусловленных различиями в мировоззрении и существованием разных ментальных моделей у священнослужителей и их паствы. Конкретные условия, в которых проходила деятельность служителей церкви, предопределили разную динамику усвоения христианских установлений крестьянством как во временном, так и в географическом плане. Векторы трансформации празднично-игровой сферы во многом зависели от полноты рецепции христианского вероучения крестьянским социумом, а ее результаты реализовались во множестве локальных культурных форм.

\* \* \*

Исследование индивидуального уровня деятельности православной Церкви, направленной на христианизацию народной празднично-игровой культуры, демонстрирует многообразие способов воздействия священнослужителей на крестьянский социум. Ключевым фактором, обеспечивавшим эффективную коммуникацию духовенства и паствы, и как следствие успешность рецепции крестьянством церковных установлений, являлось понимание членами причта специфики народного мировосприятия и мировоззрения и использование культурных механизмов, которые могли быть адекватно восприняты крестьянами. Результаты рецепции христианского вероучения были связаны с особым типом крестьянского мышления, которое во многом опиралось на фольклорные стереотипы. Это объясняет противоположные тенденции в эволюции празднично-игровой культуры, которая устойчиво сохраняла и дохристианские формы, и включала новые, имеющие христианский характер, несмотря на активную воспитательную и просветительскую деятельность сельского духовенства.

В заключение следует сказать о продуктивности рассмотрения индивидуально-уровня деятельности Церкви в аспекте формирования вернакулярной (частной, народной низовой) религии — религии, погруженной в повседневность, прожива-

емой каждым индивидом в конкретных географических и культурных контекстах (*Primiano 1995*). Изучение индивидуально-личностных факторов вскрывает конкретные механизмы, которые обусловили «низовые» способы восприятия христианского вероучения и формирования религиозных верований, определявших весь строй крестьянской жизни. Трансформацию развлечений и установление регламентаций в сфере народной празднично-игровой культуры, можно расценивать как одно из проявлений вернакулярной религиозности.

### Источники и материалы

- АРЭМ. Д. 108 — Архив Российского этнографического музея (далее АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 108. Рождественский А. Вологодская обл., Вельский у., Есютинская вол., Усть-Подюжский Успенский приход, с. Усть-Подюга. (РКЖБН. Т. 5. Ч. 1. СПб., 2007. С. 65).
- АРЭМ. Д. 130 — АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 130. Городецкий Д. Вологодская губ., Кадниковский у., с. Никольское.
- АРЭМ. Д. 131 — АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 131. Городецкий П. С. Вологодская губ., Кадниковский у., Фетиньинская вол., Спасо-Преображенский приход, с. Спасское. (РКЖБН. Т. 5. Ч. 1. С. 254).
- АРЭМ. Д. 376 — АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376. Ал. Ив. Л. Вологодская губ., Тотемский у., Погореловская вол., д. Погорелово. (РКЖБН. Т. 5. Ч. 4. С. 376–377).
- АРЭМ. Д. 841 — АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 841. Власов А. Н. Новгородская губ., Череповецкий у., Шухтовская вол., с. Покровское. (РКЖБН. Т. 7. Ч. 3. С. 209).
- АРЭМ. Д. 1742 — АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1742. Садовников Д. П. Тульская губ. и у., Пасловская вол., д. Трещево. (РКЖБН. Т. СПб., 2008. с. 477).
- АРЭМ. Д. 1825 — АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1825. Балов А. В. Ярославская губ., Даниловский у., Залужская вол., с. Рождественское что в Шахове. (РКЖБН. Т. 2. Ч. 2. СПб., 2006. С. 82).
- Борьба пастыря Церкви 1889 — [б/а]. Борьба пастыря Церкви с суевением // РДСП. 1889. Т. 1. № 11 (12 марта). С. 339–347.
- Брояковский 1900 — Брояковский С. Поучение в неделю по Рождестве Христовом: (Какая участь ждет тех, которые не по-христиански проводят праздники?) // РДСП. Проповеди. 1900. Дек. С. 705–706.
- Булгаков — Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Отдел церковно-практический. I. Вопросы на исповедь мирян. [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Bulgakov/nastolnaja-kniga-dlja-svjashhenno-tserkovnoslužitelej-otdel-tserkovno-prakticheskij/2\\_48](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Bulgakov/nastolnaja-kniga-dlja-svjashhenno-tserkovnoslužitelej-otdel-tserkovno-prakticheskij/2_48)
- Данкевич 1886 — Данкевич В. Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице: (Кто праздники почитает, того и Бог награждает) // Проповеди. 1886. Ноябрь. С. 784–788.
- Добрынкина 1874 — Добрынкина Е. П. Обычай хоронения Костромы в Муромском уезде // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 13. Вып. 1. М.: Отдел тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1874. С. 100–104.
- Епархиальная литература 1878 — Епархиальная литература. Вопрос о взаимном отношении духовенства и народа // Церковный вестник. 1878. № 48 (9 дек.). С. 3–5.
- Жданов 1904 — Жданов И. Н. Материалы для истории Стоглавого Собора // Жданов И. Н. Соч. Т. 1. СПб.: Отд-ние рус. яз. и словесности Акад. наук, 1904.
- Заметка о детских играх 1869 — [б/а] Заметка о детских играх // Калужские епархиальные ведомости. 1869. № 8 (30 апр.). С. 207–214.
- Нильский 1889 — Нильский Л. От чего зависит живучесть народных суеверий и что нужно для искоренения их? // РДСП. 1889. Т. 2. № 29 (16 июля). С. 325–332.
- П. 1880 — П. Практические задачи современного проповедничества и их выполнение // РДСП. 1880. Т. 2. № 18 (27 апр.). С. 22–25.
- ПМА 1 — МАА, 1907 г. р., д. Село Вожегодского р-на Вологодской обл.

- ПМА 2 — ЗТЛ, 1921 г. р., д. Мегрино, Чагодощенского р-на Вологодской обл.  
 ПМА 3 — ААК, 1920 г. р., д. Естошево Вашкинского р-на Вологодской обл.  
 Путевые заметки 1861 — [б/а] Путевые заметки // РДСП. 1861. Т. 3. № 41. С. 214–236.  
 Розанов 1882 — Розанов А. И. Записки сельского священника. Быт и нужды православного духовенства. СПб.: Типография В. С. Балашева, 1882.  
 Томилин 1865 — Томилин В. Поучение к поселянам в день Введения во храм Пресвятой Богородицы // РДСП. 1865. Т. 3. № 47 (21 ноября). С. 357–360.

### Научная литература

- Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 814 с.  
 Вендина Т. И. Игра в языке русской традиционной культуры: этнокультурная интерпретация // Логический анализ языка. Концептуальные поля игры / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М.: Индрик, 2006. С. 375–392.  
 Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 758 с.  
 Иванова И. Е. Пастырское слово для народа (по материалам «Тверских епархиальных ведомостей»: 1877–1890 гг.) // Провинциальное духовенство дореволюционной России: Сб. науч. тр. / Науч. ред. Т. Г. Леонтьева. Тверь: Тверской гос. ун-т, 2008. Вып. 3. С. 191–198.  
 Камкин А. В. Православная церковь на севере России: очерки истории до 1917 года. Вологда: ВГПИ, 1992. 162 с.  
 Корогодина М. В. Исповедь в старообрядческой рукописной традиции XIX в. // Историография и источниковедение отечественной истории: Сб. науч. статей. СПб., 2003. Вып. 3. С. 91–113. [https://sedmitza.ru/data/450/993/1234/130\\_188.pdf](https://sedmitza.ru/data/450/993/1234/130_188.pdf)  
 Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX веках: исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 579 с.  
 Кудж С. А. Когнитивные модели и моделирование. М.: МАКС Пресс, 2017. 109 с.  
 Леонов С. В. К вопросу о влиянии Византии на русскую историю // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 6 (12). С. 67–76.  
 Летина Н. Н. Теоретические основания рецепции в провинциальном искусстве // Регионология. 2008. № 3. С. 295–302.  
 Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 121–129.  
 Манчестер Л. Сельские матушки и поповны как «агенты просвещения» в российской деревне: позднеимперский период // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России: сборник статей. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 311–348.  
 Морозов И. А., Слепцова И. С. «Пространство личности» и пространство игры: ситуативный анализ // Ситуативная адекватность. Интерпретация культурных кодов: 2009 / Сост. и общ. ред. В. Ю. Михайлина. Саратов; СПб.: Издательство ЛИСКА, 2009. С. 108–139.  
 Мызникова Н. И. Состояние проповедничества в России во второй половине XIX века (по материалам журнала «Руководство для сельских пастырей») // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. № 35. С. 148–166.  
 Нетужилов К. Е. Церковная периодическая печать в России XIX столетия. СПб.: Санкт-Петербургский ГУ, 2008. 268 с.  
 Норман Д. А. Дизайн привычных вещей. М.: ИД Вильямс, 2006. 374 с.  
 Розов А. Н. Фольклорно-этнографические элементы в русской проповеди для сельского населения второй половины XIX — начала XX вв. // Розов А. Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб.: Алетей, 2003. С. 83–117.

- Ткаченко Л. А. Православная журналистика в историографических работах отечественных ученых // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 15 (370). Филология. Искусствоведение. Вып. 96. С. 88–94.  
 Толстой Н. И. Этногенетический аспект исследований древней славянской духовной культуры // Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 3. Очерки по славянскому языкознанию. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 31–39.  
 Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 624 с.  
 Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян. (Серия «Рязанский этнографический вестник». № 30). Рязань, 2001. 345 с.  
 Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. 1: Весна, лето, осень. Пермь: Пушка, 2006. 365 с. Ч. 2: Зима. Пермь: Пушка, 2007. 365 с. Ч. 4: Местные праздники. СПб.: ООО Маматов, 2014. 256 с.  
 Jones N. A., Ross H., Lynam T., Perez P., Leitch A. Mental models: an interdisciplinary synthesis of theory and methods // Ecology and Society. 2011. № 16 (1): 46. [online] URL: <http://www.ecologyandsociety.org/vol16/iss1/art46/>  
 Primiano L. N. Vernacular religion and the search for method in religious folklife // Western folklore. 1995. Vol. 54. № 1. P. 37–56.

### References

- Agapkina, T. A. 2002. *Mifopoeticheskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya. Vesenne-letnij cikl* [Mythopoetic Foundations of the Slavic Folk Calendar. Spring-Summer Cycle]. Moscow: Indrik. 814 p.  
 Chernyh, A. V. 2006; 2007; 2014. *Russkij narodnyj kalendar' v Prikam'e. Prazdniki i obryady konca XIX — serediny XX v.* [Russian Folk Calendar in the Kama Region. Holidays and Rituals of the Late Nineteenth — Mid-Twentieth Century] Pt. 1: *Vesna, leto, osen'* [Spring Summer Autumn]. Perm': Pushka. 365 p. Pt. 2: *Zima* [Winter]. Perm': Pushka. 365 p. Pt. 4: *Mestnye prazdniki* [Local Holidays]. St. Petersburg: ООО Маматов. 256 p.  
 Ivanova, I. E. 2008. *Pastyrskoe slovo dlya naroda (po materialam «Tverskih eparhial'nyh vedomostej»): 1877–1890 gg.* [Pastoral Word for the People (Based on the Materials of the “Tver Diocesan Gazette”: 1877–1890)] In *Provincial'noe duhovenstvo dorevolucionnoj Rossii: Sbornik nauchnyh trudov* [Provincial Clergy of Pre-revolutionary Russia: Collection of Scientific Papers], ed. by T. G. Leont'eva. Tver': Tverskoj gosudarstvennyj universitet. Vol. 3. P. 191–198.  
 Jones, N. A., H. Ross, T. Lynam, P. Perez, and A. Leitch. 2011. Mental Models: An Interdisciplinary Synthesis of Theory and Methods. *Ecology and Society* 16(1): 46. [online] <http://www.ecologyandsociety.org/vol16/iss1/art46/>  
 Kamkin, A. V. 1992. *Pravoslavnaya cerkov' na severe Rossii: ocherki istorii do 1917 goda* [The Orthodox Church in the North of Russia: Essays on History up to 1917]. Vologda: Vologodskij gosudarstvennyj pedagogicheskij institute. 162 p.  
 Korogodina, M. V. 2003. *Ispoved' v staroobryadcheskoj rukopisnoj tradicii XIX v.* [Confession in the Old Believer Handwritten Tradition of the 19th Century]. In *Istoriografiya i istochnikovedenie otechestvennoj istorii: Sbornik nauchnyh statej* [Historiography and Source Study of National History: Collection of Scientific Articles], ed by S. G. Kashchenko, N. I. Priimak. St. Petersburg, Vol. 3. P. 91–113. [https://sedmitza.ru/data/450/993/1234/130\\_188.pdf](https://sedmitza.ru/data/450/993/1234/130_188.pdf)  
 Korogodina, M. V. 2006. *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vekah: issledovanie i teksty.* [Confession in Russia in the 14th–19th Centuries: Research and Texts] St. Petersburg: Dmitriy Bulanin. 579 p.  
 Kudzh, S. A. 2017. *Kognitivnye modeli i modelirovanie* [Cognitive Models and Modeling]. Moscow: MAKS Press, 109 p.  
 Leonov, S. V. 2012. *K voprosu o vliyanii Vizantii na russkuyu istoriyu* [On the Question of the Influence of Byzantium on Russian History] In *Istoricheskij zhurnal: nauchnye issledovaniya* 6 (12): 67–76.

- Letina, N. N. 2008. Teoreticheskie osnovaniya recepcii v provincial'nom iskusstve [Theoretical Foundations of Reception in Provincial Art] In *Regionologiya* 3: 295–302.
- Lotman, Yu. M. 1992. Problema vizantijskogo vliyaniya na russkuyu kul'turu v tipologicheskom osveshchenii [The Problem of Byzantine Influence on Russian Culture in Typological Coverage] In Lotman Yu. M. *Izbrannye stat'i v trekh tomah. Vol. I. Stat'i po semiotike i topologii kul'tury* [Selected Articles in Three Volumes. Vol. I. Articles on Semiotics and Topology of Culture]. Tallinn: Aleksandra. P. 121–129.
- Manchester, L. 2012. Sel'skie matushki i popovny kak «agenty prosveshcheniya» v rossijskoj derevne: pozdneimperskij period [The Wives and Daughters of Orthodox Clergymen as Civilizing Agents in Imperial Russia]. In *Tam, vnutri: praktiki vnutrennej kolonizacii v kul'turnoj istorii Rossii: sbornik statej* [There, Inside: Practices of Internal Colonization in the Cultural History of Russia: Collection of Papers], ed. by A. Etkind, D. Uffel'mann, I. Kukulin. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 311–348.
- Morozov, I. A., Sleptsova, I. S. 2009. «Prostranstvo lichnosti» i prostranstvo igry: situativnyj analiz [«Space of Personality» and Space of Play: A Situational Analysis]. In *Situativnaya adekvatnost'. Interpretaciya kul'turnyh kodov: 2009* [Situational Relevance. Interpreting Cultural Codes: 2009], ed. by V. Yu. Mihajlin. Saratov; St. Petersburg: Izdatel'stvo LISKA. 108–139.
- Myznikova, N. I. 2020. Sostoyanie propovednichestva v Rossii vo vtoroj polovine XIX veka (po materialam zhurnalov «Rukovodstvo dlya sel'skih pastyrej») [The State of Preaching in Russia in the Second Half of the 19th Century] In *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta* 35: 148–166.
- Netuzhilov, K. E. 2008. *Cerkovnaya periodicheskaya pechat' v Rossii XIX stoletiya* [Church Periodicals in Russia in the 19th Century]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskij gosudarstvennyj universitet. 268 p.
- Norman, D. A. 2006. *Dizajn privychnyh veshchej* [Design of Everyday Things]. Moscow: Izdatel'skij dom Vil'yams, 374 p.
- Primiano, L. N. 1995. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore (Reflexivity and the Study of Belief)* 54 (1): 37–56.
- Rozov, A. N. 2003. Fol'klorno-etnograficheskie elementy v russkoj propovedi dlya sel'skogo naseleniya vtoroj poloviny XIX — nachala XX vv. [Folklore and Ethnographic Elements in Russian Preaching for the Rural Population in the Second Half of the 19th — early 20th Centuries] In Rozov A. N. *Svyashchennik v duhovnoj zhizni russkoj derevni* [Priest in the Spiritual Life of the Russian Village]. St. Petersburg: Aletejya. P. 83–117.
- Tkachenko, L. A. 2015. Pravoslavnaya zhurnalistika v istoriograficheskikh rabotah otechestvennyh uchenyh [Orthodox Journalism in the Historiographic Works of Domestic Scientists] In *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* 15 (370). Filologiya. Iskusstvovedenie 96: 88–94.
- Tolstoj, N. I. 1999. Etnogeneticheskij aspekt issledovanij drevnej slavyanskoj duhovnoj kul'tury [Ethnogenetic Aspect of the Studies of the Ancient Slavic Spiritual Culture] In Tolstoj N. I. *Izbrannye trudy. Vol. 3. Ocherki po slavyanskomu yazykoznaniju* [Selected Works. Vol. 3. Essays on Slavic Linguistics]. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury. P. 31–39.
- Tolstoj, N. I. 2003. *Ocherki slavyanskogo yazychestva* [Essays on Slavic Paganism]. Moscow: Indrik. 624 p.
- Tul'tseva, L. A. 2001. *Ryazanskij mesyaceslov. Kruglyj god prazdnikov, obryadov, obychaev i pov'erij ryazanskih krest'yan* [Ryazan Calendar. Year-Round Holidays, Rituals, Customs and Beliefs of the Ryazan Peasants]. (Seriya «Ryazanskij etnograficheskij vestnik». № 30). Ryazan'. 345 p.
- Vendina, T. I. 2006. Igra v yazyke russkoj tradicionnoj kul'tury: etnokul'turnaya interpretaciya [Playing in the Language of Russian Traditional Culture: Ethnocultural Interpretation]. In *Logicheskij analiz yazyka. Konceptual'nye polya igry* [Logical Analysis of Language. Conceptual Fields of Play], ed. by N. D. Arutyunova. Moscow: Indrik. P. 375–392.
- Zhivov, V. M. 2002. *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury* [Research in the Field of History and Prehistory of Russian Culture]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury. 758 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/141-156

Научная статья

© С. А. Иникова

## ДУХОБОРЦЫ В ЛИФЛЯНДИИ: ЖИЗНЬ В ССЫЛКЕ И ОСВОБОЖДЕНИЕ

*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: жизнь в ссылке и освобождение // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 141–156.

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](mailto: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.

Статья является продолжением опубликованной в предыдущем номере журнала первой части исследования: Иникова С. А. Духоборцы в Лифляндии: путь на остров Эзель и поселение // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 181–197.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/141-156

Original article

© Svetlana Inikova

## DOUKHOBORS IN LIVONIA: LIFE IN EXILE AND RELEASE

*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](mailto:inikova_svetlana@iea.ras.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4925-8817>

**For citation:** Inikova, S. A. 2023. Doukhobors in Livonia: Life in Exile and Release. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 141–156.

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

The article follows the first part of the study published in the previous issue of the journal: Inikova, S. A. 2023. Doukhobors in Livonia: the Way to the the Ezel Island and Settling. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 181–197.

В мае 1793 г. группа духоборцев из Екатеринославского и Харьковского наместничеств<sup>1</sup>, обвиненных в антицерковных и антигосударственных высказываниях и вовлечении в секту православных людей, после длительных увещаний священниками, допросов в земском суде и вынесения приговоров, утвержденных императрицей,

<sup>1</sup> 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.

прибыла в ссылку в Лифляндскую губернию на о. Эзель (ныне Сааремаа). Отправляя колодников на Эзель, высшая власть в Петербурге не смогла четко сформулировать, будет ли это ссылка в каторжные работы или на поселение, как и чем материально обеспечить этих людей. Тридцать пять человек взрослых и пятерых младенцев было решено поселить на казенной мызе Ганпус. Двое самых дерзких духоборцев, прибывших вслед за этой группой, были заключены в крепость г. Арнсбурга под строгий надзор. На Эзеле духоборцам предстояло прожить неопределенно долго, а может быть и всю жизнь.

### Жизнь на Эзеле

Группа Федора Кухтина, встретив некоторое сочувствие со стороны сопровождавшего их во время этапирования капитана Корнеева, а по прибытии на остров — лифляндского губернатора Б. И. Кампенгаузена, взяла за правило не конфликтовать с местной властью и выполнять предъявляемые ею требования. Вскоре после прибытия, наблюдая за духоборцами, вероятно, даже беседуя с ними, Кампенгаузен в донесении рижскому и ревельскому военному генерал-губернатору кн. Николаю Васильевичу Репнину (1792–1794) высказал свое положительное мнение о них: «Помянутые раскольники приведены сюда закованные в цепи, но как скоро они придут на казенную мызу для работы, то я велю оные цепи с них снять и для большого ободрения поступать с ними совершенно как с свободными людьми, потому что я, судя по тому, что мною в краткое время в них примечено, не сомневаюсь, что по крайней большею из них частью можно будет управлять без строгости и снисходительною ласкою» (ЦГИАЭ: 27 об.). Кампенгаузен не воспринимал духоборцев как обычных преступников и не собирался истязать их неприемлемыми требованиями.

Репнин во время посещения Эзеля, скорее всего, тоже видел прибывших и, очень вероятно, беседовал с ними. Он написал 25 июня 1793 г. довольно пространное письмо генерал-прокурору Сената А. Н. Самойлову (1792–1796) и сочувственно отозвался о духоборцах: «Сии люди, которых я в бытность мою на том острове сам видел, достойны сожаления; они как совершенно во всем послушны повелениям правительства, так повинуются во всем же приставленным к ним смотрителям при употреблении их в работы, которые они, как и прежде я имел честь к вам писать, там исправляют, а по несчастию попались только в умствовании и в особые толкования и понятия священных книг, как и прочие наши раскольники, и хотя я не входил в подробность их мнения, но по их кроткому поведению жаль мне, что они не были доведены до Санкт-Петербурга, где по исследовании об них, может быть, то бы им в пользу обратилось. Сверх того, есть между ними и такие, которые довольно времени продолжали военную службу, иные еще в прежде бывшую турецкую войну, а другие в последнюю были под Очаковым, Измаилом и Каушанами, некоторые из них ранены и имеют медали, коим здесь особую записку включаю. Все сие доказывает, что они не отрицались служить отечеству, и как прочие сию обязанность исполняли» (ЦГИАЭ: 57–57 об.).

Н. В. Репнин и А. Н. Самойлов участвовали в русско-турецких войнах 1768–1774 и 1787–1792 гг., причем Репнин сыграл значительную роль в одержанных русской армией победах. То, что среди сосланных оказались героически воевавшие, возможно, даже рядом с ним, люди, не могло не тронуть генерал-губернатора. Кроме того,

Репнин был ревностным масоном, и хотя нам неизвестно, был ли он мистиком и последователем учения о внутренней церкви, как его друг И. В. Лопухин, позже сыгравший большую роль в судьбе духоборцев, но Николай Васильевич не мог не заметить, что ссыльные исповедовали это популярное среди масонов учение. В его словах чувствуется искреннее сожаление об этих людях. Как-то помочь им он вряд ли мог, потому что лишился благосклонности императрицы из-за подозрения в причастности к деятельности масона и книгоиздателя Н. И. Новикова (арестован в 1792 г.), и назначение на должность рижского и ревельского генерал-губернатора было «почетной ссылкой» (Масловский 1998: 113).

В особой записке, о которой упоминал Репнин, указаны участвовавшие в русско-турецких войнах духоборцы, причем некоторые из них имели награды. Отставной казак вахмистр Кирила Колесников в русско-турецкой войне 1768–1774 гг. был ранен при взятии Перекопской линии в 1771 г. и имел медаль «На заключении мира с Портою 1774 года июля 10-го дня». Медаль «На заключение мира...» получили пикинеры Петр Сухачев и Петр Криворученко, участвовавшие в той же войне. Под Измаилом и Каушанами в следующую русско-турецкую войну 1787–1791 гг. воевали казаки Кирила Блудов (был ранен), Иван Барбин, Архип Баев, Федор Кухтин, Александр Блудов, Матвей Баев, а первые четверо были и под Очаковым, за взятие которого Кирила Блудов получил медаль за храбрость (ЦГИАЭ: 48).

Духоборцы, поселенные на мызе Ганпус, жили общиной, вели себя тихо, старательно пытались вырастить урожай на тощей, каменистой земле. Поскольку их труды не давали результата, со временем они построили несколько «маловажных» домов в Аренсбурге и, видимо, жили в них по несколько семейных и одиноких людей в каждом, занимаясь ремесленными промыслами. Землю, однако, не бросали, не желая осложнять отношения с властями и надеясь, что может быть смогут принориться к новым хозяйственным условиям. Братья Блудовы, очевидно, самые состоятельные, имели не только хороший дом, но и первоначальный капитал и занялись «сыромьясным ремеслом». Проживание в городе было незаконно, но администрация старалась не замечать этого, поскольку Кампенгаузен изначально предупреждал вышестоящее начальство, что земля не прокормит 40 человек и надо будет разрешить им заниматься промыслами внутри острова.

Немножко обжившись, эта группа принимала в свои дома тех единоверцев, которых присылали на Эзель после них. Когда в 1794 г. на остров прибыли трое казаков-духоборцев из с. Петровское Харьковского наместничества Сергей Паламарев (он же Попов), Яков Перегудов и Иван Трубицын (он же Сукрутов), духоборцы-старожилы взяли их к себе в дома. Администрация острова планировала поселить казаков на малодоходной казенной мызе Тиримец, которая должна была освободиться в 1798 г., а до тех пор платить им по 10 коп. в день, но когда подошло время обосноваться на земле, выяснилось, что в силу возраста ссыльные казаки обрабатывать ее не смогут, да и часть земли уже ушла в другие руки. Павел I приказал продолжать платить им по 10 коп. (ОР РНБ: 44 об.–45; РГАДА 2: 33–33 об.).

Ссылка предполагала запрет на право переписки, и отсутствие связи с семьей, с родными было дополнительным тяжелым наказанием. Иван Барбин, в отличие от большинства других прибывший в ссылку без родственников, постарался войти в доверие к премьер-майору Ф. И. Стерншанцу, через которого надеялся установить связь с семьей. Его письмо, переданное Стерншанцу, датировано 14 февраля 1796 г.

Большая часть письма состоит из обязательного для такого рода посланий уважительного перечисления по именам и отчествам родных и передачи всем поклонов. О себе и своей жизни автор написал очень скупое: «Я же о себе почтеннейше доношу, что по сей час властью всевышнего в [...]»<sup>1</sup> живых обретаюсь Ригского наместничества при городе Аренсбурге поселены в уезде от крепости в 15-ти верстах при мызе Анбиксе<sup>2</sup>, мыза здесь называется то, что бывшая у помещика в найме казенная земля, отобрав, отдана нам со всеми угодыми, то есть пахотною землею, сенокосом и лесом». А далее пронзительные строки о разлуке, страхе забвения и надежде на встречу: «Любезные родители Дмитрий Платонович, Катерина Яковлевна, Никифор Максимович и Дарья Ивановна, так же сожительница моя Агафья Никифоровна, не подумайте, что б я в несчастиях моих вас позабыл, а я вас, могу сказать, что повсечасно в памяти содержу, почему и вас прошу меня также из памяти вашей не выключать, а при том и не думать, что я вечно с вами разлучился, но мы, уповая на бога, имеем некоторую надежду возвратиться по прежнему» (РГАДА 2: 114–114 об.).

Письмо Стерншанцем отправлено не было.

Совершенно по-другому складывалась жизнь в ссылке Т. Сухарева и М. Щирова. Их непокорность и фанатичная вера, нежелание идти на какие-либо компромиссы с властями даже в малом, проявленные ими еще в Петербурге, вылились в острое противостояние с комендантом крепости и охраной. О них в письме к Самойлову от 25 июня 1793 г. Репнин сообщал: «Напротив того присланных из Харьковского наместничества села Больших Проходов двух однодворцов нашел я действительно так ожесточенных, что они не только не признают никакого начальства, но даже работать без крайнего принуждения вовсе не хотят; почему их, как ожесточенных и никакой власти не повинующихся, а чрез то и вредных обществу, думаю я, должно строже содержать, и отнюдь ни с кем ни до какого обращения не допускать» (ЦГИАЭ: 57 об.–58).

Мнение его было доведено до сведения императрицы. Екатерина II назвала Щирова и Сухарева «злонравными» и в письме на имя Репнина от 25 июля 1793 г. повелела «наказать за их непослушание надлежащим образом, определить в работу под строгим присмотром» (ЦГИАЭ: 62). Но чем строже обращались с Щириным и Сухаревым, тем упорнее было их сопротивление. Эти два колодника содержались в крепостной тюрьме и не могли общаться даже со своими единоверцами. Кампенгаузен и аренбургский комендант Кнутцев, наблюдавшие за ними, сообщали генерал-губернатору Репнину и в Тайную экспедицию, что эти двое не хотели получать от казны даже пищу, а брали только то, что заработают, но работать они хотели вольно, без охраны. Чтобы они не умерли от голода, им давали провиант под видом милостыни, но они брали его только тогда, когда им показывали, кто его принес. Священника к себе не допускали и утверждали, что они «чада божии, а не подданные какой-либо власти». И далее: «Ни ласкою, ни же жестокостию не могли быть принуждены работать; бросаются на землю, ведя наинепростойнейшая и опаснейшая речи; и когда бывают палками биты, сносят удары, не двигая ни руки, ни ноги и не отступая от места; при каждом же случае просят их казнить смертью, не дорожа ни мало жизнью своею» (ОР РНБ: 42 об.–43 об.). Состояние, в которое эти двое впадали в случаях принуждения, можно назвать аффектом.

<sup>1</sup> Слово написано неразборчиво.

<sup>2</sup> В другом документе из этого же дела это слово читается как Амбенса.

Не лучше оказалось положение Аникея Сухарева, отправленного в Соловецкий монастырь. Видимо, там он вел себя так же, как эти двое, и через два года умер (РГАДА 1: 14).

*Новый император и новые ссылки.* Восшествие на престол Павла I (ноябрь 1796 г.) сильно изменило положение вновь ссылаемых и уже сосланных на о. Эзель духоборцев. Поначалу император проявил вполне терпимое отношение к религиозным диссидентам. Когда в ноябре 1797 г. Павлу I сообщили о группе обнаруженных в с. Салтовое Терновое Слободско-Украинской губернии духоборцах, император распорядился: «Доколе не выйдет ничего гласного и вредного, то оставить их в покое» (РГАДА 2: 34 об.–35).

Однако до его сведения была доведена информация о том, что во время увещевания, когда священник, уговаривая духоборцев почитать иконы, для убедительности сослался на то, что его императорское величество тоже крестится, поклоняется и почитает иконы, духоборцы в ответ заявили, что его величество не может быть им примером, поскольку он, как передали Павлу I, «такой же как и они: единой кости, одинаго тела, единой души и истлеете так же» (РГАДА 2: 34 об.–35).

Честолюбие императора было уязвлено и 30 января 1799 г. он повелел духоборцев «с их семействами и со всем имуществом отправить Лифляндской губернии на остров Эзель для поселения, дабы они, будучи там между иноверцами, не могли далее соблазнять и привлекать правоверных к вредному своему единомыслию» (РГАДА 2: 36). Это был первый случай, когда семьи духоборцев ссылали на поселение с детьми, которых до этого у них отбирали, а также с имуществом.

Из Харькова Слободско-Украинской губернии на Эзель 19 марта 1799 г. были отправлены 15 семей, а всего 51 человек. Еще во время содержания в остроге и потом во время отправки эти духоборцы «оказывали грубости и упрямство», правда, слободско-украинский губернатор не уточнил, в чем это выражалось (РГАДА 2: 45 об.). Путь их лежал через Сумы, Глухов, Стародуб, Мглинск (Мглин), Мстиславль и Витебск. Отправили их под присмотром прапорщика Уткина и двух солдат.

Впервые духоборцы ехали в ссылку с сундуками и хозяйственным скарбом. Вещи в сундуках были описаны, и прапорщику предстояло передать их на Эзеле вместе со ссыльными. От продажи домов, скота, хлеба, крупных и неудобных к перевозке вещей было выручено 600 руб., часть которых была потрачена на одежду, уплату частных долгов и казенных податей за первую половину 1799 г. (РГАДА 2: 45–45 об.). Павел I хотел не только изолировать их от православных, но и не тратить на их содержание казенных денег.

Губернатор Слободско-Украинской губернии П. Ф. Сабуров в служебном рвении занялся отысканием оставшихся в Салтовом Терновом, Больших Проходах и других селениях духоборцев, и очень быстро там обнаружили еще 103 души. Губернатор спешил избавиться от них, но встал вопрос, куда их сослать. Поскольку на Эзеле места не было, то Павел I, лично вникавший в детали наказания этих сектантов, распорядился найти им место на островах в Балтийском море. Лифляндский и эстляндский генерал-губернатор Л. Т. Нагель (1798–1800), сменивший Н. В. Репнина, 11 июня 1799 г. сообщил в Петербург, что нигде свободной земли нет. 21 июня генерал-прокурор Сената П. В. Лопухин (1798–1799) передал Сабурову волю императора: отправить этих духоборцев в Динаминдскую крепость (затем Усть-Двинская,

ныне Даугавгривская) в работу и содержать их там «под крепким караулом», причем отправить, как и предыдущую группу, с семействами и имуществом (РГАДА 2: 53, 54 об.), хотя было очевидно, что ехали они туда не на поселение, а в заключение.

По тракту Глухов, Стародуб, Витебск 28 июля эта группа, численность которой выросла до 132-х человек, была отправлена под конвоем с тем же прапорщиком Уткиным. Неудобное к перевозке имущество было продано на 2350 руб. (РГАДА 2: 57). Состав этой партии был молодым, и не только за счет большого количества детей: среди взрослых было очень мало людей сорока лет и немного старше.

Пока решали вопрос с отправкой 132-х человек, в первых числах июня 1799 г. в Ригу прибыла партия из Салтового Тернового, увеличившаяся в пути до 56 душ за счет родившихся. В начале июля они добрались до Эзеля, а селить их, как оказалось, было некуда. Л. Т. Нагель предложил платить этим 56-ти ссыльным по 10 коп. в день и дать кусок земли около Арнсбурга. Он полагал, что малое количество земли компенсируется ее близостью к городу, морскому побережью и лесу, и это, по его мнению, будет «весьма удобно для людей, получающих на пропитание деньги» (РГАДА 2: 52, 71).

Никакого ответа из Петербурга на предложение Нагеля не последовало, а вопрос с ссыльными надо было решать. Прибывших приняли в свои дома духоборцы-старожилы. За июнь новой группе выдали из казны по 10 коп, а на выплату за июль денег не было. И опять же собратья-духоборцы согласились «содержать их заимообразно».

Вопрос о содержании новоприбывших, которые оказались не такими покладистыми, как их единоверцы из группы Федора Кухтина, тяготил лифляндского генерал-губернатора. Нагель 9 августа 1799 г. попросил генерал-прокурора А. А. Беклешова (1799, 1801–1802), сменившего на посту П. В. Лопухина, испросить повеления Павла I о выдаче присланным 15 семьям духоборцев кормовых денег, но тут же сам в качестве удобного варианта предложил: «<...> поелику оне вообще оказывают много противности и даже дерзости, об употреблении и их как ожидаемых сюда 103-х душ духоборцов же в Динаминской крепости или инде где в работу» (РГАДА 2: 62).

А через четыре дня, 13 августа, Нагель написал вдогонку еще одно письмо в Петербург, в котором сообщил о полученном им донесении директора Эзельской экономии о явившихся еще 1 августа 1799 г. в суд в Арнсбурге недавно прибывших духоборцах, которые «взошед в суд толпой, нечинно требовали кормовых денег». Директор экономии хотел выдать им за июль и август по пять копеек на человека, вместо 10, «но оне не токмо таковых денег принять не хотели, поелику на содержание их недостаточно, но и объявили, что из городу не выйдут, почему принужден он был паки против их употребить команду для отсылки их в свои жительства, и что оне вообще к начальству не почтительны, упрямы, дерзостны и шумственны» (РГАДА 2: 63).

Но это были еще не все новости. В том же письме Нагель сообщил и о духоборцах-старожилах, которые во главе с Федором Кухтиным дерзнули явиться в Эзельскую экономию и подать прошение об отказе от земли. Приводим их прошение полностью в соответствии с оригиналом:

«Небезызвестно оной Экономии что присланы мы в город Арнсбург 1793 года и дана нам, нижеименованным, для пропитания Амбенса мыза с построением, земли, лес и сенокос, которая земля дана нам с лесом и сенокосом для пропитания. Только нам вашей земли со всем с лесом и сенокосом не надобно, потому что она

весьма неуражайная, хотя мы довольно старались около оной вычищать кореня, коменя и пахали по четыре раза под хлеб, котораго только получили в 795-м году озимаго жита на душу по две пуры с половиною и с того числа на посев употреблено по полторы пуры на душу, ероваго по полупуры, почему она земля нас сорока человек прокормить не может, а об оном мы, нижеименованны[е], бывшем[у] комендантом словесно доносили. А прошлаго 796 года и письменное в Аренбургской нижней земской суд подовали, которой не принял от нас оно, а отослал, чтобы мы подали бывшему господину вице-губернатору Кампенгаузину, что и учинено было с прошением о даче нам какова ни есть пропитания; но и поныне никакой резервации (резюлюции. — *С.И.*) не имеем, в чем и претерпеваем великую нужду. В таком случае просим Економию оною мызу с посеенным хлебом отобрать и отдать кому следует, а мы оной содержать уже более не желаем и сеять оной нечим потому что она нам не удобна, а хотя бы вы дали нам какую и лутчею, то мы оной по здешнему месту обрабатывать не умеем, а нам дайте денное для нашего пропитания и совокупление нас с пригнанными нашими братьями куда следует представить дабы мы впредь таковой нужды не претерпивали» (РГАДА 2: 64–64 об.).

Чтобы понять, насколько мало хлеба приходилось на взрослого человека, вспомним, что Кампенгаузен считал необходимым иметь на работника на год 7 пур — это 21 пуд ржи. В средней полосе России, где основным хлебом была рожь, «для выживания» крестьянин должен был иметь на год на одну душу 16 пудов зерна без учета семян (*Гудков* 2006: 160), а духоборцы за вычетом семян получали на душу 1 пур, т. е. 3 пуда ржи. Количество ярового хлеба за вычетом семян было вообще ничтожно. Духоборцы выживали за счет занятий промыслами, а не за счет земли. Возможно, они бы терпели и дальше, но в 1799 г. истекал льготный от уплаты податей период.

Директор Эзельской экономии еще до подачи ему этого требования признавал, что духоборцы «не могут примениться к тамошней сельской экономии, а потому и не в состоянии доставить себе довольнаго обработыванием земель пропитания <...> многожды уже объявляли экономии, что по таковым причинам принуждены по истечении льготных им дарованным лет от тех земель отступить <...>» (РГАДА 2: 51–51 об.).

Изложив в письме от 13 августа все эти «буйства» духоборцев, Нагель повторно спрашивал указания, что с ними делать. Беклешов представил императору доклад, в котором описал не только эти конкретные дерзости, но и антигосударственный характер секты духоборцев в целом. Можно было не сомневаться, какая реакция последует со стороны императора. Павел I повелел кормовых денег духоборцам, сосланным на о. Эзель, не давать, а этих 15 семей и тех, которые будут прибывать из Харькова, отправлять в Динаминдскую крепость и употреблять в работы (РГАДА 2: 68).

Группа Ф. Кухтина, отказавшаяся от земли, тоже подпадала под высочайшее повеление о прекращении выдачи кормовых денег. Они попросили разрешения жить в Аренбурге и «питаться ручными работами», т. е. попытались легализовать свое проживание в городе. В сложившейся ситуации разрешения они, очевидно, не получили. В марте 1800 г. четверо духоборцев решили бежать и добраться до Петербурга, чтобы подать прошение об облегчении их положения. Беглецам не удалось далеко уйти: их поймали в Псковской губернии. Эту историю довели до сведения императора, и он повелел: старосту духоборцев, недосмотревшего за отлучившими-

ся, и за «нерадение к крестьянскому быту», наказать 20-ю парами прутьев и всех отослать в Динаминдскую крепость (ОР РНБ: 56 об.).

Духоборцы хотели перед уходом с Эзеля продать дома в Аренбурге, но Эзельская экономия, памятуя о том, что когда-то они получили от императрицы тысячу рублей на обустройство, не разрешила продажу.

### В Динаминдской крепости

В Динаминдскую крепость 16 сентября 1799 г. прибыли 132 человека из Слободско-Украинской губернии, а 19 октября туда же прибыли еще 56 духоборцев (15 семей) с Эзеля. Всех поместили в остроге как секретных колодников. Скудность и плохая пища быстро делали свое дело. К началу декабря, т. е. за два с половиной месяца умерли 26 человек, преимущественно маленькие дети, о чем доносил комендант Динаминдской крепости генерал-майор Л. Шиллинг генерал-прокурору Беклешову рапортом от 3 декабря 1799 г. (РГАДА 2: 70–71). Весной 1800 г. в крепость прибыла с Эзеля группа духоборцев Федора Кухтина.

Военная коллегия решила довольствоваться этих ссыльных провиантом наравне с прочими, очевидно, под «прочими» имея в виду колодников, «смотря по летам их так, чтоб они нужды в пропитании не имели» (РГАДА 2: 72). Колодники в крепости обычно получали 2–3 копейки в день. На выдачу одежды для взрослых существовали нормативы, а вот об одежде для малолетних никаких указаний от Военной коллегии не поступило, поскольку никакие нормативные акты не предполагали заключение малолетних в крепости. А детей и подростков оказалось много: от года до 10 лет мальчиков 21 и девочек 20; а от 10 до 17 лет мальчиков и девочек поровну — по 11 человек. Неспособных к работе по старости и увечью набралось 14 мужчин и женщин. Таких колодников должны были ссылать на поселение в Колу Архангельской губернии или в Иркутск (ПСЗ 18.437: 163). Шиллинг вместе с лекарем освидетельствовали их, но комендант не решился отослать неспособных на поселение, поскольку они были секретными арестантами. Шиллинг не знал, что с ними делать, но был уверен, что даже немощные преступники не должны пребывать в праздности, и попросил указаний у Беклешова.

Генерал-прокурор ожидал, что условия жизни в крепости будут способствовать изменению образа мыслей духоборцев, и 15 декабря 1799 г. поинтересовался у коменданта, не обращаются ли они на путь истины (РГАДА 2: 73). Шиллинг тоже высказывал уверенность, что под влиянием перемен «нельзя сомневаться, чтобы не переменились их вредныя мысли» (РГАДА 2: 74), однако духоборцы оставались при прежних убеждениях.

Вскоре место Шиллинга занял полковник Мороков. В рапорте Беклешову от 10 февраля 1800 г. он признавался, что вместе с прежним комендантом они прилагали усилия по отвращению духоборцев от ереси, и времени последним было дано на это достаточно, «но, — по его словам, — все старания наши были без пользы» (РГАДА 2: 74). Мороков пригласил в Динаминдскую крепость из Рижского духовного правления священника, который два раза увещевал духоборцев, но ни малейшей надежды на исправление так и не появилось.

Сохранилось любопытное свидетельство некоего Афиногена Кузмина, проведенного в Динаминдской крепости год за побег от помещика как раз в то время, когда там

были в заключении духоборцы. Кузмин не помнил фамилии начальника крепости, вспоминая тот период своей жизни, но в его рассказе речь шла именно о коменданте полковнике Морокове, который иногда брал Кузмина в поездки в качестве ямщика. Однажды, когда Кузмин крайне озлобленно высказался о находившихся в крепости иконоборцах (духоборцах) за то, что они «принимают страдание по своей воле», Мороков отозвался: «Глупой ты глупой, может за самое справедливое дело страдают» (Айвазов 1917: 2).

Комендант был не первым должностным лицом, кто сочувствовал ссыльным духоборцам. Среди российского дворянства в последнее двадцатилетие XVIII в. появилось много почитателей немецких мистиков, в трудах которых проповедовались идеи об истинном христианстве, внутренней церкви, подражании Христу и т. д. Увлеченные этими идеями, не отвергая православную церковь, такие люди из высших сословий уже не воспринимали ее как единственный путь к спасению.

В рассказе Кузмина обращает на себя внимание еще одно обстоятельство: даже сторонние люди понимали, что ссылка для духоборцев — это отчасти их добровольный выбор, поскольку у них оставалась возможность в любой момент вернуться на родину, но ценой отказа от своей веры. Готовность страдать за свои религиозные убеждения не только героизировала духоборцев в глазах собратьев, но и убеждала сторонних в истинности этих убеждений. Именно это заставило Кузмина после разговора с Мороковым сначала заинтересоваться духоборческим учением, а потом и принять его.

Неизвестно, какие слова нашел новый комендант, чтобы воздействовать хотя бы на тех, кто был не готов «страдать по своей воле», но в какой-то момент в сознании людей все-таки произошел перелом и вскоре один мужчина и девять женщин пошли на попятную.

У двоих женщин из этих девяти на руках были младенцы, один из которых — девочка — родился по пути в ссылку. Духоборцы, отвергавшие церковное крещение, сами дали ей имя Прасковья. Когда же мать ребенка решила вернуться в православие, она пошла в крепостную церковь, где Прасковью окрестили с именем Евдокия. Отношение к женщине со стороны остальных духоборцев сильно ухудшилось, как и к другим, решившимся порвать с сектой.

Самым психологически тяжелым моментом, через который проходили те, кто порывал с духоборчеством, как и с любым еретическим учением, было публичное проклятие ереси в церкви. С колодников, вернувшихся в православие, взяли подписки, что они никогда больше не отпадут в заблуждение, и предупредили, что в противном случае их подвергнут беспощадному наказанию. На самом деле, эти девять женщин и мужчина духоборцами и не были: православные жены по чувству долга последовали в ссылку за мужьями-духоборцами, а преданный сын поехал за своим отцом. Пожив немного в крепости, не будучи убежденными в правильности выбранного пути, они решились навечно разлучиться с родными людьми ради возвращения на родину (РГАДА 2: 74 об., 75). Мороков получил с прежнего места их жительство свидетельства от священников, что все они и раньше соблюдали обряды и церковные установления. Павел I разрешил всем, вернувшимся в православную церковь, ехать, куда они захотят. В последний момент к группе присоединился еще один мужчина, и 4 марта все они получили паспорта на проезд до Харькова.

Этот случай как будто разрушил какую-то невидимую преграду, сдерживавшую колеблющихся. Мороков доносил о них в Петербург и ходатайствовал об освобождении,

а император тут же разрешал и позволял возвращавшимся выбрать любое место для поселения (РГАДА 2: 89, 104, 108). С марта по май на родину уехали 45 человек. После этого поток раскаявшихся резко иссяк. Только осенью 1800 г. о переходе в православие заявили еще трое Блудовых из группы Ф. Кухтина. В ноябре 1800 г. двоих Блудовых по их просьбе отпустили в Аренсбург, а одного в Новороссийск.

В 1799 г. в селах Берека и Старо-Охочее вновь обнаружили 20 духоборцев, но уже было понятно, что Эзель и Динаминдская крепость, как места массовой ссылки сектантов, исчерпали себя, и их отправили на каторгу Екатеринбург.

### Окончание ссылки и возвращение на родину

Двенадцатого марта 1801 г. на престол взошел молодой, воспитанный в духе европейского либерализма император Александр I. Всего через три дня, 15 марта 1801 г., он дал указ Сенату об освобождении из заключения людей, дела о которых производились в Тайной экспедиции. В списках этих узников духоборцев не было (ПСЗ 19.784). Видимо, в эти дни рядом с императором оказался кто-то, рассказавший ему о духоборцах, заключенных в Динаминдской крепости и Екатеринбурге; и высочайшим повелением, данным Санкт-Петербургскому военному губернатору фон Палену и гражданским губернаторам от 17 марта, из Динаминдской крепости и Екатеринбурга были освобождены все ссыльные духоборцы (РГАДА 3: 3 об., 6). Отправляли их из ссылки за казенный счет.

Троим казакам — Трубицыну, Паламареву, Перегудову, оставшимся на Эзеле, по ходатайству лифляндского губернатора Х. А. Рихтера было даровано право жить на острове и по-прежнему получать содержание, но не по 10 коп. в день, а по сто рублей в год (27 коп. в день), однако они отказались от милости и вскоре выехали на родину (РГАДА 3: 6).

По материалам А. С. Лебедева, из Динаминдской крепости вернулись 147 человек: в Салтово Терновое 65 человек, в Большие Проходы 43, в Верхнюю Береку 22, в Охочее 9, в г. Славянск 5, в Петровское 3, по другим данным, вернулись 152 человека обоего пола (Лебедев 1890: 11; ОР РНБ: 59; РГИА 2: 32 об.).

Первая партия из Динаминдской крепости появилась в Харькове в мае 1801 г. Духоборцы были уверены, что император разрешил им вернуться, так как увидел их невиновность и истинность исповедуемой веры (ГАХО: 16). Возвращение в родные селения не принесло радости: дома были проданы и заняты другими людьми, земля передана односельчанам. В одних селениях сосланные были исключены из оклада, и земля пошла в общий передел, а в других они продолжали числиться в окладе, но подати за них платили те, кому передали их землю. Только жители с. Берека получили назад деньги, вырученные за продажу их имущества (Савва 1893: 75).

Односельчане не обрадовались вернувшимся из ссылки недавним соседям. Жители Салтового Тернового не пустили их в когда-то принадлежавшие им жилища, и духоборцы сутки стояли в поле. Потом их все-таки подсадили в дома к жившим там новым хозяевам. Атаман, священник и 87 жителей Салтового Тернового 14 июля 1801 г. обратились к слободско-украинскому губернатору с прошением, в котором сообщали, что вернувшиеся в село из Динаминдской крепости и поселенные в дома местных жителей духоборцы по-прежнему не крестятся, оскормвливают детей хозяев и привлекают к своей ереси. Атаман и жители просили удалить их в другое

место, тем более что и сами духоборцы не показывали особенного желания водвориться на прежнем месте. Жители села начали выискивать поводы, чтобы обвинить в чем-нибудь непрощенных гостей: то духоборцы на похоронах шли близ креста в шапках, то начали строить ветряную мельницу слишком близко к церкви (*Лебедев* 1890: 13–14; ГАХО: 1 об.).

Духоборцы, вернувшись в Петровское, открыто исповедовали свою веру. Допросы показали, что в вопросе признания царской власти они остались при прежнем мнении. Недружелюбно, с угрозами вечной ссылки встретили бывших односельчан жители Богдановки и Никольского Павлоградского уезда Новороссийской губернии (РГИА 1: 1–1 об., 2). Духоборцы смело говорили о вере, винули односельчан и начальство в своей нищете и всех несчастях и отказывались от уплаты податей, которые с них начали было требовать.

Скорее всего, дело закончилось бы новой ссылкой, если бы в Слободско-Украинскую губернию не приехали из Петербурга сенаторы И. В. Лопухин и Ю. А. Нелединский-Мелецкий. Лопухин, очевидно, еще до поездки очень заинтересовался учением и жизнью духоборцев. Он встречался с ними и подолгу беседовал. В двух донесениях императору от 12 ноября и 3 декабря 1801 г. Лопухин изложил свое видение конфликта в очень благоприятном для сектантов свете и приложил прошение духоборцев, написанное на имя сенаторов, но рассчитанное на передачу императору (*Лопухин* 1860: 118–126). Прошение было составлено от имени духоборцев с. Петровского Изюмского уезда Слободско-Украинской губернии за подписью троих казаков, вернувшихся из Арнсбурга, — Трубицына, Паламарева, Перегудова. «Благодарим вначале Господа Бога, так же и царя его, что он нас освободил от тяжкой работы, милостиво рассудя, уподобился Богу <...>» (РГИА 8: 3), — писали духоборцы. Они просили императора освободить и остальных духоборцев, остававшихся еще на Эзеле, в Соловецком монастыре, Коле и в Сибири; отделить их всех от «зловников», которые безвинно притесняют, и поселить в отдельном от православных месте. В письме авторы все-таки постарались снять с себя обвинения в неподчинении власти, возможно, по совету Лопухина. Они писали, что императора за помазанника Божия почитают и подати платить не отказываются, но после ссылки они разорены и платить им нечем. Аналогичные прошения были написаны духоборцами Никольского и Богдановки.

Пока в Слободско-Украинской и Новороссийской губерниях разворачивались эти события, на Эзеле в Арнсбурге все еще оставалась группа духоборцев, о которых император не упомянул в повелении от 17 марта. Комиссия для пересмотра прежних уголовных дел, созданная 15 сентября 1801 г., только в конце года (17 декабря) обсудила вопрос о духоборцах, которым еще в 1781 г. ссылку в Коле заменили на поселение в Арнсбурге. По представлению комиссии они были освобождены и отправлены домой (РГАДА 4: 141). За перешедших в православие братьев Блудовых, тоже пожелавших уехать с острова в Слободско-Украинскую губернию, ходатайствовал перед генерал-прокурором Сената лифляндский губернатор Рихтер. По докладу Беклешова император повелел отправить их на родину. Однако Блудовы, снабженные доверенностями от остальных духоборцев, не могли уехать, не продав дома в Арнсбурге. Полагаем, что их переход в православие был фиктивным, и они были специально отправлены из Динаминда в Арнсбург для продажи домов.

Эзельская экономия не разрешала продажу, поскольку не могла решить, надо ли взыскать с духоборцев тысячу рублей, выданные им когда-то на обзаведение. Рихтер в письме генерал-прокурору от 7 января 1802 г. обратил внимание Беклешова на то, что императрица не упоминала о возврате этих денег, и высказал предложение «им сии деньги оставить для прославления отеческой милости его императорского величества» (РГАДА 3: 10). В Петербурге было решено деньги не взыскивать, поскольку они «потребны будут им паки при новом устроении их хозяйства» (РГАДА 3: 13). Однако и взыскивать было бы все равно нечего: Блудовым не удалось продать все дома, а какие и купили местные жители, выплата денег за них предполагалась частями с дальнейшим переводом хозяевам в места их жительства (*Савва* 1893: 79). По разным обстоятельствам некоторые покупатели так и не заплатили всю сумму. Братья Блудовы выехали в Харьков 22 марта 1802 г.

Проблема возникла с освобождением Т. Сухарева и М. Щирова. Комиссия для пересмотра прежних уголовных дел в декабре 1801 г. рассматривала дела нескольких особенно упорных вероотступников, заключенных в крепостях и монастырях, и, «не видя другаго людей сих преступления как токмо одно закоренелое в них по раскольническому суеверию заблуждение», высказала предложение, чтобы архиереи тех епархий, где эти раскольники пребывают, исследовали, не произошла ли в их мыслях перемена, ведущая на путь истины. На основе заключений этих архиереев Синод должен был представить доклад его величеству (РГАДА 4: 128–128 об.).

Комендант Арнсбурга, в присутствии которого священник Николаевской церкви города увещевал Т. Сухорукова и М. Щирова, 17 февраля 1802 г. сообщил архиепископу псковскому и лифляндскому Иринею, что несмотря на неоднократные тщательные увещевания Сухарева, который «совсем в полоумии», и Щирова, который «в совершенном разуме», оба настолько глупы, что «нимало не поняли и не верят, и все Писание пренебрегают, а только говорят: мы безгрешны, и настоят в прежнем своем суеверии и упрямстве, а в благочестии нашем быть не желают» (РГИА 5: 10).

Синод собрал сведения обо всех наиболее упорных вероотступниках, и хотя признаков их исправления так и не было обнаружено, но наступила новая эпоха и, чтобы идти с ней в ногу, Синод, «сообразуясь отеческому вашему императорского величества милосердию к отпадшим по стечению случающихся несчастных обстоятельств в преступления», как говорилось в его докладе императору от марта 1802 г., предложил отпустить узников по домам, «предоставя обращение их на путь истины божьему провидению, управляющему сердцами и мыслями человеческими» (РГИА 5: 12). На этом основании отпустили М. Щирова. «Полоумного» Т. Сухарева решено было ради его же блага, чтобы не лишиться пропитания, оставить на казенном содержании на прежнем месте, но уже не как преступника (РГИА 5: 21, 25–26). На свободу из крепости он вышел только в 1808 г. и был отправлен к единоверцам на Молочные Воды (ГАРК: 87 об.). По преданию, сохранившемуся среди потомков Сухарева, вернувшись после 17 лет заключения, Тимофей воскликнул: «Теперь я царь и бог!», и после этого за его семьей закрепилось прозвище — «Царьковы»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Н. И. Сухорев (1959 г. р. Ростовская обл.) пишет об этом семейном предании: «<...> Он отсидел где-то 17 лет в столбе. Так называлась камера содержания, в которой невозможно было лечь и стоять во весь рост. Когда он вернулся домой, то сказал такие слова: “Теперь я царь и бог”. И отсюда стали называть потомков по-уличному Царьковы. Я так думаю, происхождение этих слов таково, что он смог выдержать такие нечеловеческие испытания и не покорился царскому наказанию; он стал как бы на уровень царя. И не предал свою духоборскую веру — стал на уровне бога».

По рескрипту Александра I от 25 января 1802 г. на имя новороссийского гражданского губернатора М. П. Миклашевского началось переселение духоборцев Слободско-Украинской и Новороссийской губерний в Мариупольский уезд Новороссийской губернии<sup>1</sup> на земли по течению речки Молочной или, как ее называли духоборцы, Молочные Воды (ПСЗ 20.123), расположенные на удалении от православных селений. Тем, кто был в ссылке, государь дал пятилетнее освобождение от податей и пособие. Среди таврических духоборцев оказались и некоторые из тех, кто в Динаминдской крепости отрекся от своей веры и вернулся в православие. Духоборческое сообщество простило им эту слабость.

Что же касается тех, кто выдержал всю тяжесть наказания и не отрекся, в секте они получили статус страдальцев, пользовавшихся особым уважением. За исключением Тимофея Сухарева, их имена не сохранились в памяти современных духоборцев, но до сих пор в ней живет героический собирательный образ страдавших за веру предков, вписанный в историю секты.

### Заключение

В XVIII в. духоборческая секта пережила несколько разгромов, каждый раз заканчивавшихся наказанием самой активной и убежденной части ее членов. Ссылка харьковских и екатеринославских духоборцев в Лифляндскую губернию была наиболее массовой. Целью ее, как любой ссылки, было наказание вероотступников, изоляция их от православного населения, устрашение усомнившихся в истинности греко-российской церкви.

При Екатерине II система наказаний, особенно касавшихся преступлений в сфере религии, была смягчена, и в вину религиозным диссидентам вменялось не само инакомыслие, а его последствия: разглашение «ложного» учения и соращение других в секту, что нарушало государственные устои и общественный покой. Такой взгляд на преступление отнюдь не отменил стремление государства и церкви ликвидировать «заблуждение» и вернуть отступников на путь церковного благочестия, хотя и менее жестокими методами, чем раньше.

Во время следствия над духоборцами особое внимание каждый раз обращалось на их отношение к царской власти. Заявляя о непризнании над собой земной власти и ее законов, пытаясь получить право на свободное исповедание своей веры, харьковские и екатеринославские духоборцы следовали той же политике, которую провозгласили тамбовско-воронежские духоборцы в 1768–1769 гг. и которая закономерно вытекала из их учения. В последнее двадцатилетие XVIII в., на которое пришлось ссылка в Лифляндскую губернию, духоборцы стали более открыто говорить о свободе вероисповедания и выдвигать условия, на которых возможен их договор с государством. По своей сути эти требования носили политический характер, поскольку затрагивали основы государственного устройства. Духоборцы, единственные среди сектантов, претендовали на особый статус среди признанных государством конфессий.

Духоборцы не считались политическими преступниками, но входили в категорию «секретных» и по своему положению в правоприменительной системе стояли

<sup>1</sup> Вскоре в результате нового административно-территориального деления эта территория вошла в Мелитопольский уезд Таврической губернии.

близко к политическим. В отличие от последних, у духоборцев на стадии расследования, после вынесения приговора и даже в ссылке оставался шанс на получение прощения и возвращение на прежнее место жительства.

И этот оставленный им шанс, череда увещаний и расчет властей на то, что они одумаются, придавали ссылке, кроме функций наказания, устрашения и изоляции, еще одну — исправительную. Ее осуществление возлагалось как на местную администрацию, так и на духовных лиц разных уровней. Возможность прощения меняла восприятие наказания, прежде всего, самими «преступниками»: из неотвратимого оно превращалось в осознанный выбор каждого религиозно инакомыслящего человека.

Что касается тяжелых условий, в которых оказались духоборцы в лифляндской ссылке, то причины этого крылись в самой концепции наказания как мести государства за совершенное преступление, в несовершенстве российской пенитенциарной системы; в некомпетентности одних чиновников, принимавших решения, и в равнодушии, нежелании обременять себя проблемами, со стороны других. Однако надо признать, что положение ссылных духоборцев зависело и от их собственной позиции. Они шли на некоторые допустимые, с их точки зрения, компромиссы с местной администрацией, но в случае давления были готовы оказать организованный отпор, несмотря на последствия.

«Безумный» бунт М. Щирова и Т. Сухарева, с фанатичным упорством отстаивавших свою позицию и отказавшихся от каких-либо компромиссов с властями, был не только проявлением их индивидуального психического склада. Следственные материалы о духоборцах за конец XVIII — начало XIX в. обнаруживают и другие похожие случаи. В основе учения духоборческой секты была вера в Божественное откровение и научение их самим Святым Духом. Поведение этих двоих надо рассматривать как проявление мистической сущности секты.

Опасность оказаться в ссылке, несомненно, сдерживала рост рядов духоборческой секты. Угроза расплаты за отступление от православия довлела над каждым, ставшим на путь поиска иного, внецерковного пути спасения. Для одних наказание становилось проверкой на прочность новых убеждений и готовность пострадать за них, для других — моментом отрезвления и раскаяния. Наказание, независимо ссылка это или тюремное заключение, сыграло роль фильтра, отсекая маловеров, с другой стороны, оно способствовало появлению в секте героев, пострадавших за веру, подпитывало культ мученичества, необходимый для поддержания конфессиональной идентичности и высокого уровня религиозности.

### Источники и материалы

#### Опубликованные источники

Айвазов 1917 — Айвазов И. Г. Материалы для исследования сект духоборцев и молокан. Москва, 1917. 14 с.

Лопухин 1860 — Лопухин И. В. Записки из некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника и сенатора И. В. Лопухина, составленная им самим. Лондон: Trubner & C, 1860. 212.

ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание (1649–1825)

ПСЗ 18.437 — Т. XXV. № 18.437 от 15 марта 1798 г. С. 163.

ПСЗ 19.784 — Т. XXVI. № 19.784 от 15 марта 1801 г. С. 584–588.

ПСЗ 20.123 — Т. XXVII. № 20.123 от 25 января 1802 г. С. 27–28.

## Архивные документы

- ГАРК — Государственный архив Республики Крым. Ф. 68. Оп. 1. Д. 1020.  
 ГАХО — Государственный архив Харьковской области. Ф. 40. Оп. 1. Д. 56.  
 ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. F1, 761.  
 РГАДА — Российский государственный архив древних актов  
 РГАДА 1 — Ф. 7. Оп. 2. Д. 2849.  
 РГАДА 2 — Ф. 7. Оп. 2. Д. 3071.  
 РГАДА 3 — Ф. 7. Оп. 2. Д. 3643.  
 РГАДА 4 — Ф. 7. Оп. 2. Д. 3704. Ч. 5. Кн. 2.  
 РГИА — Российский государственный исторический архив.  
 РГИА 1 — Ф. 468. Оп. 43. Д. 665.  
 РГИА 2 — Ф. 468. Оп. 43. Д. 679.  
 РГИА 5 — Ф. 796. Оп. 83. Д. 9.  
 РГИА 8 — Ф. 1307. Оп. 1. Д. 51.  
 ЦГИАЭ — Центральный государственный исторический архив Эстонии (Тарту). — Ф. 291.  
 Оп. 1. Д. 2496.

## Научная литература

- Гудков А. Г. Рацион крестьян Русского Севера в конце XVIII — первой половине XIX века // Европейский Север России: традиция и модернизационные процессы. Вологда, Молочное: Изд. центр Вологодской гос. мол.-хоз. акад., 2006. Ч. 1. С. 159–170.  
 Лебедев А. С. Духоборцы в Слободской Украине. Харьков: тип. Губ. правл., 1890. 31 с.  
 Масловский С. Д. Репнин, князь Николай Васильевич // Русский биографический словарь / сост. А. А. Половцев. Москва: Аспект Пресс, 1998. Т. 20. С. 93–118.  
 Савва В. И. К истории духоборцев Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1893. Т. 5. Вып. 1. С. 75–81.

## References

- Gudkov, A. G. 2006. Racion krest`yan Russkogo Severa v kontse XVIII — pervoj polovine XIX veka [The Diet of the Peasants of the Russian North at the End of the XVIII — First Half of the XIX Century]. *Evropejskij Sever Rossii: traditsiya i modernizacionny`e processy* [The European North of Russia: The Tradition and Modernization Processes], ed. by M. I. Beznin. Pl. 1. Vologda, Molochnoe: Izdatel'skij centr Vologodskoj gosudarstvennoj molochno-khoziaistvennoj Akademiji. 159–170.  
 Lebedev, A. S. 1890. *Dukhobortsy v Slobodskoj Ukraine* [Doukhobors in Sloboda Ukraine]. Khar`kov. 31 p.  
 Maslovskij, S. D. 1998. Repnin, knyaz` Nikolaj Vasil`evich [Repnin, Prince Nikolai Vasilyevich]. *Russkij biograficheskij slovar`* [Russian Biographical Dictionary], ed. by A. A. Polovtsev. Moscow: Aspekt Press. Vol. 20. Pp. 93–118.  
 Savva, V. I. 1893. K istorii dukhobortsev Khar`kovskoj gubernii. In *Sbornik Khar`kovskogo istoriko-filologicheskogo obshestva* [On the History of the Doukhobors of Kharkov province]. Khar`kov. Vol. 5. Bk. 1. 75–81.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/157-168

Научная статья

© С. Г. Кцоева

## ЭЛЕМЕНТЫ ИСЛАМСКОЙ ДОГМАТИКИ В ЭТНИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ ОСЕТИН ПО ДАННЫМ НАРРАТИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

*Статья посвящена изучению исламских отголосков в этнической религии осетин. Данная проблема была и остается одной из наиболее слабоисследованных в современном осетиноведении, что, в свою очередь, обуславливает ее высокую научную актуальность. При этом, в отличие от научной, социальную актуальность изучения вопроса мусульманского влияния на осетинский язык, культуру и религию сегодня вряд ли можно считать в должной мере привлекающей к себе внимание. Весь постсоветский период осетины находятся в процессе поиска религиозной самоидентификации. Процесс этот является конфликтным, на него влияет множество факторов, в том числе и политических. Основной идейный конфликт разворачивается между православным христианством и этнической религией. С точки зрения ее адептов, этническая религия является исконной для осетин, поскольку, по их убеждению, она базируется на древней монотеистической традиции, восходящей к индоиранской общности и чуждой любым внешним влияниям. В то же время прохристиански настроенная часть общества, поддерживаемая РПЦ, позиционирует традиционную религию как осетинское народное православие. В этом противостоянии исламская составляющая осетинской этнической религии (в числе прочих, например, иудейской или зороастрийской) по сути оказалась выброшенной из социально-политической и идейно-религиозной повестки, а, следовательно, и из научной, в то время, как исламские элементы обнаруживаются в различных сферах народной культуры: в быту, языковой и обрядовой практике, в письменности и устном народном фольклоре. Настоящее исследование, таким образом, осуществляется в рамках решения обозначенной проблемы. Оно по сути является синхроническим и осуществляется в рамках структурализма К. Леви-Стросса, согласно которому все культурные системы (язык, мифология, религия, искусство, обычаи, традиции) могут изучаться как знаковые системы (Леви-Стросс 1985).*

**Ключевые слова:** этническая религия осетин, ислам, арабо-исламское влияние, нарративные источники, Коран, Сунна

**Ссылка при цитировании:** Кцоева С. Г. Элементы исламской догматики в этнической религии осетин по данным нарративных источников второй половины XIX века // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 157–168.

Кцоева Султана Гильмидиновна — д. и. н., старший научный сотрудник отдела этнологии, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — филиал Владикавказского научного центра РАН (Российская Федерация, 362040 Владикавказ, пр. Мира, 10). Эл. почта: [sultana\\_t@mail.ru](mailto:sultana_t@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/157-168

Original article

© *Sultana Ktsoeva*

## ELEMENTS OF ISLAMIC DOGMATICS IN THE ETHNIC RELIGION OF OSSETIANS ACCORDING TO NARRATIVE SOURCES OF THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY

*The article is devoted to the study of Islamic echoes in the ethnic religion of the Ossetians. This problem remains one of the most poorly studied in modern Ossetian studies, which determines its high scientific relevance. However, in contrast to the scientific, the social relevance of studying Muslim influence on the Ossetian language, culture and religion today can hardly be considered particularly significant. Throughout the post-Soviet period, Ossetians have been in the process of searching for religious self-identification. This process is a conflict influenced by many factors, including political ones. The main ideological conflict unfolds between Orthodox Christianity and ethnic religion. From the point of view of its adherents, the ethnic religion is primordial for Ossetians, since, in their opinion, it is based on an ancient monotheistic tradition dating back to the Indo-Iranian community and free from any external influences. At the same time, the pro-Christian part of society, supported by the Russian Orthodox Church, positions the traditional religion as Ossetian folk Orthodoxy. In this confrontation, the Islamic component of the Ossetian ethnic religion (and, among others, also Jewish or Zoroastrian) essentially turned out to be thrown out of the socio-political and ideological-religious agenda, and, consequently, from the scientific one, while Islamic elements are found in various spheres of folk culture: in everyday life, linguistic and ritual practice, in written and oral folklore. The present study, therefore, aims to solve the identified problem. It is synchronic and is carried out within C. Levi-Strauss' structuralism, according to which all cultural systems (language, mythology, religion, art, customs, traditions) can be studied as sign systems (Levi-Strauss 1985).*

**Keywords:** *Ossetian ethnic religion, Islam, Arab-Islamic influence, narrative sources, Koran, Sunnah*

**Author Info:** **Ktsoeva, Sultana G.** — Dr. of Hist., Senior Researcher, V. I. Abayev North Ossetian Institute for Humanities and Social Research — branch of the Russian Academy of Sciences Vladikavkaz Scientific Center (Vladikavkaz, Russian federation). E-mail: [sultana\\_t@mail.ru](mailto:sultana_t@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

**For citation:** Ktsoeva, S. G. 2023. Elements of Islamic Dogmatics in the Ethnic Religion of Ossetians According to Narrative Sources of the Second Half of the 19th Century. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 157–168.

В этнической религии осетин обнаруживаются следы целого ряда цивилизаций Древности и Средневековья, в орбиту влияния которых в разные периоды своей истории попадали племена, считающиеся предками современных осетин (скифы, сарматы, аланы): древнеиндийской (ведической), древнеиранской (включая авестийскую), иудейской, христианской, арабо-исламской, не считая важной роли кавказского культурного субстрата. Таким образом, изучение традиционной религии осетин является одной из сложнейших задач современного осетиноведения, поскольку ее решение предполагает охват многих религиозных систем, когда-либо оказывавших влияние на местное население.

Из религий авраамистического ряда наибольшую роль сыграло христианство, знакомство аланов с которым проходило в несколько этапов: в древности со времен Андрея Первозванного и позже (какая-то часть аланов, согласно источникам, приняла христианство в его арианском варианте), затем принятие христианства через влияние Византии в X в. по меньшей мере элитой аланского общества, и, наконец, православная христианизация осетин, начавшаяся в XVIII в. в связи с вхождением Осетии в состав Российской империи. Российские миссионеры отмечали наличие в осетинском язычестве множества христианских черт, сохранившихся, очевидно, еще со времен раннего христианства, а также более позднего византийского и грузинского влияния. Начиная со второй половины XIX в., этот феномен привлекает внимание исследователей: «На древние языческие понятия легло уже рано некоторое наслоение христианства, которое некогда проповедовалось на западном Кавказе византийскими, а ними грузинскими миссионерами. Уже с древних пор ироны (зд. — осетины — С.К.) знали название Христа (Чиристи), Богоматери (мады Майрам), некоторых святых — Илии, св. Георгия, св. Николая, св. Феодора, справляли христианские посты и праздники. В Осетии было построено грузинами немало церквей и монастырей, которые в настоящее время лежат в развалинах и обратились в так называемые дзуары (святые места, посвященные разным небожителям — С.К.)» (Миллер 1992: 237–238).

Тем не менее, известнейшими исследователями XIX в., которые изучали культуру осетин, в ряду религиозных систем, повлиявших на традиционные осетинские верования и быт, называлось «магометанство». Так, в 1874 г. Д. Я. Лавров, подчеркивая религиозную синкретичность осетин, писал: «Религия осетин в недрах своих представляет собой смесь религии христианской, магометанской и даже языческой, так что сходство религии осетинской со всеми последними заставляет осетина смотреть на нее как на нечто знакомое и не возбуждающее того предубеждения, которое производит на человека все, что ему не знакомо, даже и тогда, когда незнакомое не приносит ему вреда» (Лавров 1874).

Ю. Клапрот, А. М. Шегрен, В. Ф. Миллер и прочие авторы в этом вопросе были абсолютно единодушны, несмотря на признание ими гораздо более весомой христианской составляющей. Однако, несмотря на очевидную научную важность, данная проблема — одна из наименее изученных в осетиноведении. Речь идет не о том, когда и при каких обстоятельствах в некоторых осетинских обществах начался процесс исламизации и каковы были социально-политические последствия этого явления (данные вопросы давно исследованы историками), а о том, что в современном осетиноведении почти полностью отсутствуют работы, посвященные изучению исламских трансформаций различных аспектов этнической религии осетин. Одной

из причин упомянутой особенности стал тот факт, что в реалиях постсоветской России в Осетии, являющейся державным форпостом на Северном Кавказе, существенно более высокой социально-политической актуальностью отмечены исследования именно христианских, в частности, православных корней. Исламские реминисценции в культуре и религии осетин пока оказываются «золушкой» современного осетиноведения, что, впрочем, лишь повышает научную значимость их изучения.

Арабо-исламское влияние существенно отразилось на языковой культуре осетин. В общеупотребительной практике даже современного осетинского языка живет большое количество арабизмов. Это касается, например, слов приветствия (*салám* — от арабского «*ассалám алейкум*» — «мир вам»), обозначения рая (*дзэннэт* — от арабского «*джаннат*»), Судного дня (*каймáти бон* — от арабского «*киямат*» — «день стояния» — в исламской эсхатологии день страшного суда), новости (*хáбар*), изобилия (*баркáд* — от арабского «*баракат*»), понимаемого как неиссякаемый объем имеющегося, когда много людей по воле Бога наедаются небольшим количеством пищи, имеющимся в наличии, по аналогии с новозаветным сюжетом о пяти хлебах и двух рыбах и т. д. Поиск и изучение арабизмов в современном осетинском языке, безусловно, требует специального серьезного лингвистического исследования. В рамках настоящей статьи это важно, прежде всего, как иллюстрация степени глубины проникновения ислама в религиозное сознание народа: приведенные слова из современного осетинского языка так или иначе связаны с религией.

В нарративных источниках второй половины XIX в., содержащих травелоги, фольклорные тексты, описания жизни и быта осетинских горцев того периода встречаются арабизмы или словесные формы, идентичные арабской языковой традиции, которые в современном осетинском языке уже не употребляются. Так, можно обратить внимание на присутствие в речи гоноративов, которые относятся к мелиоративному типу уважительного отношения, когда лексема, наделённая коммуникативной предназначенностью, «возвеличивает» объект уважительного отношения. Исламская традиция предписывает всякий раз при упоминании имени Пророка произносить *салават* — гоноративную фразу «Салля-л-Лаху алейхи ва-саллям» (араб. *مَلَسُوْا وَسَلِّمُوا عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ* — да благословит его Аллах и приветствует) (*Коран. Сура «Аль-Азхаб»*). Истоки произнесения салавата восходят к самому пророку Мухаммаду. В сборниках хадисов рассказывается, как однажды ангел Джабраиль появился перед Пророком и произнес: «Горе тому, кто встретит месяц Рамадан и даст ему закончиться без того, чтобы заслужить прощение... Горе тому, при котором будет упомянуто твое имя, а он не прочтёт салават для тебя...». Таким образом, сподвижники Пророка после упоминания его имени первыми стали добавлять формулу салавата (*Магомед-беков*). «Общеосетинская форма приветствия святых «Табú ин уæд!» («Да будет ему табу!») или же «Хуыцауи хорз салам æй уæд!» («Да приветствует его Бог!») в легендах об Уастырджии<sup>1</sup> и ряде других... бесспорно указывает на исламское влияние... Однако появление гоноративных форм в осетинском языке в подобном аспекте с учетом их нетипичности для доисламского иранского языка, с большой долей вероятности может свидетельствовать об их исламском происхождении» (*Кцоева 2017: 12*).

К арабизмам, ушедшим из современного языка, относится, например, «*Араби!*» (с арабского «*Я рабби*» — *зд.* с арабского — «Господь»), являющееся по сути анало-

<sup>1</sup> Важнейший дзуар в традиционной религии осетин, один из героев Нартовского эпоса. Покровитель путников и мужчин. Изображается верхом на крылатом трехногом коне.

гом устаревшей звательной формы, которой в русском языке соответствуют «Господи!» или «Боже мой!» На употребление этого слова осетинскими горцами в разговорной речи во второй половине XIX в. указывает текст, записанный в 1870 г. Иналом Кануковым. Этот текст представляет собой дневник, который автор вел во время пребывания в осетинском ауле. В зафиксированном диалоге И. Канукова с местным стариком данное слово употребляется собеседником автора заметок в упомянутом контексте: «*Араби!* Какая истинная правда!» (*Кануков 1967: 21*) Примечательно, что И. Кануков сам дает пояснительную ссылку на это слово: «*Араби* — произносится в знак удивления, слово непереводимое» (*Кануков 1967: 21*).

Аналогичным можно считать случай употребления словосочетания «*алай-булай*» в осетинской свадебно-обрядовой песне: «... Из уат 'а<sup>1</sup> выходила невеста, сопровождаемая толпой девушек, которые пели песню, обычную в таких случаях: „*Алай-булай! Ой, алай-булай!*“» (*Кануков 1967: 38*) И. Кануков также считал выражение непереводимым: «Я не могу передать смысл этих слов, ибо на осетинском языке они ничего не означают. Каким образом эти слова попали в нашу обрядную песню — предоставляю разъяснить знатокам осетинских свадебных обрядов» (*Кануков 1967: 38*). В арабском языке выражение «*валлахи-билляхи*» используется для усиления речи и для придания особой значимости событию. Это выражение по сути является клятвой именем Бога и вполне сопоставимо с русским эквивалентом восклицания «*ей-богу*». Важно отметить, что эта клятва — не просто арабизм, а часть мусульманской традиции, образец принесения которой зафиксирован в хадисах: «Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: „Пусть тот, кому придется клясться, либо клянется Аллахом, либо молчит“» (*Бухари 2004: 438*). Очевидно, в обрядовый текст данное выражение, означающее клятву, попало вследствие исламского влияния с последующей утратой переводимого смысла. В то же время, слово клятвы именем Аллаха «*уәлләхи*» (осетинский эквивалент арабского «*валлахи*»), по-видимому, имело широкое употребление в речи осетинских горцев в рассматриваемый период. В текстах зафиксированных диалогов того времени иногда встречается это слово: «Я сам видел эту цепь, Валлахи!» (*Кануков 1967: 30*) или: «Не могу, ей богу, уәлләхи!» (*Кануков 1967: 38*) и т. д.

Тем не менее, в осетинской традиции существуют и иные формы принесения клятвы. Одной из них является «*ард*» — клятва, применявшаяся в юридической жизни осетин, и содержащая в себе элементы ордалий (*англосакс. ordal — приговор, суд*) — «Божьего суда» (*Dei iudicium*). Практика применения этой юридической процедуры в рамках обычного права осетин подробно описана в работе Джантемира Шанаева «Присяга по обычному праву осетин» (*Шанаев 1873*). Настоящее размышление касается предположения о возможном арабо-исламском происхождении как самого слова «*ард*», так и его содержания. «*Аль-ард*» от арабск. — «*предстояние*» и «*расчет*». Речь идет о представлении дел людей для расчета в День воскресения или же взвешивание их на Весах, когда каждому будет показано все, что он совершил (*Бухари 2004: 880*). Одним из знамений наступления Судного дня, согласно исламской эсхатологии, станет появление *Даббат аль-ард* — вьючного или верхового животного, которое выйдет из-под земли. Иными словами, «*ард*» в арабском языке четко ассоциируется с последним Судом, где в качестве судьи будет выступать Бог. Это вполне согласуется со спецификой понимания «*ард*» в осетинской практике судебной клятвы, где в качестве судьи также выступает Бог.

<sup>1</sup> *Осет.* — жилое помещение, дом.

Подобное предположение высказывается впервые. По мнению В. И. Абаева, отрицавшего арабское влияние на язык и культуру аланов, «...*ard* восходит к иранскому *rta, arta...*», и значение «клятва» не покрывает семантику этого слова, на что указывает наличие в осетинском языке других слов для «клятвы»... *ard* понимается как магическая сила» (Абаев 1958: 60–61). В то же время невозможно отрицать факт вовлечения аланов в орбиту исламского влияния: их ознакомление с исламом началось в период первых завоевательных походов арабов на Северный Кавказ в VII в. (Дзеранов 2015).

Таким образом, мы имеем случай совпадения звучания и значения слова в двух разных языковых и религиозных системах. Ответ на вопрос об изначальной его идентичности является выбором одного из четырех возможных вариантов:

- 1) слово «*ard*», действительно, иранского происхождения. В этом случае в качестве критерия истины выступает мнение авторитетного ученого-лингвиста В. И. Абаева, выводящего возможное происхождение слова «*ard*» к Авесте. В качестве подтверждения иранского происхождения слова он приводит предположение, что в аланском языке это означало «бог» (Абаев 1958: 60–61);
- 2) «*ard*» — слово арабского происхождения и в осетинский язык пришло в результате мусульманского влияния, что тоже вполне возможно, тем более, что по смыслу арабское значение слова «*ard*» гораздо ближе к Божьему Суду или ордалиям, как его прообразу;
- 3) слово «*ard*» как судебная присяга — иранское, но было заимствовано арабской традицией и могло перейти в осетинский язык через упомянутое влияние ислама, тем более, что в осетинском языке «клятва» имеет иные эквиваленты, являющиеся более употребительными — *сóмы* (в иронском диалекте) и *уахсá* (в дигорском диалекте)<sup>1</sup>;
- 4) имеет место кросс-языковое совпадение звучания слова и его значения в иранской и арабской традиции.

Помимо понятийных следов исламского влияния, связанных с языковыми заимствованиями, в этнической религии осетин обнаруживаются и элементы мусульманского вероубеждения, в основном эсхатологического характера. Как уже упоминалось, киямат (араб. — *День предстояния*) — в исламской эсхатологии день Божьего Суда, когда все люди получают воздаяние за свои дела. Вера в Последний День является одним из шести столпов веры в исламе. В Коране перечислены большие и малые признаки наступления киямата, распознавание которых необходимо, чтобы вовремя встать на путь покаяния и спасения. Среди многочисленных малых признаков Судного дня значится дуновение «легкого ветерка» или появление «благого ветра», подобно тому, «который появился после смерти пророка Исы»: «Про дуновение благого ветра Посланник Мухаммад сказал: „Аллах пошлет благой ветер, который будет хватать людей под мышками и заберет с собой души всех праведников. Останутся только самые скверные люди... При них и наступит Судный час“» (Муслим).

В этнографической литературе об осетинах, в частности, в работе С. Г. Каргинова «Ночь мертвых у осетин», в которой фиксируется ряд осетинских поминальных обычаев рубежа XIX–XX веков, есть такое описание обряда поминовения покойно-

го, умершего в течение предыдущего года: «В ночь на Лазареву субботу все осетины, где бы они в продолжение года ни скончались, — у себя дома или где-нибудь в Америке, в последний раз возвращаются к своим родным очагам, чтобы попрощаться с родными и родственниками. Здесь они невидимо для присутствующих остаются всю ночь до рассвета, когда вместе с первым утренним ветерком на крыльях дауджытæ (небожителей) или же сайтáнтæ (злых духов) уносятся на небо с тем, чтобы предстать перед престолом Всевышнего и получить заранее определенное для каждого из них в духовном мире место» (Каргинов 1915: 577). Примечательно, что сам автор предположил в этом фрагменте этнорелигиозного мировоззрения исламскую реминисценцию: «Здесь, безусловно, можно видеть влияние учения Корана о предопределении» (Каргинов 1915: 577). Далее следует описание обычая изготовления чучела, которое должно было символизировать воображаемого покойного, которое водворялось за поминальный стол для символического насыщения. С приближением утра «...как чучело, так и стол перед ним быстро разбираются, как только начинает рассветать и подует свежий легкий ветерок с гор. Ветерок этот имеет свое определенное значение: осетины говорят, что уход покойника из родного очага на тот свет происходит с дуновением этого ветерка; бывает же он только один раз в год, в утро Лазаревой субботы, и производят его крылья дауджытæ (небожителей), которых рано утром в Лазареву субботу... Бог посылает на землю с тем, чтобы они обошли все дома, где происходит чествование мертвых, и взяли бы оттуда на своих крыльях избранных из них к Богу. Вот почему чучело разбирается на рассвете: покойник должен быть готов к уходу. В этот момент в доме вновь водворяется глубокая тишина, чтобы заметить ветерок, производимый взмахами крыльев дауджытæ, влетающих в саклю за покойником. Почти каждое утро на рассвете дует обычно с гор такой ветерок, но если его почему-либо не бывает в утро Лазаревой субботы, то фантазия приходит оплошавшей природе на помощь. Находятся люди, которые уверяют других, что они видели, как в саклю ворвался порыв ветра, покрутился на том самом месте, где стояло чучело, и затем, как стрела, пронесся мимо них и ушел. Если же почему-либо невозможно бывает сочинить и эту небылицу, то осетины говорят, что покойник не удостоился Божьего благоволения и был забран *зынами* (злыми духами), идущими и забирающими тех покойников, мимо которых пройдут последние» (Каргинов 1915: 578).

Ветер в исламской традиции ассоциируется с душой. Дух выступает в двух ипостасях — «*рух*» и «*нафс*». *Нафс* в ранней арабской поэзии означает личность человека, в то время как *рух* символизирует дыхание и ветер. В посткоранической литературе *рух* и *нафс* взаимосвязаны и применяются по отношению к человеческому духу, ангелам и джиннам. Слово «*зын*» в приведенном отрывке, — вероятно, искажение от «*джинн*», в то время как «*дауджытæ*» в переводе с осетинского — небожители, добрые духи. Описанный обычай, таким образом, действительно, содержит отгосок исламской эсхатологии, причудливо вписавшийся в комплекс традиционных верований, синкретический характер которых позволяет обнаружить здесь, кроме прочего, влияние православного христианства (об этом свидетельствует календарная привязка к Лазаревой субботе, символизирующая воскрешение из мертвых), а также зороастризма с его культом чистоты и отождествлением ее с силами света и добра: «Чтобы достойно встретить приход покойника, родные и родственники его, прибывшие с этой целью в дом последнего, еще с утра пятницы тщательно приводят

<sup>1</sup> Иронский и дигорский — два диалекта осетинского языка.

в порядок не только все жилое помещение, но и самый последний уголок в доме» (Каргинов 1915: 577). Культ чистоты в этнической религии осетин уже был исследован мной с опорой на данные нарративных источников. Чистоте жилого помещения, а также помещений, где содержался скот, уделялось особое внимание и везде имеет место выход на сферу сакрального (Кцоева 2021).

Еще одним отголоском влияния ислама на традиционные верования осетин можно считать определенные ограничения на употребление в пищу свинины, сохранившиеся в этнорелигиозной практике народа по сей день. Речь идет о запрете использовать свинью в качестве жертвенного животного, а также употреблять ее мясо в пищу в период праздников в честь абсолютно всех осетинских дзуаров.

В исламе есть свинину запрещено Кораном: «Он поставил запрет на кровь, мертвечину и мясо свиньи» (Коран. Сура «Корова». Аят 173). Это, конечно, не единственное кораническое указание на запрет употребления в пищу свинины, в действительности в Коране их гораздо больше, что, в свою очередь, с одной стороны, указывает на особую строгость запрета, с другой — является причиной того, что этот запрет стал одним из наиболее ярких культурных маркеров ислама, что нашло свое отражение, например, в известных записках об осетинах, оставленных грузинским историком и географом царевичем Вахушти Багратиони (1696–1784): «Главари и знатные суть магометане, а простые крестьяне — христиане, но они не сведующие в той и другой вере: различие между ними состоит только в том, что кушающие свинину считаются христианами, а кушающие конину — магометанами» (Вахушти Багратиони 1904: 141). Важно отметить, что ограничения, связанные с употреблением свинины, вошли в этническую религию осетин вне зависимости от официальной религиозной принадлежности разных групп этноса (православных христиан или мусульман). При этом запрет может касаться не только употребления в пищу мяса свиньи, но также использования шерсти или кожи этого животного в хозяйственных целях. Нарушение этого табу в народном сознании должно было вызвать незамедлительную кару высших сил.

Упомянутый сюжет неоднократно фигурирует в народных легендах, связанных со святилищем Реком, который является одним из наиболее почитаемых осетинских дзуаров и единственным в своем роде культовым сооружением. Первые сведения о нем сообщил В. С. Толстой, посетивший святилище в 40-х годах XIX в. На основании хранившегося там колокола с грузинской надписью: «Хуцури», он высказал мнение о том, что «еще во времена грузинских царей» это святилище было христианской церковью. Им же была обнаружена в углу помещения «огромная куча пополам изломанных стрел», с которыми, по словам автора, народное предание связывает древний осетинский обычай побратимства (Калоев 2015: 367). «Сопровождавшие меня старики-осетины, — писал В. С. Толстой, — в давние времена отправлялись к Рекому, из каждого колчана вынимали по стреле, перемешивали их, одну переламывали пополам и оба куска оставляли в стенах Рекома. Это обязывало с самоотвержением оборонять друг друга в бою, а в случае гибели одного побратима другой должен вынести тело из сражения и похоронить его» (Толстой 1875). Спустя тридцать лет после этого более подробное описание святилища Реком было дано В. Б. Пфафом, считавшим его на основании той же грузинской надписи и народных преданий бывшим христианским храмом, действовавшим еще в XVIII в. (Калоев 2015: 368). Б. В. Скитский считал временем возникновения храма XVII в.: «Этот храм постро-

ен на месте старых языческих святилищ. Построен он грузинским духовенством; время постройки предположительно может быть отнесено к XVII в.» (Скитский 1956: 287). Тем не менее многие факты (хранящие в нем средневековые предметы, оружие, архитектурные облик) говорят о более раннем времени возникновения этого памятника. Возможно, что этот храм существовал здесь уже в Средние века. В одном из своих исследований я уже упоминала о двойственной сущности Рекома в этнорелигиозном сознании осетин, и этот аспект важен в качестве иллюстрации настоящей проблемы исследования. В осетинской мифологии, как и в классической, в качестве сакральных субъектов выступают не только духи и боги, но и святилища, и природные объекты (дерево, камень и т. п.), то есть предметы неодушевленные, антропоморфная сущность которых затрудняет их субъект-объектную идентификацию. Большое количество легенд, народных поверий содержит указания на эту особенность. Так, трудно определить: святилище Реком — это сакральный объект или же субъект. Часто можно встретить выражения: «Вся роща... принадлежит безраздельно Рекому, охраняющему ее очень ревниво. Реком не любит, чтобы рощею ехали верхом» и т. д.

Важно отметить, что Реком, фигурирующий в роли сакрального субъекта, не терпит свиней и жестоко наказывает за нарушение табу: «Реком не терпит ни свиней, ни людей, пользующихся ими для своих нужд» (В Осетии 1892). В этом же источнике публикуется легенда, повествующая о семье, пришедшей из Грузии, чтобы помолиться Рекому и принести ему в жертву барана. Но, очевидно, по незнанию, в составе веревки, за которую тянули животное, была свиная шерсть. В качестве наказания за нарушение табу Реком «обратил их в камни» (В Осетии 1892).

В сюжете одной из фольклорных легенд, где говорится об оскверняющем характере употребления свинины, записанных И. Кануковым, также упоминается Реком: «Там, где ударит гром, оказывается часто стальная цепь. В одном ауле, кажется, в Даргавсе, около стога сена ударило громом. Стог сгорел. Когда хозяин стога пришел на место несчастья, то нашел там стальную цепь; он взял ее и повесил в своей сакле над очагом, как простую цепь. Однажды над очагом на этой цепи он варил в котле свиное мясо, — хозяин был христианин. В то время, когда вода в котле уже вскипела, капля ее как-то упала на цепь. Как только это случилось, цепь, к удивлению семьи, сидевшей у очага, раскачала котел и, опрокинув его, обдала варом всю семью... Потом, сбросив с себя нечистый котел, цепь как змея, обвилась вокруг перекладины, на которой он висел. Хозяин, смекнув, что эта цепь непростая, снял ее и понес к речке, чтобы смыть с нее каплю воды из нечистого котла. Как только он окунул цепь в реку, пошел дождь... Затем, по наущению знахарей и знахарок аула, он отнес эту цепь в священное место Реком, где она хранится и по настоящее время в маленьком ящике, откуда ее берут и окунают в воду, когда хотят, чтобы пошел дождь» (Кануков 1967: 29–30).

Следует отметить, что оскверняющий характер свиньи, ее мяса, шерсти, костей и т. д. в осетинской этнорелигиозной традиции вполне может являться и следствием влияния иудаизма. Отголоски иудаизма здесь обусловлены длительными контактами алан (VII–X вв.) с Хазарским каганатом. Однако с точки зрения крупнейших исследователей-осетиноведов XIX в., и, в частности, Вс. Ф. Миллера, этот аспект есть ни что иное, как отголосок ислама: «... Большая часть местных дзуаров, особенно таких, которые пользуются наибольшим почетом (Реком, Мыкалгабыртæ), —

места, некогда освященные христианской святыней. В теперешних языческих народных обрядах можно найти многие черты древнего, заглохшего христианства, и эти черты сохранились отчетливо в течение многих веков, несмотря на то, что христианство вследствие исторических обстоятельств, должно было уступить место магометанству. Религия Магомета, проникшая в Осетию из Кабарды, коснулась осетин также поверхностно, как древнее христианство. Осетины-мусульмане узнали имя Махмата, солнца сына (Хуры фырт), стали совершать омовения, соблюдать пятницу, поститься во время уразы (рамазана), но это не помешало им справлять прежние празднества и чтить старые дзуары» (Миллер 1992: 238). Тем самым, Миллер констатирует, что в определенный период осетинской истории ислам возобладал над христианством (правда, если судить лишь по внешним проявлениям этого процесса), следовательно, в этот период на восприятие дзуаров также влиял ислам. Анализируемые фрагменты фольклорных легенд о Рекоме являются косвенным подтверждением этого.

На основании приведенных и проанализированных данных можно сделать следующие выводы:

1. Осетинская этническая религия — сложный синкретичный феномен, сформировавшийся на стыке целого ряда цивилизаций Древности и Средневековья и перешедший в качестве одного из итогов сложной истории народа от скифов, сарматов и аланов к современным осетинам.

2. Базовыми составляющими осетинской культуры и религии принято считать иранский и христианский, но существуют и другие не менее значимые, среди которых важное место занимает ислам, что подтверждается наличием следов мусульманского наследия в осетинском языке и традиционной религии.

3. Мусульманское влияние в осетинском языке определяется наличием множества арабизмов, причем речь может идти не только о конкретных словах, но и типичных для арабской языковой традиции словесных формах (гоноративах).

4. Есть вероятность, что слово «ард» в осетинском языке, означающее клятву, применявшуюся в юридической практике ордалий (Божьего Суда) в рамках обычного права осетин, связано с исламом. На арабском языке «ард» означает «расчет в День Предстояния», то есть Божьего Суда. Данная гипотеза вступает в противоречие с мнением В. И. Абаева, выводящего слово «ард» к иранскому. Тем не менее, как по звучанию, так и по смысловому наполнению, «ард» ближе к арабской интерпретации.

5. В осетинском обычае «ночь мертвых» обнаруживаются элементы исламской эсхатологии, в частности, фигурирование ветра, уносящего душу покойного, как обязательного признака Судного Дня в исламе.

6. Результатом мусульманского влияния вполне можно считать запрет на употребление в пищу свинины или использование этого табуированного в исламе животного в хозяйственных нуждах в традиционном осетинском обществе. На основании данных фольклорных легенд, записанных в XIX в., делается вывод о том, что самое почитаемое в Осетии святилище Реком в период распространения ислама среди осетин могло отражаться в их религиозном сознании как мусульманский культовый объект, наказывающий за нарушение табу, связанного со свиньей, действующего даже в отношении немусульман.

### Источники и материалы

- Бухари 2004 — *Сахих аль Бухари*. Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммеда. М.: Умма, 2004. 960 с.
- В Осетии 1892 — В Осетии. Цейское ущелье // Терские ведомости. 1892. № 100.
- Вахушти Багратиони 1904 — *Вахушти Багратиони*. География Грузии. Тифлис, 1904.
- Кануков 1967 — *Кануков И. В осетинском ауле* // Инал Кануков. Сочинения. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. 372 с.
- Каргинов 1915 — *Каргинов С. Г. Ночь мертвых у осетин* // Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Т. XXIII. № 1. Тифлис, 1915. С. 70–76.
- Коран — Коран. Пер. с арабск. И. Ю. Крачковского. Москва: Директ-Медиа, 2003. 831 с.
- Лавров 1874 — *Лавров Д. Я. Заметки об Осетии и осетинах* // Терские ведомости. 1874. № 25.
- Миллер 1992 — *Миллер В. Ф. Осетинские этюды*. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. 716 с.
- Магомедбеков — *Магомедбеков А. Б. Из милостей Всевышнего* // Газета «Ас-салам» [Электронный ресурс]. 28.01.2023 <https://as-salam.ru/content/story/977>
- Муслим — *Сахих Муслим*. Достоверный сборник хадисов имама Муслима. Хадис № 2937. <http://xadis.wordpress.com>
- Толстой 1875 — *Толстой В. С. Из служебных воспоминаний. Поездка в Осетию в 1847 г.* // Русский архив. М., 1875. Кн. 2. № 5–8.
- Шанаев 1873 — *Шанаев Дж. Присяга по обычному праву осетин* // Сборник сведений о кавказских горцах. Издание Кавказского Горского управления. Вып. VII. Тифлис, 1873. Отд. I. С. 1–20.

### Научная литература

- Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М-Л.: Издательство АН СССР, 1958. 656 с.
- Дзеранов Т. Е. История принятия ислама в Осетии (Алании) // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2015. № 12 (6). С. 11–17.
- Калоев Б. А. Осетины. М.: Наука, 2015. 472 с.
- Кцоева С. Г. Исламские элементы в этнорелигиозной системе осетин: исторические особенности и проблемы изучения // Известия СОИГСИ. Вып. 26 (65). Владикавказ, 2017. С. 52–64.
- Кцоева С. Г. Культ огня, воды и чистоты, или Элементы зороастризма в этнорелигиозной традиции осетин // KAVKAZ-FORUM, 2021, № 7 (14) С. 91–104.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. Перевод с франц. Вяч. Вс. Иванова. М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985. 536 с.
- Скитский Б. В. Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1917 г. Орджоникидзе: Ир, 1956. Ч. I. 394 с.

### References

- Abaev, V. I. 1958. *Istoriko-etimologicheskij slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language]. Moscow: Nauka. 656 p.
- Dzeranov, T. E. 2015. *Istoriya prinyatiya islama v Osetii (Alanii)* [The History of the Adoption of Islam in Ossetia (Alania)]. *Aktual'nye problemy gumanitarnyh i estestvennyh nauk*. 12 (6). 11–17.
- Kaloev, B. A. 2015. *Osetiny* [Ossetians]. Moscow: Nauka. 472 p.
- Ktsoeva, S. G. 2017. *Islamskie elementy v etnoreligioznoj sisteme osetin: istoricheskie osobennosti i problemy izucheniya* [Islamic Elements in the Ethno-Religious System of the Ossetians: Historical Features and Problems of Study]. *Izvestiya SOIGSI* 26: 52–64.

- Ktsoeva, S. G. 2021. Kul't ognya, vody i chistoty, ili Elementy zoroastrizma v etnoreligioznoj traditsiyi osetin [The Cult of Fire, Water and Purity, or Elements of Zoroastrianism in the Ethno-Religious Tradition of the Ossetians]. *KAVKAZ-FORUM* 7(14): 91–104.
- Lévi-Strauss, C. *Antropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958 (in Russian: Moscow: Izdatel'stvo vostochnaja literatura, 1985).
- Skitskij, B. V. 1956. *Ocherki po istorii osetinskogo naroda s drevnejshih vremen do 1917 g.* [Essays on the History of the Ossetian People from Ancient Times to 1917]. Ordzhonikidze: Ir. Part I. 394 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/169-183

Научная статья

© Л. Н. Щанкина

## ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ТАТАР-МИШАРЕЙ МОРДОВИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XXI ВВ.

*В фокусе исследования — похоронно-поминальные обряды татарского населения Мордовии конца XIX — начала XXI вв. Необходимо отметить, что с середины XX в. по настоящее время их изучение не велось. В связи с этим анализ материала, собранного автором в ходе полевых изысканий в 2002–2005, 2008 и 2021 гг. на территории проживания представителей названного народа в Республике Мордовия, несомненно, будет востребован не только этнографами, но и всеми, кто интересуется традиционной культурой татар-мишарей. Исследование осуществлялось общепринятыми методами этнографической науки: полевого наблюдения, опроса информантов и фотофиксации. Особое внимание уделено работам ученых Казанского университета (Р. Г. Мухамедова, Р. К. Уразманова), посвященным рассматриваемой проблеме. Охарактеризованы главные элементы похоронной обрядности: основные этапы (допогребальные, погребальные и поминальные обряды), участники, некоторые трансформации ритуала, а также следствия культурного взаимодействия татар-мишарей с иноэтничными соседями, в частности с мордвой. Обоснован тезис о том, что похороны, поминки и траур до сих пор занимают важное место в семейной и общественной жизни татар-мишарей Мордовии. Данный комплекс обычаев и обрядов имеет преимущественно исламский характер и близок обрядам других тюркских народов. Общность черт проявляется в представлениях о душе, смерти и загробном мире, в конструкциях и оформлении могил, наличии савана и погребальных носилок, в ритуалах прощания с покойным и выноса его из дома, в порядке поминовений.*

**Ключевые слова:** Мордовия, татары-мишари, похоронно-поминальные обряды, поминальные блюда

**Ссылка при цитировании:** Щанкина Л. Н. Похоронно-поминальные обряды татар-мишарей Мордовии в конце XIX — начале XXI вв. // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 169–183.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/169-183

Original article

© Ljubov Shchankina

## FUNERAL CEREMONIES OF THE TATARS-MISHARS OF MORDOVIA IN THE LATE 19<sup>TH</sup> — EARLY 21<sup>ST</sup> CENTURIES

*The focus of the study is the funeral and memorial rites of the Tatar population of Mordovia of the late 19th — early 21st centuries. It should be noted that they were last studied in the middle of the 20th century. In this regard, the analysis of the material collected by the author during field surveys in 2002–2005, 2008 and 2021 on the territory of residence of this ethnic group in the Republic of Mordovia will undoubtedly be in demand not only among ethnographers, but also among everyone interested in the traditional culture of the Tatars-Mishars. The study was based on the commonly used methods of ethnographic science: field observation, surveys and photo recording. Particular attention was paid to the work of scientists of Kazan University (R. G. Mukhamedov, R. K. Urazmanov) devoted to the studied problem. The article describes the main elements of the funeral rite: the main stages (pre-funeral, funeral and memorial rites), the participants, some transformations of the ritual, and the consequences of the cultural interaction of the Tatars-Mishars with the neighboring ethnic groups, in particular with the Mordovians. The results confirm that the funeral, memorial and mourning still occupy an important place in the family and social life of the Tatars-Mishars of Mordovia. This complex of customs and rites is mainly Islamic in nature and is close to the rites of other Turkic peoples. The similarity is manifested in ideas about the soul, death and the afterlife, in the design of graves, the presence of a sавan and a funeral stretcher, in the rituals of farewell to the deceased and taking them out of the house, in the order of remembrance.*

**Keywords:** Mordovia, Mishari Tatars, funeral ceremonies, memorial dishes

**Author Info:** Shchankina, Ljubov N. — Dr. of History, Professor, Plekhanov Russian State University of Economics (Moscow, Russian Federation). E-mail: [shchankina@yandex.ru](mailto:shchankina@yandex.ru)

**For citation:** Shchankina, L. N. 2023. Funeral Ceremonies of the Tatars-Mishars of Mordovia in the Late 19<sup>th</sup> — Early 21<sup>st</sup> Centuries. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 169–183.

Описание и изучение похоронно-поминальных обрядов для российской этнографии и в XXI в. выступает актуальной задачей, поскольку фиксация подобного материала не может быть завершённой — трансформация составляющих культуру уклада жизни, обычаев и обрядов, коллективных привычек и характеристик осуществляется постоянно. Также интерес к данной тематике обусловлен тем обстоятельством, что она, как никакой другой аспект традиции, отражает мировосприятие (представления о судьбе, душе, смерти, загробной жизни) и, таким образом, определяет картину мира этнической группы.

Относя похоронно-поминальную обрядность к числу наиболее устойчивых компонентов культуры, важно понимать, что последний не может сохраняться неизменным, поскольку, как и культура в целом, он подвержен влиянию окружающей среды, мировоззрения, образа жизни, культурных связей с иными народами (Токарев 1999: 42).

Татарские похороны — это совокупность ритуалов, включающая в себя несколько последовательно чередующихся обрядовых комплексов и требующая участия духовного лица — муллы. В структуре похорон выделяются следующие этапы: обряды, связанные с подготовкой умершего к захоронению (допогребальный); непосредственно захоронение; поминальные обряды, которые устраивают на 3-й, 7-й, 40-й, 51-й день, через полгода и год. Все они сопровождаются повторением определенных молитв, а также выдержек из Корана.

Первый обрядовый комплекс насыщен различными приемами и магическими действиями. У татар-мишарей, как и у большинства народов, в дни похорон и накануне поминок во всем доме закрываются зеркала, а в день похорон все продукты питания убираются в подсобные помещения.

В соответствии с нормами Корана похороны устраивают в день смерти человека до захода солнца или на следующий день, если смерть произошла во второй половине дня. Считается, что как душа умершего, так и его тело желают быстрее попасть в райские места. При этом уважительной причиной для перенесения времени похорон может послужить, например, ожидание приезда родных и т. д.

Если по какой-либо причине не удавалось хоронить в тот же день, то, по сведениям информантов, в с. Пензятка Лямбирского района «...для сохранения тела покойника зимой печь не топили, и на грудь... клали соль, а под скамейку — снег; летом — холодную воду, которую периодически меняли» (ПИМА 2004: Рамаева), а в с. Аксенове того же района и в настоящее время под кровать кладут крапиву (ПИМА 2021: Насыбулова). Кроме того, на грудь покойному могут положить ножницы, нож или что-то железное, «...чтобы грудь не вздулась», «...чтобы джин не тронул» (Уразманова 1984: 117). Усопшего накрывают белой тканью: женщин — платком или полотенцем, а мужчин — полотенцем. Оставлять умершего непринято, поэтому всю ночь рядом с ним сидят пожилые мужчины и женщины и читают молитвы Аллаху о прощении его грехов и освящении его могилы.

Как правило, о кончине человека оповещаются все местные жители. В течение дня и утром перед похоронами родственники и односельчане приходят с ним проститься. С пустыми руками ходить не принято, поэтому несут полотенца, платки, деньги. Все это собирают в определенную емкость. Позднее полученную сумму направляют на покупку продуктов питания для последующих поминок. Данная традиция характерна и для мордвы, проживающей в Мордовии (около стакана с водой кладут монеты и посуду для сбора денег). Кроме перечисленного по возможности люди приносят с собой продукты питания (муку, крупу, хлеб, блины, пироги, сырые яйца, овощи, в конце XX — начале XXI вв. еще кондитерские изделия и т. д.), которые затем используются для приготовления мордовских поминальных блюд.

Следующий этап похорон — приготовление покойника к захоронению — сопровождается отдельным обрядовым комплексом. Обмывание умершего — сложное дело, которое не является исключительно мусульманским элементом, а характерно для всех народов. Согласно нормам шариата, прежде чем приступить к обмыванию, требуется произнести слова: «*Бисмилляхи рахмани рахим*» («Во имя Аллаха, ми-

лостивого, милосердного»), т. е. обратиться к Богу. Причем сами обмывальщики предварительно также должны были совершить процедуру *гуль* (полное омовение своего тела).

Лишь после того, как придет известие о том, что могила готова, начинают собственно процедуру обмывания умершего. В случае с покойным-мужчиной для этого привлекают мужчин, в случае с женщиной — женщин. Вода используется специальная, набранная рано утром из колодца или родника (20 л) и выкупленная у духа воды *Су иясе*. Поскольку данный обряд подразумевает в первую очередь религиозно-магическое очищение, а не гигиеническое, необходимо выполнять определенные правила, чтобы обеспечить сакральную чистоту жидкости. В частности, по пути к источнику следует читать молитвы, а возвращаться в дом нужно молча. Емкости покрывают чистым полотенцем или крышкой.

В с. Ломаты Дубенского района воду для описываемого ритуала берут в одном из четырех колодцев типа журавль. За ней отправляют двоих: близкого родственника усопшего, а также человека, читавшего рядом с покойником молитву (ПМА 2008: Жалилова). В качестве проявления живыми заботы об умерших воду нагревают до определенной температуры. Считается, что в ответ предки посылают благословение.

Те, кто прикасается к телу во время мытья, надевают перчатки, раньше — из белого материала, сейчас — резиновые; нос и рот прикрывают повязкой. Обязательно используются мыло и — в гигиенических целях — белые медицинские халаты, которые до и после использования чистыми и глаженными хранятся в мечети.

Среди обрядовых действий имеются магические приемы, направленные на устранение негативного влияния покойника. Так, воду после обмывания выливают в «чистое» место, т. е. туда, куда не может ступить нога человека. Здесь же закапывают использованные мыло и тряпки, предварительно трижды ополоснутые чистой водой. Среди жителей с. Мельцапина Лямбирского района бытует мнение, что «...если человек наступит на это место, то обязательно заболит» (ПМА 2003: Асанова).

В с. Аксенове того же района мыло, которым мыли покойного, еще в начале XX в. старались закопать в землю, поскольку с его помощью можно было «наслать» болезнь (обычно его брали колдуны). Однако начиная примерно со второй половины XX в. такое мыло, наоборот, оставляют и передают близким родственникам, считая его целебным (ПМА 2021: Насыбулова). Подобное характерно и для татар Рузаевского района: использованное при обмывании тела мыло как закапывали в землю, так и применяли в качестве лечебного средства (мыли им больные ноги и руки).

Платок, который при жизни покойной ныне женщины был на ее голове, после смерти также считается целебным. Его обычно забирают те женщины, у которых часто болит голова (ПМА 2003: Сайтова). В с. Аксенове Лямбирского района одежду, в которой умер человек, предварительно ополоснув водой, закапывают в землю там, где не ходят люди (ПМА 2021: Насыбулова). Информатор из с. Черемешева того же района сообщает, что «...если кто-то боится находиться рядом с покойником, нужно умыться... водой, которая предназначена для мытья покойного, а воду после умывания необходимо было вылить в корень яблони» (ПМА 2003: Чуракова).

Для обмывания покойника используется ритуальное корыто с отверстием для стекания воды *мзет кабыгы*, как правило, одно на село. Раньше оно делалось из дерева, в настоящее время — из железа. Перед процедурой корыто обдают горячей водой, застилают тканью, а под скамейку, на которой оно установлено, ставят таз для

стекающей воды. В селах Старом Аллагулове Ковылкинского района и Аксенове Лямбирского района его хранят на кладбище, а в Мельцапине Лямбирского района и Татарская Пишля Рузаевского района — в мечети. Воду поливают с помощью особого кувшина, называемого *кумган*. В настоящее время жители с. Татарская Пишля на собранные со всего населения деньги специально для этой цели приобрели по 2 ведра, чайника и ковра (женщинам и мужчинам).

Непосредственно к обмыванию могут быть привлечены ближайшие родственники покойного, соседи или верующие люди старшего поколения, которые знают обряд и стремятся помочь. Так как эта процедура считается добрым делом, от нее, как правило, не уклоняются. Число участников зависит от количества родственников и, как правило, составляет от 4 до 12 человек. Происходит данное обрядовое действие в закрытом помещении, внутри которого за счет вертикального размещения занавеси *чаршау* создается замкнутое пространство. Работа в соответствии с нормами шариата осуществляется справа налево и сопровождается чтением молитв.

Участников обмывания обязательно одаривают на всех поминках. Во второй половине XX в. в качестве подарков при этом чаще давали рубашки, полотенца, платки, ткань на платья, нижнее белье, носовые платки, чулки, носки, обувь (галоши, тапочки). В настоящее время ассортимент расширился, о чем будет сказано ниже.

Вымытое тело облачают в погребальную рубаху *кулмэк* и заворачивают в саван *кэфен*, притом женщин — в 4 слоя белой материи, а мужчин — в 3 (Мухамедова 1972: 184). В с. Мельцапине Лямбирского района мужчинам надевают рубаху-тунику длиной до колен, женщинам — до пят. Также покрывают голову куском белой ткани, называемым *бэркэнчек* у женщин, *чалма* — у мужчин. После этого заворачивают: мужчин в 3 белые простыни, женщин — в 5, с обеих сторон оставляя по 30 см, чтобы концы можно было завязать веревками.

В с. Усть-Рахмановка Атюрьевского района покойных заворачивают в саван длиной 20 м; в селах Сухове и Новом Кадышеве Ельниковского района женщин — 15 м, мужчин — до 20 м; в Рузаевском и Кочкуровском районах — двумя простынями длиной по 2,5 м. В с. Кочетовка Зубово-Полянского района умершему надевают из такого же материала перчатки, чулки. Повсеместно в трех местах (с краев и посередине) покойного завязывают веревками.

Выполнение над телом усопшего отходной молитвы является последним этапом в комплексе предпогребальных обрядовых действий. При этом, чтобы в потустороннем мире он смог избавиться от грехов, на грудь покойнику кладут листочек с молитвой, после чего заворачивают тело в одеяло. В Зубово-Полянском, Лямбирском и Темниковском районах по окончании погребения это одеяло приносят домой; а в с. Верхний Урледим Рузаевского и д. Татарской Велязьме Атюрьевского района в настоящее время его кладут в могилу. Иногда вместо него используют предназначенный именно для этой цели ковер, который до и после похорон хранится в мечети. Кроме того, умершую женщину от взгляда присутствующих прикрывают еще специальным покрывалом, чаще зеленого цвета, которое помещают поверх дуг, прикрепленных к носилкам в трех местах.

По завершении описанных действий в соответствии с канонами ислама и народными традициями тело покойного считалось подготовленным к погребению.

Рассмотрим второй комплекс обрядовых действий, и прежде всего проводы покойного до места захоронения. Хоронить стараются до 12 ч дня. Всем родственни-

кам и односельчанам, которые ждут момента выноса покойника из дома, раздают монеты, некоторые в ответ также дают деньги.

На порог кладется полено, которое уберет тот, кто первым зайдет в помещение. Чтобы дом не стал «беспокойным», выносить умершего следует с большой осторожностью, ни разу не задев дверной косяк. После выноса тела во двор один из присутствующих спрашивает: «Хорошим ли был этот человек на земле, хорошо ли жил?», на что все отвечают: «Хорошим человеком был, хорошо жил» (Уразманова 1984: 119). По сведениям информантов из д. Суркино, сел Аксенова, Черемешева Лямбирского района, когда выносят умершего из дома, то на кровать, где он лежал, кладут ножницы (ПМА 2003: Ариков; ПМА 2003: Чуракова; ПМА 2021: Насыбуллово), — эта традиция, ограждающая место от заселения злого духа, сохранилась и по сей день.

Прежде на погост умершего доставляли на санях или телеге. В настоящее же время пользуются автобусами, если путь достаточно далекий, либо несут на специальных похоронных носилках *чаназа*, *табут* — если кладбище расположено поблизости от населенного пункта. Такие носилки, как правило, являются общими и хранятся на кладбище. У мишарей инсарской группы, по сведениям Р. Г. Мухамедовой, «...покойника несут к кладбищу на изготовленных специально для него носилках (*чил*), которые после погребения... оставляются на его могиле» (Мухамедова 1972: 184). Обычай оставлять носилки на кладбище характерен и для мишарей д. Атенино Теньгушевского района.

В XX в. в момент выноса покойного из ворот одна из женщин должна была отнести мулле или сельским старейшинам так называемую могильную милостыню *гур садакасы*, которая состояла из караваев хлеба, небольшого количества соли и живой курицы. Р. Г. Мухамедова отмечает, что «...до погребения покойника сначала земле предавали кровь курицы» (Мухамедова 1972: 184). Бытование подобного жертвоприношения земле зафиксировано также у мордвы республики и связывается с сохранившейся традицией почитания культа предков.

В д. Татарская Велязьма Атюрьевского района в момент выноса покойного из дома поступают следующим образом. Участники процесса встают спиной к дому и передают курицу (чтобы та, когда тело умершего начнет гнить, поела червей), первому человеку, пришедшему с левой стороны, а хлеб и соль — пришедшим с правой стороны пожилым людям и вдовам (ПМА 2003: Палютин).

В с. Ломаты Дубенского района одна из женщин, еще до того, как покойника опустят в могилу, относит в дом муллы курицу и муку (ПМА 2008: Мангушова); в селах Усть-Рахмановка Атюрьевского района и Старом Аллагулове Ковылкинского — курицу, соль, пшено и обязательно топят печь (ПМА 2003: Котлышова; ПМА 2003: Хонякова). В селах Большой Шуструй Атюрьевского и Татарские Юнки Торбеевского района зажиточные татары дают мулле барана, а пожилым людям — курицу, рис или пшено и пачку соли (ПМА 2003: Агеева; ПМА 2003: Кудякова); в д. Лобановке Ельниковского района первому прохожему — курицу, хлеб и соль (ПМА 2003: Шехмаматьев); в с. Татарский Умыс Кочкуровского района мулле или больному человеку — курицу или яйца, а в середину чашки с мукой кладут ложку соли (ПМА 2003: Наркаев).

В с. Верхний Урледим Рузаевского района курицу давали пожилой женщине, которая умела читать молитвы, и обязательно в то время, пока шли на кладбище (ПМА 2003: Хонякова). В с. Татарская Пишля того же района также отдавали курицу, соль

и крупу, а мулле — полотенце и 4 м ткани (ПМА 2003: Овчинникова). В селах Мельцапино, Пензятка и Черемешево Лямбирского района курице дочиства мыли лапы, на тарелку насыпали муку (а в середине для деревянной ложки с солью, чтобы она не упала, делали углубление) и передавали мулле или человеку, который умел читать молитвы, иногда в мечеть. Если в хозяйстве не держали кур, то относили столько денег, сколько стоила одна такая птица (ПМА 2003: Асанов; ПМА 2004: Кадикина; ПМА 2003: Чуракова).

В Zubovo-Полянском, в отличие от других районов Мордовии, соль, пшено и муку не принято было давать (ПМА 2003: Бекашева), курицу же использовали не живой, а вареной. В настоящее время подобный обычай у мишарей республики не сохранился: мулле выделяют сумму в размере стоимости одной птицы.

Место для захоронения определяет мулла. Он же, когда в селе узнают о кончине человека, на кладбище намечает лопатой углубление, читая суру из Корана. За это ему дают деньги. Как отмечает Р. К. Уразманова, «...тому, кто начинал копать могилу — *гур авызан ачуны* — вручали полотенце и хлеб». Данный обычай широко бытовал в среде татар-мишарей как Мордовии, так и Пензенской области (Уразманова 1984: 118).

Могилу *кабырь*, *мазар* обычно копают 5–6 человек и больше. У татар Мордовии не принято для этого нанимать людей, поскольку в традиционном быту помощь в таком деле считалась не только богоугодной, но и знаком внимания семье покойного. Родственникам готовить яму для захоронения разрешается, но запрещается принимать в ней тело усопшего.

Как правило, могилу роют глубиной в рост человека, т. е. около 2 м, длиной 2 и шириной 1 м. Также на глубине 1,5–1,7 м в правой стене ямы готовят нишу *ляхет* длиной 2 и высотой 30–40 см. По сведениям информантов из сел Тюеева Темниковского района и Верхний Урледим Рузаевского района, делает это 1 человек; за такую работу ему раньше давали рубашку, а в настоящее время — деньги. *Ляхет* обкладывают дубовыми (дольше не подвергаются гниению), реже сосновыми досками в форме сундука (ПМА 2003: Байкеева; ПМА 2003: Сайтов), а в с. Мельцапине Лямбирского района бревна при этом ставят наискосок (ПМА 2003: Асанова). Еще в первой половине XX в., как утверждают респонденты из Атюрьевского района, из-за отсутствия денег и строительного материала нишу закрывали бревнами, рублеными пополам, чтобы земля не падала на покойника (ПМА 2003: Палютин).

По окончании подготовки могилы и ниши, как правило, при них до похорон оставляют 1–2 мужчин для охраны. Им, как и копателям, дают рубашки (с. Байкеево Краснослободского района) (ПМА 2005: Мамлеева). В с. Черемешево Лямбирского района в летнее время при могиле находятся два человека, а в зимнее — что-то «чистое», например кусок железа (ПМА 2003: Чуракова); а в с. Аксенове того же района — топор, чтобы нечистая сила к покойнику не поселилась (ПМА 2021: Абузяров).

Особые меры предпринимаются для того, чтобы усопший не смог «увидеть» дорогу и позднее «вернуться» по ней домой. Во-первых, с этой целью на кладбище покойного несут вперед головой, во-вторых — путают следы: носильщики, стоящие впереди, через 10–40 шагов трижды меняются местами со стоящими позади, одновременно по диагонали проходя под носилками.

Несут тело умершего на поднятых руках 10 человек. Они же после похорон забирают носовые платки, привязанные к ручкам носилок. Всем мужчинам, включая

носильщики, раздают полотенца (длиной 1,5 м) и повязывают на голову. Эти полотенца позже они забирают себе, но прежде чем занести в дома, оставляют висеть в своих дворах (чтобы злой дух не зацепился). Согласно шариату, женщины провожают покойного только до мечети, дальше процессия следует без них. По дороге об усопшем говорят лишь хорошие слова, чтобы в потустороннем мире его «приняли» соответствующим образом.

Прежде чем войти на кладбище, нужно совершить молебн. Сначала произносят: «Ля иляхха илляллах» («Нет божества кроме Аллаха»), затем читают суру из Корана *Ясин*. Эта молитва посвящена пророкам и усопшим, а также должна помочь покойнику в Судный день. Если при жизни последний делал благие дела, то он попадет в Рай и легко пройдет через мост Ада. Впоследствии все прочитанные молитвы якобы посодествуют также в том, что усопший увидит лик Аллаха (ПМА 2003: Акжигитова).

В с. Татарский Умыс Кочкуровского района перед захоронением мулла трижды просил участников похорон: «Если при жизни он кого-то из вас обидел, ругались, сердились друг на друга, простите его». Они же трижды отвечали: «Простим». Камушки тиспэ, на которые читали молитвы, после похорон клали на могилу (ПМА 2003: Акжигитова). В д. Татарской Велязьме Атюрьевского района, такие камушки на кладбище несли 2 мальчика, и по дороге дети должны были повторять: «Несут хорошего человека, идет хороший человек» (ПМА 2003: Палютина).

Тело усопшего погружают в могилу 6 мужчин: половина их находятся внизу, половина наверху. Они могут воспользоваться тремя льняными полотенцами длиной 3 м, которые, как правило, оставляют в земле. Умершего опускают под чтение молитвы (сура *Аль-Мулк*) лицом к югу, предварительно развязав концы савана. Затем нишу закрывают досками, начинают закапывать и вслед за муллой все присутствующие принимают читать молитвы. По сведениям Р. Г. Мухамедовой, «...мишари инсарской группы в промежутки между досками закладывали конопляные стебли, которые, по их представлению, обладали оберегающей силой. Затем... быстро засыпали землей» (Мухамедова 1972: 184–185). В с. Большой Шуструй Атюрьевского района на дно могилы кидали камыш; в ней же оставляли веревки, которыми завязывали концы простыни (ПМА 2003: Агеева). В д. Суркино и с. Черемешево Лямбирского района сразу же после похорон на могилу насыпают пшено для птиц (ПМА 2003: Ариков; ПМА 2003: Чуракова).

В некоторых районах Мордовии принято одаривать тех, кто копал. Например, в с. Татарская Пишла Рузаевского района им дают по 4 м ткани (ПМА 2003: Овчинникова), а в с. Татарские Юнки Торбеевского района и д. Татарской Велязьме Атюрьевского района — деньги (ПМА 2003: Агишева; ПМА 2003: Котлышова). В настоящее время лицам, участвовавшим в копании могилы, раздают *садака* (материал либо деньги).

По возвращении с кладбища все мужчины обязательно моют руки. В с. Латышовка Кадошкинского района 2 женщины ожидают их у ворот дома: одна с полотенцем, другая — с водой (ПМА 2002: Мангутова). В других татарских селах копальщики могилы уходят домой.

По традиции сразу же после выноса покойника начинают снимать занавески, покрывала, шторы, скатерти, чтобы сделать генеральную уборку: вымыть окна, стены и полы. Последние моют от порога, постепенно приближаясь к окнам. Как прави-

ло, хозяйке дома помогают молодые родственницы умершего, которым за помощь по возможности дают платки, полотенца и т. д. По сведениям информантов из сел Пензятка и Черемешево Лямбирского района, после похорон и последующей уборки, в течение года генеральную уборку делать запрещалось. Если по какой-либо причине ее все же осуществляли, то одну доску оставляли немытой. Респонденты отмечали, что «...если не оставишь, то в доме следом кто-то мог умереть» (ПМА 2003: Прянова; ПМА 2004: Кадикина). В день похорон обязательно топят баню.

После похорон у татар-мишарей в течение 3 дней запрещается принимать пищу в доме, поэтому есть ходят к соседям или близким родственникам. В основе этого лежит мнение, что пребывание покойного делает нечистым и жилое помещение, и все в округе. Трапезничать в доме разрешается при условии, что в нем много комнат. Кроме того, в отношении еды и продуктов в целом действует следующее правило: если замечено, что человек находится в предсмертном состоянии, провизию, т. е. крупы, сахар и прочее содержимое чулана, стараются заранее вынести из дома; то, что не успели убрать, выбрасывают.

Также после похорон не принято оставлять дом без людей и свет в одной из комнат не отключают вплоть до сорока дней.

Учитывая сказанное выше, можем сделать вывод, что церемония погребения у мишарей основана на строгом следовании религиозным нормам, что объясняется желанием живых обезопасить себя от гнева усопших.

Заключительный цикл погребальной обрядности представляет собой проведение поминок *атау*, *аш катем*, которые помимо ритуальной трапезы включают еще и молитвы. Мировоззренческой базой при этом выступает вера в то, что умершие, продолжая жизнь на том свете, нуждаются в попечении оставшихся в живых родственников и за невнимание к себе способны причинить последним зло. Также важным стимулом служит страх, что покойный может увести с собой еще кого-то. В связи с этим заметим, что болезни в принципе считались посланными кем-либо из умерших.

Потомки, умиловывая предков, кормят их и поминают, чтобы в нужный момент обратиться к ним с просьбой о помощи (в урожае, приплоде скота и т. п.), т. е. по сути обожествляют их. С этой целью пекут различные мучные изделия и раздают милостыню (*Воробьев, Хисамутдинов* 1967: 348). У мордвы также существует поверье, что от соблюдения определенных обрядов и ритуалов зависит положение умершего на том свете, а чем оно лучше, тем большее покровительство он будет оказывать живущим. В качестве иллюстрации сказанного приведем утверждение исследователя И. Н. Смирнова: «...В самые важные моменты жизни мордовские крестьяне просили согласие и благословение не только у живых сородичей, но и у тех, которые перешли в иную жизнь — у них даже в большей степени, чем у живых» (*Смирнов* 1895: 166).

Поминки у татар обязательно проводятся в присутствии духовного лица *муллы* и сопровождаются чтением молитвы на каждый *тиспэ*. Пожилые люди в доме покойного произносят молитвы сразу же в день смерти, всю ночь и в поминальные дни; мулла — дома и на кладбище. Позже, когда все собираются на поминки, он выясняет количество таких чтений (по числу камушков), чтобы сложить все значения и узнать сумму. Должно быть прочитано всего 73 тыс. раз. Затем мулла просит Аллаха принять эти молитвы, чтобы грехи усопшего были прощены и он попал в рай. Считается, что чем больше, тем лучше для покойного в потустороннем мире.

В с. Ломаты Дубенского района поминальная трапеза начинается с освящения муллой поставленных перед ним на стол банки с водой и блюда с солью. Он первый и затем все присутствующие отпивают по глотку освященной воды, после чего приступают к приему пищи (ПМА 2008: Хамидуллова; ПМА 2008: Муракаева). В настоящее время вместо воды ставят соки, компоты и т. д. Предваряет застолье чтение Корана и раздача участникам монет *садака*, а на 40-й день — и вещей покойного. Во время еды его принято вспоминать.

Мужчины и женщины во время поминания, если позволяет жилая площадь, садятся за отдельными столами или трапезничают по очереди. В настоящее время допускается их одновременное присутствие, но с разных сторон стола. Такой традиции придерживаются все жители татарских сел Мордовии. По возможности уходящим гостями собирают угощение и обязательно — больным, пожилым людям, с которыми покойный общался при жизни.

Поминки устраивают на 3-й день (первые, так называемые малые) после погребения, на 7, 40, 51-й день, через полгода и через год. Время их проведения определяет мулла. Как правило, пожилые люди ходят ближе к 12–14 ч., молодежь и дети — к 15–17 ч. По сведениям Р. Г. Мухамедовой, раньше на 3-й день приходил только мулла; пекли блины, часть которых раздавали соседям (Мухамедова 1972: 185). В настоящее время приглашают по возможности от 10 до 20 человек и обычно тех, кто участвовал в обмывании, а также близких родственников и соседей. Они приносят с собой деньги, полотенца, продукты питания, что рассматривается в качестве признака уважения к семье и нередко считается необходимостью.

Хозяйка дома всем присутствующим раздает *садака*, притом не только деньгами (10, 50 или 100 рублей), но и мелкими вещами, например носовыми платками, полотенцами, мылом, продуктами питания (чай, крупы, сгущенное молоко, печенье) и т. д. В обязательном порядке деньги получают маленькие дети. В настоящее время на 3 и частично 7-й дни поминок всем участвовавшим в обмывании покойного непременно дают одежду, в частности платок, сорочку, халат, нижнее белье, носки, колготы, тапочки (галоши), чашку, чайную и столовую ложки в случае смерти женщины.

На следующих поминках, устраиваемых на 7-й день после смерти, кроме муллы также присутствует узкий круг участников похорон: те, кто обмывал покойного, копал могилу и нес его тело (у мишарей инсарской группы — и тот, кто изготовил носилки). В некоторых татарских населенных пунктах, по словам респондентов, «... из-за боязни распространения заболеваний... из страха возвращения души покойника, всю его старую одежду сжигали, а новую отдавали бедным или тем людям, которые читали молитвы». При этом жительница с. Мельцапина Лямбирского района Р. И. Асанова одежду матери до сих пор хранит в сундуке, поскольку «...оставила себе на память».

Следует отметить, что татары Мордовии по возможности на поминки закалывают овец в честь Аллаха. В отличие от других, жители с. Татарская Пишля Рузаевского района поминки на 3-й день проводят в течение одного дня, а последующие (на 7, 40 и 51-й день, а также через год) — двух. В связи с этим, в частности, когда режут овец, ее делят пополам и левую половину варят в первый день, а правую — во второй (ПМА 2003: Овчинникова). Следует отметить, что обычай с использованием жертвенных животных характерен и для мордвы. Так, И. Н. Смирнов, изучавший мордовскую культуру второй половины XIX в., писал: «...в Пензенской губернии обя-

зательно закалывали то животное, которое было обещано покойнику до его смерти. В народе считали, что покойник все равно возьмет его, если семья вздумает заколоть на поминки другое, купленное, животное. В честь мужчин, как правило, закалывали лошадь, быка, барана, а в честь женщин — корову или овцу. Для этого лошадь до 40-го дня откармливалась; в день поминок на ней ехали на кладбище. Шкура заколотого животного, изрезанная на куски, расстилалась на его могиле» (Смирнов 1895: 181). Поскольку жертвенное животное считалось неприкосновенной собственностью усопшего, продавать его было нельзя.

В с. Мельцапине Лямбирского района на 7 дней давали: тем, кто мыл покойного, — рубашки, тюбетейки *кятяч*, полотенца, тапочки, носки, деревянные ложки, бокалы (мужчинам) и халаты или отрезки на платья, сорочку, платки, чулки, нижнее белье, тапочки, деревянные ложки, бокалы (женщинам); тем, кто копал *ляхет* — рубашки, могилу — полотенца и носовые платки; остальным мужчинам — вафельные полотенца (ПМА 2003: Асанова). Обычай раздавать различные предметы (бокалы, ложки, чашки, полотенца) характерен и для мордвы Поволжья.

Самыми значимыми и большими у мишарей, как и у других народов, считаются поминки на 40-й день после смерти, так называемые проводы души. По воззрениям татар, по истечении такого срока душа умершего покидает дом. Как правило, при этом приглашают больше людей. После произнесения молитв присутствующие угощаются, вспоминают достоинства усопшего. До истечения 40 дней, как утверждает Х. А. Асанов, выходец из с. Мельцапина Лямбирского района, никому нельзя давать займы ни денег, ни что-либо из вещей (ПМА 2003: Асанов). В настоящее время на 40-й день раздают постельные принадлежности (подушку, одеяло, постельные комплекты, чтобы на том свете покойному было удобно спать, как при жизни).

Наиболее трудным для покойного считается 51-й день, когда его тело начинает подвергаться разложению. В этот день также принято раздавать *садака*. Так, в д. Атенино Теньгушевского района мулле дают курицу, которая якобы будет склевывать червей с покойного для того, чтобы ему было не так тяжело (ПМА 2003: Исеев). В с. Усть-Рахмановка Атюрьевского района по возможности режут барана (ПМА 2003: Котлышова). В селах Кочетовка и Татарский Лундан Зубово-Полянского района ходят на кладбище с чайником, полным воды. Эту воду выливают на могилу для того, чтобы Аллах облегчил участь перешедшего в иной мир, затем читают молитву *Дуа «Кадах-и нур»* (ПМА 2003: Бекашева; ПМА 2003: Чинакаев). В с. Черемисшево Лямбирского района мулле и пожилым женщинам обязательно раздают полотенца, рубашки или платья, носки, мыло и т. д. (ПМА 2003: Чуракова), а в с. Аксенове того же района приглашают муллу и двоих пожилых мужчин читать молитвы в доме покойного. Обязательно их угощают и наделяют *садака* (ПМА 2021: Насыбулова).

В соответствии с обычаем раздачи доли умершего *элешен биру* эту часть праздничного блюда в течение года после смерти, иногда дольше, раздавали многодетным соседям или одиноким старикам. В день поминок пекли оладьи и блины, отчего пошло выражение «*таба исе чыгару*» (букв. «произвести запах сковороды»). Как уже отмечалось, оладьи и блины являлись поминальной пищей мишарей, также их пекли кряшены (Мухамедова 1972: 184).

Следует отметить широкое распространение пшеничных блинов *суронь пачат*, мокш. в поминальной обрядности мордвы-мокши, что указывает на древние культурные контакты мокшанского и татарского народов Мордовии. А вот у русского на-

селения данной территории их бытование не зафиксировано. У эрзян неизменным атрибутом семейных обрядов это блюдо не считалось, а на поминки всегда готовили яичные блины *ал пачалкесть*, эрз. (Щанкина 2020: 49)

На поминки, устраиваемые через полгода и год после смерти, татары также накрывают стол, всем раздают деньги и носовые платки. Более зажиточные семьи поступают так на все дни поминок. Раздача платков символизирует, что ушедшего начинают забывать. Считается, что плакать после похорон и поминок нельзя, иначе покойник будет постоянно «лежать в воде». Поскольку цвет одежды родственников якобы окружает покойного в ином мире, запрещается также одеваться в черное, потому что в соответствии с широко распространенным поверьем так поступают только в знак недобрых намерений.

Поминальный стол делается обильным. Некоторые богатые старики иногда даже заранее лично определяли меню и порядок подачи кушаний, которые следует готовить во время их поминовения, так как этому придавалось большое значение. В XX в. на столе присутствовали различные печеные изделия (пирог с разной начинкой), мед, вареное мясо. Как было указано выше, поминальной пищей татар и мордвы республики служили блины *коймак* — тат., *пача* — мокш., у кряшен — рыбный пирог (Воробьев, Хисамутдинов 1967: 349). В настоящее время блины уже не пекут.

Повсеместно обязательной является домашний мясной суп-лапша (кроме свиного), затем подают кашу (чаще гречневую) и чай, а спиртное не используют. В отличие от других татарских поселений, в селах Ломаты Дубенского района и Алтары Ромодановского района сначала подают чай, затем суп, кашу и опять чай (ПМА 2021: Ишмуратова; ПМА 2021: Маймаева). Блюда готовятся из мяса животного, которое забито рукой мусульманина (преимущественно муллы). В настоящее время ассортимент поминальных блюд расширился. На стол ставят выпечку, творог с изюмом, соленую красную рыбу, различные колбасы (говяжьей или из курицы), вареное сгущенное молоко, свежие фрукты, сухофрукты, конфеты и другие кондитерские изделия.

Кроме поминок по отдельному покойнику, проводятся и общие. Подобные мероприятия у татар-мишарей выражаются в массовом посещении кладбища в дни *Курбан-байрама* (праздника жертвоприношения) и *Ураза-байрама* (дня окончания поста). В первый из названных дней режут барана и раздают людям, в мечеть несут деньги, для упокоения душ покойных читают молитвы из Корана.

Кладбища, как правило, располагаются недалеко от села и обнесены оградой. Посадка деревьев является здесь обязательной. Вырастая, они образуют рощи. По мнению исследователей, отличительной чертой традиционных татарских поселений выступают именно подобные рощи — по ним даже издалека можно определить расположение села (Уразманова 1984: 122).

Поскольку надгробные монументы ислам не одобряет, могильные памятники оформляются лаконично: инициалы и годы жизни умершего, а также *сура*. Массовым явлением в последние десятилетия стала установка могильной ограды. Если раньше она была деревянная, то сейчас ставят железную. Также осталась в прошлом традиция захоронений по родам, родственным группам.

Мишари широко практиковали посещение древних кладбищ *иске мазар*, поскольку могилы святых *изгелэр* выступали предметом почитания. Приходя к ним, верующие рассчитывали получить покровительство, помощь в делах, исцеление, а также избавление от бесплодия (Мухамедова 1972: 185).

Умершие предки при поминовении называются завуалированно *эрвахлар* («духи, души») или *газизлэр* («дорогие»), что установлено на основании анализа используемых словесных конструкций. Например, подаяние на кладбище осуществляется «*эрвахлар ечен*» («во имя арвахов»); «*эрвахларны иска алу*» («помянуть»), «*иске зират эрвахлары*» («арвахи старого кладбища»). В данном случае слово «*арвахи*» соотносится с предками. Многие старые кладбища называются «*газизлэр зираты*», «*зиратлар*» («кладбища дорогих»). Порой в отношении покойников-предков можно слышать и выражение «*бабайлар*» («деды»), или «*эби-бабайлар*» («бабушки-дедушки») (Воробьев, Хисамутдинов 1967: 349).

Нечистых покойников *орэк* («самоубийца») принято хоронить отдельно, в дальнем углу кладбища. Иное отношение к ним, по мнению верующих, грозит односельчанам стихийным бедствием, в частности засухой. Считается, что души самоубийц не всегда возвращаются к телам своих хозяев для загробной жизни, а часто выходят из могил и бродят в образе людей в белом. Мало того, они способны причинить вред живым: сбить с пути запоздавших путников, наслать болезни, пить кровь скота и т. д. (Мухамедова 1972: 182–183).

Изложенное позволяет сделать вывод о том, что похоронно-поминальные обряды татар-мишарей Мордовии направлены на почитание родовых предков. Религиозный контекст осмысливает традиционные похороны в качестве обязательного элемента, который обеспечивает нормальное пребывание перешедшего в потустороннем мире, является отражением почитания культа предков и в связи с этим нуждается в строгом следовании предписаниям. Укоренившаяся обрядность, в том числе похоронная, представляла собой не только норму поведения в той или иной ситуации, но и способ уместной реализации чувств.

Мусульманское духовенство постоянно приучает к мысли о том, что бытующие похоронные обряды богоугодны. Поэтому, возможно, служителей культа старались приглашать для проведения похоронных обрядов даже в 1930-е гг., когда количество священников резко снизилось.

В целом рассмотренный материал позволяет утверждать, что у татарского населения сложилась преимущественно единая структура поминальной обрядности, хотя небольшие различия все же имеются. Так, в отличие от других поселений, в с. Татарская Пишля Рузаевского района поминки на 3-й день делают в течение одного дня, а последующие (на 7, 40, 51-й дни и через год) — в течение двух дней. Обязательно режут овцу, которую разделяют пополам, чтобы левую часть сварить в первый день, а правую — по второй. Данный обычай больше нигде не зафиксирован.

Некоторые отличия наблюдаются в составе могильной милостыни *гур садакасы*. В одних населенных пунктах это могли быть каравай хлеба, небольшое количество соли и живая курица, в других — вареная курица, крупа, мука либо деньги. Варьируется количество человек, принимавших участие в процедуре обмывания, — от 4 до 12. Также есть небольшие расхождения в подаче поминальных блюд (в селах Ломаты Дубенского и Алтары Ромодановского района).

При этом общими чертами в комплексах похоронных обрядов татар-мишарей являются: обмывание покойника; облачение его в белый саван; запрет оставлять покойного одного; обычай приносить на поминки угощение и раздавать подаяние в виде полотенец, платков, куса ситца, мыла, денег и т. д. Безусловно, к мусульманским элементам в дошедшей до нас традиционной похоронной обрядности относят-

ся чтение молитв и выдержек из Корана, что предваряет или завершает проведение отдельных обрядов. Это древние пласты похоронно-поминальной обрядности, которые носят общетюркский характер.

В советский и современный периоды похоронный обряд продолжает сохранять многие традиционные формы бытования, и вместе с тем постепенно осуществляется его трансформация. Прежде всего, изменяются ассортимент поминальных блюд, а также количество и качество подаваний. Следует отметить, что если раньше лишь близкие приносили угощение в порядке помощи проводящему поминки, то сейчас так делают все приглашенные. Чаще всего с собой несут купленные в магазине кондитерские изделия и т. д. Кроме того, переосмысливается суть некоторых ритуалов. Отдельные их элементы в настоящее время никак не связываются с потусторонней жизнью, а исполняются именно в качестве народных обрядов; осознаются в первую очередь как последние почести завершившему жизнь и направлены на оказание внимания, поддержки людям, которых постигло горе.

В заключение стоит отметить, что в похоронных и поминальных обрядах татар-мишарей и мордвы, проживающих на территории Мордовии, наблюдаются некоторые сходства. Так, в конце XIX — начале XXI веков у данных народов был зафиксирован обычай закалывать животных для покойного, предавать земле сначала кровь курицы. Кроме того, существует общая традиция собирать деньги в посуде. И в наши дни сохраняется обычай приходить проститься с умершим не с пустыми руками, по-прежнему всем участникам поминок дарят посуду и другие предметы быта.

### Источники и материалы

- ПМА 2002 — Полевые материалы автора. Экспедиция в село Латышовка Кадошкинского района, декабрь 2002 г. (информант: З. Х. Мангутова, 1923 г. р.).
- ПМА 2003 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Атюрьевский район, январь–декабрь 2003 г., село Большой Шуструй (информант: С. З. Агеева, 1926 г. р.); село Усть-Рахмановка (информант: М. А. Котлышова, 1928 г. р.); село Верхний Пишляй (информант: Т. А. Палютин, 1928 г. р.); деревня Татарская Велязьма (информант: С. Х. Палютин, 1921 г. р.). Экспедиция в деревню Лобановка Ельниковского района (информант: А. М. Шехмаметьев). Экспедиция в Zubovo-Полянский район, село Кочетовка (информант: А. А. Бекяшева, 1930 г. р.); деревня Татарский Лундан (информант: Ш. И. Чинакаев, 1938 г. р.). Экспедиция в село Старое Аллагулово Ковылкинского района (информант: М. А. Хонякова, 1931 г. р.). Экспедиция в село Татарский Умыс Кочкуровского района (информанты: А. И. Акжигитова, 1918 г. р.; З. М. Наркаев, 1935 г. р.). Экспедиция в Лямбирский район, деревня Суркино (информант: Н. С. Ариков, 1933 г. р.); село Мельцапино (информанты: Х. А. Асанов, 1938 г. р., Р. И. Асанова, 1942 г. р.); село Черемешево (информанты: Л. Ш. Прянкова, 1926 г. р.; С. Ш. Чуракова, 1937 г. р.). Экспедиция в Рузаевский район, село Татарская Пишля (информант: Х. Г. Овчинникова, 1931 г. р.); с. Верхний Урледим (информанты: З. Х. Сайтов, 1934 г. р.; А. И. Сайтова, 1932 г. р.; М. А. Хонякова, 1934 г. р.). Экспедиция в село Татарские Юнки Торбеевского района (информанты: Х. Х. Агишева, 1921 г. р.; Н. А. Кудякова, 1933 г. р.). Экспедиция в село Тювеево Темниковского района (информант: С. Г. Байкеева, 1930 г. р.). Экспедиция в село Атенино Теньгушевского района (информант: Ф. Х. Исеев, 1923 г. р.).
- ПМА 2004 — Полевые материалы автора. Экспедиция в село Пензятка Лямбирского района, июль 2004 г. (информанты: Н. Г. Кадикина, 1925 г. р.; Ф. А. Рамаева, 1913 г. р.).
- ПМА 2005 — Полевые материалы автора. Экспедиция в село Байкеево Краснослободского района, апрель 2005 (информант: А. М. Мамлеева, 1935 г. р.).

- ПМА 2008 — Полевые материалы автора. Экспедиция в село Ломаты Дубенского района, июнь 2008 г. (информанты: С. А. Жалилова, 1927 г. р.; Г. А. Мангушова, 1929 г. р.; М. Я. Муракаева, 1966 г. р.; Р. В. Хамидуллова, 1974 г. р.).
- ПМА 2021 — Полевые материалы автора. Экспедиция в село Аксеново Лямбирского района, июль 2021 г. (информанты: А. З. Абузяров, 1958 г. р.; Н. И. Насыбуллов, 1954 г. р.; Ш. Г. Насыбулова, 1957 г. р.). Экспедиция в село Алтары Ромодановского района, июль 2021 г. (информант: Л. Д. Маймаева, 1966 г. р.). Экспедиция в село Ломаты Дубенского района, июль 2021 г. (информант: Ф. Г. Ишмуратова, 1955 г. р.).

### Научная литература

- Воробьев Н. И., Хисамутдинов Г. М. (отв. ред.) Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 537 с.
- Мухамедова Р. Г. Татары-мишари. М.: Наука, 1972. 248 с.
- Смирнов И. Н. Мордва: Историко-этнографический очерк. Казань: Типография Императорского Университета, 1895. 291 с.
- Токарев С. А. Погребальные обычаи, их смысл и происхождение // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 42–47.
- Уразманова Р. К. Современные обряды татарского народа (Историко-этнографическое исследование). Казань: Татарское книжное издательство, 1984. 144 с.
- Щанкина Л. Н. Обряд «Проводов души» у мордвы Поволжья в середине XIX — начале XXI вв. // Культура. Наука. Образование: актуальные вопросы: монография / г. ред. Г. Н. Петров. Чебоксары: ИД «Среда», 2020. С. 41–52.

### References

- Vorob'ev, N. I. and G. M. Khisamutdinov, eds. 1967. *Tatary Srednego Povolzh'ia i Priural'ia* [Tatars of the Middle Volga and Urals]. Moscow: Nauka. 537 p.
- Mukhamedova, R. G. 1972. *Tatary-mishari* [Tatar Mishars]. Moskva: Nauka. 248 p.
- Shchankina, L. N. 2020. Obriad "Provodov dushi" u mordvy Povolzh'ia v seredine XIX — nachale XXI vv. [The Rite of "Wires of the Soul" at the Mordovian Volga Region in the Middle of the XIX — Beginning of the XXI Centuries]. In *Kul'tura. Nauka. Obrazovanie: aktual'nye voprosy: monografiia* [Culture. Science. Education: Actual Issues: Monograph] / ed. G. N. Petrov. Cheboksary: ID "Sreda": 41–52.
- Smirnov, I. N. 1895. *Mordva: Istoriko-etnograficheskii ocherk* [Mordva: Historical and Ethnographic Essay]. Kazan': Tipografiia Imperatorskago Universiteta. 291 p.
- Tokarev, S. A. 1999. Pogrebal'nye obychai, ikh smysl i proiskhozhdenie [Funerary Customs, Their Meaning and Origin]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 42–47.
- Urazmanova, R. K. 1984. *Sovremennye obriady tatarskogo naroda (Istoriko-etnograficheskoe issledovanie)* [Modern Rites of the Tatar People (Historical and Ethnographic Study)]. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 144 p.

## СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

УДК 279.99

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/184-194

Научная статья

© С. А. Белобородов

### УРАЛЬСКИЕ СКИТНИКИ В «ЧУЛЫМСКОЙ И КОЛЫВАНСКОЙ ТАЙГЕ» (ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ТОМСКОЙ ГУБЕРНИИ В КОНЦЕ XIX — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВВ.)

Одной из главных задач в изучении такого сложного и противоречивого явления, как русское (и сибирское) старообрядчество является исследование локальных центров разных согласий и толков. По нашему глубочайшему убеждению, лишь такой подход дает возможность воссоздать цельную, объемную картину феномена старообрядчества в России. Статья посвящена реконструкции истории малоизвестного (в наши дни) скитского старообрядческого центра, появившегося в последней четверти XIX в. на территории Томской губернии и просуществовавшего до конца 1930-х гг. Особое внимание автор уделяет воссозданию биографий скитников и скитниц, большинство из которых были уроженцами Урала и до переселения в Сибирь проживали в различных уральских скитах. Комплексное использование источников, имеющих как сибирское, так и уральское «происхождение», позволило существенно расширить наши представления об этих людях, а в отдельных случаях достаточно полно реконструировать жизненный путь выдающихся старцев и стариц, о судьбе которых до этого момента почти ничего не было известно. Затронуты вопросы, связанные с периодизацией переселенческого движения уральских скитников в Сибирь. Анализируются причины миграции значительного числа старообрядцев в Томскую губернию. Рассказывается о их жизни в новых условиях и проблемах, которые в 1930-е гг. привели к новому переселению в еще более отдаленные края — на берега Енисея.

**Ключевые слова:** старообрядцы, скиты, Урал, Томская губерния, Чулым, Парбиг, биографии старцев

**Ссылка при цитировании:** Белобородов С. А. Уральские скитники в «чулымской и колыванской тайге» (из истории старообрядчества Томской области в конце XIX — первой трети XX вв.) // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 184–194.

Белобородов Сергей Анатольевич — к. и. н., старший научный сотрудник Лаборатории археографических исследований, доцент кафедры этнологии и археологии, Уральский федеральный университет (Российская Федерация, 620083 Екатеринбург, пр. Ленина, 51). Эл. почта: [s.a.beloborod@yandex.ru](mailto:s.a.beloborod@yandex.ru)

\* Работа выполнена в рамках гранта «Взаимодействие культурно-языковых традиций: Урал в контексте динамики исторических процессов» № FEUZ-2023-0018».

UDC 279.99

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/184-194

Original article

© Sergey Beloborodov

### URAL SKETE DWELLERS IN THE “CHULYM AND KOLYVAN TAIGA” (FROM THE HISTORY OF THE OLD BELIEVERS OF THE TOMSK REGION AT THE END OF THE 19TH — FIRST THIRD OF THE 20TH CENTURIES)

One of the main tasks in studying such a complex and contradictory phenomenon as Russian (and Siberian) Old Believers is the study of local centers of different consents and interpretations. We firmly believe that only this approach makes it possible to recreate a complete, three-dimensional “picture” of the phenomenon of Old Believers in Russia. The article is devoted to the reconstruction of the history of the little-known (nowadays) Old Believers’ skete center, which appeared in the last quarter of the XIX century in the Tomsk province and existed until the end of the 1930s. The author pays special attention to the reconstruction of the biographies of skete dwellers, most of whom were natives of the Urals and lived in various Ural sketes before moving to Siberia. The comprehensive use of sources of both Siberian and Ural origin made it possible to significantly expand our understanding of these people, and in some cases quite fully reconstruct the biographies of prominent elders (starets), about whom little has been known until now. The paper also covers the issues of the periodization of the migration movement of the Ural skete dwellers to Siberia and the reasons for many Old Believers to migrate to the Tomsk province. It describes their life in the new conditions and problems that led to a new migration in the 1930-s to even more remote lands — to the banks of the Yenisei.

**Keywords:** Old Believers, sketes, Ural, Tomsk province, Chulyum, Parbig, biographies of elders

**Author Info:** Beloborodov, Sergey A. — Ph.D. in History, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russian Federation). E-mail: [s.a.beloborod@yandex.ru](mailto:s.a.beloborod@yandex.ru)

**For citation:** Beloborodov, S. A. 2023. Ural Skete Dwellers in the “Chulyum and Kolyvan Taiga” (From the History of the Old Believers of the Tomsk Region at the End of the 19th — First Third of the 20th Centuries). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 184–194.

**Funding:** This research was conducted within the framework of the grant “Interaction of Cultural and Linguistic Traditions: The Urals in the Context of the Dynamics of Historical Processes” FEUZ-2023-0018.

#### Введение

Старообрядцы Урала традиционно поддерживали тесные связи со своими соотечественниками по вере из Сибири. Но до конца XVIII столетия это относилось в основном к староверам Алтая. «Теплые» взаимоотношения с ними начались еще в первой

четверти XVIII в. и особенно упрочились после строительства А. Н. Демидовым Колывано-Воскресенского (1727/1729 г.), Барнаульского (1739 г.) и Шульбинского (1744 г.) заводов, на которые было переведено множество мастеровых и работных людей с Урала, в том числе старообрядцев, родственники и знакомые которых остались на уральской земле.

Основная же часть «срединной Сибири» еще почти сто лет оставались для староверов «Terra Incognita». Здесь были иной климат и природа, не имелось развитой инфраструктуры, старообрядческие селения были редки и малолюдны. Но уже в XIX в. контакты между староверами Урала и Томской Сибири (прежде всего, в духовной сфере) существенно активизировались. В начале XX в. профессор богословия протоиерей Д. Н. Беликов, изучавший «томский раскол», одним из первых обратил внимание на этот факт и привел в своих сочинениях множество доказательств, его подтверждающих (Беликов 1901: 17–18, 29–31, 43–58, 79–80, 92–93 и др.; Беликов 1905: 16–18, 45 и др.). Однако, в силу ряда причин, этот автор совершенно не затронул вопрос о переселении в последней четверти XIX в. на территорию Томской губернии значительного количества «скитских» старообрядцев с Урала.

Первыми исследователями, обратившимися непосредственно к данной проблематике, стали новосибирские ученые Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова. В целом ряде своих статей и книг они рассказали о таком замечательном памятнике старообрядческой книжности новейшего времени, как «Урало-Сибирский патерик» (2014), в котором, в числе прочего имеется множество упоминаний о скитниках, приехавших в Сибирь с Урала (Покровский 1999: 9–28).

В наши дни, опираясь на вновь обнаруженные сведения, стало возможным уточнить, а в отдельных случаях, существенно дополнить факты из биографий бывших уральских скитников, многие из которых прожили на территории Томского Приобья не один десяток лет. Особо отметим, что наша работа посвящена исключительно старообрядцам часовенного согласия, хотя, как известно, в этих же краях существовали скитские поселения староверов белокрыницкой иерархии (Приль 2008: 479–484; Старухин 2015: 128–140). Основной задачей, которая решалась в нашем исследовании, стала попытка ответить на простые, на первый взгляд, вопросы: «Кто? Когда? Почему?» Полученные ответы позволили воссоздать более или менее целостную картину исторических событий.

### Уральские староверы в томской тайге

Начнем с того, что переселение старообрядцев из уральских скитов в «томскую» Сибирь не было одномоментным явлением. Этот процесс начался в последней четверти XIX в. продолжался (с перерывами) более 60 лет. Можно выделить несколько этапов миграции и несколько «потоков».

Пожалуй, самым ранним свидетельством о более или менее значительном перемещении уральских скитников в пределы Томской губернии следует признать сведения о переезде около 1875 г. группы староверов-часовенных во главе с черноризцем Филимоном (Савкиным). На р. Большой Юксе (притоке Чулыма) они основали Казанский скит. Но в 1880 г. Филимон перешел в белокрыницкое согласие и принял иноческий постриг с именем Феофилакт. Скит (получивший новое наименование

Михаило-Архангельская обитель) вскоре стал крупным монастырем, резиденцией урало-сибирских епископов белокрыницкой иерархии. Он, как и расположенные поблизости две женские обители, просуществовал до 1918 г., когда скиты были разорены советской властью. Часть монахов и монахинь, которым удалось избежать арестов, перебрались сначала в нарымскую округу, а затем южнее — на приток Оби р. Шудельку, где они и дожили до 1933 г. (Старухин 2015: 128–140; Белобородов, Боровик 2017: 232–233).

Примечательно, что почти одновременно со скитом Филимона / Феофилакта в чулымской тайге появилась старообрядческая обитель, возглавляемая черноризцем Израилем, которого в 1880-е гг. считали одним из духовных лидеров старообрядцев-часовенных всего горнозаводского Урала. Свою скитскую жизнь этот человек начал еще в 1830-е гг. в одной из старообрядческих пустыней, находившейся на р. Сылве (Кунгурский у. Пермской губ.), которую возглавлял инок-схимник Никита (Белобородов 2005: 287). Позже о. Израиль обитал в крупном и авторитетном Кедровском скиту, где в 1862 г. был в первый (и единственный) раз арестован властями «за бродяжничество». На следствии выяснилось, что именно «Израиль пользовался большим влиянием среди беспоповцев Урминской волости, особенно же в деревнях Кедровке и Тепляки» (Пругавин 1904: 54). Однако после суда, «по необъяснимым причинам», черноризец был отдан на поруки... одному из руководителей старообрядческого общества Нижнетагильского завода.

Неизвестно, сколько времени о. Израиль провел в Нижнем Тагиле. Думается, что совсем недолго. Вскоре он вновь отправился в скиты, несколько раз менял места обитания. В конце концов Израиль в начале 1880-х гг. выбрал для проживания безлюдный район, расположенный на самом юге Ревдинской волости Екатеринбургского уезда. Примечательно, что очень скоро основанная им пустынь стала весьма популярна среди старообрядцев Урала, специально совершавших сюда паломничества (Колегов 1903: 575).

По всей видимости, именно это обстоятельство побудило о. Израиля (уже очень немолодого человека) перебраться в Томскую губ. на приток Оби р. Чулым. Но и здесь он не обрел покоя. Скит «в томских пределах», который старец возглавлял, был весьма многолюдным (Урало-Сибирский патерик, кн. 1 2014: 182). К тому же Израиль «по старшинству» стал духовным отцом для всех старообрядцев-часовенных округи, принимая на исповедь и покаяние, постригая в иноческий чин, разрешая самые различные вопросы (и духовные, и даже бытовые). Возможно из-за этого он принял решение вернуться на Урал в свой старый скит. Скончался о. Израиль в 1898 г. (память 11 июня) (Древлехранилище ЛАИ: Л. 10). Похоронен этот один из самых авторитетных старообрядческих иноков второй половины XIX в., близ д. Кенчурки (70 км к югу от Ревды) (Архив ЛАИ: Л. 12 об.).

Еще при жизни о. Израиля не слишком далеко (по местным меркам) от его скита на Чулыме появилось новое поселение уральских черноризцев, прибывших в 1892 г. из Ялуторовского у. Тобольской губ. (Колмаковская заимка близ д. Грязновой, «она же Звездочетово»), которыми руководил о. Савва (Мягков). История и причины миграции этой значительной группы скитников таковы: в конце XIX в. под покровительством тюменских купцов Колмаковых и на принадлежавшей им земле возник целый ряд скитских поселений (мужских и женских), из числа переселившихся сюда в 1882 г. старообрядцев с западного склона Уральских гор (бассейн р. Сылвы).

Около восьми лет скитницы и скитники жили у Колмаковых совершенно спокойно и даже вольготно. Правда, власти время от времени делали слабые попытки воздействовать на старообрядцев, как-то изменить ситуацию, навещая заимку купцов, но все эти акции «почему-то всегда не имели успеха». Первый, по-настоящему серьезный удар по колмаковским скитам был нанесен летом 1890 г., когда представители прокурорского надзора добрались наконец-то до самой дальней обители, в которой, впрочем, застали немногих скитников (остальные — «наполовину разбежались»).

В июле 1891 г. события повторились. Но теперь, объектами внимания властей стали женский и мужской скиты около д. Звездочетово. Хотя предупрежденные заранее обитатели скитов почти в полном составе укрылись в лесах («для сбора ягод и грибов»), следователи обыскали все помещения, конфисковали значительное количество богослужебных книг, а, главное, сильно напугали игуменью женской обители матушку Анатолию и даже самого В. В. Колмакова возможными репрессиями (Белобородов 2021: 72–77). После этого скитники приняли решение не искушать судьбу и, не дожидаясь нового визита прокурорских чиновников, покинули эту местность. Часть скитниц во главе с матушками Анатолией и Александрой в 1892 г. вернулась на Черную Гору в Урминскую волость, а почти все обитатели мужских скитов, во главе с о. Саввой, перебрались на обское правобережье, на р. Чулым (120 км к северо-востоку от Томска). С ними уехали также некоторые инокини, «начальство» над которыми было возложено на матушку Мелетину.

Скитскую жизнь она начала еще в первой половине 1880-х гг. в женской старообрядческой обители на р. Сылве близ д. Кедровка. Позже вместе с другими скитницами отправилась на Колмаковскую заимку в Ялуторовском у. В 1892 г. стала игуменьей оставшейся на «тюменьщине» части этого скита. После переезда в Томскую губернию, матушка Мелетина и несколько скитниц также сначала жили на притоке Чулыма р. Большой Юксе, но их, очевидно, не устроило соседство с упомянутым ранее «белокриницким» Михаило-Архангельским монастырем. Поэтому в начале XX в. они поселились в скиту на р. Двоечаге (устроенном неподалеку от мужского, располагавшегося на Парбиге). Там Мелетина и умерла в январе 1928 г. Ее преемницей стала матушка Афанасия (Кунгурская), руководившая скитом до своей смерти в мае 1938 г. (Урало-Сибирский патерик 2014: 296, 298, 310, 315).

Игумена мужского скита о. Савву в миру звали Селивестр Ефимович Мягков. Он родился в 1848 г. в поселке Быньговского завода (близ Невьянска) (Клементьева 2007: 10). В 1873 г. навсегда покинул отчий дом и направился на Сылву в Кедровский скит о. Нифонта. Проведя там 6 лет «бельцом», Селивестр был пострижен в «малый чин» под именем Савва. Вместе с основной частью скитской братии о. Савва переехал в скит на заимку братьев Калмыковых в Ялуторовском у. Тобольской губ., а в 1890 г. стал настоятелем этой старообрядческой обители. С 1892 по 1917 гг. скит, которым он руководил, находился в Томском крае на р. Чулым, а затем был перемещен на левобережье Оби, в «колыванскую тайгу» (200 км к северо-западу от Томска). В этой обители, на берегу р. Парбиг, о. Савва скончался в октябре 1929 г. (Урало-Сибирский патерик 2014: 314–315).

К сожалению, пока не обнаружено документальных свидетельств о том, как жили скитники после переезда в Сибирь. Но если вспомнить, что большинство представителей второй волны миграции ранее проживали в Колмаковских скитах, можно

предположить, что новые обители были устроены «по подобию» старых, с учетом сибирских реалий (например, вряд ли старообрядцы стали бы возводить двухэтажные «хоромы»). Принимая во внимание это обстоятельство, мы решили привести описание колмаковских скитов, сделанное священником-миссионером в 1891 г.

Мужской скит располагался на окраине самой заимки Колмаковых, «по обеим сторонам болота». Он состоял из нескольких отдельно стоящих домов. «Все эти постройки внутри представляют из себя тоже целый ряд маленьких комнат с низкими потолками, западнями и удушливым воздухом». Здесь же были устроены две моленные, «снабженные иконами, лампадами и богослужебными книгами».

Женский скит находился в четырех верстах от мужского, на окраине д. Звездочетово, рядом со старообрядческим кладбищем. Это было деревянное «довольно высокое строение, состоящее из двух отдельных помещений, соединенных крытыми наглухо сенями, с верхними и нижними окнами, в которых виднелись железные решетки. Строение обнесено с переднего фасада деревянной решеткой, из-за которой выглядывали черные кресты...». Входные сени вели в темный узкий коридор, по одну сторону которого помещались полки с занавесками, а по другую — двери в отдельные небольшие комнаты (кельи). В углу здания размещалась комната настоятельницы скита, откуда дверь вела в общую моленную, передняя стена которой была в три ряда уставлена иконами. Некоторые иконы были украшены жемчугом и бисером. В моленной «повсюду горели лампы, пахло ладаном, по стенам висели подушечки и лестовки». Здесь имелся полный круг печатных и рукописных богослужебных книг. Рядом с общей моленной были расположены отдельные комнаты — кельи, в каждой из которых находились божницы с иконами и кровать. Еще 10 маленьких «келеечек» находились в нижнем этаже здания (Белобородов 2021: 76).

Как уже говорилось, в 1917 г. с берегов Чулыма скитники переселились на р. Парбиг и ее притоки. Из самых вероятных причин этого переезда назовем две. Во-первых, после 1905 г. «белокриницкий» Михаило-Архангельский скит существенно разросся и стал значительным центром, привлекавшим множество паломников. В 1910 г. неподалеку от него был основан Ново-Архангельский скит. Резонно опасаясь этой «экспансии» и не желая «смущать умы» своих братьев и сестер «по вере», о. Савва мог решиться на переселение. Во-вторых, малолюдные ранее берега Чулыма и его притоков Большой и Малой Юксы начали стремительно заселяться крестьянами из Центральной России: в 1912 г. основана д. Минаевка, в 1913 г. — Копыловка, Комаровка... Появление поблизости новых деревень, в которых проживали не старообрядцы также не могло радовать обитателей скитов.

Следующая значительная миграция уральских скитников в Сибирь произошла в 1926 г. и связана она была с очередным усилением репрессивного давления, но уже со стороны советской власти. Вынужденными переселенцами стали обитатели мужского скита, который с 1915 г. находился на р. Нёк (ныне — граница Пермского края и Свердловской обл.). После смерти в 1926 г. игумена о. Кастора многие из скитян решили отправиться в «колыванскую тайгу» к о. Савве.

Скорее всего, руководил переездом о. Макарий (Матвей Семенович Паутов). Он родился в 1905 г. в с. Реши (ныне Петрокаменский р-н Свердловской обл.). Рано остался сиротой, работал по найму «у богатых». После революции, не желая вступить в колхоз, ушел в «странствование». В 1923–1925 гг. обитал около Лайской деревни (близ Нижнего Тагила) т. к. в ней жила его сестра. В 1926 г. с несколькими

староверами («от числа братии») уехал на Парбиг и проживал в скиту о. Саввы. Вместе с насельниками этой обители в конце 1930-х гг. мигрировал дальше в Сибирь. В 1951 г. был арестован и осужден на 25 лет. Освобожден в 1954 г. Но прославился он не только своей твердостью в вере, а как старообрядческий писатель, один из авторов «Урало-Сибирского патерика», создававшего на протяжении нескольких десятилетий (с конца 1930-х до начала 1990-х гг.) на нижнем Енисее старообрядцами-часовенными (Урало-Сибирский патерик 2014: 308).

Из числа других обитателей скита о. Саввы расскажем, пожалуй, еще лишь об одном малоизвестном персонаже — черноризце Георгии (в миру — Григории Рассадникове). Дело в том, что при всех непростых перипетиях, его жизненный путь имеет много общих черт с биографиями других скитников. Итак, он родился около 1885 г. В молодости несколько лет провел в армии, но вернувшись на Урал в 1910 г., понял, что его призвание — служение Богу. Григорий ушел в скит о. Сергия, расположенный близ д. Лая неподалеку от Нижнего Тагила. А когда в 1913 г. игумен скончался, Рассадников перебрался на р. Чизму (приток Чусовой на границе Пермского края и Свердловской обл.) в обитель черноризца Кастора (Чернова).

Вместе со скитом о. Кастора Григорий переезжал сначала на р. Бизь (15 км к западу от Чизмы), а потом еще западнее — на р. Нёк. Здесь Рассадников прожил восемь лет, а его главным делом был уход за больными и немощными старообрядцами, которых в скиту собиралось до десятка человек. После кончины о. Кастора в 1926 г. Г. Рассадников принимает решение отправиться в «колыванскую тайгу» — в скит на р. Парбиг. Там он стал черноризцем Георгием и получил благословение настоятеля о. Саввы трудиться келарем (заведовать монастырским хозяйством).

Следует отметить, что в новой должности о. Георгий нашел свое призвание. Он «каждый вечер ходил в анбар по продукты, и что нужно — все заготовит, а утром у него все готово. А хлеб пек zelo хороший, корки никогда у хлеба толстой не было, и сырого тоже. И всю пищу приготавливал вкусно для питания братии. И был добрый огородник, вся овощь у него росла хорошо, бутун во все лето не приедали, и на зиму засаливали. Лук у него рос крупный, и капуста тоже росла...». Маленький штрих к «портрету» о. Георгия: он постоянно «носил вериги на своем теле, «Христа ради», и когда молился «правило», вериги у него все побрякивали». (Урало-Сибирский патерик, кн. 1 2014: 105).

В 1937 г. состоялся последний переезд Георгия — старообрядцы, уходя от советской власти, обитель переместили в Енисейскую тайгу на р. Сым. Вскоре скитников «постиг голод»: 6 месяцев питались только хлебом, да и то смешивая муку с торфом и опилками. «А потом 60 дней жили без хлеба. Из торфа с ягодами пекли лепешки и солёну горячу воду пили». И хотя о. Георгий был еще не стар, он не смог перенести этих невзгод: 30 марта 1939 г. черноризец тихо скончался, попросив перед смертью, чтобы ему почитали из Цветника аввы Дорофея. Из-за «бессилия и немощности» его товарищей, тело скитника «завернули пологом, вывезли на нартах и загребли снегом», оставив, пока земля «не отмерзнет» (Урало-Сибирский патерик, кн. 1 2014: 106).

Последний этап переселения уральских староверов в томскую тайгу можно назвать «женским», так как подавляющее большинство его участниц составляли скитницы. Они переселялись в Сибирь из крупного скита, расположенного на р. Танаевке (около 80 км к югу от Тюмени). Этот скит был основан в 1922 г., когда в д. Солобоево в Приисетье съехались инокини сразу нескольких обителей (с бе-

регов р. Сылвы, из-под Лайского завода, из окрестностей оз. Сунгул Челябинского у. Уральской обл.). Причиной их переезда также стали преследования со стороны советской власти, а последовавшая несколько позже миграция в Сибирь на реки Тавангу и Коргу (около 70 км к северо-западу от Парбига) растянулась на несколько лет (с 1928 по 1932 гг.).

«Сылвенские» скитницы перебрались в Западную Сибирь после того, как начались их регулярные преследования местными представителями власти, закончившиеся тем, что в 1936 г. немногочисленные к тому времени обительницы этого скита — Алевтина (Лескова), Евстолия (Домрачева), Афанасия (Воронина) и еще 6 инокинь были осуждены «за уклонение от общественного труда» и высланы на трехлетнее поселение в северные районы Свердловской области (Клюкина 2000: 107).

Женский скит матушки Александры появился около Лайского завода (близ Нижнего Тагила) в 1912 г. после переезда сюда большой группы скитниц из Кунгурского уезда. Александра пришла в женское «отделение» Кунгурского скита около 1880 г. в возрасте 22 лет. Ей долго отказывали, но, «видя ее неотступное желание, все же приняли». Вместе со скитом она переехала в 1883 г. в Ялutorовский уезд, а когда большинство скитниц в 1892 г. уехали в чулымскую тайгу, матушка Александра возглавила оставшуюся часть скита. Именно она руководила дальнейшими перемещениями обители: обратно в кедровские пределы (на Черную гору), в 1912 г. — под Лаю, наконец, в 1922 г. — на р. Танаевку, приток Пышмы (Урало-Сибирский патерик, кн. 1 2014: 239, 296).

Современники отмечали, что управляла она скитом строго, но «до тонкости» справедливо. Александра умерла в марте 1925 г. Ее духовные дочери окончательно покинули Урал только в 1932 г. и уехали в колыванскую тайгу. Особо отметим, что воспитанные в скиту Александры инокини Еванфия (Осипова), Валентина (Тюрина), Елисавета, Флина (Шабаршина) сыграли важнейшую роль в истории сибирского старообрядчества в 1930-е — 1950-е гг.

Группу «сунгульских» скитниц возглавляла матушка Мелетина (Мария Васильевна Меренкова). Она родилась в 1889 г. в Кыштымском заводе Екатеринбургского у. В 15 лет пришла в скит, основанный в 1900 г. ее старшей сестрой Еленой на берегу оз. Сунгуль (90 км к югу от Екатеринбурга). После смерти матушки Елены в 1927 г., Мелетина и еще несколько скитниц переехали в Исетский район (ныне относится к Тюменской обл.). В 1929 (или 1930) г. скитницы перебрались в «колыванскую тайгу». Мелетина сначала жила в скиту на р. Корге, а затем — на Таванге. В 1934 г. часть скитниц перешли в скит матушки Афанасии (Кунгурской) на р. Парбиг.

После смерти о. Саввы управление парбигским мужским скитом было доверено о. Мине (Зезееву) и о. Симеону (Лаптеву). Первому было благословлено заниматься делами духовными (принимать на исповедь), второму — управлять хозяйством. Оба они принадлежали к новой генерации старообрядцев, оба были достаточно молодыми. Примечательно, что эти руководители скита уже не имели отношения к Уралу: Мина был родом из Причулымья, а Симеон — из Ишимского у. Тобольской губ. Именно они инициировали передвижение скитов и их «населников» в Восточную Сибирь.

С 1937 г. обитатели скитов, как мужских, так и женских начали постепенно переселяться из «колыванской тайги» дальше на восток страны: сначала на р. Верхнюю Безымянку (ныне Енисейский район Красноярского края, приблизительно 187 км

к северо-западу от Енисейска), в 1939 г. немного севернее — на Нижнюю Безымянку, а в 1940 г. — на левый приток Енисея р. Дубчес (ныне Туруханский район Красноярского края).

Причиной для столь масштабной миграции нескольких десятков скитников и скитниц стало очередное наступление «антихристовой власти». Это выразалось не только в том, что скиты время от времени навещали геологи (и, как небезосновательно считали старообрядцы, о них стало известно местной администрации). Были и более серьезные проблемы: с начала 1931 в с. Парбиг, расположенном относительно недалеко от скитов, действовала участковая (районная) спецкомендатура Сиблага ОГПУ, осуществлявшая надзор за 33 тысячами спецпереселенцев, которых разместили в 48 новых поселках. Летом того же года, доведенные до отчаяния голодом и неустроенным бытом, спецпереселенцы восстали. Для подавления этого выступления были задействованы войска ОГПУ и «коммунистические рабочие отряды». Решающее вооруженное столкновение произошло в районе р. Высокий Яр. Восставшие, потерпев поражение и около 100 человек убитыми, «рассеялись небольшими группами по тайге» (Советская деревня: 758). Без сомнения, солдаты карательных отрядов, которые еще больше года прочесывали леса в окрестностях Парбига, наткнулись на скитские избышки и осматривали их в поисках беглецов. В 1933 г. власти разгромили заимку на которой проживали братья о. Мины с семьями и арестовали несколько человек. Выходом из этой ситуации для старообрядцев и стал очередной уход, который в сложившихся обстоятельствах они смогли осуществить только через несколько лет.

### Заключение

Подводя итоги нашему рассказу об истории скитов, основанных в «томских пределах» уральскими старообрядцами-часовенными, отметим ключевые моменты.

Основание скитов и их заселение прошло в несколько этапов, первый из которых состоялся в начале 1890-х гг., а последний — закончился в середине 1930-х гг. Скитники и скитницы вначале жили на р. Чулым и ее притоках, а в 1917 г., проделав путь в 400 с лишним верст, переселились в окрестности р. Парбиг. В конце 1920-х гг. появились также женские скиты на р. Корге и Таванге. Общее руководство этим скитским центром более 35 лет осуществлял уроженец Быньговского завода о. Савва (Мягков). Среди скитников также большинство были уральцами.

Главной причиной миграции с Урала сначала в Западную Сибирь, а потом и в Томскую губернию был конфликт с властями, считавшими, что само существование старообрядческих скитов незаконно. Обосновавшись в глухой тайге, скитники надеялись избежать преследований и до начала 1930-х гг. их ожидания, в целом, оправдывались. Однако новое столкновение с властью (уже советской) привело к очередному вынужденному переселению.

### Источники и материалы

- Архив ЛАИ — Архив ЛАИ УрФ У. Дневники. Д. 46 / 78. Л. 12 об. Информация Юман Т. Н., 1898 г. р. Запись 1978 г.
- Беликов 1905 — Беликов Д. Н. Старинный раскол в пределах Томского края. Томск: тип. Н. И. Орловой, 1905. — [4], 69 с.
- Беликов 1901 — Беликов Д. Н. Томский раскол: (исторический очерк с 1834 по 1880-е годы). Томск: типолитография П. И. Макушина, 1901. — III, 246, [5] с.
- Древлехранилище ЛАИ — Древлехранилище ЛАИ УрФ У. VI (Невьянское) собр. 276 р / 5682.
- Колегов 1903 — Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1903. № 19. С. 570–577.
- Советская деревня — Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД. 1918–1939. Документы и материалы. В 4-х т. / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. Т. 3. Кн. 1. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. 864 с.
- Урало-Сибирский патерик 2014 — Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: В 3-х т. / Отв. ред. Н. Н. Покровский. М.: Языки славянской культуры, 2014. Кн. 1 (Т. 1–2) — 464 с.; Кн. 2 (Т. 3) — 296 с.

### Научная литература

- Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах». (страница из истории староверия в Пермской губернии) // Проблемы истории России. Вып. 6. Екатеринбург: НПМП «Волот», 2005. С. 284–294.
- Белобородов С. А. Уральское скитничество и ялуторовские купцы Колмаковы // Большое городище. Краеведческий альманах. Тюмень. 2021. № 7–8. С. 72–77.
- Белобородов С. А., Боровик Ю. В. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 2017. 382 с.
- Клементьева Т. П. Наши предки старообрядцы. Поколенная роспись Мягковых // Сплетались времена, сплетались страны...: Сборник статей Уральского генеалогического общества. Вып. 18. Екатеринбург, 2007. С. 3–10.
- Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург: изд-во Урал. гос. ун-та, 2000. С. 85–135.
- Покровский Н. Н. Предисловие // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 9–28.
- Приль Л. Н. Жизненное пространство староверов Среднего Приобья: женские стратегии освоения // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Мат-лы междунар. науч. конф. / Под ред. Т. К. Щегловой, И. В. Октябрьской. Барнаул: БГПУ, 2008. Вып. 7. С. 479–484.
- Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки из новейшей истории раскола. М.: отд. тип. т-ва И. Д. Сытина, 1904. 281 с.
- Старухин Н. А. Сибирские общества белокрыницких староверов во второй половине XIX — начале XX в. / Отв. ред. Н. Н. Покровский, Н. Д. Зольникова. Новосибирск: Ин-т истории СО РАН, 2015. — 206 с.

### References

- Beloborodov, S. A. 2005. Staroobryadcheskie skity v «Urminskikh predelakh» (stranitsa iz istorii staroveriya v Permskoi gubernii) [Old Believers' Sketes in the "Urminsky Limits" (A Page from the History of the Old Belief in the Perm Province)]. In *Problemy istorii Rossii* [Problems of the History of Russia]. Vol. 6. Ekaterinburg: NPMP «Volot». 284–294.

- Beloborodov, S. A. 2021. Ural'skoe skitnichestvo i yalutorovskie kupty Kolmakovy [Ural Sketes and the Kolmakov Merchants from Yalutorovsk]. In *Bol'shoe gorodishche. Kraevedcheskii al'manakh* [Bolshoe Gorodishche. Local History Almanac]. Issue 7–8. Tyumen. 72–77.
- Beloborodov, S. A., Borovik, Yu. V. 2017. *Starovery gornozavodskogo Urala: stranitsy istorii soglasiya beglopopovtsev / chasovennykh XVIII — nachala XX v.* [The Old Believers of the Mining Urals: Pages of the History of the Consent of Beglopopovtsy / Chasovennyie of the 18th — Early 20th Centuries]. Ekaterinburg: izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. 382 p.
- Klement'eva, T. P. 2007. Nashi predki staroobryadtsy. Pokolennaya rospis' Myagkovykh [Our Ancestors the Old Believers. Generational Painting of the Myagkovs]. In *Spletalis' vremena, spletalis' strany...: Sbornik statei Ural'skogo genealogicheskogo obshchestva* [Intertwined Times, Intertwined Countries ...: Collection of Articles of the Ural Genealogical Society], ed. by E. A. Kalistratova. Vol. 18. Ekaterinburg. 3–10.
- Klyukina, Yu. V. 2000. Staroobryadtsy-chasovennyye Urala v kontse XIX — nachale XX vv. [Old Believers-Chasovennyye of the Urals in the late 19th — early 20th centuries]. In *Ocherki istorii staroobryadchestva Urala i sopredel'nykh territorii* [Essays on the History of the Old Believers of the Urals and Adjacent Territories], ed. by I. V. Pochinskaia. Ekaterinburg: izdatel'stvo Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. 85–135.
- Pokrovskii, N. N. 1999. Predislovie [Preface]. In *Dukhovnaya literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XX vv.* [Spiritual Literature of the Old Believers of the East of Russia of the 18th-20th Centuries]. Vol. 1. Novosibirsk: Sibirskii khronograf. 9–28.
- Pril', L. N. 2008. Zhiznennoe prostranstvo staroverov Srednego Priob'ya: zhenskie strategii osvoeniya [The Living Space of the Old Believers of the Middle Ob Region: Women's Development Strategies]. In *Ehtnografiya Altaya i sopredel'nykh territorii* [Ethnography of Altai and Adjacent Territories], ed. by T. K. Shcheglova, I. V. Oktyabrskaya. Vol. 7. Barnaul: BGPU. 479–484.
- Prugavin, A. S. 1904. *Staroobryadchestvo vo vtoroi polovine XIX veka. Ocherki iz noveishei istorii raskola* [Old Believers in the Second Half of the XIX century. Essays from the Recent History of the Schism]. Moscow. 281 p.
- Starukhin, N. A. 2015. *Sibirskie obshchestva belokrinitskikh staroverov vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v.* [Siberian Societies of Belokrinitsky Old Believers in the Second Half of the 19th — Early 20th Century], ed. by N. N. Pokrovsky, N. D. Zolnikova. Novosibirsk: Institut istorii SO RAN. 206 p.

УДК 398+28

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/195-209

Научная статья

© Л. Л. Кушнарера, С. В. Бураева

## АПОКРИФИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В ФОЛЬКЛОРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАБАЙКАЛЬЯ НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ

*В статье выявлены взаимосвязи устной и книжной традиций в фольклоре старообрядцев Забайкалья на рубеже веков, раскрывается связь фольклорных произведений с апокрифической литературой, рассматривается устное бытование апокрифических сюжетов у старообрядцев. Поскольку «Богородуховные» книги в духовной жизни семейских играли большую роль, велико было влияние книжных (письменных) источников и на устное народное творчество. В них семейские находили ответы на все свои житейские вопросы, оправдания или порицания своим поступкам, объяснения многим запретам и правилам. Поэтому фольклорная культура семейских испытывала постоянное влияние книжной христианской литературы. Авторами рассматриваются формы бытования апокрифического произведения «Сон Пресвятой Богородицы» в фольклорной традиции семейских, структура текста и его содержание, исследуются сюжеты/мотивы духовных стихов, которые сохранились и продолжают свое бытование в устных народных легендах и апокрифических произведениях на рубеже XX–XXI вв. в старообрядческих селах.*

**Ключевые слова:** русский фольклор, устные народные традиции, фольклорная культура семейских, апокрифы, апокрифические сюжеты, духовные стихи, народные легенды

**Ссылка при цитировании:** Кушнарера Л. Л., Бураева С. В. Апокрифические сюжеты в фольклоре старообрядцев Забайкалья на рубеже XX–XXI веков // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 195–209.

Кушнарера Людмила Леонидовна — к. филол. н., научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Российская Федерация, 670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6). Эл. почта: [makosh76@mail.ru](mailto:makosh76@mail.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8139-3197>

Бураева Светлана Валерьевна — д. и. н., доцент, ведущий научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Российская Федерация, 670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6). Эл. почта: [ladys@inbox.ru](mailto:ladys@inbox.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4184-3066>

\* Статья подготовлена в рамках государственного задания: проект «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона», № 121031000259-6; проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 121031000263-3.

UDC 398+28

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/195-209

Original Article

© Lyudmila Kushnareva and Svetlana Buraeva

**APOCRYPHAL STORIES  
IN THE FOLKLORE OF THE OLD BELIEVERS  
OF TRANSBAIKALIA AT THE TURN OF THE 20<sup>TH</sup>-21<sup>ST</sup> CENTURIES**

*The article reveals the relationship between oral and written traditions in the folklore of the Old Believers of Transbaikalia at the turn of the century and the connection between folklore and apocryphal literature and examines the oral existence of apocryphal stories among the Old Believers. Since the religious books played a large role in the spiritual life of the family, the influence of written sources on oral folk art was also significant. They provided answers to all the everyday questions, excuses or censures for their actions, explanations for many prohibitions and rules. Therefore, the folklore culture of Semey people was constantly influenced by Christian literature. The authors analyze the forms of existence of the apocryphal work "The Dormition of the Most Holy Theotokos" in the folklore tradition of Semey, the structure of the text and its content, the plots/motives of spiritual poems that had been preserved and continued to exist in oral folk legends and apocryphal works at the turn of the 20th — 21st centuries in the Old Believers' villages.*

**Keywords:** Russian folklore, oral folk traditions, Semey folk culture, apocrypha, apocryphal stories, spiritual poems, folk legends

**Authors Info:** Kushnareva, Lyudmila L. — Ph.D. in Philology, Research Fellow, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: [ma-kosh76@mail.ru](mailto:ma-kosh76@mail.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8139-3197>

Buraeva, Svetlana V. — Dr. of History, Associate Professor, Leading Researcher, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: [ladys@inbox.ru](mailto:ladys@inbox.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4184-3066>

**For citation:** Kushnareva, L. L. and S. V. Buraeva. 2023. Apocryphal Stories in the Folklore of the Old Believers of Transbaikalia at the Turn of the 20th-21st Centuries. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 195–209.

**Funding:** The research was carried out within the state assignment: project «Ethnocultural Identity in the Architectonics of Folklore and Literary Texts of the Peoples of the Baikal Region», № 121031000259-6; project "The Writing Traditions of the Peoples of the Baikal Region in the Context of Historical and Cultural Heritage of Russia and Inner Asia", № 121031000263-3.

Исследование несказочной фольклорной прозы старообрядцев невозможно без рассмотрения её книжных (письменных) источников, поскольку старообрядческая культура довольно отчетливо показывает, что письменная традиция

и письменная форма фиксации присущи ей в не меньшей степени, чем устные фольклорные формы.

Следует подчеркнуть, что книжная христианская культура и стоящая за ней идеология определяли образ мыслей и образ жизни старообрядцев. В книгах старове-ры ищут оправдания или порицания своим поступкам, ответы на свои житейские вопросы, а также объяснения своим запретам и поверьям. П. А. Ровинский в своих этнографических исследованиях замечает, что «ответы с вопросами, которые удовлетворяли семейских, готовы в так называемой апокрифической литературе, которая иногда совершенно противоречит нашим священным книгам, или просто вновь сочинены книжностью старообрядческой на основании воззрений своих доморощен-ных догматиков» (Ровинский 1872: 120; Ровинский 1873).

Книжные христианские представления регулируют жизнедеятельность семей-ских, их социальную, бытовую и духовную сферу жизни. Старообрядчество — это тот редкий тип народной культуры, где письменная и устная формы культуры вы-ступают в сознании самих староверов как два дополняющих друг друга воплоще-ния христианских правил жизни. Нужно отметить, что «особенный вес приобретали книги у старообрядцев-беспоповцев, где при отсутствии священства они стали сре-доточием духовной жизни» (Никитина 1982).

Книжная культура питает фольклор. Фрагменты текстов (или даже готовые тек-сты), сюжеты (сюжетные формулы), персонажи и идеи фольклоризируясь, стано-вятся достоянием устной традиции. Здесь функции фольклора и литературы сим-метричны: сама же книжная (письменная) культура вобрала в себя, использовала созданные народом фольклорные сюжеты и идеи. Ярким примером тому является Ветхий Завет (Фрейзер 1989).

С книжной культурой непосредственно связана и иконопись, которая выполняет ту же генерирующую функцию по отношению к фольклорному творчеству. В ста-рообрядческой среде это устные рассказы и легенды, описывающие сюжеты икон, толкование их содержания, рассказы о чудодействующей силе икон. У старообряд-цев Забайкалья распространены повсеместно рассказы о спасительной силе иконы Николая Чудотворца, иконы «Неопалимая Купина», которая сохраняет от пожаров. Богородичные иконы и иконы Николая Угодника пускали по реке, когда не могли найти тело утонувшего человека. Особыми функциями наделена икона св. Паисия: этот святой ходатайствует перед Богом за самоубийц (утопленников, удушенных, «сгоревших от водки») и грешников, умерших без покаяния (без исповеди). Святому Паисию молились, чтобы облегчить участь таких умерших на том свете. С икона-ми Ильи Пророка (повелителя грома и молнии, подателя небесной влаги) жители семейских сел ходили молиться на гору к деревянному кресту просить дождя. Мно-жество рассказов о чудодейственных иконах записано исследователями культуры старообрядческой деревни.

Передаваясь из поколения в поколение, сохраняются легендарные сюже-ты и в текстах-интерпретациях, входящих в область народной герменевтики: в толкованиях христианских текстов, главным образом Житий, читаемых после службы или после воскресного молитвенного общения. Уставщики, будучи гра-мотными, умея читать по-церковному, объясняли суть текста обычным языком, понятным большинству верующих крестьян. Получался собственно пересказ-перевод с церковнославянского и его объяснения, комментарии. Тексты перехо-

дили в устное бытование, становясь фольклорными, расширяя тем самым устный репертуар народной прозы.

Апокрифы, духовные стихи, молитвы и заговоры входят в так называемую зону пересечения книжной (рукописной) и устной традиции. Апокриф (от греческого *apokryfos* — тайный, сокрытый) в церковной литературе имеет двойное значение. Иногда апокрифы противопоставляются книгам, которые находятся в употреблении во время церковных собраний. В таком случае это книги тайные, сокрытые. Но слово *apokryfos* могло также означать сочинение, происхождение которого неизвестно. В этом случае апокриф — то же, что сочинение подложное, неподлинное по отношению к священным книгам.

С первых веков христианства апокрифическая литература на разных языках получила очень широкое распространение. Причиной огромного интереса, который вызывали апокрифы, является то, что, впитывая в себя сказочно-мифологические элементы, они представляли своего рода христианскую мифологию, которая соответствовала уровню мышления новообращенных христиан, а также давно обращенных, но мало культурных народных масс. Христианское учение, разрушая народную мифологию, создавало пробел в народном мышлении, привыкшем к мифам, богатым образами, происшествиями, фантастическим элементам. А Священное Писание было более строгим повествованием о библейских событиях и персонажах. Апокрифы шли навстречу неудовлетворенным привычным запросам на «таинственное»: они подробно, со сказочными чертами говорили о творении мира, связывали судьбу Адама, Соломона и Христа, подробно рассказывали о загробном мире и т. д. (Аверинцев 1993: 103).

Таким образом, по содержанию апокрифы составили как бы вторую священную историю, параллельную канонической. Распространяясь параллельно с внедрением христианства на Руси, апокрифические рассказы освещали важные вопросы народного мировоззрения.

Влияние апокрифов на фольклорное творчество, в частности на легенды, было отмечено А. Н. Пыпиным в его работе «Русские народные легенды» (Пытин 1990: 180), а также Е. В. Аничковым в исследовании «Христианские легенды в народной передаче» (Аничков 1908: 108). О влиянии на легенду апокрифических произведений говорится в «Народных русских легендах А. Н. Афанасьева» (Афанасьев 1990: 14). Несомненную связь апокрифов с устными космогоническими легендами отмечает современная исследовательница В. С. Кузнецова в работе о дуалистических легендах о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции (Кузнецова 1998).

Разнообразные апокрифические сочинения включаются в содержание нравственно-учительных конволютов. А. М. Селищев в своем исследовании отмечает, что старообрядцы любили почитать «Страсти Христовы», имеющиеся во многих рукописных экземплярах раскольников наряду с «Летописью Великаго Устюга» и поучительными «Мытарствами, пройденная душой Феодорой» (Селищев 1920).

С апокрифами, в которых отвергается каноническое толкование библейских событий и персонажей и утверждается их народное понимание, легенды роднят темы борьбы Бога и дьявола, сотворения человека, созданного, по апокрифическим сказаниям, и Богом, и дьяволом: дьявол сотворил тело человека, а Бог вдохнул в него душу. И в апокрифических сюжетах, и в легендарных утверждается то, что власти земные не от Бога, а от дьявола, поэтому они и враждебны простому народу. Образ

«добротоу Бога», милостивотоу к людям, к бедным крестьянам описывается и в апокрифах, и в легендах. Все это шло вразрез с каноническо-церковными догмами. Бог христианской религии суров и строг, он наказывает грешников, не разбираясь в причинах ими содеянного. В апокрифах и легендах Бог понимает жизненные причины, в силу которых люди совершают «грехи». Таковы Христос, Богородица, Николай Чудотворец и др. В общерусской традиции ряд легенд близок по сюжетам и идейной сущности апокрифу «Хождение Богоматери по мукам». И в легендах по «аду» ходят святые, сочувствуют мучающимся грешникам. Например, в легенде «Христов братец», опубликованной А. Н. Афанасьевым в сборнике народных русских легенд (Кузнецова 1990: 57).

Старообрядцы Забайкалья донесли и сохранили многие апокрифические сюжеты: это ветхозаветные сюжеты апокрифического переложения и толкования, поучения и слова отцов церкви, жития святых, в частности Алексея человека Божьего, стихи о Страшном суде и другие. К житиям святых и апокрифам близки в легендах мотивы искушения человека бесом (лукавым), образы благодарных животных, которые помогают человеку. Рукописные сборники семейских, сохранившиеся до настоящего времени, наряду со статьями из богослужебной литературы содержат в себе разнообразные апокрифические сюжеты, которые нашли отражение и в устной фольклорной прозе.

Большим почитанием пользуется у старообрядцев Забайкалья апокриф «Сон пресвятой Богородицы», появившийся в России на рубеже XVII–XVIII вв. как неканоническое христианское произведение, не признаваемое церковным учением и отцами церкви. Данное апокрифическое произведение было распространено в виде рукописи (или рукописного списка) на листе бумаги почти у всех славян (Толстой 1995: 118). На Руси в XVII в. имели большое распространение «еретические письма», среди которых пользовались популярностью содержащие заговор «Сон Пресвятой Богородицы» (Матвеева 2003: 123). В духовной культуре старообрядцев Забайкалья на рубеже XX–XXI вв. наблюдается широкое бытование данного произведения как в письменной, так и в устной фольклорной традиции. С. В. Бураева, изучая книжную культуру семейских, подчеркивает, что издания «Сна Пресвятой Богородицы» достаточно типичны для старообрядческой среды и встречаются довольно часто (Бураева 2003). «Удалось выявить фрагмент библиотеки Якова Павлова, состоящий из четырех рукописей и четырех печатных изданий XVI–XX вв., среди которых два варианта «Сна Богородицы» конца XIX–начала XX вв. — краткий и более пространственный». Типичные рукописи встречаются в частных собраниях (как грамотных, так и неграмотных стариков), хранящиеся как «память о родителях» (в Мухоршибирском, Бичурском, Тарбагатайском, Заиграевском, Кижингинском районах).

Существует несколько редакций «Сна Пресвятой Богородицы», имеющих незначительные отличия в композиционно-текстовом содержании. Рукописные варианты в большей степени зафиксированы как молитва и состоят из двух основных частей. Первая часть повествует о видении Богородицы — рассказ о распятии Христа и его воскрешении: «Богородица спала в Иерусалиме граде — пришел Господь и рече: «Спишь или не спишь и что во сне видишь?» Богородица рече: «Сон дивен и прешащен и пречуден и грозен» — о том, как Иисус пал под крестом: «от жидов поймано и предано Понтию Пилату Игемону и на трех древах (кипарисе, певче и кедре) на кресте распяли <...> всякими муками мучен был <...> солнце померкло, на зем-

лю тьма пала <...> луна к кровь претворися (и о других явлениях природы в момент смерти Христа)» — Иосиф с Никадимом забрали тело с креста — описание жен мироносиц — воскрешение Христа и сошествие его в ад: «... железный сокрушил (в преисподню) и всех вывел оттуда, даровав вечную жизнь». В некоторых изданиях данного апокрифа в первую часть включается описание божьих заповедей и кар, обрушивавшихся на их нарушителей (Бураева 2003).

Вторая часть, которая входит также в фольклорные варианты «Сна...», освещает своеобразный перечень охранных функций этого текста, объясняет его заговорное значение: «Господь рече: Воистину сон твой не ложен и праведен» — Заговорная формула об охране и помощи: «... Аще какой человек Сон твой Богородичен станет в дому держать в чистоте, тому дому ни тать, ни разбойник, ни морье и поветрие и никакие злые человек и нечистый дух не прикоснется <...> и тот человек избавлен будет от вечных муки и от диавольского наваждения, от недугов и от нечистого посещения избавится, и на водах тихое плавание». Или: «Всякий христианин Сон твой Богородицы иметь при себе должен, каждую неделю читать со вниманием его слушать <...> то тем людям сколько будет грехов как в море песку или травы на земле, или листу на дереве, то им грехи отпущены будут...» (Бураева 2003).

Некоторые варианты рукописных изданий «Сна Пресвятой Богородицы» заканчиваются молитвенной формулой, которая указывает на источник происхождения данного произведения и использование его, по большей части, в качестве молитвы: «Вера и мера сей молитве взята во святом граде Иерусалиме от того животворящего креста Господня. Печатали сию молитву четыре патриарха иерусалимских. Седьмию печатями испожили сию молитву во святых стихи, во святой соборной церкви господней под престолом господним и замком замкнули. А замок животворящий крест Господен. Аминь».

В устной народной традиции «Сон Пресвятой Богородицы» продолжает свое бытование в двух формах: как молитва, выполняющая охранную функцию и являющаяся оберегом, и как заговор, используемый в магических актах для достижения желаемого результата (излечения от порчи, сглаза, рожи и пр.), в помощь от злых потусторонних сил. Некоторые варианты «Сна...» зафиксированы и в устном бытовании, и как и молитва — список, который пользовался в обыденной жизни и по особым случаям. Один из вариантов «Сна Пресвятой Богородицы» был записан в 2003 г. (повторная запись в 2004 г.) в устной передаче от Галины Кузьминичны Вставской в поселке Новоильинск Заиграевского района. Она же выучила его по списку, хранящемуся у ее свекрови Елизаветы Сергеевны Вставской, которая, в свою очередь, получила от дочери Л. В. Вставской. В данную молитву вкладывался большой смысл; читалась она каждую субботу после бани всеми членами семьи, даже мужем, который в обыденной жизни не молился. Р. П. Матвеева замечает, что «Сон Пресвятой Богородицы» «особенно большое распространение у семейских имел во время Великой Отечественной войны. Его переписывали и читали, как молитву за тех, кто был в это время на фронте» (Матвеева 2015: 297).

Некоторые информанты «Сон Пресвятой Богородицы» называют духовным стихом, что подтверждает еще одну форму его бытования (Бураева 2003). Фольклорные тексты, в отличие от рукописных, менее пространны, по своему содержанию, являющиеся творческим его переосмыслением и более приспособленным к практическому применению (чтению на память).

По структуре текста и его сюжетному содержанию фольклорные варианты «Сна...» немногим отличаются от книжных (рукописных). Как в книжной, так и в устной традиции они бытуют в развернутых и кратких формах. Анализ текстов свидетельствует о том, что сюжет всех вариантов произведения по своему содержанию однотипен и состоит из устойчивых мотивных ситуаций. Практически все тексты начинаются введением, представляющим собой устоявшуюся заговорную формулу, с помощью которой происходит символический выход произносящего текст в иной мир (переход через другие двери, другие ворота в чисто поле, в другой дом):

«Пошла раба божья Пелогоя (имя)  
Из двери в двери, из ворот в ворота  
А там святое поле.  
На этом чистом поле, окияне море  
Там стоит господня апостольская церковь  
В этой церкви стоять престол.  
За этом престолом сидеть Дева Мария...».

(Записано в 2002 г. от К. С. Родионовой, 1924 г. р.,  
с. Куйтун Тарбагатайского района).

Формула благословения переплавилась с языческой формулой попадания в другой, иной мир, явив удивительный узор из языческих и христианских мотивов.

Исключения составляют тексты «Сна...», используемые в качестве молитвы и некоторые рукописные тексты, начинающиеся привычным молитвенным обращением:

«Пресвятая владычица наша Богородица  
И присно Дева Мария ...»  
(ОАФ ЦВРК ИМБТ СО РАН).

«Стану молясь, стану благославясь.  
В чисто поле, в широкое раздолье  
Помолюсь на все четыре стороны  
Дай мне, господи <...>  
Притчи в руки ...»

(Записано в 2001 г. Н. А. Мироновой  
от П. А. Филиповой, 1929 г. р., с. Хасурта  
Хоринского района).

В основной части произведения повествуется о самом сне Богородицы, где в форме диалога Девы Марии и Иисуса Христа излагается о трехдневных мучениях Христа — о его распятии и воскрешении:

«Приходит к ней Иисус Христос, спрашивает:  
Как спала, Дева Мария? Что во сне повидала?  
Ой, Иисус Христос, видела я сон не радостный:  
Тебе жиды поймали, в ... город водили,  
К кипарисову дереву гвоздями приковали,

Штыками ребра твои про(хва)тывались  
И кровь твою на землю проливали.  
О, мать моя, весь сон твой правильный  
Не плач, не рыдай. В три часа, в три минуты  
Схожу на небеса, спишу твой сон...»

(Записано в 2001 г. от В. Ф. Борисовой, 1927 г. р.,  
с. Куйтун Тарбагатайского района).

В некоторых текстах, используемых как молитва, дается подробное описание каждого из трех дней страданий Бога:

«Не плачь, мать, не рыдай, мать.  
Это будет всего три дня.  
Первый день — мученье,  
Второй — погребенье,  
Третий — вознесенье.  
Вознесусь на небеса.  
Царь Давид жалостливый, милостивый ...»

(Записано в 2001 г. Н. А. Мироновой  
от Е. Ф. Шевченко, 1930 г. р.,  
с. Хасурта Хоринского района).

В некоторых вариантах текста «Сна Пресвятой Богородицы», записанных в Заиграевском районе, в основную часть включено описание Божьих кар на человека, нарушавшего Божьи заповеди:

«Я им в осию, они мои овцы,  
Я их съем — проглочу,  
Ногами кости потопчу.  
Кто зол на меня думает,  
Слово не вымолвит.  
Скуп, ключи замкну, вора-супостата,  
Вора и разбойника и разного  
Рода людей и еще кто придет  
В мою ограду, упадет  
Ни ем десять раз судить  
Пратница, пока не приду,  
Не возьму замок в рот  
Ключ в небо...»

(Записано в 2003 г. Р. П. Матвеевой  
от Г. К. Вставской, 1936 г. р.,  
урож. Заиграевского района).

В Хоринском районе распространены варианты текста, в эпической части которых скорбную весть о сыне сообщает Деве Марии прилетевший с небес ангел:

«Прилетел на нее ангел с небес:  
Мать Пресвятая Госпожа Богородица,  
Ты спишь или не спишь?  
Нашего Иисуса Христа жида распинали,  
Руки, ноги гвоздями прибивали.  
На голову тырновыи вянок надевали ...»

(Записано в 2001 г. Н. А. Мироновой  
от Елены Филипповны Шевченко, 1930 г. р.,  
с. Хасурта Хоринского района).

Устойчивой частью «Сна...» является заключительная заговорная формула, которая освещает своеобразный перечень охранных функций данного текста, призывает знать и почитать молитву, объясняя ее заговорное значение:

«...Кто эту молитву знает,  
В день три раза читает,  
Тот у Господа Бога счастливый бывает.  
В путь дорожку пойдешь,  
Зверь не тронет.  
В огне не сгоришь, в воде не утонешь.  
На суд пойдешь, судья не осудит,  
Устрашится, убоится.  
Помоги мне мать пресвятая госпожа Богородица.  
Со всеми своими святыми Апостолами.  
Рабы божьей Прасковье.  
И ныне и присна и во веки веков. Аминь!»

(Записано в 2001 г. Н. А. Мироновой  
от П. А. Филипповой, 1929 г. р.,  
с. Хасурта Хоринского района).

Рассматриваемый текст апокрифического содержания бытует в устной народной традиции старообрядцев, несмотря на отрицательное отношение к нему церкви. Уставщики и служители старообрядческих церквей с сомнением относятся к данному произведению, отрицая его принадлежность к канонической литературе, используемой в духовной жизни семейских, затрудняясь дать ему какое-либо определение.

Неотъемлемой частью традиционного народного творчества старообрядцев Забайкалья являются Духовные стихи, возникшие в фольклоре под влиянием священной религиозной литературы. Это музыкально-поэтические произведения религиозного содержания, в которых отразились нравственные истины старообрядческой идеологии с ее сознанием людской греховности и необходимости покаяния. На духовные стихи, некогда широко бытовавшие как в письменной, так и в устной традиции старообрядцев Забайкалья, большое влияние оказали произведения апокрифической литературы, наполнив их сюжетами, мотивами, образами и идеями. Именно старообрядческая среда, в которой были распространены многочисленные рукописные сборники духовных стихов, сохранила старые славянские сюжеты: о Егории

Храбром, о Феодоре Тироне, Борисе и Глебе, о двух Лазарях, об Иосифе Прекрасном, о Голубиной книге, Сон Богородицы и др.

В среде забайкальских старообрядцев до недавнего времени духовные стихи имели широкое бытование в устной форме. В начале XX в. одним из первых исследователей культуры старообрядцев Забайкалья на духовную поэзию семейских обратил внимание А. М. Селищев. Он отметил, что духовные стихи по своему содержанию очень близки к религиозно-назидательной книжности, отличаясь лишь формой (*Селищев* 1920). По сведениям А. М. Селищева, содержание духовных стихов старообрядцев Забайкалья общее с содержанием стихов, распеваемых старообрядцами Поморья, Ветки и Стародубья. Исследователь в своей работе раскрывает основные темы духовных стихов, бытовавших в семейской среде. «Одни стихи посвящены расколу в русской церкви, отражают настроения гонимых староверов, их жалобы и вопли, — чем полны были их «жития», челобитные послания; в других стихах отражается настроение старообрядцев, их отношение к миру соблазна и пустых треволнений, памятование вечных мучений; имеются и такие, в которых переданы библейские события: стихи о потопах, об Иосифе Прекрасном» (*Селищев* 1920).

В конце 1960-х гг. Л. Е. Элиасов, исследуя народную поэзию семейских, обратился к данной теме и рассмотрел роль духовных стихов в старой сельской общине. Он отметил, что в общем репертуаре старой народной поэзии семейских духовные стихи и песни занимали большое место. «Носители духовных стихов проповедовали идеологию староверов, и поэтому пользовались со стороны уставщиков поддержкой и были популярны в старообрядческих сельских общинах» (*Элиасов* 1969). Рассмотрев в общих чертах репертуар бытовавших духовных стихов, Л. Е. Элиасов отметил, что в большей их части рассказывается о страданиях староверов, о том, какие гонения они испытали; что все стихи наполнены жалобами на тех, кто посягает на древнее благочестие.

В начале 1990 гг. Н. С. Мурашова предприняла попытку типологизировать духовные стихи сибирских, в том числе и забайкальских старообрядцев с точки зрения их содержательно-тематического наполнения. В своей работе исследовательница выявила стихи четырех групп: догматические, в которых наиболее популярными сюжетными мотивами являются описания грехов и адских мук, расставание души с телом, покаяние перед Господом, просьба о прощении и милости; исторические, которые по типу изложения сюжета подразделяются на две группы — нравоучительные притчи и стихи-рассказы, в которых часто цитируется сюжетный первоисточник — Библейский псалом, Евангелие и др.; дидактические и мирские, особенностью которых является их преимущественно светское содержательное наполнение, не связанное с религиозной образностью (*Бураева* 2003).

В русской народной культуре в течение нескольких веков стихи шли в основном двумя потоками: первый состоял из народных эпических стихов, возникших главным образом на основе апокрифов; второй представлял собой совокупность стихов покаянных: это лирические стихи, представлявшие монолог кающейся души, стихи «высокой» литературы (*Кораблева* 1979).

Статус духовного стиха в народной культуре был особым. Их носителями были певцы — калики переходные, паломники во Святую Землю, Палестину (*Аничков* 1913: 185), а позднее бродячие слепцы, зарабатывавшие себе на жизнь исполнением духовных стихов. Творчество калик переходных было усвоено народными испол-

нителями — крестьянами. В старообрядческой среде стихи бытовали в большом количестве, при этом не было никаких профессиональных исполнителей. Пелись они всеми — «не только лицами, знающими грамоту, но и неграмотными, наизусть заучившими стихи со слов других. Распевались они старыми и молодыми, мужчинами и женщинами». Поэтому в старообрядческой среде духовные стихи становятся по содержанию более народными. Духовные стихи старообрядцев были поэтическим отражением их истории и учения, осмыслением никонианской реформы. Разгром и закрытие монастырей, начиная с Соловецкого, «выгонки» в отдельные места, подвиги и мучения героев и страдальцев, учение об антихристе, споры о браке, указание путей к спасению — все это становилось предметом поэтического описания. Основной функцией стиха у старообрядцев все же оставалась одна — они связывали мир христианских книг с миром народных представлений, толковали библейские сюжеты понятным языком. Иными словами, духовные стихи в разных своих проявлениях были и остаются, как точно замечает С. Е. Никитина, поэтическим выражением народной герменевтики (*Никитина* 1993).

Герменевтическую функцию стихов подтверждает и тот факт, что у старообрядцев беспоповцев они имели высокий статус. В отсутствие священничества и соответственно проповедей, выполнявших функцию доведения до народного сознания основ христианского учения и христианской этики, стихи становились некой заменой этих проповедей. Неслучайно в сборниках беспоповцев поморского согласия духовные стихи соседствуют с литургическими текстами, поучениями Иоанна Златаушта или Ефрема Сирина. В стихах представлена та система запретов, которая сложилась в старообрядческой среде, была выражена в многочисленных полемических текстах и до определенного времени неукоснительно проводилась в жизнь. Сами старообрядцы для подтверждения правильности своего образа жизни и образа мысли ссылаются не только на древние книги, но и на тексты стихов.

Духовные стихи по своему содержательно-тематическому наполнению имеют сходство с устными легендами. Они, как и апокрифические произведения, и легенды выполняли одинаковую функцию: были посредниками, переводчиками, мостом между миром христианского учения и миром традиционной народной культуры. Посредством духовных стихов в контекст народной сказочной прозы семейских вошли христианские сюжеты, мотивы и персонажи.

В духовных стихах отражены некоторые запреты и поверья, которые нашли отражение в бытовой практике семейских и сохраняются до настоящего времени: они отражены и в легендарных рассказах. Например, в русской устной традиции существует стих о трудничке и Пятнице, которая является к нему в пустыню. В стихе перечисляются грехи, которым нет прощения. Среди них — нарушение запрета на некоторые виды работ в среду и пятницу:

«Не будет выпущена из ада душа, которая:  
Что во среду золь золила,  
А во пятницу пыль пылила» (*Никитина* 1993).

Известны пятничные запреты на прядение, чтобы не засорить «кострицею» глаза предкам на том свете, — это дохристианские запреты, связанные с культом предков. Некоторые пятничные запреты могли быть перенесены на среду (например, в пятни-

цу и в среду по той же причине нельзя было варить щелок — «золь золить»). Таким образом, непростимым грехом в духовном стихе объявлялось нарушение языческих запретов (Никитина 1993).

Семейские до настоящего времени сохранили традицию постования по средам и пятницам: «*Не простит Господь того, кто среду и пятницу не чтит. Среду и пятницу обязательно чтить надо, потому что в среду Господа мучили, а в пятницу его распинали. Вот среду, пятницу круглый оно весь круглый год постились, как и у Вяликим постом постились...*» (Записано от Ивановой Татьяны Факеевны, 1916 г. р., с. Бичура Бичурского района). Отражены в духовных стихах и запреты на табакокурение, на употребление алкоголя и др., которые раскрывают и легендарные рассказы.

В народной памяти стихи сохраняются в несказочной прозе, как пересказы тех или иных сюжетов. Например, в селе Куйтун Тарбагатайского района зафиксировано бытование легенды об Алексее человеке Божьем, который повторяет сюжет духовного стиха и последовательность следующих мотивов: бегство героя от мира достатка, славы, страдания героя во имя Бога и посвящение всей жизни подлинному служению Богу: «...*И его при крещении назвали Алексеем. Дали ему святое имя Алексей. Но когда ему исполнилось 18 лет, родители его решили женить. А он в благочестивой семье, он был так к Богу привязан. Он не хотел жениться, он хотел посвятить себя Богу...*» (Записано в 2002 г. от Анны Федоровны Зайцевой, 1957 г. р., с. Куйтун Тарбагатайского района). Еще одним примером служит легенда о Ное Праведном (Великий Ноев потоп) в соотнесении со «Стихом о потопе Ноя. На умиление души»:

«Потоп страшен умножался, народ вида испугался,  
Гнев идет, гнев идет.  
Вида воды многи люты, побежали в горы круты,  
Там спастись, там спастись.  
Все смотрели очевидно, как земли стало не видно,  
Все вода, все вода.  
Дебри водой наполнялись, все животные собирались,  
На верх горы, на верх горы.  
Малы холмы прикрывались, смерти горькой предавались,  
Род зверей, род зверей.  
Крик великий поднимали, когда в воде утопали  
В злой тот час, в злой тот час.  
Кверху гласы воспишали, когда дух свой испускали  
В злой смерти, в злой смерти.  
Птицы воздух наполняли, все летали беспрестанно  
Пользы нет, пользы нет.  
Все их силы прекратились, сами в воды повалились  
В той исток, в той исток.  
Кои плавали водами, покрывало их волнами  
Водой той, водой той.  
Не всех творец истребляет, но Ноев ковчег затворяет  
Хранит впредь, хранит впредь...»

(Рукописный сборник Алексеева).

Подобных примеров встречается достаточно для того, чтобы говорить о сохранности сюжетов духовных стихов в легендах, бытующих на современном этапе в старообрядческой среде.

Таким образом, в легендах сохранились преимущественно сюжеты духовных стихов эсхатологического содержания: о человеческой смерти, страшном суде, кончине мира («конце света»), наказании за грехи, являющиеся нарушением христианских заповедей (убийство, злоба, прелюбодеяние, жадность и др.). До настоящего времени сохраняются некоторые запреты и поверья, отраженные в духовных стихах: запреты на табакокурение, на употребление алкоголя и др., которые отражаются и в легендах семейских.

### Источники и материалы

ОАФ ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 5135 — ОАФ ЦВРК ИМБТ СО РАН — общий архивный фонд Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, инв. № 5135.  
Рукописный сборник Алексеева — Рукописный сборник Алексеева, Бичурский район, частная коллекция. Тетрадь № 2. Отдел редких и ценных изданий Национальной библиотеки Республики Бурятия.

### Научная литература

- Аверинцев С. С. (гл. ред.) Христианство: В 2-х томах. Т. 1. Москва: БРЭ, 1993. 863 с.  
Аничков Е. В. Из прошлого калик переходных. Санкт-Петербург: Типография В. Д. Смирнова, 1913. 200 с.  
Аничков Е. В. Христианские легенды в народной передаче // История русской литературы. Том I: Народная словесность / под ред. Е. В. Аничкова. Москва, 1908. С. 108–109.  
Афанасьев А. Н. Предисловие А. Н. Афанасьева к его собранию народных легенды // Народные русские легенды А. Н. Афанасьева / [Предисловие, составление и комментарии В. С. Кузнецовой]. Новосибирск: Наука: Сибирское отделение, 1990. С. 13–30.  
Бураева С. В. «Богодуховенные книги» старообрядцев (семейских) Забайкалья. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2003. 220 с.  
Кораблева К. Ю. Покаянные стихи как жанр древнерусского певческого искусства. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. Москва, 1979. 21 с.  
Кузнецова В. С. (сост.) Народные русские легенды А. Н. Афанасьева / [Предисловие, составление и комментарии В. С. Кузнецовой]. Новосибирск: Наука: Сибирское отделение, 1990. 266 с.  
Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Издательство СО РАН, 1998. 250 с.  
Матвеева Р. П. Собрание и изучение фольклора семейских в первой четверти XX века // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы VI Международной научно-практической конференции. Улан-Удэ: Издательство БГУ, 2015. С. 297–302.  
Матвеева Т. И. «Сон Пресвятой Богородицы» в устной традиции старообрядцев Забайкалья (семейских) (конец XX — начало XXI вв.) // Этнокультурное образование: совершенствование подготовки специалистов в области традиционных культур: Материалы IV международного симпозиума. Том II. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2003. С. 123–131.  
Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. Москва: Наука, 1993. 190 с.

- Никитина С. Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхоямья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура: По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг. Москва: Издательство МГУ, 1982. 318 с.
- Пытин А. Н. Русские народные легенды (По поводу издания г-на Афанасьева в Москве 1860 г.) // Народные русские легенды А. Н. Афанасьева / [Предисловие, составление и комментарии В. С. Кузнецовой]. Новосибирск: Наука: Сибирское отделение, 1990. Новосибирск: Наука: Сибирское отделение, 1990. С. 180–202.
- Ровинский П. А. Этнографические исследования в Забайкальской области // Известия Сибирского отделения Русского географического общества / Изд. под ред. правителя дел Отдела А. Ф. Усольцева. 1872. Том 3. № 3. Сентябрь. С. 120–172.
- Ровинский П. А. Материалы для этнографии Забайкалья: Продолжение // Известия Сибирского отделения Русского географического общества / Изд. под ред. правителя дел Отдела А. Ф. Усольцева. 1873. Том 4. № 2. Апрель. С. 65–111.
- Селищев А. М. Забайкальские старообрядцы: Семейские. Иркутск: Государственный Иркутский университет, 1920. 89 с.
- Толстой Н. И. Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Институт славяноведения и балканистики РАН. Москва, 1995. С. 118.
- Фрейзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете: Перевод с английского / Джеймс Джордж Фрейзер. Москва: Политиздат, 1989. 541 с.
- Элиасов Л. Е. Народная поэзия семейских. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1969. 175 с.

## References

- Afanasiev, A. N. 1990. Predislovie A. N. Afanas'eva k ego sobraniuu narodnye legendy [Preface by A. N. Afanasyev to his Collection of Folk Legends]. In *Narodnye russkie legendy A. N. Afanasieva* [Folk Russian legends by A. N. Afanasiev], ed. by V. S. Kuznetsova. Novosibirsk: Nauka: Sibirskoe otделение. 13–30.
- Anichkov, E. V. 1908. *Khristianskie legendy v narodnoj peredache* [Christian Legends in Popular Transmission]. In *Istoriia russkoi literatury* [The History of Russian Literature]. Vol. I, *Narodnaya slovesnost'* [Folklore], ed. by E. V. Anichkova. Moscow. 108–109.
- Anichkov, E. V. 1913. *Iz proshlogo kalik perekhozhikh* [From the Past of Wandering Beggars]. Saint-Petersburg: Tipografiia V. D. Smirnova. 200 p.
- Averintsev, S. S. (ed.). 1993. *Khristianstvo: V 2-kh tomakh* [Christianity: In 2 Volumes]. Vol. 1. Moscow: Bol'shaia Rossijskaia Enciklopediia. 863 p.
- Buraeva, S. V. 2003. «Bogodukhovennye knigi» staroobryadtsev (semeiskikh) Zabaikal'ia [“God-spiritual books” of the Old Believers (Semei) of Transbaikalia]. Ulan-Ude: publishing office BNC SO RAN. 220 p.
- Eliasov, L. E. 1969. *Narodnaia poeziia semeiskikh* [The Folk Poetry of the Semei]. Ulan-Ude: Buryat book publishing office. 175 p.
- Frazer, J. G. 1989. *Fol'klor v Vetkhom zavete: Perevod s angliiskogo* [Folklore in the Old Testament: Translation from English]. Moscow: Politizdat. 541 p.
- Korablyova, K. Yu. 1979. *Pokaiannye stikhi kak zhanr drevnerusskogo pevcheskogo iskusstva* [Penitential Verses as a Genre of Ancient Russian Singing Art]. PhD diss. abstract: Moscow. 21 p.
- Kuznetsova, V. S. (ed.). 1990. *Narodnye russkie legendy A. N. Afanas'eva* [Folk Russian Legends by A. N. Afanasiev]. Novosibirsk: Nauka: Sibirskoe otделение. 266 p.
- Kuznetsova, V. S. 1998. *Dualisticheskie legendy o sotvorenii mira v vostochnoslavyanskoi fol'klornoi traditsii* [Dualistic Legends about the Creation of the World in the East Slavic Folklore Tradition]. Novosibirsk: Publishing office SO RAN. 250 p.
- Matveeva, R. P. 2015. Sobiranie i izuchenie fol'klora semeiskikh v pervoi chetverti XX veka [Collection and Study of Semei Folklore in the First Quarter of the 20th Century]. In *Staroobryad-*

- chestvo: istoriia i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye svyazi: Materialy VI Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Old Belief: History and Modernity, Local Traditions, Russian and Foreign Relations: Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference]. Ulan-Ude: Publishing office BGU. 297–302.
- Matveeva, T. I. 2003. «Son Presvyatoi Bogoroditsy» v ustnoi traditsii staroobryadtsev Zabaikal'ia (semeiskikh) (konets XX — nachalo XXI vv.) [“The Dormition of the Most Holy Theotokos” in the Oral Tradition of the Old Believers of Transbaikalia (Semei) (late 20th — early 21st centuries)]. In *Etnokul'turnoe obrazovanie: sovershenstvovanie podgotovki spetsialistov v oblasti traditsionnykh kul'tur: Materialy IV mezhdunarodnogo simpoziuma* [Ethnocultural Education: Improving Training of Specialists in Traditional Cultures: Proceedings of the IV International Symposium]. Vol. II. Ulan-Ude: Publishing and printing complex VSGAKI. 123–131.
- Nikitina, S. E. 1982. Ustnaia traditsiia v narodnoi kul'ture russkogo naseleniia Verhokam'ia [Oral Tradition in the Folk Culture of the Russian Population of Verkhokamyie]. In *Russkie pis'mennye i ustnye traditsii i dukhovnaya kul'tura: Po materialam arkheograficheskikh ekspeditsii MGU 1966–1980* [Russian Written and Oral Traditions and Spiritual Culture: Materials of Archaeographic Expeditions of the Moscow State University, 1966–1980]. Moscow: Publishing office MGU. 318 p.
- Nikitina, S. E. 1993. *Ustnaia narodnaia kul'tura i yazykovoie soznanie* [Oral Folk Culture and Linguistic Consciousness]. Moscow: Nauka. 190 p.
- Pypin, A. N. 1990. *Russkie narodnye legendy (Po povodu izdaniya g-na Afanas'eva v Moskve 1860 g.)* [Russian Folk Legends (Regarding the Publication of Mr. Afanasiev in Moscow in 1860)]. Novosibirsk: Nauka: Sibirskoe otделение. P. 180–202.
- Rovinskii, P. A. 1872. Etnograficheskie issledovaniia v Zabaikal'skoi oblasti [Ethnographic Research in the Trans-Baikal Region]. *Izvestiia Sibirskogo otdeleniia Russkogo geograficheskogo obshchestva* 3: 120–172.
- Rovinskii, P. A. 1873. Materialy dlia etnografii Zabaikal'ia: Prodolzhenie [Materials for the Ethnography of Transbaikalia: Continued]. *Izvestiia Sibirskogo otdeleniia Russkogo geograficheskogo obshchestva* 4: 65–111.
- Selishchev, A. M. 1920. *Zabaukal'skie staroobryadtsy: Semeiskie* [Trans-Baikal Old Believers: Semei]. Irkutsk: State Irkutsk University. 89 p.
- Tolstoj, N. I. 1995. *Slavyanskaia mifologiya: Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Mythology: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Institut slavyanovedeniia i balkanistiki RAN. P. 118.

УДК 394+28

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/210-218

Научная статья

© А. А. Бойцова

## ИКОНОПИСЬ В КРОСС-КУЛЬТУРНЫХ ПЕРСПЕКТИВАХ: СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ МАСТЕРИЦА В РУМЫНСКОЙ СРЕДЕ

Данная статья является продолжением изучения автором иконописного наследия старообрядческой липованской семьи Рогачевских-Никита. Материал был собран в ходе экспедиционных исследований в Румынии. В статье рассматривается парадоксальный случай, когда староверка-липованка по рождению и крещению активно работает в иконописи. Сама гендерная ситуация достойна описания и характеристики: в достаточно консервативной старообрядческой среде женщины редко получали благословение на создание «святых образов». Среда в то же время донесла до современности традиционные формы и иконографию (в Румынии пишут иконы не меньше десятка мастеров-мужчин). Здесь это непрерываемая практика, которая может быть названа «живой стариной». В этих обстоятельствах приверженность православию создает индивидуальный лифт — потомственная старообрядка считает себя румынкой и пишет иконы для румын. Происходит прямая трансформация традиций и их адаптация к глобализации. Из потомственной семьи староверов, где были крепки иконописные традиции, практика создания образов уходит под влиянием личных и внешних обстоятельств. Липованская культура проникает в местные практики. В данном случае наблюдается исчезновение традиций в семье и их видоизменение в других условиях, где не поддерживается интерес или, наоборот, идет пересмотр взглядов. Этот пример позволяет проследить более общие тенденции в этноконфессиональной группе. Под влиянием внешних обстоятельств наблюдается не секуляризация, а переход к другим вариантам религиозности.

**Ключевые слова:** Липованская культура, старообрядцы в Румынии, династия Рогачевские-Никита, культурная глобализация, иконопись, биографический метод, глокализация

**Ссылка при цитировании:** Бойцова А. А. Иконопись в кросс-культурных перспективах: старообрядческая мастерица в румынской среде // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 210–218.

Бойцова Александра Александровна — сотрудник, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль» (Российская Федерация, 103132 Москва, ул. Кремль). Эл. почта: [alexkopchonyy@gmail.com](mailto:alexkopchonyy@gmail.com) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7178-8523>

UDC 394+28

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2//210-218

Original article

© Alexandra Boytsova

## ICON PAINTING IN CROSS-CULTURAL PERSPECTIVES: LIPOVAN CRAFTSWOMAN IN THE ROMANIAN ENVIRONMENT

This article continues the author's study of the icon heritage of the Old Believer Lipovan family Rogachevsky-Nikita. The material was collected during field research in Romania. The article considers a paradoxical case when a woman born and baptized as an Old Believer-Lipovan actively works in icon painting. This gender situation is worthy of description and study: in a fairly conservative Old Believer's environment, women were rarely blessed to create "holy images". This environment, at the same time, brought traditional forms and iconography to the present (at least a dozen male masters paint icons in Romania). This is a continuous practice that can be called "living antiquity". Under these circumstances, adherence to Orthodoxy creates an individual elevator — the respondent of Old Believer roots considers herself Romanian and paints icons for Romanians. This is a direct transformation of traditions and their adaptation to modern globalization. From a family of hereditary Old Believers, where iconographic traditions were strong, the practice of creating holy images goes away under the influence of personal and external circumstances. Lipovan culture penetrates into local practices. The traditions in the family disappear and modify under different conditions where interest is not maintained or, conversely, the opinions are revised. This case allows us to trace more general trends in the ethno-confessional group. Under the influence of external circumstances, we observe not secularization, but rather a transition to other variants of religiosity.

**Keywords:** Lipovan culture, Old Believers in Romania, dynasty Rogachevsky-Nikita, cultural globalization, icon painting, biographical method, glocalization

**Author Info:** Boytsova, Alexandra A. — the State Historical and Cultural Museum-Reserve "The Moscow Kremlin" (Moscow, Russian Federation). E: mail: [alexkopchonyy@gmail.com](mailto:alexkopchonyy@gmail.com) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7178-8523>

**For citation:** Boytsova, A. A. 2023. Icon Painting in Cross-Cultural Perspectives: Lipovan Craftswoman in the Romanian Environment. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 210–218.

Вопрос истории и особенностей липованской иконописи у румынских старообрядцев начал занимать умы исследователей относительно недавно. Изучению данной проблемы посвящены научные работы Е. Ю. Горбунова и Б. Г. Херсонского (Горбунов, Херсонский 2000), а также С. А. Иниковой (Иникова 2012). Вместе с тем, подробно этнографической стороной вопроса, историей и культурой румынских липованских сел занимались А. А. Пригарин (Пригарин 2010), Н. С. Душакова (Душакова 2022), Ф. И. Кирилэ (Кирилэ 2001), С. И. Феноген (Феноген 2004), А. А. Плотникова

(Плотникова 2007), Л. К. Гаврюшина (Гаврюшина 2018) и др. Проблематика взаимодействия глобализации и старообрядческого сообщества затронута в исследованиях историка А. А. Пригарина (Пригарин 2021), а также О. К. Шиманской (Шиманская 2021), В. С. Матющенко (Матющенко 2021) и др. Авторы отмечают, что процесс современной глобализации пришел и в отдаленные румынские села староверов-липован, оказав влияние на локальные традиции.

Цель данного исследования — проследить, как с течением времени трансформируются традиции, и каким образом в этих новых измененных условиях ведут себя потомки старообрядцев. Основой послужила концепция глокализации, которая, по словам А. А. Пригарина, «объясняет явления и процессы с позиций синхронного импорта общих стандартов путем их конвергентного освоения и формирования во всевозможных локальных средах. Согласно ей, общность быта не просто механически переносится из центров глобализации, а активно создается из местных ресурсов» (Пригарин 2021: 211). Т.е. исчезающие локальные явления и черты культуры в условиях всеобщей глобализации возрождаются и привлекают к себе особое внимание. В терминологическое поле гуманитаристики термин «глокализация» ввели Виктор Рудометов и Роланд Робертсон. Впервые в качестве теоретической основы в исследовании явлений старообрядческой культуры концепцию глокализации использовал А. А. Пригарин в своей работе «Глокализация в старообрядческой среде: модели и субъекты современной модернизации традиционалистских общностей Тувы и Буджака» (Пригарин 2021).

Татьяна Канаки (в девичестве Никита) 1976 года рождения проживает в Бухаресте и с двадцатилетнего возраста занимается реставрацией и написанием икон, а также росписью храмов. По материнской линии Татьяна является румынкой, а по отцу — русской липованкой. Интересен тот факт, что респондентка была крещена в детстве не только в старообрядческой, но также и в румынской церкви. Сначала родители крестили её в Бухаресте в Румынской Православной Церкви, но два месяца спустя, когда Татьяна находилась у своей очень религиозной бабушки-староверки Анны Никита в липованском селе Сарикёй, она была крещена еще раз, в старообрядческой традиции. Таким образом получается, что уже к возрасту 6 месяцев Татьяна приняла обряд крещения дважды в разных церквях, в угоду обеим половинам семьи. Детские годы пришлись на то время, когда в Румынии процветал коммунистический режим, Татьяне было 14 лет, когда этот режим пал, и спустя несколько лет произошло общее возрождение религиозной жизни по всей стране. Идентифицирует она себя как румынку, посещает Румынскую Православную Церковь, не говорит по-русски (ПМА 2014; Бойцова 2020)<sup>1</sup>. На данном примере можно проследить, как из потомственной семьи староверов, где были сильные иконописные традиции, со временем эти традиции уходят под влиянием внешних и личных обстоятельств. Подобные явления встречались всегда, но в этом случае присутствует личное обоснование выбора. Далее — диалог между мной (А. Б.) и Татьяной Канаки (Т. К.), прямая речь.

*А. Б.: Почему будучи уже во взрослом возрасте Вы выбрали именно Румынскую Православную Церковь, а не староверие?*

<sup>1</sup> Интервью было проведено на английском языке, далее прямая речь дана в переводе автора на русский язык.

*Т. К.: Около целого года я сомневалась, какую церковь выбрать. Мои религиозные чувства были воспитаны моей бабушкой, я видела ее веру в Бога. По-моему, когда мне был 21 год, я начала читать о расколе в церкви. Вывод, к которому я пришла, заключался в том, что все события, которые привели к расколу, были в то время недоразумением как для тех, кто покинул церковь, так и для патриарха Никона. Я думаю, что обновление религиозных книг, чтобы они не отличались от греческих, было бы вполне уместно. И эти обновления никоим образом не изменили веру, это был способ сохранить православные книги прежними. Я выбрала румынскую церковь, потому что пришла к выводу, что у старообрядцев не было истинной (уважительной) причины покинуть русскую церковь и создавать церковный раскол. Я уважаю свои старообрядческие корни и много раз чувствовала себя как дома в компании старообрядцев. Кроме того, мое занятие иконописью, вероятно, связано с тем, что мой старообрядческий дед был иконописцем.*

*А. Б.: Соблюдаете ли Вы старообрядческие традиции?*

*Т. К.: Да, я слушаю липованские песни, люблю их танцы, еду. Мне очень нравится вся их атмосфера. Кроме того, я считаю, что староверские деревни более красивые, организованные и чистые, чем румынские. Конечно, еще я люблю липованский стиль иконы. Езжу в Сарикёй минимум пару раз в год. Мне нравится то, как липоване хранят свои традиции, и я считаю их прекрасными людьми.*

Здесь можно рассуждать и о том, как липованская культура проникает в местные практики. Проживая на одной полиэтнической территории Добруджы, Молдовы и Буковины, румыны и русские липоване заключают межнациональные и межконфессиональные браки, происходит добровольная ассимиляция и интеграция с местным населением (родители Татьяны являлись коллегами). Соответственно, дети, родившиеся в подобных союзах, невольно встают перед выбором, чьей веры придерживаться — отца или матери. Таким образом, информантка, крещенная в детстве своей бабушкой-старообрядкой Анной Никита, уже во взрослом состоянии начала писать иконы, что идет совершенно вразрез со старообрядческим мировоззрением, где женщине запрещено создавать святые образы. Межконфессиональная ассимиляция порождает подобного рода парадоксы. Семейные традиции со временем исчезают, трансформируются в других условиях, провоцируя пересмотр взглядов на свою идентичность и творчество.

Процесс глобализации приводит к стиранию границ между традициями прошлого и настоящего, интеграции культур, где они становятся более единообразными. Старообрядцы испокон веков привыкли приспосабливаться к ситуации, несмотря ни на что сохраняя свою культурную и этноконфессиональную идентичность. В современных условиях глобализации происходят изменения в сохранении и передаче культурных традиций, особенно это проявляется у молодого поколения липован, живущих не в среде своих предков, т. к. происходит интенсивная коммуникация с инокультурным окружением. «Очевиден факт доминирования в глобализационных проявлениях детско-подросткового поколения над старшим. Ориентированные на завтрашний день самой природой своего социализируемого положения, молодежь осваивает инновации быстрее своих старших товарищей. И дело не только в отягощенности предыдущего опыта, но и в самой глобальной культуре, которая своим субъектом ви-

дит именно их» (Пригарин 2021: 225). Таким образом, начинают стираться различия в социально-бытовой и культурной сферах. Становится возможным, как в рассматриваемом случае, что липованка по своему крещению, занимается написанием и реставрацией икон. Зачастую можно увидеть абсолютный уход от семейных традиций, исчезновение культурной памяти, хотя здесь мы наблюдаем трансформацию религиозных воззрений в силу обстоятельств, а не полное их исчезновение.

Татьяна Канаки пишет разносюжетные иконы на заказ для всех желающих. Писала она и для старообрядцев: липованская семья заказала икону Богоматери Семистрельной. Конечно, основным контингентом Татьяны являются православные румыны. Заказы поступали даже от великобританских англиканских церквей, которые интересовались иконами. Татьяна никому не отвечает отказом, считая, что «иконы обладают способностью говорить о Боге каждому».

Румыны считают, что Татьяна создает образы под влиянием русской иконописи, возможно, потому что с детства видела много липованских икон. Стиль румынского письма мягче, чем греческий, но, тем не менее не такой мягкий и поэтичный, как русский стиль. В Молдавии наблюдается большое влияние традиций русского иконописания, в то время как в Трансильвании можно видеть протестантское и немецкое влияние, а в Валахии стиль иконописи находится между русским и греческим. «В начале XVI в. Валахия становится прибежищем для художников из захваченных турками православных стран. При дворе господаря Нягое Басараба, построившего и украсившего большое количество храмов за годы своего правления (в частности, в Куртя-де-Арджеш — епископской резиденции и бывшей столице Валахии), работали греки, сербы, болгары. Многие румынские памятники монументальной живописи и иконописи отразили прямое воздействие культуры этих народов. Нягое Басараб осуществлял политику поддержки Православной Церкви и вне своей страны. Именно в это время налаживаются тесные связи Валахии с Афоном, которые во многом предопределили дальнейшие пути развития её культуры» (Кочешко 2014: 205–206). Несмотря на то что, конечно, все это один византийский стиль, тем не менее можно видеть отдельные местные черты у каждого из них. Румынская иконопись развивалась в контексте культуры православного Средиземноморья. «Новый расцвет иконописи Валахии пришелся на конец XVII в. и связан с именем господаря Константина Брынковяну. В его придворной мастерской наряду с местными мастерами работали также греки. Отличающийся пышной декоративностью, повествовательностью и смесью традиционных и европейских орнаментальных мотивов стиль этой мастерской быстро приобрел популярность в соседней Молдавии и проник также в Трансильванию. Возникнув в конце XVII столетия, он продолжал быть актуальным и на протяжении XVIII в.» (Кочешко 2014: 207–208). Липованские иконы имеют свои особые черты. Помимо золотого фона, здесь совсем другой способ стилизации человеческих черт и одежды, отсутствует перспектива в иконе.

Татьяна создает иконы с совершенно разным набором сюжетов и святых. Кроме изображений Христа и богородичных икон, что типично и для староверского иконописания, и для православных румын, встречаются изображения святых. Например, Св. Филофея Румынской (Sfanta Filoftea — почитаемая в Румынии святая, жившая в XIII веке. Румынская Православная Церковь прославила Филофею для общецерковного почитания в 1950 г. В Румынии Св. Филофея считается защитницей детей и молодежи, ей молятся незамужние девушки, желающие найти жениха, а также

обращаются в молитвах больные эпилепсией); Св. Луки Крымского (Sfantul Luca al Crimeei — в миру В. Ф. Войно-Ясенецкий — врач-хирург, российский и советский религиозный деятель, неоднократно бывший жертвой репрессий. Святитель Лука считается покровителем медицинских работников); Св. Марины (Маргариты) Антиохийской (Sfanta Marina — святая мученица, жившая на рубеже 3–4 вв. Как правило, Св. Марине молятся о защите от клеветнических наветов), Св. Бенедикта Нурсийского (Sfantul Benedict de Nursia — основатель первого в Европе монашеского ордена. Св. Бенедикт Нурсийский считается покровителем Европы и покровите-



Рис. 1–3.

Фото 1 — икона Св. Лука Крымский (Sfantul Luca al Crimeei), 2019 г., автор фото — Татьяна Канаки (фото размещено на <https://tatiananichita.blogspot.com>)

Фото 2 — икона Св. Бенедикт Нурсийский (Sfantul Benedict de Nursia), 2013 г., автор фото — Татьяна Канаки (фото размещено на <https://tatiananichita.blogspot.com>)

Фото 3 — икона Св. Филофея Румынская (Sfanta Filoftea), 2019 г., автор фото — Татьяна Канаки (фото размещено на <https://tatiananichita.blogspot.com>)

лем спелеологов — исследователей природных подземных пространств), а также фреска с изображением Св. Марии Магдалены и др. Изображения перечисленных святых являются нетипичными для старообрядческой иконописи, но на румынских иконах их изображения не являются большой редкостью.

Татьяна поделилась любопытным случаем — находясь на семинарах по иконописи в Великобритании, в процессе общения с другими участниками выяснилось, что некоторые из них являются англиканами и пресвитерианами. Помимо самой процедуры создания икон, им прежде всего было интересно узнать, как осуществлять молитву с помощью святого образа, хотелось экспериментировать и понять, как именно иконы помогают в процессе молитвы. Некоторые даже помещают 1–2 иконы в своих церквях. На наш взгляд, в данном случае также прослеживается влияние глобализации на традицию.

В Сарикее проживает молодая женщина-художник, занимающаяся живописью. Возможно, она была бы открыта и для иконописи (однажды она оказывала помощь в создании икон Татьяне), но жители Сарикей сомневаются, насколько правильно ее просить писать иконы, т. к. женщинам для этого нужно иметь особое благословение. Несмотря на данное обстоятельство, всё же небольшой опыт написания икон у молодой художницы уже имеется. На этом примере мы вновь можем проследить, как многовековые строгие традиции липован начинают потихоньку исчезать в современных условиях. О гендерном аспекте глобализации в своей работе упоминает и А. А. Пригарин: «Вместе с тем глокализация трансформировала семантическую нагрузку полов. Если в домодерном обществе староверов женщины играли роль сохранения дома и семьи, а мужчина ритуально-репрезентативные и инновационного развития культуры» (Пригарин 2021: 225), то теперь акценты принципиально сместились. Женщины активно включились не только в общественно-экономическую жизнь, но и начали занимать ведущие места в храме. Они все чаще выполняют обязанности церковных старост, казначеев и т. д. Еще в 1970-е гг. их не допускали исполнять богослужения перед алтарем (на крылосе) (Смилянская, Денисов 2007: 96), то теперь среди «крылошан» редко встретишь мужчин... Новые времена поменяли традиционные роли полов и их функциональные нагрузки существенно преобразились. На фоне этого женский пол занял ведущие позиции не только в физическом выживании, но и в заботах о душе. Пока плохо понятно — последствия ли или предпосылка глокализации? Скорее всего, просто ее проявления и движущая сила» (Пригарин 2021: 225). Находясь под влиянием процессов глобализации в обществе, наоборот, возрождаются, проступают некоторые локальные традиции и черты. Свообразным парадоксом глобализации можно считать то, что стремительно развивающееся в своих модернистских проявлениях общество тем не менее начинает испытывать потребность в наличии национальной и религиозной самобытности. Моя информантка, будучи образованным и прогрессивным человеком, безусловно осознает свою принадлежность к традиции, школе, возрождая старые обычаи, что уже можно трактовать как традиционализм, и что тоже весьма присуще глобализационным процессам и вполне подпадает под понятие «глокализации».

### Источники и материалы

ПМА 2014 — Материалы полевых исследований автора. Опрос жителей старообрядческих румынских сел Журиловка и Сарикей. 2014 г.

### Научная литература

- Бойцова А. А. Династия иконописцев Рогачевские-Никита в контексте истории старообрядческих румынских сёл Журиловка и Сарикей // *Культура и искусство*. 2020, № 12. С. 116–123. <https://10.7256/2454-0625.2020.12.34713>
- Гаврюшина Л. К. Старообрядческие села Румынии: жизнь поколений и судьба традиций // *Славянский мир в третьем тысячелетии*. 2018, Вып. 13. № 3–4. С. 160–173.
- Горбунов Ю. Е., Херсонский Б. Г. Липованская икона. Одесса: Друк, 2000. 124 с.
- Душаклова Н. С. Проживаемая история. Как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М.: РГГУ, 2022. 180 с.
- Иникова С. А. К вопросу о липованских иконах // *Славянский мир в третьем тысячелетии*. 2012, Вып. 7. С. 373–397.
- Кирилл Ф. И. Старообрядцы, староверы, липоване. Историко-этимологическое исследование // *Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте*. Вып. 3. Бухарест: Критерий, 2001. С. 32–56.
- Комашко Н. И. Иконопись Румынии (Молдовы и Валахии) // *История иконописи. Истоки. Традиции. Современность. VI–XX вв.* Тверь: Верхов С. И., 2014. С. 203–208.
- Матюценко В. С. Религия в эпоху глобализации: постановка проблемы // *Онтологические и социокультурные основания альтернативного проекта глобализации: сборник материалов международной научной онлайн-конференции, Екатеринбург, 24–25 сентября 2020 г.* Екатеринбург: Издательство УМЦ УПИ, 2021. С. 200–203.
- Плотникова А. А. Русские старообрядцы Добруджи // *Живая старина*. 2007, Вып. 3. С. 21–23.
- Пригарин А. А. Глокализация в старообрядческой среде: модели и субъекты современной модернизации традиционалистских общностей Тувы и Буджака // *Новые исследования Тувы*. 2021, № 3. С. 210–231. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.3.16>
- Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX в. Одесса; Измаил; Москва: СМЛ: Археодоксия, 2010. 528 с.
- Смилянская, Е. Б., Денисов, Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. М.: Индрик, 2007. 477 с.
- Феноген С. И. Казаки-некрасовцы на Кубани и в низовьях Дуная // *Липоване: история и культура русских-старообрядцев*. 2004, Одесса: Вып. 1. С. 5–10.
- Шиманская О. К. Старообрядчество в современном мире: глобализация и традиция // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина*. 2021, № 1. С. 151–162. [https://doi.org/10.35231/18186653\\_2021\\_1\\_151](https://doi.org/10.35231/18186653_2021_1_151)

### References

- Boytsova, A. A. 2020. Dinastiia ikonopistsev Rogachevskiyе-Nikita v kontekste istorii staroobryadcheskikh rumynskikh sel Zhurilovka i Sarikey [The Rogachevsky-Nikita Dynasty of Icon Painters in the Context of the History of the Old Believer Romanian Villages Zhurillovka and Sarikey]. *Kul'tura i iskusstvo* 12: 116–123. <https://www.doi.org/10.7256/2454-0625.2020.12.34713>
- Dushakova, N. S. 2022. *Prozhivayemaya istoriia. Kak staroobryadtsy vspominaiut o svoem proshlom*. [Lived history. How the Old Believers Remember their Past]. Moscow: RGGU. 180 p.
- Fenogen, S. I. 2004. Kazaki-nekrasovtsy na Kubani i v nizov'iakh Dunaia [The Nekrasov Cosacks in the Kuban and in the Lower Reaches of the Danube]. In *Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh-staroobryadtsev* [Lipovans: History and Culture of Russian Old Believers], ed. by N. Bobkov, N. Muravlev, L. F. Barannik. Vol 1. Odessa. 5–10.
- Gavriushina, L. K. 2018. Staroobryadcheskiye sela Rumynii: zhizn' pokoleniy i sud'ba traditsiy. [Old Believer Villages of Romania: the Life of Generations and the Fate of Traditions]. *Slavyanskiy mir v tret'yem tysyacheletii* 13 (3–4): 160–173.

- Gorbunov, Yu. E. and B. G. Khersonskiy. 2000. *Lipovanskaya ikona* [Lipovan icon]. Odessa: Druk. 124 p.
- Inikova, S. A. 2012. K voprosu o lipovanskikh ikonakh [On the Question of Lipovan Icons]. *Slavyanskiy mir v tret'yem tysyacheletii* [The Slavic World in the Third Millennium] 7: 373–397.
- Kirile, F. I. 2001. Staroobryadtsy, starovery, lipovane. Istoriko-etimologicheskoye issledovaniye. [Old Ritualists, Old Believers, Lipovans. Historical and Etymological Research]. In *Kul'tura russkikh staroobryadtsev v natsional'nom i mezhdunarodnom kontekste* [The Culture of Russian Old Believers in the National and International Context]. Vol. 3. Bukharest: Kriterion. 32–56.
- Komashko, N. I. 2014. Ikonopis' Rumynii (Moldovy i Valakhii) [Romanian Icon Painting (Moldavia and Valakhia)]. In *Istoriya ikonopisi. Istoki. Traditsii. Sovremennost'. VI–XX vv.* [History of iconography. Origins. Traditions. Modernity. VI–XX cent.], ed. by T. V. Moiseeva. Tver': Verkhov S. I. 203–208.
- Matiushchenko, V. S. 2021. Religii v epokhu globalizatsii: postanovka problemy [Religion in the Age of Globalization: Statement of the Problem]. In *Ontologicheskiye i sotsiokul'turnyye osnovaniya al'ternativnogo proyekta globalizatsii: sbornik materialov mezhdunarodnoy nauchnoy onlain-konferentsii, Yekaterinburg, 24–25 sentyabrya 2020 g.* [Ontological and Sociocultural Foundations of an Alternative Globalization Project: Proceedings of an International Scientific Online Conference, Yekaterinburg, 24–25.09.2020]. Yekaterinburg: Izdatel'stvo UMTS UPI. 200–203.
- Plotnikova, A. A. 2007. Russkiye staroobryadtsy Dobrudzhi [The Russian Old Believers of Dobrudzha]. *Zhivaya starina* 3: 21–23.
- Prigarin, A. A. 2021. Glokalizatsiya v staroobryadcheskoy srede: modeli i sub'ekty sovremennoy modernizatsii traditsionalistskikh obshchestv Tuvy i Budzhaka [Glocalization in the Old Believer Environment: Models and Subjects of Modern Modernization of the Traditionalist Communities of Tuva and Budzhak]. *Novyye issledovaniya Tuvy* 3: 210–231. <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.16>
- Prigarin, A. A. 2010. *Russkiye staroobryadtsy na Dunae: formirovanie etnokonfessional'noy obshchnosti v kontse XVIII — pervoy polovine XIX v.* [Russian Old Believers on the Danube: the Formation of an Ethno-Confessional Community in the Late 18th — First Half of 19th Century]. Odessa; Izmail; Moscow: SMIL: Arkheodoksiya. 528 p.
- Shimanskaya, O. K. 2021. Staroobryadchestvo v sovremennom mire: globalizatsiya i traditsiya [Old Believers in the Modern World: Globalization and Tradition]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* 1: 151–162. [https://www.doi.org/10.35231/18186653\\_2021\\_1\\_151](https://www.doi.org/10.35231/18186653_2021_1_151)
- Smilianskaia, E. B., Denisov, N. G. 2007. *Staroobryadchestvo Bessarabii: knizhnost', pevcheskaia kul'tura* [Old Believers in Bessarabia: Bookishness, Singing Culture]. Moscow: Indrik. 477 p.

УДК 7.025+394  
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/219-226  
Научная статья

© В. В. Сафонов, П. А. Воронжева, А. Е. Третьякова

## ТРАДИЦИИ СТАРООБРЯДЦЕВ В МЕДНОЛИТОЙ ПЛАСТИКЕ: ВОССТАНОВЛЕНИЕ СКЛАДНЯ XIX ВЕКА

*Используемая для изготовления религиозных предметов, в первую очередь предметов личного благочестия, меднолитая пластика представлена и широко распространена у старообрядцев, течения в православии, образовавшегося в результате церковного раскола на почве реформ церковных догматов и последовавшего за ними социального напряжения в российском обществе XVII в. Старообрядчество помимо стремления сохранить древнерусские исконные религиозные традиции, несмотря на относительно небольшое число последователей, оказало влияние и на культуру России в более широком плане, например, на особенности изготовления икон. Меднолитая пластика используется также в ювелирном деле, при изготовлении фурнитуры для одежды, мебели и интерьера. Она создает определенного рода стиль и антураж вплоть до настоящего времени. Авторами данной работы исследован и атрибутирован найденный в Забайкалье фрагмент складня — вторая створа, изготовленный в XIX в. путем меднолитой пластики. Осуществлена попытка провести восстановительные работы — реставрационно-консервационные, цель которых не только улучшить внешний вид реликвии и сохранить экспонат, но и получить возможность продолжить изучение образа жизни людей, связанных со старообрядчеством, а также и самого искусства работы с металлом.*

**Ключевые слова:** старообрядчество, меднолитая пластика, складень, реставрация, консервация

**Ссылка при цитировании:** Сафонов В. В., Воронжева П. А., Третьякова А. Е. Традиции старообрядцев в меднолитой пластике: восстановление складня XIX века // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 219–226.

**Сафонов Валентин Владимирович** — д. техн. н., профессор, Заслуженный работник высшей школы РФ, заведующий кафедрой реставрации и химической обработки материалов, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии, Дизайн, Искусство) (Российская Федерация, 119071 Москва, ул. Малая Калужская, д. 1). Эл. почта: [safonov-vv@rguk.ru](mailto:safonov-vv@rguk.ru)  
**Воронжева Полина Александровна** — студентка бакалавриата 4 курса по направлению «Реставрация», Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии, Дизайн, Искусство) (Российская Федерация, 119071 Москва, ул. Малая Калужская, д. 1). Эл. почта: [polinavoronzheva@yandex.ru](mailto:polinavoronzheva@yandex.ru)

**Третьякова Анна Евгеньевна** — д. техн. н., профессор, доцент, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии, Дизайн, Искусство) (Российская Федерация, 119071 Москва, ул. Малая Калужская, д. 1). Эл. почта: [tretyakova-ae@rguk.ru](mailto:tretyakova-ae@rguk.ru)

UDC 7.025+394

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/219-226

Original article

© Valentin Safonov, Polina Voronzheva and Anna Tretyakova

## OLD BELIEVERS' TRADITIONS IN CASTING COPPER: RESTORATION OF A 19TH-CENTURY FOLDING ICON

*Copper casting is widely used among the Old Believers for creating religious objects, especially those of personal use. The Old Believers' branch of Orthodoxy formed due to church reforms that were followed by the Schism of the Russian Church and tension in the Russian society in the 17th century. The Old Believers, who desired to preserve old Russian religious traditions despite the small number of followers, also influenced some aspects of the Russian culture in general, such as the technology of icons manufacturing. Cast copper objects are also used in jewelry, for clothes fittings, furniture and interior, and create a certain style and entourage up to the present. The authors of this work investigated and attributed the fragment (the second section) of a folding icon found in Transbaikalia and cast in copper in the XIX century. The authors aimed to carry out restoration and conservation work not only to improve the appearance and preserve the exhibit, but also to get the opportunity to continue studying the lifestyle of the Old Believers, and the art of working with metal itself.*

**Keywords:** *Old Believers, copper casting, folding icon, restoration, conservation*

**Author Info:** Safonov, Valentin V. — Dr. of Technical Sciences, Professor, Head of the Department of Restoration and Chemical Processing of Materials, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation). E-mail: [safonov-vv@rguk.ru](mailto:safonov-vv@rguk.ru)

**Voronzheva, Polina A.** — student, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation). E-mail: [polinavoronzheva@yandex.ru](mailto:polinavoronzheva@yandex.ru)

**Tretyakova, Anna E.** — Dr. of Technical Sciences, Professor, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation). E-mail: [tretyakova-ae@rguk.ru](mailto:tretyakova-ae@rguk.ru)

**For citation:** Safonov, V. V., P. A. Voronzheva and A. E. Tretyakova. 2023. Old Believers' Traditions in Casting Copper: Restoration of a 19<sup>th</sup>-Century Folding Icon. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 219–226.

Новый виток истории меднолитейного дела неразрывно связан с началом старообрядческого движения в России, когда во второй половине XVII в., после раскола в русской православной Церкви, противники реформы патриарха Никона вынуждены были спастись от преследования властей, бежать из центра на отдаленные окраины, скрываться в лесах. Церковь запрещала использование меднолитой пластики для изготовления икон и прочей атрибуции, но для сохранности образов святых именно в таких сложных условиях старообрядцы сберегли и продолжили древне-

русские традиции медного литья. Постоянно перевозить на новое место жительства большие храмовые иконы было затруднительно. Громоздкие иконы падали, трескались, ломались, красочный слой осыпался, их было сложно скрывать при постоянных обысках. Литые иконы оказались более подходящими к условиям постоянного странствования, постепенно они уменьшились по размеру. Как бесценные реликвии древние меднолитые образки бережно вставлялись в рамы-киоты и вкладывались в деревянные живописные или резные складни. Различают нательные, нагрудные, киотные образы и складни, не считая крестов (Николаева 1968).

Но старообрядцы не только сберегли древнерусское наследие, но и создали свою особую религиозную, духовную культуру. Меднолитые образа получили широкое почитание в народной среде. Разнообразие форм, иконографии, композиции и декоративного убранства старообрядческих меднолитых крестов, икон и складней поражает. Горячие разноцветные эмали и огневое золочение усиливают их декоративность. Отдельно выделяется четырехстворчатый складень с изображением Двенадесятых праздников — так называемые «большие праздничные створы». Этот складень, являющийся целым походным иконостасом, пользовался необычайной популярностью, его начали изготавливать с первой половины XVIII в. Все в этом меднолитом памятнике — и форма, и тщательность проработки миниатюрных клейм, и орнамент наружной стороны второй створы — свидетельствует о таланте и высоком мастерстве литейщиков Поморья, Русского Севера — знаменитой Выговской «медницы» (Винокурова 1991: 170–171).

В складнях нашли отражение характерные для этого периода сложные повествовательные сюжеты. Знаменит старообрядческий четырехстворчатый складень «Двенадесятых праздники», отливки которого хранятся практически во всех крупных коллекциях.

Стремясь сохранить традиции, старообрядцы, тем не менее, активно используют один из элементов нового искусства, распространенный в живописи, а еще более в гравюре. Речь идет о композициях, составленных из многочисленных равновеликих клейм. Окружение средника иконы клеймами — композиция, традиционная для живописи. Но в период XVII–XIX вв. в рельефных иконах эта схема претерпела существенные изменения. Теперь клейма не соединены последовательно житийным сюжетом, а представляют собой определенный набор изображений избранных святых и наиболее важных религиозных сюжетов. Говоря о художественных и пластических особенностях складня, можно отметить особую упорядоченность и четкую структуру внешней формы. Ясное деление створок на равновеликие квадраты, одинаковые навершия создают устойчивую конструкцию, которая способна удержать вибрирующие плоскости многочисленных изображений, расположенных в клеймах. Причем сами клейма уже полностью копируют язык живописи. Элементы архитектуры можно видеть почти в каждом клейме складня. Что интересно, здесь своеобразно сочетаются достаточно достоверно трактованные фигуры и абсолютно условное, декоративное решение архитектуры. Она существует как знак, орнамент, который заполняет собой все свободные места, всегда удачно организуя композицию (Бурганова 1998).

Летом 2017 г. в Забайкалье, в Иркутской области, на загородном участке в старой части города Слюдянка был найден металлический предмет. Он располагался в подвале дома на небольшой глубине и имел необычную форму. После его извлечения ста-

ло понятно, что находка похожа на икону. По предположениям она является створой медного складня XVIII–XIX вв., ширина фрагмента 102 мм, высота 170 мм (рис. 1). Фрагмент был найден в частном владении. Строения, которые первоначально располагались на участке, не сохранились. Визуальный осмотр погребца, из которого была извлечена створа складня, показал, что найденная часть находилась в нем довольно продолжительное время. Условия хранения были далеки от благоприятных.

Следует напомнить, что Сибирь заселялась народом, значительную часть которого составляли старообрядцы, бежавшие сюда, спасаясь от крепостничества и религиозных преследований, сохраняя свое русское достоинство. Очень много староверов пришли в Сибирь из Нижегородской губернии с р. Керженца, поэтому за старообрядцами здесь закрепилось название «кержаки» (Бардина 1978: 143).

Большие группы русских беглых людей — старообрядцев в XVII–начале XVIII вв. бежали также в Польшу, где ими было основано большое количество слобод в районах Ветки, Гомеля, Стародубья, в Подолии. В 1735 г. и в 1764 г. российское правительство при помощи военной силы выгнало их из Польши и в 1764–1768 гг. поселило часть из них на Алтае, где они получили название «поляки», другую, более крупную группу разместили на Байкале в 30 селениях. Там их тоже сначала называли «польскими выведенцами», «польскими колонистами», но затем за ними закрепилось название «семейские», так как они были вывезены

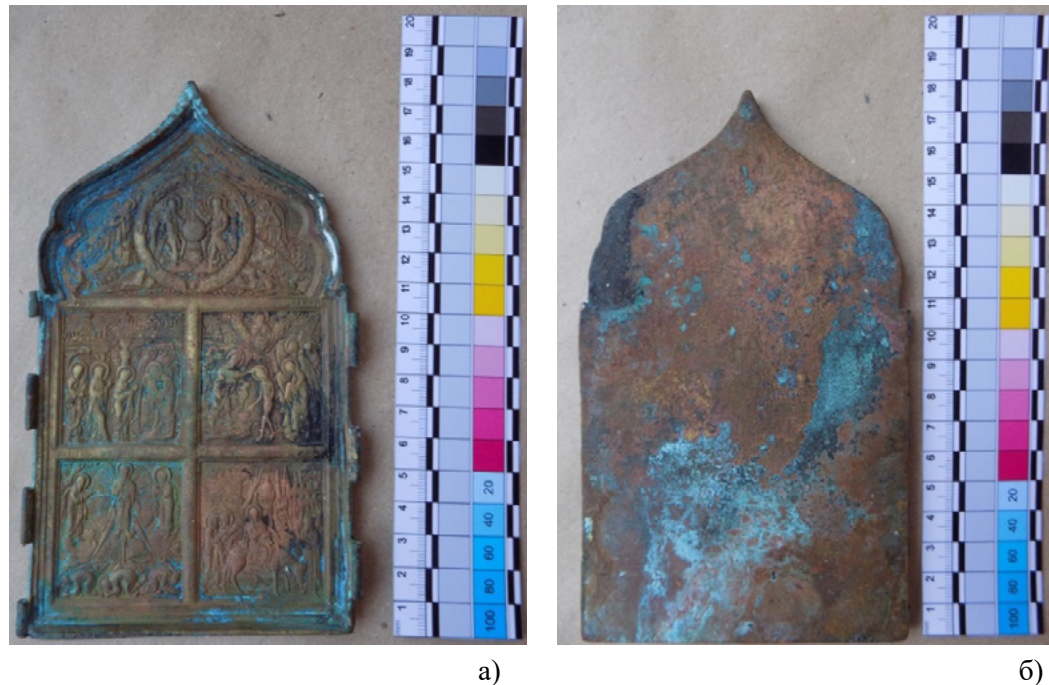


Рис. 1.

Найденный фрагмент складня: а) лицевая сторона б) изнаночная сторона.

Фото авторов.

В фигурном навершии — «Троица Новозаветная» с подписью: «Возшедшаго на небеса и седящего одесную Отца»; ниже: Сретение Господне; Богоявление (Крещение Господне); Преображение; Вход в Иерусалим.

«ис поляков» целыми семьями и поселены вблизи Байкала. В 1931–1932 гг. произошло восстание в семейских селах. В эти годы в Забайкалье были закрыты почти все старообрядческие церкви и часовни, молитвенные дома (Болонев 2013).

Подобные медные складни, появляющиеся с начала XVIII века, еще называют «Большие праздничные створы». Створки, соединённые петлями, имеют прямоугольную форму и килевидное навершие. Крайние боковые створки собираются в первую очередь, они ложатся внутрь, потом складень закрывается подобно книге. Внутри представлен целый иконостас из небольших клейм, в которых чаще всего изображены Дванадцатые праздники и поклонение известным иконам.

На поверхности найденного предмета были обнаружены окиси (черного цвета), закиси (красно-коричневого цвета), сульфаты, кристаллогидраты (зеленого, синего и голубого цветов) и хлористая медь (белого цвета).

Зачастую изделия, выполненные из меди, со временем теряют свой первоначальный вид, не считая того, что медь — достаточно мягкий материал, поэтому изделия из него могут повредиться после механических воздействий. В атмосферных условиях медь и ее сплавы покрываются тонким слоем продуктов коррозии или патиной в результате взаимодействия между металлом и элементами, находящимися в воздухе. Образование такой пленки защищает поверхность металла от взаимодействия с внешней средой. Время формирования патины — от нескольких месяцев до нескольких лет, с течением времени приобретает характерный для медных сплавов коричневый цвет, в отдельных случаях — вплоть до черного, иногда корродирует с образованием зеленого слоя. В целом, цвет патины зависит от состава воздуха и компонентов медного сплава (Никитин, Мельникова 2002).

Чтобы изделие в удовлетворительное состояние и продлить его «жизнь», необходимы реставрационные манипуляции, причем сперва необходимо определить природу металла, чтобы можно было построить алгоритм дальнейших действий. Самый простой вариант — это определение магнитной активности. Медь обладает уникальным свойством не только не притягиваться к магниту, но и отталкивать его (Калиш 1964: 5–94). Т. к. в случае исследуемого объекта магнитных свойств не обнаружено, то, следовательно, основной металл в материале изделия — медь.

В случае качественного анализа металла, чтобы подтвердить наличие именно меди, рассматривался опыт, в котором можно капнуть на поверхность металла немного концентрированной азотной кислоты. Обычно процесс начинается уже при комнатной температуре, происходит выделение бурого газа (двуокиси азота): сначала медленное, затем более сильное, раствор на поверхности металла приобретает зеленую окраску (Никитин, Мельникова 2002). Если капнуть концентрированной соляной кислотой, которая взаимодействует с патиной, на изнаночной стороне образца, то происходит побеление поверхности, как показано на рис. 2 (см. стр. 224).

Для удаления коррозионных наслоений с поверхности складня была выбрана очистка раствором комплексобразователя — Трилоном Б. Такие соединения успешно удаляют продукты коррозии и труднорастворимые известковые наслоения, можно растворить практически все нерастворимые в воде продукты коррозии и, что важно, чрезвычайно трудно растворимую закись меди — куприт, обладающий очень высокой твердостью и плотностью и поэтому удаляется с большим трудом. Изде-

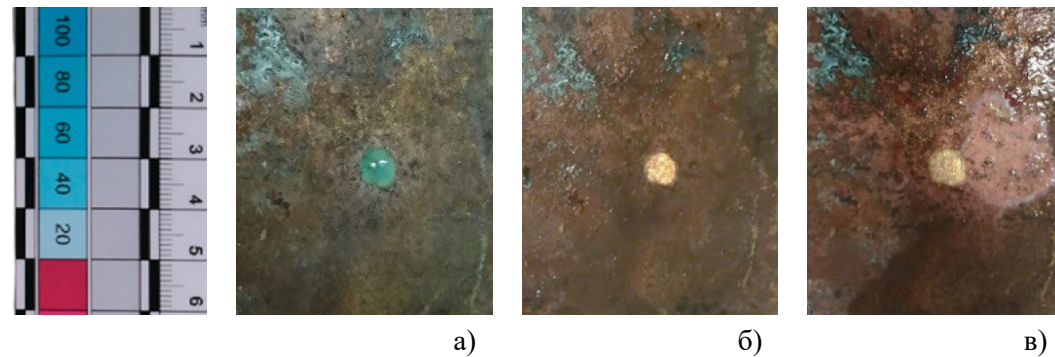


Рис. 2.

Взаимодействие с азотной и соляной кислотами: а) – азотная кислота до промывки, б) — азотная кислота после промывки, в) — соляная кислота после промывки.

Фото авторов.

лие обрабатывается в горячем 10%-ном растворе Трилона Б очень осторожно и под наблюдением, затрагивая лишь очаги поражения коррозией. После чего очищается и обильно промывается водой.

Также удаление наслоений можно проводить горячим раствором лимонной кислоты около получаса с последующей обильной промывкой водой. Основным преимуществом данного способа является избирательность, т. к. кислота разрушает только образовавшуюся солевую пленку и практически не затрагивает саму медь (Скотт 1935).

Восполнение утрат крупных фрагментов допустимы только на основании объемных аналогов и в исключительных случаях — иконографических данных.



Рис. 3.

Створа после патинирования и консервации:  
а) лицевая сторона б) изнаночная сторона. Фото авторов.

Возможны незначительные обратимые восполнения в случаях нарушения целостности художественного восприятия скульптуры. Восполнения утрат отдельных элементов изделия необходимы для обеспечения конструктивной прочности (Тимофеева и др. 1995).

Для восстановления целостности и придания прочности восполнение производилось эпоксидной смолой, которую окрашивали в процессе патинирования. Патинированию предшествовал процесс подготовки поверхности изделий. Применение пароструйного метода особенно целесообразно для обработки поверхностей крупногабаритных изделий и изделий сложной конфигурации. Метод пароструйной обработки заключается в том, что специальными установками или аппаратами создается пароводяной факел, направляемый на поверхность обрабатываемого изделия при высоких температуре и давлении (Шемаханская 1989). Патинирование также является и консервационным, защищающим процессом, обеспечивающим эстетически завершенный вид.

Обычно патинирование осуществляют в двух вариантах: наносится лакокрасочный слой, имитирующий патину, или применяются специальные химические способы, которые позволяют получать настоящую патину при комнатной температуре и нормальной относительной влажности, при использовании холодных или подогретых растворов без токсических и сильноагрессивных веществ с помощью кисти, тампонов или пульверизатора.

В данной работе использовался последний метод. Предварительно проводилась подготовка поверхности. Для этого также могут использоваться разные технологии. В первом случае механическая обработка проводится для придания поверхности сплава плотности и равномерных физико-механических качеств (однородности по фактуре) с помощью крацовки вращающимися щетками из гофрированной бронзовой или латунной проволоки; во втором варианте химическая обработка проводится для окончательной и полной очистки и активации поверхности и включает: обезжиривание, травление и декапирование (Тимофеева и др. 1995).

В ходе консервации для получения атмосферостойкого покрытия было принято решение использовать лакокрасочные материалы, которые должны обеспечить многослойные покрытия, чтобы создать антикоррозионный слой и его хорошее сцепление с основой.

В результате проделанных консервационно-реставрационных работ удалось очистить от наслоений и провести защитную обработку второй створы складня XIX в. с изображением Двенадцатых праздников (рис. 3), что позволит проводить дальнейшие историографические и атрибуционные исследования в области бытования старообрядческих общин России.

### Научная литература

Бардина П. Е. Об изменениях в одежде русского населения Томской области // Этнокультурная история населения Западной Сибири: сб. Ред. В. И. Матющенко, Н. А. Томилов. Томск: Изд-во ТГУ, 1978. С. 141–159.

Болонев Ф. Ф. Амурская эпопея в XVII и XIX веках. Переселение старообрядцев (семейских) на восток России (XVIII–нач. XX в.). Новосибирск: Изд-во НГУ, 2013. 249 с.

Бурганова М. А. Русские литые кресты и иконы XI–XIX веков. Вопросы стилистики и технологии. Автореферат диссертации. М.: изд. МГХПУ им. Строганова, 1998. 24 с.

- Винокурова Э. П. Модель меднолитого складня «Двадцатые праздники» конца XVII — начала XVIII вв. // Древнерусская скульптура. Проблемы и атрибуции. Ред.-сост. А. В. Рындина. М.: НИИ теории и истории изобраз. искусств, 1991. С. 170–171.
- Калиш М. К. Реставрация древних художественных предметов из меди и бронзы // Сборник статей по вопросам консервации и реставрации музейных объектов их металла № 13. Под редакцией Ф. Я. Мишукова. М.: [Советская Россия], 1964. С. 5–94.
- Никитин М. К., Мельникова Е. П. Химия в реставрации: Справочное пособие. СПб: Химия, 2002. 304 с.
- Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика XI–XVI веков. М.: Советский художник, 1968. 176 с.
- Скотт А. Очистка и реставрация музейных экспонатов, перев. с англ., изд. М.: ГАИМК, 1935. 49 с.
- Тимофеева Н. В., Касатонова И. В., Аракелян Ф. Б. (сост.). Реставрация монументальной скульптуры. Методические рекомендации. М.: ГосНИИР, 1995. 65 с.
- Шемаханская М. С. Реставрация металла. Методические рекомендации. М.: ВНИИР, 1989. 154 с.

### References:

- Bardina, P. E. 1978. Ob izmeneniiakh v odezhde russkogo naseleniia Tomskoi oblasti [Changes in the Clothing of the Russian Population of Tomsk Oblast]. In *Etnokul'turnaya istoriya naseleniya Zapadnoj Sibiri* [Ethnocultural History of the Population of Western Siberia], ed. by V. I. Matiushchenko, N. A. Tomilov. Tomsk: Izdatel'stvo TGU. 141–159.
- Bolonev, F. F. 2013. *Amurskaia epopeia v XVII i XIX vekakh. Pereselenie staroobriadtsev (semeiskikh) na vostok Rossii (XVIII–nachalo XX veka)* [Amur Epic in the 17th and 19th Centuries. Relocation of Old Believers (Semejskije) to the East of Russia (18th–early 20th centuries)]. Novosibirsk: Izdatel'stvo NGU. 249 p.
- Burganova, M. A. 1998. *Russkie litye kresty i ikony XI–XIX vekov. Voprosy stilistiki i tekhnologii* [Russian Cast Crosses and Icons of the 11th–19th Centuries. Questions of Style and Technology]. Ph.D. diss. abstract: Stroganov Moscow State Academy of Arts and Industry. 24 p.
- Kalish, M. K. 1964. *Restavratsiia drevnikh khudozhestvennykh predmetov iz medi i bronzy* [Restoration of Ancient Art Objects Made of Copper and Bronze]. In *Sbornik statei po voprosam konservatsii i restavratsii muzeinykh ob'ektov iz metalla* [Collection of Articles on Conservation and Restoration of Museum Objects Made of Metal], ed. by F. Ya. Mishukov. Issue 13. Moscow: Sovetskaja Rossiia. 5–94.
- Nikitin, M. K. and E. P. Mel'nikova. 2002. *Khimiia v restavratsii: Spravochnoe posobie* [Chemistry in Restoration: A Tutorial]. Saint Petersburg: Khimiia. 304 p.
- Nikolaeva, T. V. 1968. *Drevnerusskaya melkaya plastika XI–XVI vekov* [Old Russian Fine Sculpting of the 11th–16th Centuries]. Moscow: Sovetskii khudozhnik. 176 p.
- Skott, A. 1935. *Ochistka i restavratsiia muzeinykh eksponatov* [Cleaning and Restoration of Museum Exhibits]. Moscow: GAIMK. 49 p.
- Shemahanskaya, M. S. 1989. *Restavratsiia metalla. Metodicheskie rekomendatsii* [Metal Restoration. Guidelines]. Moscow: VNIIR. 154 p.
- Timofeeva, N. V., I. V. Kasatonova and F. B. Arakelyan (eds.). 1995. *Restavratsiia monumental'noj skul'ptury. Metodicheskie rekomendatsii* [Restoration of Monumental Sculpture. Guidelines]. Moscow: GosNII R. 65 p.
- Vinokurova, E. P. 1991. Model' mednolitogo skladnya «Dvunadesyatye prazdniki» kontsa XVII — nachala XVIII vekov [The Model of the Copper-Cast Folding Icon “Twentyfold Holidays” of the Late 17th–Early 18th Centuries]. In *Drevnerusskaia skul'ptura. Problemi i atributsiia* [Ancient Russian Sculpture. Problems and Attributions], ed. by A. V. Ryndina. Moscow: NII teorii i istorii iskusstv. 170–171.

## ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ

УДК 39+314

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/227-247

Научная статья

© Е. П. Зимовина, М. И. Кришталь

### СИСТЕМА ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ КАЛИНИНГРАДСКОЙ МОЛОДЕЖИ: УСТОЙЧИВЫЕ ПРИОРИТЕТЫ И ИХ ОСМЫСЛЕНИЕ

Статья посвящена изучению системы ценностных ориентиров калининградской молодежи. Исследование было проведено поэтапно, с использованием количественных и качественных методов в период с апреля по июнь 2022 г. На первом этапе был разработан топик-гайд и проведены пять фокус-групп с представителями молодежи в возрасте 18–35 лет, проживающими в Калининграде. На втором этапе был проведен социологический опрос калининградской молодежи (n=899). Выявлено, что доминирующее место в системе ценностей рассматриваемой возрастной группы населения Калининграда занимают семья, любовь и дружба. Наряду с этим обнаружен высокий запрос на такие ценности социального характера, как справедливость и равенство. Причем данные понятия являются смежными для молодежи, большинство которой рассматривает справедливость, в первую очередь, как равенство возможностей. В сознании молодых людей зафиксирован симбиоз коллективных и индивидуалистских ценностей: заявляя о приоритетности личных интересов, респонденты нередко отмечали готовность пожертвовать ими ради интересов общества. Обнаружены некоторые гендерные и возрастные отличия в восприятии ряда ценностей, в частности любви и свободы.

**Ключевые слова:** калининградская молодежь, ценности, семья, дружба, любовь, свобода, справедливость

**Ссылка при цитировании:** Зимовина Е. П., Кришталь М. И. Система ценностных ориентиров калининградской молодежи: устойчивые приоритеты и их осмысление // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 227–247.

**Зимовина Елена Павловна** — к. и. н., научный сотрудник Социологической лаборатории, Институт геополитических и региональных исследований Балтийского федерального университета им. И. Канта (Российская Федерация, 236041 г. Калининград, ул. А. Невского, 14). Эл. почта: [zimelena@yandex.ru](mailto:zimelena@yandex.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6587-070X>

**Кришталь Михаил Игоревич** — к. геогр. н., научный сотрудник Социологической лаборатории, Институт геополитических и региональных исследований Балтийского федерального университета им. И. Канта (Российская Федерация, 236041 г. Калининград, ул. А. Невского, 14). Эл. почта: [MKrishtal@kantiana.ru](mailto:MKrishtal@kantiana.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6167-1025>

\* Исследование выполнено в рамках реализации проекта «Приоритет-2030»: «Моделирование социально-политических и социокультурных факторов геополитической безопасности эксклавного региона России».

UDC 39+314

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/227-247

Original article

© *Elena Zimovina and Mikhail Krishtal*

## THE VALUE ORIENTATIONS OF KALININGRAD YOUTH: CONSISTENT PRIORITIES AND THEIR UNDERSTANDING

*The paper aims to study the system of the value orientations of Kaliningrad youth. The study was conducted in stages, using quantitative and qualitative methods in the period from April to June 2022. At the first stage a topic guide was developed, and five focus groups were held with representatives of young people aged 18–35 years living in Kaliningrad. At the second stage, a sociological survey of Kaliningrad youth was conducted (n=899). It was revealed that family, love and friendship dominate in the value system of the studied age group of the Kaliningrad population. At the same time, there is a high demand for such social values as justice and equality. These concepts are related for young people, most of whom consider justice, first of all, as equality of opportunity. Collective and individualistic values were shown to coexist in the minds of young people: stating the priority of personal interests, respondents often mentioned their willingness to sacrifice them for the sake of the interests of society. Some gender and age differences were found in the perception of several values, in particular love and freedom.*

**Keywords:** *Kaliningrad Youth, values, family, friendship, love, freedom, justice*

**Authors Info:** **Zimovina, Elena P.** — Ph.D. in History, Researcher of Sociological Lab, Institute for Geopolitical and Regional studies Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russian Federation). E-mail: [zimelena@yandex.ru](mailto:zimelena@yandex.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6587-070X>

**Krishtal, Mikhail I.** — Ph.D. in Geography, Researcher of Sociological Lab, Institute for Geopolitical and Regional studies Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russian Federation). E-mail: [MKrishtal@kantiana.ru](mailto:MKrishtal@kantiana.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6167-1025>

**For citation:** Zimovina, E. P. and M. I. Krishtal. 2023. The Value Orientations of Kaliningrad Youth: Consistent Priorities and Their Understanding. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 227–247.

**Funding:** The research was carried out within the framework of the Priority 2030 Project “Modeling of Socio-Political and Socio-Cultural factors of Geopolitical Security of the exclave region of Russia”.

### Введение

**Постановка проблемы.** Ценности представляют собой важную составляющую человеческого общества. Будучи социальным регулятором, они оказывают серьезное воздействие на поведенческие траектории, определяя отношения индивида с обществом, окружающей средой и самим собой. Масштабные трансформации, происходящие на современном этапе во всех сферах общественной жизни России, способ-

ны повлиять на изменение ценностного ландшафта. Вследствие этого социальные группы неизбежно приходят к осмыслению наступивших перемен, принимая или отторгая новую систему ценностей. В быстро меняющихся условиях многие ценности старшего поколения могут восприниматься молодежью как устаревшие. Кроме того, происходящие изменения влияют на молодежь в большей степени, поскольку у многих её представителей зачастую еще не оформилась устойчивая мировоззренческая система и продолжается поиск профессионального самоопределения.

На современном этапе дискуссии о роли и значении ценностей в жизни общества происходят на многих площадках и в различных форматах: в Интернете, на радио и телевидении, в печатных СМИ, социальных сетях и т. д. Об особой значимости данной проблемы, а также неподдельном интересе общества к ней свидетельствует тематика и содержание популярных ток-шоу, новостных репортажей, информационно-аналитических и развлекательных передач. Проблема ценностей поднимается и на государственном уровне (Указ 2020; Федеральный Закон 2020). Особое внимание уделяется формированию и трансформации ценностных ориентиров именно в молодежной среде. И это вполне обоснованно, так как молодежь является важным ресурсом общества. Это демографический потенциал, трудовые и интеллектуальные ресурсы, будущие и действующие налогоплательщики, а также важная часть электората. Представители сегодняшнего молодого поколения в дальнейшем будут определять основные векторы развития социума, наращивая его возможности. Государство стремится поддержать молодежь и акцентировать внимание на таких важнейших ценностях как родина, семья, дети, здоровье, образование, работа, материальное благополучие. Именно поэтому внедряется целый комплекс мероприятий, направленных на охрану репродуктивного здоровья, стимулирование рождаемости, помощь молодым семьям при решении социально-бытовых проблем (Концепция 2007; Национальный проект 2018). Осмысление ценностей молодежи происходит и в академической среде. Прежде всего, научные исследования нацелены на получение информации об основных интересах молодежи, ее устремлениях и жизненных приоритетах. На основе полученных данных вносятся конкретные предложения, инициируются специальные программы развития и составляются прогнозы.

**Объектом данного исследования** является калининградская молодежь. Геополитическая особенность региона состоит в его пространственной удаленности от основной территории страны. В связи с этим изучение ценностных ориентиров молодежи западного фронта России представляется важным, поскольку здесь социокультурные процессы могут принимать новые формы, отличающиеся от общероссийских мейнстримов.

Категория «молодежь» не является универсальной. Согласно определению ООН, молодежью считаются лица в возрасте от 15 до 24 лет. В то же время делается оговорка: «значение термина “молодежь” различается в разных обществах по всему миру и определения молодежи постоянно меняются в ответ на меняющиеся политические, экономические и социокультурные обстоятельства» (Implementation 2001; World Youth Report 2020). В соответствии с действующим — российским законодательством, к молодежи относятся люди в возрасте 14–35 лет (Федеральный Закон 2020).

В данной работе мы рассмотрим молодежь в возрасте 18–35 лет. Во-первых, активное избирательное право наступает у гражданина по достижении 18-летнего возраста.

Во-вторых, в большинстве случаев именно в данном возрасте в жизни людей происходят значимые события — создание семьи, рождение детей, получение профессионального образования, трудовая деятельность, бытовое обустройство и т. д. Череда таких событий оказывает влияние на формирование, осмысление и переосмысление ценностей. В-третьих, в указанном возрасте человек признается молодым самими членами общества — он или еще учится, или только вступил в брак, или у него пока маленькие дети. На работе его также воспринимают как перспективного сотрудника.

Представленное исследование сфокусировано на выявлении системы ценностных ориентиров молодежи Калининграда. В связи с чем были сформулированы следующие *исследовательские вопросы*: какие факторы способствуют формированию ценностей среди молодежи? какова степень восприятия молодежью основополагающих ценностей? существует ли баланс индивидуального и коллективного в структуре ценностей молодежи?

**Обзор литературы.** Относительно ценностей молодежи существует определенный круг литературы, который можно ранжировать. Исследователи обращают внимание на такие факторы формирования ценностей, как религиозное и светское образование, социально-экономическая и политическая обстановка в стране (регионе) (Далгатов и др. 2011; Барсукова и др. 2022). В связи с развитием и широким распространением информационных технологий все более актуальным становится изучение вопроса о влиянии на формирование ценностей молодежи социальных сетей, Интернет-каналов и блогеров (Мигунова 2021; Михайлова, Пирвердиева 2021; Щетинина 2021). Необходимо отметить работы, в которых авторы анализируют динамику ценностей молодежи и их постепенную трансформацию (Тазов 2012; Тазов 2015; Шевченко 2017; Тазов 2018; Истомина, Харитонов 2020; Шамаева 2020; Иванова, Тазов 2022). Особенный интерес представляют труды, сосредоточенные на анализе восприятия молодежью какой-либо одной ценности или характеризующих гендерные особенности ценностных установок (Мустаева 2009; Явон 2018; Хрипунова и др. 2019; Кыштымова, Макаревич 2020; Зубок и др. 2021). Следует выделить статьи, где рассматривается этническая специфика ценностных ориентиров (Воронов 2013; Дибраев, Рамазанов 2019; Струк, Ван 2021). Также исследователи задаются вопросом: как ценности влияют на формирование у молодежи образа будущего своей страны (Левашов и др. 2021; Вилков 2022).

На сегодняшний день особую актуальность приобретают локальные исследования. И хотя можно говорить об определенной степени изученности проблемы формирования ценностей среди молодежи разных регионов России, тем не менее, исследования на местах по обозначенной теме не имеют формата периодических мониторинговых наблюдений (Хайбулаева 2015; Вишневский, Ячменева 2018; Звоновский 2018; Вилков 2022). Это относится и к Калининградской области, вопросы ценностных ориентиров молодежи которой лишь затронуты в нескольких работах (Григорьева, Мартынова 2017; Мартынова, Григорьева 2018; Зимовина 2019; Кох, Орлов 2020; Кришталь 2021; На границе 2022). Авторы данной статьи намерены в некоторой степени восполнить этот пробел.

Необходимо отметить значимость мониторинговых исследований по молодежной проблематике, которые регулярно проводит Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ). Обнародованные аналитические обзоры дают

представление об отношении разных поколений к молодежи и ее ценностям, а также обращают внимание на суждения молодых людей о своих сверстниках (Молодежь 2017; Молодежь 2019; Молодая Россия 2020; Наши дети 2022).

**Методы исследования. Характеристика выборки.** В процессе исследования (с апреля по июнь 2022 г.) были применены количественные и качественные методы. На первом этапе был разработан топик-гайд и проведены пять фокус-групп (далее — ФГ) с представителями калининградской молодежи в возрасте 18–35 лет. Общее количество участников ФГ составило 27 человек (13 мужчин и 14 женщин). В ходе проведения ФГ были обсуждены вопросы о жизненных приоритетах молодежи и значимости для них базовых ценностей, о роли личных и общественных интересов, об устаревших и еще не сформированных общественных ценностях. Особое место было отведено обсуждению степени влияния различных институтов на формирование, утверждение и трансформацию ценностей.

Вторым этапом исследования явился социологический опрос. Эмпирическая база для статистического анализа была сформирована в ходе онлайн-анкетирования. Объем выборочной совокупности составил 899 респондентов в возрасте от 18 до 35 лет, проживающих в Калининграде. В опросе приняло участие 47% мужчин и 53% женщин. Доверительная вероятность выборки составила около 95%, погрешность  $\pm 3,3\%$ . Все эмпирические данные прошли статистическую обработку в программе SPSS Statistics.

**Методологической основой** исследования послужила эволюционная теория модернизации, в рамках которой выделяют две системы измерения ценностей (Инглхарт 1997; Инглхарт, Вельцель 2011; Инглхарт 2018). Первое измерение представляет собой бинарную оппозицию: *традиционные ценности* (религия, семья, патриотизм, почитание власти, превалирование общественных интересов над личными) и *секулярно-рациональные ценности* (светскость, независимость, сниженная степень уважения к власти, политическая осведомленность, доминирование личных интересов над общественными). Второе измерение противопоставляет ценности *материалистические* (безопасность, экономическое благополучие, низкий уровень толерантности) и *постматериалистические* (самовыражение, толерантность и свобода выбора) (Инглхарт, Вельцель 2011: 80).

### Ценности и факторы их формирования в молодежной среде

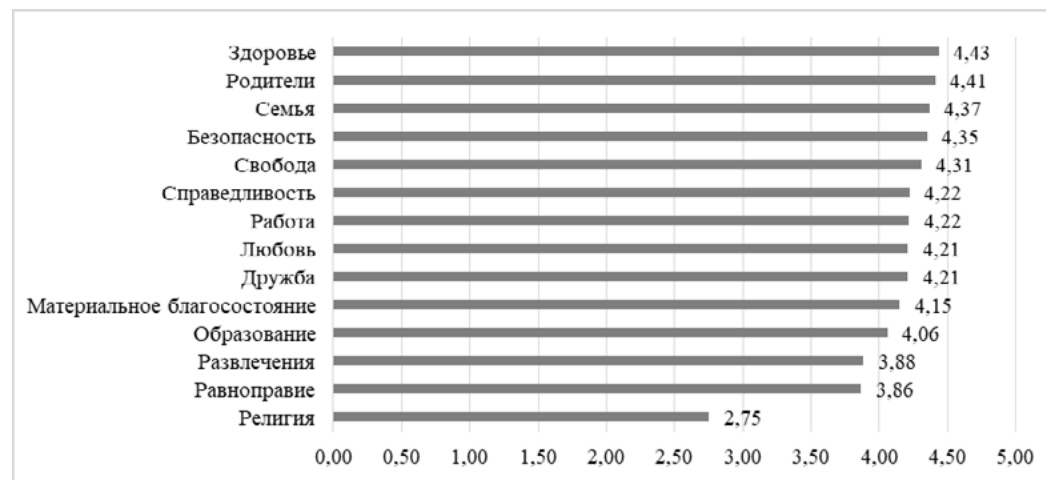
При проведении данного исследования, в первую очередь, важно было установить, что молодые люди вкладывают в понятие «ценности». Практически все участники ФГ, независимо от поколенческой или гендерной принадлежности, отметили морально-нравственную суть этого понятия: «Для меня ценности — это какие-то нравственные, эмоциональные ориентиры» (ФГ1, жен.); «Совокупность определенных принципов, через которые человек не может переступить ни при каких обстоятельствах» (ФГ1 муж.); «то, к чему человек стремится, какие-то его устои, идеалы» (ФГ3, жен.). Одна из участниц подчеркнула, что «от ценностей зависит сама личность человека и как он проживет жизнь» (ФГ3, жен.). Очень ёмкое определение было дано молодым мужчиной: «ценно то, что стоит беречь» (ФГ2, муж.).

Таким образом, ценности воспринимаются молодежью как нечто значимое в жизни каждого человека.

Однако тут же встает вопрос о приоритетах в структуре ценностей. В связи с этим и в ходе анкетирования, и в процессе проведения бесед в ФГ, респондентам предлагалось определить степень значимости отдельных ценностей. Социологический опрос показал, что наибольшую значимость для молодежи представляют такие ценности, как здоровье, родители, безопасность, семья, свобода (Диаграмма 1). И хотя в структуре ценностей молодых людей религия занимает последнее место, тем не менее, молодые респонденты признают ее роль в общественной и личной жизни.

Диаграмма 1

**Распределение ценностей по степени значимости для молодежи**  
(оценка по 5-бальной шкале)



При обсуждении данного вопроса в ФГ была выявлена большая вариативность ответов. Здесь фигурируют семья, близкие люди, дружба, любовь, родина, способность приносить пользу, самореализация и прочее. Кроме того, очень четко проявляется гендерный подход. Так, девушки придают большее значение ценностям, которые основаны на чувствах и эмоциях. Они перечисляют ценности, но, как правило, не ранжируют их, а выстраивают их как бы «по горизонтали»: «Для меня это — миролюбие, честность, доброта, любовь» (ФГ1, жен.); «Первое — это самоотверженность. В любой ситуации. Потом — дружба, ... умение дружить. Любовь. Семья» (ФГ1, жен.); «Для меня большая ценность — это любовь» (ФГ3, жен.); «у меня ценность в таких базовых четких вещах: семья, работа, саморазвитие. ... я не могу поставить какую-то ценность на первое место, а какую-то — на второе» (ФГ3, жен.).

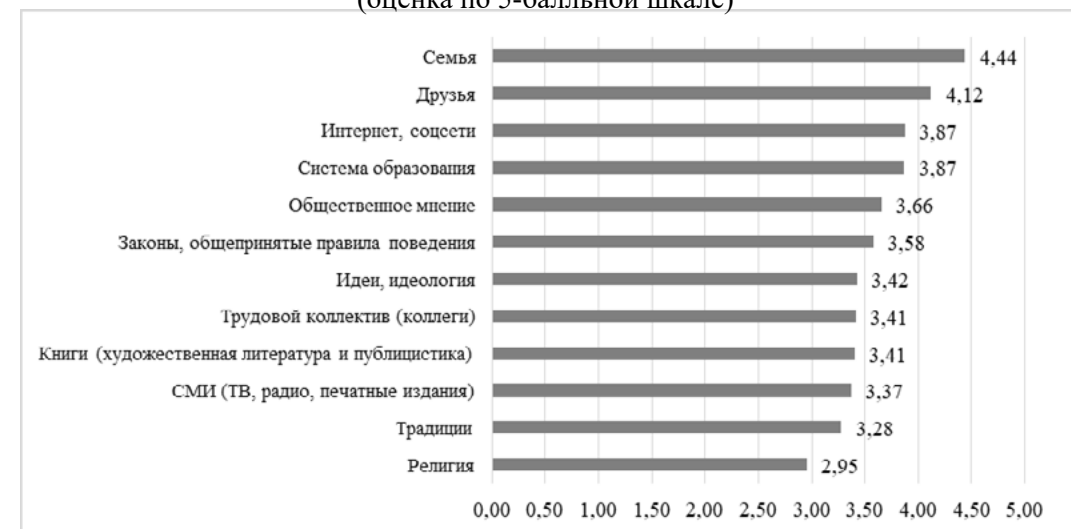
Напротив, мужчины располагают ценности «по вертикали», четко расставляют приоритеты, формулируют свою гражданскую позицию, делают акцент на своем индивидуальном восприятии: «На первом месте... я поставлю Родину. Но не просто как место, где родился. А и место, где и близкие люди, и семья, и сам народ, и вера. Вот это всё вместе» (ФГ1, муж.); «Семья, близкие — это первичный приоритет. Дальше уже идёт моя честь, мое достоинство, моя способность приносить для кого-то пользу, ... быть просто позитивным» (ФГ2, муж.); «Наверное, это всё-таки

семья, самые родные люди. Потом моя страна, история и всё остальное. Ну, и моя жизнь, моё здоровье» (ФГ2, муж.). Показательно, что только один человек из всех ФГ самостоятельно указал на ценность здоровья. Причем поставил здоровье в конце перечисленных им ценностей. Характерно, что мужчины не употребляют слово «любовь». Чаще всего они заменяют его словом «отношения», но воспринимают как ценность: «На первом месте — семья... На втором месте — самореализация и самовыражение, возможность приносить людям добро какое-то, информацию, помогать миру. А также семья, которая у тебя возникла в процессе твоей жизни, т. е. отношений» (ФГ2, муж.); «Первое — это моя жизнь... Дальше — поддержка близких, отношения. Дальше — образ жизни, поведение в рамках классической этики, культура поведения, образование. ... Ну вот такая вот пирамидка» (ФГ2, муж.). И здесь мы наблюдаем интересное явление — когда респондент видит список ценностей в анкете, то он расставляет их для себя по степени значимости (Диаграмма 1). Но когда в процессе обсуждения в ФГ человека просят обозначить их самостоятельно, то порядок приоритетности меняется. Более того, многие из ценностей, вообще не проговариваются. Так, никто из участников ФГ даже не упомянул о значимости традиций, безопасности, товарищеских отношений в коллективе. Лишь несколько человек обмолвились о ценности жизни, здоровья, религии, образования, чести и достоинства. Таким образом, формат опроса оказывает определенное влияние на содержание ответов респондентов. Во время анкетирования у респондента есть время на размышление и варианты ответов, которые он определенным образом ранжирует. Кроме того, прежде чем дать окончательный ответ, он может несколько раз передумать. В ходе интервью респондент, как правило, выражает собственную точку зрения, заимствует или опровергает мнение другого человека, а также может дать комментарии по теме обсуждения.

В большинстве случаев молодые люди считают, что на формирование ценностей человека, в первую очередь, оказывают влияние семья и друзья. Это продемонстрировали результаты социологического опроса (Диаграмма 2). Средняя степень влия-

Диаграмма 2

**Факторы, влияющие на формирование ценностей**  
(оценка по 5-балльной шкале)



ния признается за системой образования, Интернетом, социальными сетями, общественным мнением, идеологией, СМИ, трудовым коллективом и книгами. Слабое влияние на ценности, по мнению молодежи, оказывают традиции и религия.

Данные анкетирования подтверждаются и результатами обсуждения в ФГ. В качестве основного фактора молодые люди чаще всего указывали воспитание в семье: «воспитание в детстве» (ФГ1, жен.); «воспитание — самое главное из чего построена личность» (ФГ1, муж.); «в первую очередь, человек растёт, взрослеет, формируется благодаря воспитанию родителей» (ФГ2, муж.); «какие-то ценности должны формировать родители. И они не должны меняться, как самые основные» (ФГ2, муж.). По мнению респондентов, очень большое значение на формирование ценностей оказывают друзья, круг общения: «Это среда нашего обитания. Я говорю не только про семью. Я говорю про то, что мы видим во дворе, по телевизору... Это единственное основополагающее, что влияет и формирует» (ФГ2, муж.); «ценности пяти человек в своём окружении, с которыми ты двигаешься по жизни» (ФГ2, муж.). Кроме того, молодежь признает влияние организаций системы образования, трудового коллектива и социума в целом: «общество, в котором человек живёт, школа, университет» (ФГ2, муж.); «мы попадаем в общества в институте, в школе, на работе и там попадаем под их влияние» (ФГ2, муж.). Определенная часть молодежи указала на значимость личного жизненного опыта и прочитанных книг: «критические моменты, ...субъективный опыт» (ФГ1, муж.); «личный опыт, причем разный какой-то такой жизненный информационный опыт» (ФГ1, жен.); «та же литература художественная» (ФГ1, жен.).

Некоторые респонденты обращали внимание не просто на отдельные факторы, но выстраивали некую цепочку взаимовлияющих аспектов: «Первое и самое важное, что определяет набор ценностей человека — это его семья. ... Затем идет воспитание в школе... наш круг общения влияет на наши ценности... И далее он разрастается на друзей, на институт, на работу — на все. То, где мы, с кем мы общаемся, влияет на формирование наших ценностей» (ФГ5, жен.); «Политика, государство тоже закладывает эти ценности в нас... То есть государство где-то в какой-то момент должно все равно включаться и свои регуляторы ограничивать где-то, а где-то направлять» (ФГ5, жен.); «Ценности формируются из определенной информации в любом виде, которая нас окружает. ...Причем, чем чаще какая-то информация транслируется человеку, тем больше она влияет на ценности, на формирование ценностей. И это происходит на протяжении всей жизни» (ФГ4, муж.).

Интересны рассуждения молодежи по поводу устойчивости ценностей. Вопреки нашим ожиданиям, молодые люди считают, что ценности довольно стабильны: «Вообще ценности — они не приходящие сами по своей сути. ... Они есть. Ты их можешь принимать, можешь не принимать, но они все равно существуют. Так что отказаться от них невозможно. И ничто не может устареть» (ФГ1, жен.); «Каждая ценность, она прибавлялась к уже существующим, чтобы они как бы существовали в гармонии» (ФГ1, жен.).

В то же время респонденты обращали внимание, что на определенных этапах развития общества может меняться степень значимости отдельных ценностей. В качестве причин указывали на изменение исторического контекста или на появление и распространение новых норм поведения: «России свойственна очень мощная переменчивость. Это можно было наблюдать в XX веке, когда у нас три вида прав-

ления поменялись за 100 лет: сначала царская власть, потом коммунизм, а потом у нас демократия, капитализм... Когда это всё менялось, многие вещи устарели и просто вымерли» (ФГ2, муж.); «Вот есть такая деградация моральная в какие-то периоды... То есть происходит вот именно отказ от ценностей. Но даже на уровне каком-то таком аморальном, все равно ценности остаются. ... Это природа человеческая такая — ему нужно что-то непреходящее, вечное» (ФГ1, жен.).

Вопрос об устаревших и перспективах формирования в обществе новых ценностей вызвал очень интересную реакцию. Прежде всего, молодые люди обратили внимание на социальную сущность ценностей: «Сначала нужно социальную несправедливость преодолеть, а потом уже говорить о новых ценностях. Потому что наш образ жизни и ценности — они взаимосвязаны» (ФГ1, жен.); «Никаких новых ценностей не надо, потому что они уже все прописаны в России, в Конституции. И там написано: уважайте и младших, и старших, и никакой дискриминации, и все равны — и инвалиды, и не инвалиды. А вот ответственности и личной, и какой-то общественной, выполнять то, что написано, не у всех хватает» (ФГ1, жен.). Помимо этого, молодежь рассматривает ценности в контексте развития страны в постсоветский период и проводит параллель между ценностями и политическим устройством России: «Мы по инерции унаследовали политическую культуру советскую и, частично, имперскую, когда у нас есть большой запрос на патернализм. ... Вот, на мой взгляд, это устарело. От этого я бы отказался» (ФГ2, муж.).

Более того, вместо **устаревших** ценностей, молодые люди с сожалением указывали на **утраченные** ценности: «В российском обществе это потерянная ценность — уважение к старшим» (ФГ1, муж.); «Которые сейчас родители, в советском периоде, им говорили: “там нельзя, здесь нельзя, а здесь можно”. И они сейчас будто вырвались и своим детям все разрешают и не прививают уважение ни к старшим, ни к учителям. ... родители, вместо того чтобы сказать: это педагог, ты должен его уважать, они приходят и еще вдобавок поддерживают» (ФГ5, жен.); «Вот как раз-таки есть такие настроения, что отказываются от всего такого душевного» (ФГ1, жен.).

Таким образом, среди молодежи бытуют традиционные представления о ценностях, а также их значении в жизни человека и общества. Более того, молодые люди воспринимают ценности как нечто незыблемое, фундаментальное и с сожалением указывают на утраченные ценности.

### Основополагающие ценности в восприятии молодежи

Рассуждая о ценностях, следует выделить ряд категорий, которые имеют важнейшее значение в жизни человека и, по большому счету, являются фундаментом общества. Это семья, любовь, дружба, свобода, справедливость. В ходе проведения ФГ, и анкетирования задавались отдельные вопросы по каждой из названных категорий.

У подавляющего большинства участников ФГ значимость семьи оказалась на первом месте. Молодые люди акцентировали внимание на безусловной любви родных людей, их бескорыстии, преданности и стремлении всегда прийти на помощь, поддержать: «Всегда и на всю жизнь семья должна стоять на первом месте. Родители, братья, сестры — те, кто тебя никогда не предадут» (ФГ5, муж.); «Для меня семья — это самые близкие люди, которым можно довериться, на которых

можно положиться, которые всегда тебя поддержат. Те, у кого и по отношению к тебе, и по отношению к которым у тебя безусловная такая любовь, безусловное уважение, поддержка» (ФГ5, жен.); «Семья — это основа личности. Без семьи любовью человек разрушается, деградирует» (ФГ1, жен.); семья — это «люди, которые идут со мной до сих пор в моей жизни... Это возвышается над всем. Просто это главное» (ФГ2, муж.).

Примечательно, что в ФГ молодые люди не говорили о проблемах в своих семьях, останавливаясь только на позитивных моментах. Зато результаты анкетирования зафиксировали разные варианты семейных взаимоотношений. Так, в ходе социологического опроса молодым людям был задан вопрос «Чем для вас является семья?». Подавляющее большинство респондентов (77,9%) указали, что для них семья — это, прежде всего, дорогие им люди (Диаграмма 3). При этом, далеко не во всех семьях сложились идеальные отношения — лишь половина опрошенных (55,8%) отметили, что в семье их понимают. Треть респондентов (38,2%) просто указали на факт проживания вместе с членами своей семьи. Были люди, которые признались в сложных отношениях со своими родными (13,0%) и даже не стали скрывать, что только терпят их (4,7%).

Диаграмма 3

**Чем для вас является семья?**  
(не более 3-х вариантов ответов)



Неоднозначными оказались и рассуждения о дружбе. Более половины участников социологического опроса (59,8%) выразили мнение, что она очень важна и не могут представить свою жизнь без друзей. Около трети (32,6%) отмечают, что дружба — это хорошо, но есть более важные вещи. Незначительная доля респондентов не придает особого значения дружеским отношениям: 6,0% опрошенных выразили мнение, что дружба не обязательна, достаточно иметь знакомых и 1,6% молодых людей указали, что дружба для них не важна.

Сравнивая ответы молодых людей в разных ФГ, можно заметить, что отношение к дружбе различается в зависимости от возраста и пола. Молодежь студенческого возраста ставит дружбу очень высоко, даже несколько романтизирует дружеские отно-

шения, особенно девушки: «Дружба для меня — это прям то, что я ценю в этой жизни. Всех своих друзей, даже если мы не общаемся, я их помню, ценю и вообще прям люблю» (ФГ1, жен.); «Для меня дружба даже важнее, чем любовь. Дружба — она может быть до конца... у меня есть примеры на моих родителях и на других людях, которые прям с пяти лет и до конца» (ФГ1, жен.). Юноши воспринимают дружбу сдержаннее и серьезнее, даже проводят ранжирование друзей. Тем не менее, и они выделяют людей, которые имеют для них особое значение: «Если говорить именно про дружбу — это очень такая тонкая грань... Потому что у нас есть знакомые, есть приятели, есть друзья, есть закадычные друзья — это вот классификация» (ФГ2, муж.); «Дружба — это проверенный временем человек, с которым у тебя одни взгляды, идеи, мысли. С которым есть о чём поговорить, что обсудить, к чему-то прийти» (ФГ2, муж.).

Молодые люди постарше, уже имеющие жизненный опыт, оценивают дружбу по-другому: «Дружба — ну, собраться, поболтать, поговорить, куда-нибудь сходить вместе, хорошо провести время. Но проблемы обсуждать — нет. Желательно проблемы за рамки семьи или за рамки даже себя не выносить. Лучше решать самому, не обсуждать с друзьями. ...Это может выйти потом боком» (ФГ5, муж.); «Что касается дружбы. Ну, вот была у меня подруга в детстве. Но сейчас это перешло, так скажем, в рамки товарищества. Сейчас все как товарищи мы: нейтральные темы поддерживаем, и никто ни к кому в душу не лезет. ...дружба ушла в раздел “товарищи”» (ФГ5, жен.); «Что касается дружбы, то это даже не второстепенная, это уже более далекая такая ценность» (ФГ4, жен.).

При обсуждении в ФГ темы любви довольно четко проявился гендерный аспект. У женщин любовь ассоциируется с заботой о любимом человеке, духовной связью с ним, а также взаимным интересом друг к другу: «Любовь — это вот забота, принятие другого человека» (ФГ1, жен.); «Для меня любовь — это интерес. В том плане, что должно быть интересно с человеком. И я должна чувствовать, что я ему интересна» (ФГ1, жен.); «Любовь — это составляющая семьи и дружбы. ...И любовь — это отсутствие насилия, взаимное понимание, уважение человека и внимательность к его потребностям» (ФГ3, жен.).

Мужчины воспринимают любовь по-другому. Для них это не просто чувства и физическое влечение, но и ощущение в отношении себя поддержки и заботы: «Любовь — это если человек вызывает у меня какие-то чувства, и я снова хочу, чтобы эти чувства были вызваны. ... И чем сильнее вот это желание снова это увидеть, снова это почувствовать, снова к этому прийти, тем сильнее любовь» (ФГ1, муж.); «Ну, любовь — это, в первую очередь, химическая привязанность к человеку ... Во-вторых ...должна быть привязка какая-то моральная — человек должен быть твоим другом, твоим соратником, твоим товарищем» (ФГ2, муж.); «Я нуждаюсь в любви. ...Она мне помогает двигаться. То есть поддержка, забота, любовь, ласка — мне это всё нужно, это мои ресурсы» (ФГ2, муж.). И если мужчина в любви достигает комфортных для себя отношений, то он высоко оценивает свою спутницу: «это привязанность какая-то друг к другу. ...Просто тебе комфортно с тем, что ты любишь. Просто комфортно жить. ...если бы я встретил такую девушку, я бы хотел поставить её на первое место» (ФГ2, муж.).

Что касается результатов социологического опроса, то при ответе на вопрос о том, что респонденты понимают под любовью, большинство (67,6%) отдали при-

оритет ответу «любовь — это искренние чувства души». Примерно для каждого пятого (19,4%) любовь воспринимается как лотерея, которая не каждому достается. В качестве физической близости ее рассматривают 9,6% опрошенных. Для 3,4% любовь — это выдумка, которой не существует.

Одной из важных ценностей является свобода. Молодежь зачастую воспринимает свободу как право независимо мыслить и действовать: «Это свобода мнения, свобода мысли, право принимать решения в своих собственных интересах, какими бы они ни были» (ФГ5, жен.); «Свобода — это свобода волеизъявления своего, свобода своих мыслей, прежде всего, свобода выбора» (ФГ5, жен.); «Свобода — это когда никто за горло не держит и спасибо» (ФГ1, жен.); «Свобода — это, прежде всего, независимость. Независимость в своих действиях от кого-либо, независимость от чужого мнения» (ФГ1, муж.). В то же время для части молодежи присуще мнение, что свобода должна быть ограничена, иначе она будет нести угрозу: «Человек полностью свободным быть просто не может, потому что человек уже не свободен там, где есть второй человек. По крайней мере, если первый полностью свободен будет, то второй — нет» (ФГ1, муж.); «Да, свобода важна. Но мы все равно в какой-то мере не свободные люди. ...мы не можем делать все, что нам хотелось бы» (ФГ3, жен.); «Свобода должна быть в нормах не только закона, но и в нормах морали и нравственности» (ФГ4, жен.). Очень лаконичную, но ёмкую характеристику свободы дал один из респондентов: «Если глобально смотреть, то свобода делает вас людьми» (ФГ5, муж.).

Схожие результаты продемонстрировал социологический опрос: молодежь под свободой, главным образом, понимает возможность самостоятельно принимать решения (62,1%) и без боязни выражать свою точку зрения (61,3%). Негативное восприятие свободы характерно для незначительной доли опрошенных: 6,7% понимают под ней опасность, которой люди не умеют пользоваться и 2,2% считают, что это не нужная вещь, которая приводит к отсутствию порядка в обществе (Диаграмма 4).

Диаграмма 4

#### Чем для вас является свобода? (не более 3-х вариантов ответов)



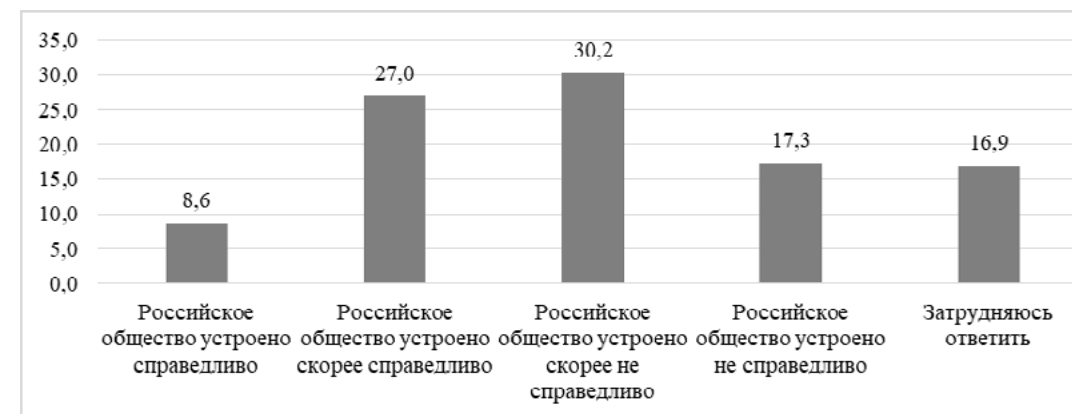
Вопросы о социальной справедливости вызвали бурную реакцию респондентов во всех ФГ. Если обобщать все ответы, то под справедливостью молодые люди подразумевают равенство: «Это равенство перед законом всех людей» (ФГ5, муж.); «Когда есть равенство» (ФГ2, муж.); «Равные права, но не просто их декларирование, а вот реальное соблюдение» (ФГ1, жен.). Большинство респондентов выражали скепсис по поводу социальной справедливости: «Если взять в целом социальную справедливость, то никогда этого не будет, это утопия» (ФГ5, жен.); «Социальная справедливость — это когда люди, которые обладают большим весом в обществе, ведут себя достойно. Тогда это справедливо. А если человек пользуется своим положением, или когда в обществе у людей отсутствуют какие-то цели, ориентиры, у него какая-то тревога по жизни, то это разрушает социальную справедливость» (ФГ3, жен.); «По мне, так социальной справедливости, как и вообще справедливости, в общем нету. По законодательству — да, все четко, все ровно. А по факту — не совсем» (ФГ2, муж.).

При проведении анкетирования в вопросе о том, что респонденты понимают под справедливостью, они также могли дать несколько вариантов ответа. Большинство участников социологического опроса (59,2%) также полагают, что справедливость — это одинаковая ответственность и одинаковые возможности для каждого. Сравнительно небольшая доля опрошенных (16,7%) рассматривают это понятие с эгоцентричных позиций: для них справедливость — это возможность отстаивать свои интересы даже в ущерб другим. Несбыточной мечтой человечества справедливость считают 14,3% респондентов и 9,7% опрошенных воспринимают справедливость как право сильного.

Существенно разделились мнения молодежи о том, насколько справедливо устроено российское общество. Чуть больше трети ее представителей (35,6%) считают, что оно в той или иной степени является справедливым. Противоположной точки зрения придерживается 47,5% респондентов (Диаграмма 5).

Диаграмма 5

#### Насколько в российском обществе представлена социальная справедливость?



Вопрос о состоянии справедливости в российском обществе вызвал большой интерес в ФГ. Здесь также преобладала критика российской действительности. Можно выделить две категории высказываний. С одной стороны, это категоричное утверждение об отсутствии социальной справедливости в стране: «Социальной справедливости в России нет» (ФГ4, муж.); «Социальная справедливость — равенство перед законом всех людей. ... В России этого нет» (ФГ5, жен.); «Социальной справедливости нет. Особенно в России» (ФГ2, муж.). С другой стороны, были предприняты и попытки объективно оценить ситуацию, выявить слабые стороны и обратить внимание на потенциал: «В России существует минимальная социальная справедливость» (ФГ4, муж.); «Для развития здесь (в России — авт.) есть возможности. Минус в том, что это сложно» (ФГ4, муж.); «Мне кажется, она есть, социальная справедливость. Она не ярко выражена, наверно. Мало кто стремится, мало кто ставит жизненные какие-то цели свои, чтобы ориентировать их именно на социальную жизнь. У нас другие сейчас ... в обществе ориентиры, ... другие совершенно цели, чем социальная справедливость. Если бы общество у нас ставило это на первое-второе место, то, возможно, было бы совсем другое» (ФГ4, муж.).

Обобщая сказанное, можно сделать вывод об устойчивости основополагающих ценностей в молодежной среде, восприятии их как базовых элементов частной и общественной жизни.

#### Коллективное и индивидуальное в системе ценностей современного российского общества

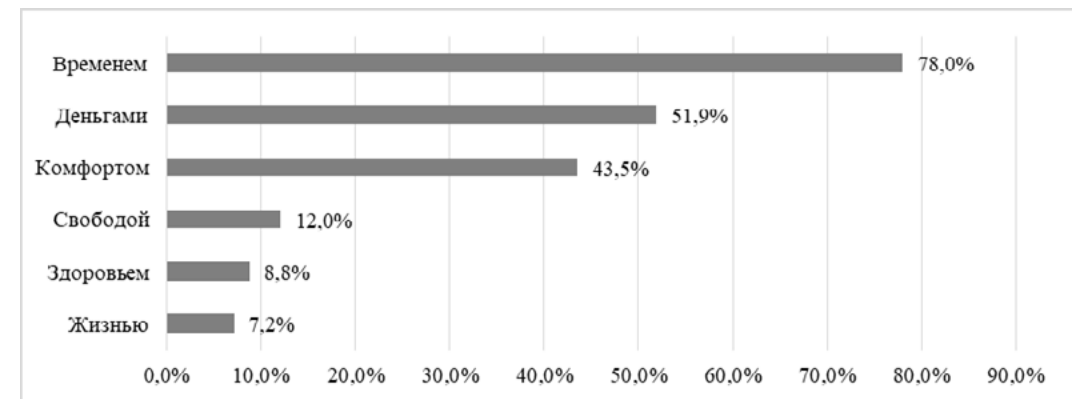
Рассуждая о характерных чертах современного российского общества и присущих ему ценностях, респонденты как в фокус-группах, так и в ответах на «открытые» вопросы анкеты обращали внимание на коллективизм, взаимовыручку, традиционализм, терпение, преданность, идейность: «Самоотверженность. Вот это прямо русское качество» (ФГ 1, жен.), «Патриотизм, коллективизм, стремление к социальной справедливости» (ФГ 1, жен.), «Прощение — это какое-то качество именно русского общества» (ФГ 1, жен.), «Волонтерство очень сильно продвигается, ...особенно среди студенчества. Чтобы как раз вот жертвовать своим личным временем на благо общества» (ФГ 4, муж.).

В то же время были и довольно категоричные суждения о преобладании элементов индивидуализма в общественном сознании россиян: «Наше современное российское общество — это общество индивидуализма» (ФГ 5, муж.); «Раньше у нас прослеживалась взаимовыручка — всегда люди помогали. Сейчас это уже уходит как-то на второй план, то есть эта тенденция стала меньше прослеживаться» (ФГ 4, жен.); «Я вижу индивидуалистов. ...Мы все индивидуалисты» (ФГ 5, муж.).

И в анкете, и во время бесед в ФГ был задан вопрос о готовности молодых людей пожертвовать чем-то ради общественной пользы. В результате 45,2% участников опроса дали положительный ответ, 32,5% — отрицательный, 22,3% — затруднились ответить. Отвечая на вопрос, чем именно респонденты готовы пожертвовать, чаще всего фигурировал ответ «временем» (78%). Деньгами и комфортом оказались готовы пожертвовать 51,9% и 43,5% опрошенных, соответственно. Были и такие, кто выразил готовность ради общественной пользы пожертвовать свободой (12%), здоровьем (8,8%) и даже жизнью (7,2%) (Диаграмма 6).

Диаграмма 6

#### Чем вы готовы пожертвовать ради общественной пользы?



Обсуждение вопросов о значимости и роли в жизни человека личных и общественных интересов, привели к выводу о симбиозе у молодежи элементов индивидуализма и коллективизма. В ходе ФГ наблюдалось интересное явление — люди утверждали, что личные интересы для них важнее общественных. И в то же самое время приводили примеры, когда бы они отодвинули свои личные интересы и отдали бы приоритет общественным: «Личные интересы — они всегда будут превыше. И пожертвовать своими личными интересами для достижения общества можно, но смотря какие при этом у общества будут также интересы» (ФГ 5, муж.); «Думаю, что личные интересы превыше всего. Но в определенных ситуациях я была бы готова пожертвовать ими в интересах общества. Но это зависит от того, чем именно я должна и в какой мере должна пожертвовать и ради чего» (ФГ 5, жен.); «Хотелось бы, чтобы все-таки общественное состояло из личных, и все как-то в гармонии, в балансе находилось. ...Например, нападут на нашу страну — это общественные интересы: защищать свою страну. Мои личные с ними совпадают» (ФГ 1, муж.); «Если я вижу, что какой-то вообще произвол происходит, где там социальная справедливость нарушается, тогда я могу пожертвовать личными интересами и, например, пойти и помочь этим людям» (ФГ 4, жен.).

Говоря о ценностях, молодые люди отмечали, что многие ценности в современном обществе еще не сформированы. При этом обращалось внимание не на какие-то новые ценности, появившиеся в мире за последнее время, а делался акцент на проблемные моменты российского общества, прозвучала некая критика российской действительности: «Социальные ценности не сформированы... То есть отношение к другим людям, между ними» (ФГ 3, жен.), «Одна из главных ценностей, которая должна быть сформирована, ...это такая борьба за свои права, за свою свободу, за свои интересы. Потому что, как уже упомянули, у нас есть такие качества терпил. ... мне кажется, что это нужно искоренять» (ФГ 3, жен.), «Толерантности не хватает у нас в российском обществе» (ФГ 1, жен.), «Я считаю, что уважения не хватает. Ценности уважения к чужому мнению, к другим людям, как к личности, к тому, что они делают. ...Мне кажется, все от неуважения, неуважения к другим людям, возможно даже к самому себе» (ФГ 1, муж.), «У нас нет благодарности

к окружающему миру. И мы очень неблагодарно к нему, относимся... Мы не ценим то, что нам дано. ...У нас не хватает уважения ко всему: и к людям, и к окружающему миру» (ФГ 1, жен.).

На основе вышеизложенного можно сделать вывод о существовании определенного баланса между элементами коллективизма и индивидуализма в системе ценностей молодежи. Характеризуя современную ситуацию, молодые люди также обратили внимание на слабую представленность многих ценностей в общественном сознании россиян.

### Заключение

Подводя итоги необходимо отметить, что в молодежной среде главенствующее положение занимают общечеловеческие ценности — семья, любовь, дружба, справедливость, равенство. Тем не менее были отмечены и некоторые отличия: ответы про любовь и дружбу носили несколько романтический характер у студенческой части молодежи и более прагматичный — у молодых людей, имеющих жизненный опыт. Иных существенных различий выявлено не было. Свободу молодежь главным образом понимает как возможность самостоятельно принимать решения и без боязни выражать собственную точку зрения. Справедливость воспринимается как равенство возможностей, что не мешает части молодых людей считать, что она недостижима.

Помимо возрастных, были зафиксированы и гендерные различия в восприятии ценностей и ранжировании их по степени значимости: женщины уделяют большее внимание любви и во главу угла ставят заботу о близком человеке; мужчины демонстрируют более эгоистичный подход — для них эта ценность олицетворяет получение заботы в отношении себя. В целом, для абсолютного большинства молодежи любовь — это искренние чувства души. Несмотря на возрастную принадлежность, молодежь выделяет семью в качестве приоритетной ценности: для абсолютного большинства ее представителей она является важнейшим социальным институтом, который оказывает поддержку, а также включает близких людей.

Рассуждения респондентов о коллективном и индивидуальном в системе ценностей, позволили подразделить представителей молодежи на условных коллективистов и индивидуалистов. Причем молодые люди считают: российскому национальному характеру свойственен коллективизм, но каждый отдельный человек, по сути, индивидуалист. В то же время и результаты опроса, и содержание интервью позволяют сделать заключение о симбиозе элементов индивидуализма и коллективизма в сознании молодежи: утверждая, что личные интересы важнее общественных, участники исследования заявляли о готовности пожертвовать ими в некоторых ситуациях.

В итоге, опираясь на основные положения эволюционной теории модернизации, можно сделать вывод, что современная молодежь представляет собой яркий образец переплетения традиционных и секулярно-рациональных ценностей. Это выражается в определении семьи как одной из главенствующих ценностей, сочетании общественных и личных интересов, политической осведомленности, светскости и высокой значимости свободы, справедливости и равенства.

### Источники и материалы

- Концепция 2007 — Концепция демографической политики Российской Федерации на период до 2025 года. <http://www.kremlin.ru/acts/bank/26299> (дата обращения: 21.10.2022).
- Молодежь 2017 — Молодежь и политика: актуальные вызовы. [https://www.wciom.ru/fileadmin/file/reports\\_conferences/2017/2017-05-22\\_cennosti.pdf](https://www.wciom.ru/fileadmin/file/reports_conferences/2017/2017-05-22_cennosti.pdf) (дата обращения: 15.10.2022)
- Молодежь 2019 — Молодежь 2.0. <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/molodyozh-20> (дата обращения: 15.10.2022)
- Молодая Россия 2020 — Молодая Россия: автопортрет и взгляд со стороны. <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/molodaya-rossiya-avtoportret-i-vzglyad-so-storony> (дата обращения: 15.10.2022)
- Национальный проект 2018 — Национальный проект «Демография». <https://mintrud.gov.ru/ministry/programmms/demography> (дата обращения: 21.10.22)
- Наши дети 2022 — Наши дети будут лучше, чем мы? <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/nashi-deti-budut-luchshe-chem-my> (дата обращения: 15.10.2022)
- Указ 2020 — Указ Президента Российской Федерации от 21 июля 2020 г. № 474 «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года». <http://www.kremlin.ru/acts/bank/45726> (дата обращения: 06.08.2022)
- ФГ 1 — Фокус-группа 1, 15.04.2022, респонденты в возрасте 18–24 лет, стенограмма
- ФГ 2 — Фокус-группа 2, 18.04.2022, респонденты в возрасте 19–25 лет, стенограмма
- ФГ 3 — Фокус-группа 3, 19.04.2022, респонденты в возрасте 20–21 года, стенограмма
- ФГ 4 — Фокус-группа 4, 23.05.2022, респонденты в возрасте 19–23 лет, стенограмма
- ФГ 5 — Фокус-группа 5, 26.05.2022, респонденты в возрасте 27–34 лет, стенограмма
- Федеральный Закон 2020 — Федеральный Закон от 30.12.2020 № 489-ФЗ «О молодежной политике в Российской Федерации». <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202012300003?index=0&rangeSize=1> (дата обращения: 06.08.2022)
- Implementation 2001 — Implementation of the World Program of Action for Youth to the Year 2000 and Beyond. Report of the Secretary-General. United Nations General Assembly. A/56/180. 12 July 2001. P. 2. [https://www.youthpolicy.org/basics/2001\\_WPAY\\_Implementation\\_Report.pdf](https://www.youthpolicy.org/basics/2001_WPAY_Implementation_Report.pdf) (дата обращения: 16.08.2022)
- World Youth Report 2020 — World Youth Report: Youth Social Entrepreneurship and the 2030 Agenda. New York: United Nations. Department of Economic and Social Affairs, 2020. <https://www.un.org/development/desa/youth/world-youth-report/wyr2020.html> (дата обращения: 12.08.2022)

### Научная литература

- Барсукова Т. И., Соколовский М. Л., Паслер О. В. Соотношение религиозных и политических предпочтений российского студенчества: региональный аспект // Теория и практика общественного развития. 2022. № 3. С. 15–20.
- Вилков А. А. Ценностно-идеологический фактор формирования у современной молодежи образа будущего России (региональный кейс) // Известия Саратовского университета. Серия: Социология. Политология. 2022. Т. 22. Вып. 1. С. 101–107. <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2022-22-1-101-107>
- Вишневский Ю. Р., Ячменева М. В. Отношение студенческой молодежи к семейным ценностям (на примере Свердловской области) // Образование и наука. 2018. Т. 20. № 5. С. 125–141. <https://doi.org/10.17853/1994-5639-2018-5-125-141>
- Воронов В. В. Национальные ценности в воспитании и ценности молодежи // Наука и образование. 2013. № 3. С. 65–71.
- Григорьева Р. А., Мартынова М. Ю. Молодежь в городах Калининградской области. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2017. Вып. 260. 132 с.
- Далгатов М. М., Магомедова Н. Т., Асадулаева У. М., Гадисова И. А. Ценностные и смысловые ориентации студентов исламских и светских высших учебных заведений

- // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Психолого-педагогические науки. 2011. № 3(16). С. 12–18.
- Дибраев А. Д., Рамазанов М. Р. О связи этнических и религиозных ценностей (на примере культуры народов Дагестана) // Научная мысль Кавказа. 2019. № 3(99). С. 56–59.
- Звоновский В. Б. Динамика ценностей молодежи Самарской области // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. № 4. С. 88–94. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.4.10>
- Зимовина Е. П. Сравнительный анализ молодежи Еврорегиона Балтика (по результатам социологического исследования) // Проблемы межрегиональных связей = Problems of connections between regions: научный альманах. Вып. 14. Санкт-Петербург; Клайпеда; Калининград: Аксиос, 2019. С. 19–23.
- Зубок Ю. А., Чупров В. И., Сорокин О. В. Смысловая саморегуляция жизнедеятельности молодежи: гендерные различия в сфере труда // Женщина в российском обществе. 2021. № 5. С. 38–59. <https://doi.org/10.21064/WinRS.2021.0.3>
- Иванова Д. В., Тазов П. Ю. Динамика ценностных ориентаций студенческой молодежи в условиях социальных трансформаций // Вестник МИРБИС. 2022. № 1(29). С. 169–178. <https://doi.org/10.25634/MIRBIS.2022.1.22>
- Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. Политические исследования. 1997. № 4. С. 6–32.
- Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.
- Инглхарт Р. Культурная эволюция: как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М.: Мысль, 2018. 347 с.
- Истомина К. В., Харитонов Н. С. Социально-культурные ценности современной российской молодежи и будущие варианты их развития // Материалы Афанасьевских чтений. 2020. № 4(33). С. 16–23.
- Кох И. А., Орлов В. А. Ценности и профессиональное самоопределение студенческой молодежи // Образование и наука. 2020. Т. 22. № 2. С. 141–168. <https://doi.org/10.17853/1994-5639-2020-2-141-168>
- Кришталь М. И. Идеологические предпочтения жителей Калининградской области в системе социально-политических отношений // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2021. Т. 23. № 4. С. 584–599. <https://doi.org/10.22363/2313-1438-2021-23-4-584-599>
- Кыштымкова И. М., Макаревич В. В. Любовь в системе социально значимых ценностей студенческой молодежи // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Психология. 2020. Т. 31. С. 66–80. <https://doi.org/10.26516/2304-1226.2020.31.66>
- Левашов В. К., Гребняк О. В., Новоженкина О. П. Образы будущего в сознании российской молодежи: ценностные ориентации, цифровые инновации и социально-политические ожидания // Вестник ЮРГТУ (НПИ). 2021. № 2. С. 104–120.
- Мартынова М. Ю., Григорьева Р. А. Геополитическое положение Калининградской области и жизненные стратегии ее молодых жителей: оценка рисков // Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир. 2018. № 3 (17). С. 128–144.
- Мишунова Ю. В. Особенности влияния виртуального пространства на современную молодежь // Теория и практика общественного развития. 2021. № 11(165). С. 51–55.
- Михайлова М. Н., Пирвердиева Э. А. Проблема сохранения духовных ценностей в условиях цифровизации социальных процессов // Социология. 2021. № 6. С. 153–158.
- Мустаева Ф. А. Семья в системе жизненных ценностей современной молодежи // Социальная политика и социология. 2009. № 8. С. 167–171.
- На границе со странами Евросоюза: жизненные стратегии молодежи Калининградской и Гродненской областей: Монография. Отв. ред. М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2022. 332 с. <https://doi.org/10.33876/978-5-4211-0288-5/1-332>

- Струк Е. Н., Ван Х. Ценности китайской молодежи: теоретический анализ // Социальная компетентность. 2021. Т. 6. № 4(22). С. 458–466.
- Тазов П. Ю. Динамика ценностей молодежи в контексте культурной преемственности // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2012. Выпуск 5. С. 252–260.
- Тазов П. Ю. Динамика ценностей российской молодежи 1960–2010 гг. в социокультурном анализе // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1–1. <https://science-education.ru/ru/article/view?id=17928>
- Тазов П. Ю. Ценности студентов России: векторы социокультурных трансформаций (по материалам исследований 1991–2017 гг.) [Электронный ресурс] // Вестник Московской международной высшей школы бизнеса (МИРБИС). 2018. № 2 (14). С. 140–146. <https://doi.org/10.25634/MIRBIS.2018.2.20>
- Хайбулаева А. Г. Структура личностных ценностей и смысложизненных ориентаций современной молодежи (на материале изучения студенческой молодежи Дагестана) // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Психолого-педагогические науки. 2015. № 3(32). С. 12–17.
- Хрипунова О. Г., Поляруш А. А., Селиванова Е. В., Лунева Е. В. Гендерные особенности развития ценностных ориентаций студенческой молодежи // Science for Education Today. 2019. Т. 9. № 5. С. 24–36. <https://doi.org/10.15293/2658-6762.1905.02>
- Шамаева К. М. Динамика ценностей студенческой молодежи в постсоветский период // Теория и практика общественного развития. 2020. № 1(143). С. 93–96.
- Шевченко Н. Н. Общечеловеческие ценности глобального мира и их трансформация в молодежной среде // Педагогический журнал. 2017. Т. 7. № 1А. С. 92–106.
- Щетинина А. В. Иллюзорный индивидуализм и ложный коллективизм: новые номинации сетевых отношений // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2021. Т. 12. № 4. <https://sfk-mn.ru/PDF/40FLSK421.pdf> <https://doi.org/10.15862/40FLSK421>
- Явон С. В. Семейные ценности молодежи. М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2018. 150 с.

## References

- Barsukova, T. I., M. L. Sokolovskii and O. V. Pasler. 2022. Sootnoshenie religioznykh i politicheskikh predpochtenii rossiiskogo studenchestva: regional'nyi aspect [Correlation between Religious and Political Preferences of Russian Students: Regional Aspect]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* 3: 15–20.
- Dalgatov, M. M., N. T. Magomedova, U. M. Asadulaeva and I. A. Gadisova. 2011. Tsennostnye i smyslozhiznennye orientatsii studentov islamskikh i svetskikh vysshikh uchebnykh zavedenii [Value and Life-Meaning Orientations of Students of Islamic and Secular Higher Educational Institutions]. *Izvestiya Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Psikhologo-pedagogicheskie nauki* 3(16): 12–18.
- Dibraev, A. D. and M. R. Ramazanov. 2019. O svyazi etnicheskikh i religioznykh tsennostei (na primere kul'tury narodov Dagestana) [On the Connection of Ethnic and Religious Values (on the Example of the Culture of the Peoples of Dagestan)]. *Nauchnaya mysl' Kavkaza* 3(99): 56–59.
- Grigor'eva, R. A. and M. Yu. Martynova. 2017. *Molodezh' v gorodakh Kaliningradskoi oblasti*. [Youth in the Towns of Kaliningrad Region]. Moscow: IEA RAN. 132 p.
- Inglehart, R. 1997. Postmodern: menyayushchiesya tsennosti i izmenyayushchiesya obshchestva [Postmodern: Changing Values and Changing Societies]. *Polis. Politicheskie issledovaniya* 4: 6–32.
- Inglehart, R. and C. Welzel. 2011. *Modernizatsiya, kul'turnye izmeneniya i demokratiya: posledovatel'nost' chelovecheskogo razvitiya* [Modernization, Cultural Change and Democracy. The Human Development Sequence]. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 464 p.

- Inglehart, R. 2018. *Kul'turnaya ehvolyutsiya: kak izmenyayutsya chelovecheskie motivatsii i kak ehto menyaet mir* [Cultural Evolution. How People's Motivations are Changing and How this is Changing the World]. Moscow: Mysl'. 347 p.
- Istomina, K. V. and N. S. Kharitonov. 2020. Sotsial'no-kul'turnye tsennosti sovremennoi rossiiskoi molodezhi i budushchie varianty ikh razvitiya [Socio-Cultural Values of Modern Russian Youth and Future Options for their Development]. *Materialy Afanas'evskikh chtenii* 4 (33): 16–23.
- Ivanova, D. V. and P. Yu. Tazov. 2022. Dinamika tsennostnykh orientatsii studencheskoi molodezhi v usloviyakh sotsial'nykh transformatsii [Dynamics of Value Orientations of Students in the Conditions of Social Transformations]. *Vestnik MIRBIS* 1 (29): 169–178. <https://doi.org/10.25634/MIRBIS.2022.1.22>
- Khaibulaeva, A. G. 2015. Struktura lichnostnykh tsennostei i smyslozhiznennykh orientatsii sovremennoi molodezhi (na materiale izucheniya studencheskoi molodezhi Dagestana) [The Structure of Modern Youth's Personal Values and Life-Meaning Orientations (Based on the Study of Dagestan Students)]. *Izvestiya Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Psikhologo-pedagogicheskie nauki* (3): 12–17.
- Khripunova, O. G., A. A. Polyarush, E. V. Selivanova and E. V. Luneva. 2019. Gendernye osobennosti razvitiya tsennostnykh orientatsii studencheskoi molodezhi [Undergraduate Students' Value Orientations: Gender Characteristics]. *Science for Education Today* 9 (5): 24–36. <https://doi.org/10.15293/2658-6762.1905.02>
- Kokh, I. A. and V. A. Orlov. 2020. Tsennosti i professional'noe samoopredelenie studencheskoi molodezhi [Values and Professional Identity of Student-Age Population]. *Obrazovanie i nauka* 22 (2): 141–168. <https://doi.org/10.17853/1994-5639-2020-2-141-168>
- Krishtal', M. I. 2021. Ideologicheskie predpochteniya zhitelei Kaliningradskoi oblasti v sisteme sotsial'no-politicheskikh otnoshenii [Ideological Preferences of Residents of the Kaliningrad Region in the System of Socio-Political Relations]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Politologiya* 23 (4): 584–599. <https://doi.org/10.22363/2313-1438-2021-23-4-584-599>
- Kyshtymova, I. M. and V. V. Makarevich. 2020. Lyubov' v sisteme sotsial'no znachimykh tsennostei studencheskoi molodezhi [Love in the System of Social Values in Student Youth]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Psikhologiya* 31: 66–80. <https://doi.org/10.26516/2304-1226.2020.31.66>
- Levashov, V. K., O. V. Grebnyak and O. P. Novozhenina. 2021. Obrazy budushchego v soznanii rossiiskoi molodezhi: tsennostnye orientatsii, tsifrovye innovatsii i sotsial'no-politicheskie ozhidaniya [Images of the Future in the Consciousness of Russian Youth: Value Orientations, Digital Innovation and Socio-Political Expectations]. *Vestnik YURGTU (NPI)* 2: 104–120. <http://doi.org/10.17213/2075-2067-2021-2-104-120>
- Martynova, M. Yu. (ed.). 2022. *Na granitakh so stranami Evrosoiuza: zhiznennye strategii molodezhi Kaliningradskoi i Grodnenskoj oblasti* [On the Border with the European Union: Life Strategies of Young People in the Kaliningrad and Grodno Regions]. Moscow: IEA RAN. 332 p. <https://doi.org/10.33876/978-5-4211-0288-5/1-332>
- Martynova, M. Yu. and R. A. Grigor'eva. 2018. Geopoliticheskoe polozhenie Kaliningradskoi oblasti i zhiznennye strategii ee molodykh zhitelei: otsenka riskov [Geopolitical Situation of the Kaliningrad Region and Life Strategies of its Young Residents: Risk Assessment]. *Vestnik Diplomaticeskoi akademii MID Rossii. Rossiia i mir.* 3 (17): 128–144.
- Migunova Yu. V. 2021. Osobennosti vliianiia virtual'nogo prostranstva na sovremennuiu molodezh' [Peculiarities Relating to the Impact of Virtual Space On Modern Youth]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia.* 11(165): 51–55. <https://doi.org/10.24158/tipor.2021.11.6>
- Mikhailova M. N. and E. A. Pirverdieva. 2021. Problema sokhraneniia dukhovnykh tsennostei v usloviyakh tsifrovizatsii sotsial'nykh protsessov [The Problem of Preserving Spiritual Values in the Context of Digitalization of Social Processes]. *Sotsiologiya* 6: 153–158.

- Mustaeva F. A. 2009. Sem'ia v sisteme zhiznennykh tsennostei sovremennoi molodezhi [Family in the System of Life Values of Modern Youth]. *Sotsial'naia politika i sotsiologiya* 8: 167–171.
- Struk E. N. and Kh. Van. 2021. Tsennosti kitaiskoi molodezhi: teoreticheskii analiz [Values of Chinese Youth: Theoretical Analysis]. *Sotsial'naia kompetentnost'* Vol. 6. 4(22): 458–466.
- Tazov P. Yu. 2012. Dinamika tsennostei molodezhi v kontekste kul'turnoi preemstvennosti [The Dynamics of Youth Values in the Context of Cultural Continuity]. *Nauchnye problemy gumanitarnykh issledovani.* 5: 252–260.
- Tazov P. Yu. 2015. Dinamika tsennostei rossiiskoi molodezhi 1960–2010 gg. v sotsiokul'turnom analize [The Dynamics of Russian Youth Values 1960–2010 in Sociocultural Analysis]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniia.* 1: 1. <https://science-education.ru/ru/article/view?id=17928>
- Tazov P. Yu. 2018. Tsennosti studentov Rossii: vektory sotsiokul'turnykh transformatsii (po materialam issledovaniia 1991–2017 gg.) [Values of Students in Russia: Vectors of Socio-Cultural Transformations (Based on Research 1991–2017)]. *Vestnik Moskovskoi mezhdunarodnoi vyssheishkoly biznesa.* 2 (14): 140–146. <https://doi.org/10.25634/MIRBIS.2018.2.20>
- Shamaeva, K. M. 2020. Dinamika tsennostei studencheskoi molodezhi v postsovet'skii period [The Dynamics of Student Values in the Post-Soviet Period]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia.* 1(143): 93–96. <https://doi.org/10.24158/tipor.2020.1.14>
- Shevchenko, N. N. 2017. Obshchechelovecheskie tsennosti global'nogo mira i ikh transformatsiya v molodezhnoi srede [Universal Human Values of the Global World and Their Transformation in the Youth Environment]. *Pedagogicheskii zhurnal.* 7(1A): 92–106.
- Shchetinina, A. V. 2021. Illyuzorni individualizm i lozhnyi kollektivizm: novye nominatsii setevykh otnoshenii [Illusory Individualism and False Collectivism: New Nominations for Networking]. *Mir nauki. Sotsiologiya, filologiya, kul'turologiya.* 12(4). <https://sfk-mn.ru/PDF/40FLSK421.pdf> <https://doi.org/10.15862/40FLSK421>
- Vilkov, A. A. 2022. Tsennostno-ideologicheskii faktor formirovaniya u sovremennoi molodezhi obraza budushchego Rossii (regional'nyi keis) [Value-Ideological Factor of Formation of the Image of the Future of Russia Among Modern Youth (Regional Case)]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya: Sotsiologiya. Politologiya* 22 (1): 101–107. <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2022-22-1-101-107>
- Vishnevskii, Yu. R. and M. V. Yachmeneva. 2018. Otnoshenie studencheskoi molodezhi k semeinym tsennostyam (na primere Sverdlovskoi oblasti) [The Attitude of Students to Family Values (On the Example of the Sverdlovsk Region)]. *Obrazovanie i nauka* 20 (5): 125–141. <https://doi.org/10.17853/1994-5639-2018-5-125-141>
- Voronov, V. V. 2013. Natsional'nye tsennosti v vospitanii i tsennosti molodezhi [National Values in Education and Values of Youth]. *Nauka i obrazovanie* 3: 65–71.
- Yavon, S.V. 2018. *Semeinye tsennosti molodezhi* [Family Values of Youth]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta, 150 p.
- Zimovina, E. P. 2019. Sravnitel'nyi analiz molodezhi Evroregiona Baltika (po rezul'tatam sotsiologicheskogo issledovaniia) [Comparative Analysis of the Youth of the Baltic Euroregion (Based on the Results of a Sociological Survey)]. *Problemy mezhhregional'nykh svyazei = Problems of connections between regions: nauchnyi al'manakh.* Issue 14. Saint-Petersburg; Klaipeda; Kaliningrad: Aksios. 19–23.
- Zubok, Yu. A., V. I. Chuprov and O. V. Sorokin. 2021. Smyslovaya samoregulyatsiya zhiznedeyatel'nosti molodezhi: gendernye razlichiya v sfere truda [Semantic Self-Regulation of Youth's Life Activity: Gender Differences in the Sphere of Work]. *Zhenshchina v rossiiskom obshchestve* 5: 38–59. <https://doi.org/10.21064/WinRS.2021.0.3>
- Zvonovskii, V. B. 2018. Dinamika tsennostei molodezhi Samarskoi oblasti [Dynamics of the Values of the Youth of the Samara Region]. *Logos et Praxis* 17 (4): 88–94. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.4.10>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/248-266

Научная статья

© Л. И. Никонова, С. Д. Трибушинина

## ВЗАИМОВЛИЯНИЕ КУЛЬТУР: К НЕКОТОРЫМ ВОПРОСАМ ПРОЦЕССА АККУЛЬТУРАЦИИ МОРДВЫ

*Процессы аккультурации мордвы имеют глубокие корни и выражены на всех этапах истории. Обусловленные естественным процессом жизни (хозяйственная деятельность, развитие промышленности и кооперирование сельского хозяйства, урбанизация), в зависимости от форм и способов взаимодействия (процесс обрусения и христианизация) мордвы, результаты межэтнических контактов в разные периоды истории были неодинаковы. Основными стратегиями аккультурации являются ассимиляция и интеграция (идентификация как со старой культурой, так и с новой). На появление новых элементов в образе жизни и культуре мордвы существенное влияние оказывают особенности расселения, смешанные браки, снижение общения на родном языке. В настоящее время универсализация жизненных устоев с одной стороны продолжается в результате урбанизации, характерной в целом для Российской Федерации, в том числе и для Республики Мордовия. Но в то же время возрождается традиционная культура, этому во многом способствует активная деятельность этнокультурных общественных организаций мордовского народа и политика властей в сфере национальных отношений. Вместе с тем, процесс возрождения традиций происходит на новом уровне, что делает актуальным историко-этнографическое изучение этого вопроса.*

**Ключевые слова:** аккультурация, ассимиляция, расселение, миграции, мордва, мордовская диаспора, традиционная культура, русификация, христианизация

**Ссылка при цитировании:** Никонова Л. И., Трибушинина С. Д. Взаимовлияние культур: к некоторым вопросам процесса аккультурации мордвы // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 248–266.

**Никонова Людмила Ивановна** — д. и. н., профессор, ведущий научный сотрудник отдела региональных исследований и этнологии, НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (Российская Федерация, 430005 Саранск, ул. Л. Толстого, д. 3). Эл. почта: [congress7@list.ru](mailto:congress7@list.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4327-9534>

**Трибушинина Светлана Дмитриевна** — к. культурологии, старший научный сотрудник отдела региональных исследований и этнологии, НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (Российская Федерация, 430005 Саранск, ул. Л. Толстого, д. 3). Эл. почта: [tribushinina85@mail.ru](mailto:tribushinina85@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3472-3640>

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/248-266

Original article

© Liudmila Nikonova and Svetlana Tribushinina

## CULTURAL INTERACTION: SOME ASPECTS OF THE MORDVINS' ACCULTURATION

*The acculturation of the Mordvins has deep roots and dates back to the beginning of their history. The results of this process varied as the interethnic contacts were provoked by different stimuli (economic activity, industrial development and cooperation of agriculture, urbanization) and took different shapes (Russification and Christianization). The main acculturation strategies are assimilation and integration (identification with both the old culture and the new one). Settlement patterns, intermarriage, and decreased communication in the native language foster new elements in the lifestyle and culture. Currently, acculturation continues as a result of urbanization, typical for the Russian Federation in general and the Republic of Mordovia in particular. At the same time, the increased activity of Mordovian public organizations and the ethnic policy in the region led to a revival of the traditional culture at a new level, which makes it particularly interesting for a historical and ethnographic study.*

**Keywords:** acculturation, assimilation, settlement, Mordovians, Mordovian diaspora, migration, traditional culture, Russification, Christianization

**Authors info:** Nikonova, Liudmila I. — Dr. of History, Professor, Leading Researcher, Institute for Humanities Studies under the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: [congress7@list.ru](mailto:congress7@list.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4327-9534>

**Tribushinina, Svetlana D.** — Ph.D. in Culture Studies, Senior Researcher, Institute for Humanities Studies under the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: [tribushinina85@mail.ru](mailto:tribushinina85@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3472-3640>

**For citation:** Nikonova, L. I. and S. D. Tribushinina. 2023. Cultural Interaction: Some Aspects of the Mordvins' Acculturation. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 248–266.

### Введение

Концепция аккультурации была разработана в 30-х гг. XX в. американскими учеными Р. Редфилдом, Р. Липтоном, М. Херсковичем. Сформулированное ими определение легло в основу многих последующих моделей ее исследования. Аккультурация этими авторами рассматривалась как «совокупность явлений, возникающих вследствие того, что группы индивидов, обладающие разными культурами, входят в перманентный непосредственный контакт, вследствие чего изменяются первоначальные культурные модели одной или обеих групп» (Redfield, Linton, Herskovits 1936: 150). Аккультурация в этнологии понимается как процесс, в ходе которого первоначальная

культурная система одного народа видоизменяется под влиянием другой культуры в результате продолжительного контакта, восприятие людьми одной национальности полностью или частично культуры другой этнической общности может происходить как естественный процесс жизни людей (*Семигин, Иванов 2003: 22*). В зависимости от того, каковы формы и способы взаимодействия (завоевание, экономическая эксплуатация, мирное и равноправное сотрудничество), результаты аккультурации могут быть разными: ассимиляция, сепарация, маргинализация и интеграция (идентификация как со старой культурой, так и с новой) (*Будаева 2014: 92–93*).

В этой статье предпринята попытка акцентировать внимание на аспектах процесса аккультурации у мордвы, в т. ч. на современном этапе<sup>1</sup>.

До настоящего времени в науке применительно к мордве акцент делался преимущественно на ассимиляционных процессах. В. И. Козлов анализировал ассимиляцию в контексте расселения мордвы (*Козлов 1960*), В. А. Юрченков — этнической истории мордвы и миграционных процессов (*Юрченков 2007*), Н. Ф. Мокшин — этнической истории мордвы XIX–XX в. (*Мокшин 1977; Мокшин 2011*), Е. А. Вдовин — через трансформацию обрядовой культуры мордвы XVIII–XIX вв. в условиях двоеверия (*Вдовин 2009*) и др. Процесс аккультурации мордвы при взаимодействии с народами Поволжья описывался финским ученым С. Лаллука, который под ним понимает «процесс, в котором склонность выбирать первичные отношения из среды своей собственной этнической общности сохраняется, несмотря на то, что культурные различия постепенно размываются» (*Лаллука 1997: 27*), влияние языка на национальную и этническую идентичности, языковую ассимиляцию в пользу русского языка рассматриваются М. Ю. Мартыновой, В. А. Тишковым и др. (*Мартынова 2021*).

### Факторы влияния на процессы аккультурации мордвы

Аккультурация мордвы имеет глубокие корни и развивается под влиянием ряда факторов, способствующих установлению этнокультурных связей. Среди них важнейшие: экономика (хозяйственная деятельность, развитие промышленности, кооперирование сельского хозяйства и др.), государственная политика (политика христианизации, русификация всех сфер жизни и т. п.), миграция, естественные процессы жизни человека (взаимодействие с представителями соседних народов). Важным фактором в процессе аккультурации мордвы является длительность контакта с другими народами: растянутое во времени воздействие вызывает не шоковое состояние и отторжение, а привыкание и постепенное принятие.

Экономические процессы влияли на развитие аккультурации начиная с древних веков. Значительную часть экономического развития мордовского народа составляло сельскохозяйственная деятельность. В силу природно-климатических и политических причин аграрный сектор был подвержен аккультурации еще на начальных этапах своего развития. Так, проживание в одинаковой природно-климатической среде обитания позволяло сходному ведению земледельческого и др. видов хозяйства мордвы и соседних народов и взаимопроникновению материальных и этнокультурных элементов, что также отражалось на этнокультурных процессах. Так, от русских мордва переняла соху вместе с ее названием («сока»), ряд сельскохозяй-

<sup>1</sup> Статья не претендует на полноту изложения, поскольку этот вопрос находится в стадии исследования.

зяйственных культур, а именно капусту (м., э. *капта*), чечевицу (м. *цецявица*, э. *чичавка*), редис (м. *шапама ряпс*, м., э. *редис*) и др. От тюркских народов мордва заимствовала тяжелый двухлемешный плуг сабан, огурцы как огородную культуру и др. (*Мокшин и др. 2000: 347*).

Одной из предпосылок межкультурной коммуникации мордвы стало развитие обмена и торговли в связи с увеличением объема результатов хозяйственной деятельности. Так, если до середины I тысячелетия охота у мордвы служила преимущественно средством получения продуктов питания, то на рубеже I–II тысячелетий она становится главным образом источником получения пушнины для обмена, в т. ч. с представителями соседних народов. С дальнейшим развитием рыночных отношений, позволявшим установить связь с разными городами страны, этнокультурные контакты усилились. К XVII в. саранский рынок был связан с Москвой, Арзамасом, Темниковом, Вязниками, Саратовом, Муромом, Шуей, Переяславлем-Залесским, Нижним Новгородом, Казанью, Суздалем, Вологдой, Астраханью, Владимиром, Ярославлем, Кинешмой, Юрьевцем и др. Мордва здесь торговала хлебом, скотом, воском, пушниной, медом, хмелем, дровами, изделиями из дерева, кожей и т. п. (*Мокшин и др. 2000: 349*). Это в значительной степени повлияло на навыки владения языками соседей, преимущественно русским языком.

На аккультурацию мордвы существенное воздействие оказали исторические события — процесс обрусения и христианизация населения. Многие факторы подробно изучены региональными учеными, но подчеркнем значимость некоторых особенностей расселения, впоследствии способствовавших аккультурации мордвы. Согласно данным В. И. Козлова, Н. Ф. Мокшина, В. А. Юрченкова и др. процесс обрусения мордвы происходил по мере создания на ее территории русских поселений. История их основания различна, но, как правило, они возникали или в результате так называемой вольной колонизации, или путем организованного переселения русских крестьян помещиками и монастырями. Одно из крупнейших переселений было связано с вхождением во второй половине XVI в. Волго-Уральского историко-культурного региона в состав Российского государства, в результате чего в XVI–начале XVII вв. коренное мордовское население края оказалось расселенным на землях Алатырского, Арзамасского, Кадомского, Нижегородского и Темниковского уездов (*Балашов 1995: 50*). В результате мордва к концу XVII в. потеряла численное преобладание на своей основной этнической территории (*Лаллука 1997: 98–99*), что создавало серьезные предпосылки к аккультурации.

Значительную роль в аккультурации мордвы играла христианизация. Начало этого процесса относят к XVI в. Первыми приняли христианство мордовские князья и мурзы, стремившиеся сохранить свои земли, они должны были «приводить мордву во крещение». Однако, мордовское население сопротивлялось и долго сохраняло языческие традиции. Н. Ф. Мокшин отмечал, что этот процесс был сложным, длительным и противоречивым, сопряженным с включением мордовского народа в состав Российского государства (*Мокшин 1998: 144*). Православие послужило объединяющим фактором для трансформации традиционной культуры всех народов России, принявших эту религию.

Важным фактором, в ассимиляции как отмечал академик В. А. Тишков, является дисперсность расселения мордовского народа, связанная с миграционными процессами (*Тишков 2012*). В. А. Юрченков в своей фундаментальной книге о мордве пи-

шет: «Волны переселенцев, одна за другой, покидали насиженные земли и уходили за пределы исконных мест обитания, основывая всё новые и новые мордовские деревни и сёла...» (Юрченков 2007: 292).

Образование этнически смешанных структур расселения в Пензенско-Саратовском крае сформировалось во второй половине XVII — первой половине XVIII столетий. Соседство с русскими, башкирскими, чувашскими, татарскими и другими поселениями в рамках одних регионов и природно-климатических районов приводило к взаимопроникновению элементов культуры как ввиду межэтнического общения, так и по причине схожести природно-климатических условий проживания. Так, В. А. Юрченков писал, что «мордва Самарской губернии в 1860-е годы проживала в 278 селениях, из которых 144 считались чисто мордовскими, 108 имели мордовско-русское население, а оставшиеся 26 были заселены наряду с мордвой татарами, башкирами, русскими, чувашами в различной пропорции. В Казанской губернии в конце XIX века на территории трёх уездов (Спасский, Тетюшский, Чистопольский) мордва проживала в 23 деревнях, только 9 из них были чисто мордовскими. Дисперсность и этнически смешанный характер расселения мордвы позволяет характеризовать её как российский народ с геополитической точки зрения. Тем более что в Сибири, на Дальнем Востоке, особенно в Средней Азии и Казахстане, мордовские переселенцы воспринимались местным населением как выходцы из центра России как этнически русские» (Юрченков 2007: 7).

После отмены крепостного права миграционное движение еще больше усилилось. По переписи 1897 г., в шести губерниях Волжского региона (Самарская, Симбирская, Пензенская, Саратовская, Тамбовская и Нижегородская губ.) проживало 86,2% от всего мордовского населения страны. Большинство оставшихся (9,6% от общего количества) были жителями Оренбургской, Уфимской и Казанской губерний. В азиатской части империи проживало 3,3% всей мордвы (Лаллука 1997: 98–99).

На аккультурацию мордвы в это время большое влияние оказало отходничество, характерное для мордовского народа во второй половине XIX — начале XX в. Первоначально оно имело временный характер, когда при сохранении земельного надела в сельской общине мордва отправлялась либо в земледельческий отход в более благополучные регионы (Акмолинскую, Кубанскую, Ставропольскую, Таврическую губернию, Харьковскую, Херсонскую и др. губернии), либо в неземледельческие промыслы. Профессор Н. Ф. Мокшин неоднократно подчеркивал: «Почти половина отходников занималась неземледельческими промыслами. Главными районами неземледельческого отхода крестьян Мордовии были Петербург, Москва, центральные промышленные губернии, поволжские города, Донбасс, Харьков, Баку» (Мокшин 1977: 107). Постепенно социально-экономические связи отходников с родиной ослабевали, часть их закреплялась в регионах отхода, в городах, на промышленных предприятиях, приисках Сибири (Мокшин и др. 2000: 349). Отходничество было характерно и для других народов Поволжья. Историк Ю. И. Смыков писал по этому поводу: «Тысячи русской, татарской, чувашской бедноты отправлялись на заработки и в более развитые промышленные районы — Урал, Донбасс, Баку, где работали по несколько лет на рудниках, заводах, шахтах, нефтяных промыслах» (Смыков 1984: 223). Всё это и в последующем приводило к новым этнокультурным связям, в т. ч. к аккультурации. Ю. И. Смыков, исследуя социально-экономическое положение крестьянства Среднего Поволжья в период капитализма, подчеркнул, что развитие

крестьянского хозяйства в пореформенный период определялись, помимо общих закономерностей, рядом важных факторов локального значения — крестьянство было многонациональным: наряду с русскими в регионе проживали татары, чуваша, марийцы, мордва, что обуславливало немало своеобразий в их экономическом быте, материальной и духовной культуре (Смыков 1984: 227).

Академик В. А. Тишков отмечал, что значительная ассимиляция особенно характерна для мордвы «в годы советской власти. Индустриализация, коллективизация, война и послевоенное восстановление экономики страны, заселение вновь приобретенных территорий (например, Калининградской обл.), освоение целинных и залежных земель, развитие новых промышленных центров, современных видов транспорта и так далее сопровождалось массовыми миграциями населения. Недостаточные темпы промышленного развития Мордовии, отсутствие необходимого количества вакантных мест на ее предприятиях, низкие темпы жилищного строительства (как на селе, так и в городе) вызвали отток мордвы в восточные, северные и центральные регионы страны. Миграции увеличивали территориальное рассредоточение, ускоряли не только этническое сближение с инациональным, особенно русским, населением, но и трансформацию в состав русского этноса» (Тишков 2012). Дальнейшее развитие событий привело к тому, что в 1926 г. почти 11% мордвы были жителями азиатской части СССР, причем мордовское население Сибири составляло уже 107 800 человек. Это главное изменение в территориальном распределении народа с 1897 г. Внутри Сибири наиболее значительные потоки мордовских колонистов направлялись в Томскую и в несколько меньшей степени в Енисейскую губернии. В Казахстане численность мордвы достигла 27 200 человек. С другой стороны, доля упомянутых шести губерний Волжского региона в численности всей национальности снизилась от 86% в 1897 г. до 79% (Лаллука 1997: 98–99).

Аккультурация стала углубляться и за счёт процессов урбанизации. Развитие промышленности в послеоктябрьский период привело к серьезным изменениям в экономической жизни мордвы — началась подготовка квалифицированных национальных кадров рабочего класса Мордовии, где важное место принадлежало школам фабрично-заводского обучения. В этом немалую помощь оказали промышленные предприятия Нижнего Новгорода, Самары, Саратова и других городов, в результате чего мордовское население потянулось в город: на заработки, в т. ч. и на учёбу. Если в 1930 г. рабочие-мордва составляли около 3% всех рабочих Мордовии, то к 1937 г. их уже было 22,3% (Балашов 1995: 351). В результате происходила смена сельской культуры на городскую. Если в условиях царской России мордва жила почти исключительно в сельской местности и была народом крестьянским, то в советское время росла численность городского мордовского населения (Национальный состав 1990) (см. Рис. 1 на стр. 254).

О большом территориальном разбросе мордвы говорит, в частности, тот факт, что в 1939 г. из общей их численности 72,2% жили за пределами титульной республики. В 1989 г. эта цифра достигала 72,8% (Лаллука 1997: 98–99). Итоги переписи 1989 г., например, показывают численность мордвы в более чем 80 административно-территориальных единицах (республиках, краях, областях и округах). Ныне вряд ли можно найти регион России, где бы не проживала мордва (см. Табл. 1 на стр. 254).

Рассмотрим изучаемые процессы на примере Приморского края, Камчатской и Кемеровской области. Согласно сведениям, полученным в ходе этнографиче-

Рис. 1. Численность мордвы в городах, 1959–1989. Республика Мордовия.



Таблица 1

Численность мордвы по переписям населения, РСФСР/РФ

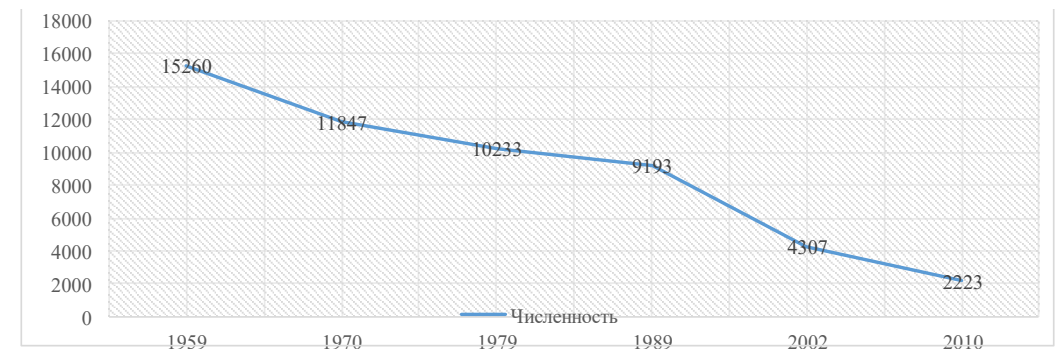
Территория	1926	1959	1970	1979	1989	2002	2010
СССР	1 340 394	1 285 116	1 262 670	1 191 765	1 153 987		
РСФСР/РФ	1 334 659	1 211 105	1 177 492	1 111 075	1 072 939	843 350	744 237
Республика Мордовия	–	357 978	364 689	338 898	313 420	283 861	333 112
Самарская область	251 374	115 328	118 117	117 127	116 475	86 000	65 447
Пензенская область	376 933	109 442	106 485	95 718	86 370	70 739	54 703
Оренбургская область	23 602	95 042	92 215	80 611	68 879	52 458	38 682
Ульяновская область	178 988	73 017	69 644	64 016	61 061	50 229	38 977
Республика Башкортостан	49 813	43 582	40 745	35 900	31 923	26 020	20 300
Нижегородская область	84 920	63 861	51 628	45 028	36 709	25 022	19 138
Республика Татарстан	35 084	32 932	30 963	29 905	28 859	23 702	19 156
Москва	–	13 528	16 878	22 274	30 916	23 387	17 095
Московская область	–	19 772	16 943	22 082	28 328	21 856	18 678
Челябинская область	–	30 540	31 915	29 306	27 095	18 138	12 147
Саратовская область	154 874	23 374	23 865	23 344	23 381	16 523	10 917
Чувашская Республика	23 958	23 863	21 041	20 276	18 686	15 993	13 014
Свердловская область	–	17 830	17 135	16 164	15 453	9 702	6 303
Красноярский край	–	17 971	17 997	15 777	14 873	7 526	4 295
Кемеровская область	–	26 861	19 158	15 239	13 894	7 221	3 932
Приморский край	–	15 260	11 847	10 233	9 193	4 307	2 223
Хабаровский край	–	13 782	10 234	8 977	8 193	3 399	1 702
Сахалинская область	–	10 826	7 941	6 710	5 641	2 943	1 666
Другие субъекты РФ	149 372	106 316	102 956	113 494	133 590	47 945	62 750

Составлено по: Сухарев 2004: 19; Национальный состав Мордовия 2010.

ской экспедиции в Приморский край, Камчатскую и Кемеровскую область, было установлено, что мордва в разные годы переселялась сюда из различных регионов России, например, в Приморский край из (Мордовии, Пензенской, Ульяновской и Самарской обл., Чувашии), стран СНГ, как из городских, так и сельских населенных пунктов (г. Владивосток, Артем). Всесоюзная перепись населения 1959 г. по селам и поселкам городского типа Приморского края выявила следующий национальный состав: русские — 86,4%, украинцы — 7,3, татары — 1,5, мордва — 1,1, белорусы — 1,02, корейцы — 0,7, другие национальности — 1,7%. Мордвы в поселках и селах числилось: Артемовский Кавалеровского района — 1,03%, Раздольное — 2,1, Кавалерово Ханкайского района — 0,5, Хрустальный Кавалеровского района — 1,3, Сучан Партизанского района — 1,8, Пластун Тернейского района — 1,2, Терней Тернейского района — 2,2, Тетюхе Тетюхинского района — 0,4, Тетюхе-Пристань Тетюхинского района — 0,6, Славянка — 2,8, Краскино Ханкайского района — 0,9, Большой Камень — 1,4, Смоляниново Шкотовского района — 0,8%. Население Приморского края увеличилось с 1 564,3 тыс. чел. в 1959 г. до 1 721,285 тыс. чел. в 1970 г., т. е. на 156,985 тыс. чел. Основным этносом Приморья в 1970 г. были русские (85,5%), второе место в структуре национального состава населения края принадлежало украинцам (9,4), третье место — мордве (1,09) и татарам (1,06). Этническая структура жителей по селам и городам выглядела следующим образом: 63,8% русских отдавали предпочтение городам и 21,6% — селам, украинцы — соответственно 5,3 и 4,0%, татары — 0,8 и 0,1, мордва — 0,4 и 0,2, чувашаи — 0,1 и 0,07, др. национальности — 0,7 и 0,3%. Национальный состав мигрантов 1970-х гг. состоял из русских (78,4%), украинцев (11,1), татар (1,3), мордвы (0,4), пр. (8,6%) (Рыбаковский 1990: 131). В 1970 г. мордвы в Приморском крае числилось 18 847 чел. (1,0), в 1979 г. — 10 233 (0,5), в 1989 г. — 9 193 (0,4%). Таким образом, в национальной структуре края доля мордвы уменьшилась на 0,5% (1 040 чел.), далее на 0,1% по сравнению с переписью 1979 г. Снижение численности национальностей происходило за счет выезда их за пределы края и частично за счет ассимиляции с другими национальностями (Рис. 2).

Миграционные процессы на территории Кемеровской области в XX в. были тесно связаны с использованием природных богатств, в частности запасов каменного угля. В послевоенные годы более быстрыми темпами шло строительство новых

Рис. 2. Динамика численности мордвы, Приморский край



Составлено по: Сухарев 2004: 194; Об итогах ВПН 2010.

шахт, предприятий черной и цветной металлургии, машиностроения и металлообработки, электростанций и т. д. Это вызвало значительный рост численности населения, в т. ч. и мордвы.

В 1960–1970-х гг. темпы роста населения по всей Кемеровской области заметно снизились, что было связано с прекращением бурного промышленного строительства в крае. Численность мордовского населения уменьшилась в 1,6 раза, численность же городского населения увеличилась в 1,2 раза, достигнув 86,8%.

Всероссийская перепись населения 2010 г. показала, что мордовское население (всего: 3932 человек) в Кемеровской обл. продолжало сокращаться, как в городской (2882 человек), так и в сельской (1050 человек) местности, в т. ч. по полу (среди женщин и мужчин) (Табл. 2).

Таблица 2

**Численность мордвы в Кемеровской обл.  
по данным переписи населения 2010 г.**

Национальность	городское население			сельское население			городское и сельское население			
	муж.	жен.	оба пола	муж.	жен.	оба пола	муж.	жен.	оба пола	
в том числе										
Мордва	Всего	1221	1661	2882	493	557	1050	1714	2218	3932
	в т. ч. мордва-мокша	1	8	7	0	0	0	1	8	7
	в т. ч. мордва-эрзя	8	5	11	3	0	3	9	5	14

Составлено по: ВПН 2010.

**Влияние русской культуры и языка  
как основного фактора аккультурации мордвы**

Русская культура и русский язык выполнили выдающуюся цивилизаторскую миссию на евразийском континенте. Длительное пребывание в составе российского государства и в поле доминирующей русскоязычной культуры не могло не привести к определенной аккультурации населения, но в целом мордва не утратила свою идентичность, т. е. своей культурной самобытности. В. А. Юрченков отмечал, что «существование мордовского этноса в рамках Российской империи сопровождалось ассимиляционными процессами, начавшимися ещё в XVIII веке. Эти процессы подкреплялись имперской политикой русификации, ставившей своей целью, по официальным заявлениям, интеграцию мордвы в российское сообщество и превращение в полнокровных российских граждан. Однако арсенал средств, которым правительство пользовалось при проведении политики русификации, практически сводился только к школе» (Юрченков 2015). Процессу культурной интеграции в истории просвещения народов Поволжско-Уральского региона на рубеже XVIII–XIX в. способствовало создание первой школы для нерусских народов Поволжья (1707 г.) при Казанском архиерейском доме. Через обучение основам христианского вероучения, славянскому и русскому письму дети познавали другую культуру. значительно расширяло кругозор детей, и они познавали иную культуру. Историк и богослов К. В. Харлампович писал: «Некоторые любопытные данные казанской семинарии

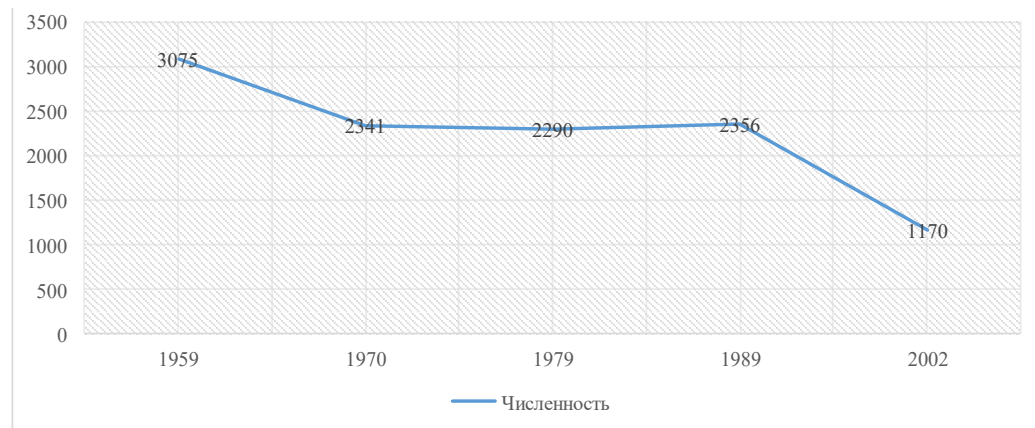
и состоявшей при ней новокрещенской школы, сообщают проезжавшие в 1723 г. через Казань члены петербургской академии наук И. Гмелин и Фр. Г. Миллер. Посетив в октябре зилантов монастырь, они нашли там, кроме учеников русских, представителей пяти народностей: чуваш, черемис, мордвы, калмыков и татар» ... они проходили программу общую с русскими учениками, которые изучали, по словам И. Гмелина, русскую речь, основу христианской религии, латинский язык и философию» (Харлампович 1903: 12).

Большую роль в аккультурации мордовского народа сыграла миссионерская деятельность, осуществлявшаяся специально подготовленными людьми, владевшими знаниями быта, культурных особенностей и языка просвещаемых народов. Наиболее известной в то время была система Н. М. Ильминского, основанная на внедрении в среду учащихся-инородцев христианской религии через использование их родного языка, быта и религиозно-обрядовой дохристианской культуры, обучение их основам грамоты. В рамках этой системы был осуществлен перевод на мордовские языки некоторых библейских книг («Евангелие от Матфея», «Евангелие от Луки» и др.). Влияние на аккультурацию оказало и издание книг на мордовских языках («Букварь для мордвы-эрзи» с присоединением молитв и русской азбуки (1884, 1892, 1894), «Букварь для мордвы-мокши» (1892, 1897). Таким образом, система Ильминского имела большое значение в дальнейшем развитии мордовского народа, способствовала формированию их литературных языков, подготовке национального самосознания. Однако, она же способствовала и процессам аккультурации, поскольку посредством родного языка знакомила читателя с окружающим мироустройством.

Процессам аккультурации способствовали и появление в последней четверти XIX в. мордовской интеллигенции, открытие учительской семинарии, основание Мордовского культурно-просветительного общества и т. д. Так, мордовская интеллигенция в основном готовилась в Казанской русско-инородческой учительской семинарии (открытой в 1872 г.). А. Ф. Юртов — первый ученый, просветитель, педагог и переводчик из мордвы. Он был одним из учителей М. Е. Евсевьева, впоследствии выдающегося мордовского просветителя, этнографа, филолога и педагога. Кроме того, в 1874 г. открылась учительская семинария в Пензе, в которую принимали мордовскую молодежь для подготовки к учительской работе в мордовских селах. В мае 1917 г. в Казани проходило «1-е собрание мелких народностей Поволжья», в ходе работы которого было основано Мордовское культурно-просветительное общество, где председателем был избран М. Е. Евсевьев. 19 августа 1917 г. учредители общества приняли и разослали «Воззвание к мордовскому народу», в котором сформулировали свои идеи, о цели этого Общества, где основным направлением было объединение интеллигентных и народных сил мордвы для подготовки народа к жизни при новом государственном строе и поднятия культурного состояния мордвы (Мокшин 1977: 157).

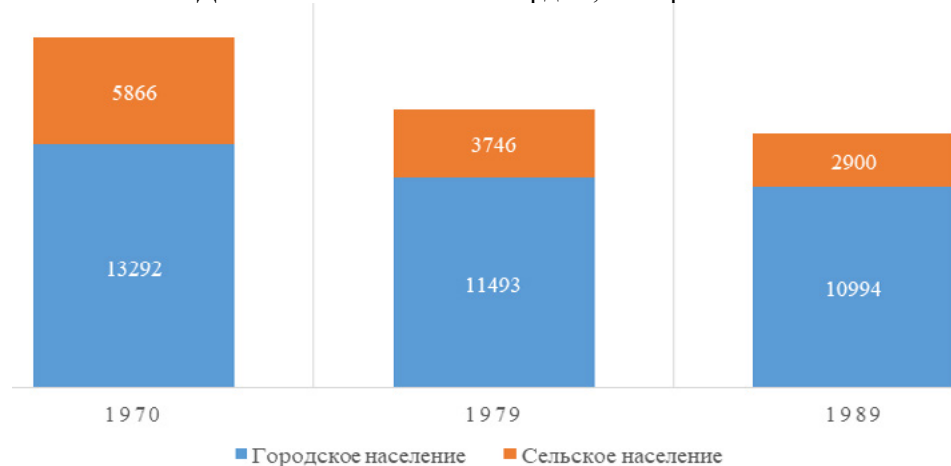
В последующие годы образование, как одно из ключевых достижений развития современного общества, сыграло свою роль в аккультурации мордвы. Научно-техническая революция и переход к информационному обществу переставили акценты, перенесли центр тяжести решения практически всех коренных проблем, в т. ч. и культуры на образование. Аккультурация интенсивнее проходила у мордовских переселенцев. Например, в 1930-е гг. в Тюменской обл. (с. Калиновке Сорокинско-го р-на) мордовских жители для общения с окружающим населением стали обучать русскому языку (Никонова, Щанкина, Щерстобитова 2009: 17–18). Но одно-

Рис. 3. Динамика численности мордвы, Камчатская область



Составлено по: Итоги ВПН 1963: 334–336; Итоги ВПН 1973. Т. 4: 71, 75–77, 91, 117, 328; Национальный состав 1990: 147–149, 151; Национальный состав 2004: 1876–1887; Национальный состав Мордовия 2005: 93–94.

Рис. 4. Динамика численности мордвы, Кемеровская область



Составлено по: Национальный состав 1990: 135.

временно создавались и благоприятные условия, способствовавшие сохранению культурных традиций: в частности, — мордвы в Алтайском крае. С начала установления советской власти и до конца 1940-х гг. произошло открытие национальных школ, красных уголков, ликбезов, библиотек, издание газет на мордовском языке, подготовка учителей, создание национальных сельских советов и колхозов. Но уже с 1950-х гг. усилилось освоение языка, культуры местных жителей, что и повлияло на дальнейшую их аккультурацию. Подобное происходило и в других районах Сибири, Дальнего Востока и др., куда мигрировала мордва.

Ассимиляция мордвы наиболее интенсивно проходила на окраинах России. Продолжало уменьшаться также число лиц, считающих мордовский язык родным. Материалы переписей показывают, что процент мордовского населения, признавшего мордовский язык родным языком, уменьшается по мере возрастания смешанного

характера расселения, и наоборот увеличивается количество людей, владеющих русским языком. Приведем некоторые данные по Приморскому краю, Камчатской и Кемеровской области (Табл. 3, 4, 5).

Таблица 3

**Распределение по владению языком.  
Приморский край.**

	Удельный вес (%) лиц данной национальности						не владеющих вторым языком народов СССР
	считающих родным языком			свободно владеющих вторым языком народов СССР			
	язык своей национальности	язык другой национальности		языком своей национальности	языком другой национальности		
русский		другие	русским		другим		
<b>Приморский край</b>							
1979	91,5	8,5	0,0	1,4	3,8	0,5	94,3
1989	91,5	8,4	0,1	1,7	4,1	0,7	93,5
<b>Мордва</b>							
1979	32,6	67,4	0,0	11,4	30,1	0,1	58,4
1989	28,0	71,4	0,6	10,4	26,3	1,2	62,1
<b>Городское население</b>							
1979	92,4	7,6	0,0	1,4	3,3	0,4	94,9
1989	92,3	7,6	0,1	1,6	3,5	0,7	94,2
<b>Мордва</b>							
1979	32,0	68,0	0,0	12,0	29,7	0,1	58,2
1989	26,8	72,5	0,7	10,9	25,4	1,0	62,7
<b>Сельское население</b>							
1979	88,8	11,1	0,1	1,5	5,5	0,5	92,5
1989	88,8	11,0	0,2	1,9	6,3	0,9	90,9
<b>Мордва</b>							
1979	33,8	66,1	0,1	9,9	30,9	0,3	58,9
1989	31,4	68,4	0,2	9,0	29,0	1,6	60,4

Составлено по: Национальный состав 1990: 636, 667, 668.

Таблица 4

**Владение русским языком.  
Приморский край.  
2002 г.**

	Численность лиц соответствующей национальности	Из них владеют русским языком
<b>Всего</b>	2071210	2061774
мордва	4307	4303
мордва-мокша	87	87
мордва-эрзя	10	10

Составлено по: Национальный состав 2004: 113,114.

Таблица 5

**Распределение мордвы по владению родным языком,  
Камчатская область, чел. (%)\***

Регион	Всего	Владеют родным языком	Владеют русским языком	Владеют другими языками
1959 г.	3075	1238 (41,2)	1837 (61,2)	**
1970 г.	2341	953 (41,4)	1388 (60,3)	**
1979 г.	2290	839 (38,1)	1451 (65,9)	**
1989 г.	2356	19 (31,3)	1623 (70,6)	14
2002 г.	1170	(10 + 1)	1170	**

Составлено по: ВПН 1928: 79, 106–107; Итоги ВПН 1963: 334–336; Итоги ВПН 1973: 71, 75–77, 91, 117, 328; Национальный состав 1990: 663–666, 669–673, 684–686, 690–693, 718–719; Национальный состав 2004: 113–120. \*\* Данные отсутствуют.

В 1959 г. таковых было 14 555 человек или 54,1% от общей численности мордвы Кемеровской области, в 1970 г. — 9 955 человек, или 51,9%. Среди городского мордовского населения процент назвавших мордовский язык родным был ниже — 49,2% в 1959 г. и 47,7% в 1970 г. (Табл. 6).

Таблица 6

**Владение русским языком. Кемеровская область. 2002 г.**

	Численность лиц соответствующей национальности	Из них владеют русским языком
<b>Всего</b>	2899142	2895500
мордва	7221	7217
мордва-мокша	15	15
мордва-эрзя	18	18

Составлено по: Национальный состав 2004: 105, 106.

Результатом дисперсного расселения мордвы стало также заключение большого количества смешанных браков, что привело к потере общения на родном языке в рамках семьи. Вот несколько подтверждений этого процесса, запечатлѐнных в разных по характеру публикациях еще в XIX в. Так, К. Фукс писал, что помещики преднамеренно создавали в своих деревнях полиэтничное население с целью сроднить мордовский и русский народы, например, полковник Толстой, владелец мордовской д. Березовка Казанской губ., в которой в 1830-е годы проживали 264 человека мордвы, переселил туда из других своих деревень 200 русских крестьян (цит. по *Мокишин и др.* 2000: 352).

Этот процесс продолжался и в результате миграции мордвы за пределы исконной территории (процесс начался с XVI в.) упрочился с ростом этнически смешанных браков, преобладающими из которых являются браки с русскими. Это объясняется в значительной мере их традиционными тесными социальными и культурными связями, чересполосным или совместным расселением, участием мордвы в качестве спутников русских при заселении новых территорий, сходством антропологического облика, общностью вероисповедания. Тоже самое относится и к мордве, издавна проживающей на исконной территории. Более половины браков, заключаемых мордовским населением, проживающим в городах Мордовии, — смешанные, главным

образом мордовско–русские. Сельская же мордва, к которой относится большинство мордовского народа, сохраняет эндогамность довольно прочно, но и на селе наблюдается тенденция к росту частоты межэтнических браков. Смешанные браки повлекли и потерю повседневного общения на родном языке, что неизменно приводило к процессам аккультурации.

Увеличение межнациональных браков наблюдалось и у мордвы, проживающей в соседнем регионе — Чувашской Республике. Так, по данным ЗАГСа Порецкого района Чувашской Республики были изучены браки, рождаемость и смертность (с. Напольное, с. Рындино, с. Сыреси) за 1980, 1985, 1990, 1995 и 1999 гг. До 1990 г. мордва Порецкого района в основном заключала однонациональные браки, а в последующие годы происходит увеличение межнациональных браков (Табл. 7).

Таблица 7

**Браки в Порецком районе Чувашии**

Годы	с. Напольное		с. Рындино		с. Сыреси	
	Общее кол-во (в т. ч. однонациональные)	Средний возраст (мужчин/женщин)	Общее кол-во (в т. ч. однонациональные)	Средний возраст (мужчин/женщин)	Общее кол-во (в т. ч. однонациональные)	Средний возраст (мужчин/женщин)
1980	22 (16)	23/20	13 (7)	22/21	9 (7)	28/26
1985	20 (11)	22/21	8 (5)	23/20	12 (6)	22/20
1990	18 (10)	23/21	11 (8)	22/21	12 (7)	27/27
1995	16 (13)	23/21	6 (2)	24/23	6 (2)	24/23
1999	4 (2)	30/21	3 (2)	21/21	10 (3)	25/24

Составлено по: Никонова, Волкова 2022. С. 185.

Проблема межнациональных браков в Сибири особенно остро встала в конце XX в. Тенденция к их росту связана со многими причинами: расширение межнациональных контактов, проводимая политика по сближению народов и стиранию границ между ними, крупные передвижки населения, приводившие к отрыву от основной части народа значительных групп, положение населенного пункта относительно крупных и средних городов и районных центров, снижение этнической стойкости народа, а также уровня самосознания конкретного человека, массовая пропаганда иной культуры и т. д. В значительной степени это оказало влияние на полиэтничность края. Полиэтничность с меньшим числом мордовского населения наблюдается почти во всех районах Красноярского края. Чем больше иноэтническое окружение и меньше возможности для выбора брачного партнера, тем больше численность двунациональных браков. Межнациональные браки на юге Сибири преобладают практически во всех населенных пунктах с компактным проживанием мордвы. Однако их доля по различным селам и деревням неодинакова. Это можно проследить на примере соседних районов Красноярского края — Краснотуранского (мордовское и немецкое население) и Минусинского (мордовское и русское). Наибольшее количество смешанных браков в населенных пунктах даже с компактным проживанием мордвы в Красноярском крае заключено между мордвой и русскими. С 1978 по 2001 г. было заключено 47 браков, из них 5 однонациональных, 31 — мордвы с русскими, 11 — мордвы с другими национальностями.

Данные о росте национально-смешанных семей в крае выявляют две основные тенденции. Во-первых, число браков мордовских юношей с немордовскими девушками несколько превышает число браков мордовских невест с немордовскими женихами, причем в отдельных селах превышение значительно. Иными словами, мокшанские и эрзянские юноши являются более активными сторонниками подобных брачных союзов, особенно с представительницами немецкой и русской национальности. Судя по материалам ЗАГСов, основная часть юношей мордовской национальности заключает брак в возрасте 27,5 лет, девушки — 24,2 года. Большинство девушек вышли замуж в возрасте до 20 лет. Парни в основном женятся около 25 лет, как правило, брак заключается после службы в армии, окончания учебы (или во время нее), до получения какой-либо специальности. Таким образом, когда основная часть юношей задумывается о создании семьи им остается незначительный выбор среди девушек своей национальности. Видимо, поэтому рождаемость в мордовских семьях ежегодно снижается. В национально-смешанных семейных коллективах брачный возраст девушек — до 20 лет, таких семей около 50% от общего количества, что более укладывается в брачный возраст значительной части женихов мордовской национальности. Вторая тенденция характерна в большей степени для районных центров и городов. Здесь из-за значительной национальной мозаичности, в том числе сельских мордовских девушек, мордовки чаще выходят замуж за представителей не своей национальности (Юрченков, Никонова 2007).

Сложившаяся высокая дисперсность мордвы не могла не отразиться на процессах аккультурации, но в то же время наблюдается и активное возрождение самосознания, что позволяют утверждать данные собранные во время этнографических экспедиций по изучению основных районов мордовской диаспоры в рамках научного проекта «Мордва России».

Мордовская диаспора в регионах принимает участие в мероприятиях по возрождению и сохранению национального самосознания в попытках затормозить процессы ассимиляции. Активно налаживаются связи национально ориентированных организаций мордвы с Мордовией, привлекаются властями республики для участия в крупных республиканских мероприятиях.

Очевидно, что работа с мордовскими национальными общественными организациями в настоящее время является заметной составляющей политики руководства Республики Мордовия в области национальных отношений. В последнее время началось формирование концепции национальной политики РМ. Эта политика основана на стремлении обеспечить как национальное развитие народов республики, так и межнациональное сотрудничество. В процессе разработки концепции этнического развития мокшан и эрзян существенное влияние на власть оказывают общественные организации и прежде всего Совет возрождения мордовского народа. В работу над национальным возрождением вовлечены не только общественные организации республики, но и мордовской диаспоры за ее пределами, а также общественные объединения финно-угорских народов (Изергин, Изергина 2012: 41). Эти принципы лежат в основе демократического развития РФ, которое предполагает, как отмечает В. Ю. Зорин, «новый формат государственной политики в области федеративных и национальных отношений». При этом осуществляется «переключение этнических проблем с национально-территориального в культурно-просветительное и культурно-образовательное русло» (Зорин 2002: 5–6).

## Заключение

Таким образом, процессы аккультурации мордвы имеют глубокие корни и выражены на всех этапах истории. Обусловленные естественным процессом жизни (хозяйственная деятельность, развитие промышленности и кооперирование сельского хозяйства, урбанизация), в зависимости от форм и способов взаимодействия (процесс обрусения и христианизация) мордвы, результаты межэтнических контактов в разные периоды истории были неодинаковы. Основными стратегиями аккультурации являются ассимиляция и интеграция (идентификация как со старой культурой, так и с новой). На появление новых элементов в образе жизни и культуре существенное влияние оказывают особенности расселения, смешанные браки, снижение общения на родном языке. В настоящее время универсализация жизненных устоев с одной стороны продолжается в результате урбанизации, характерной в целом для Российской Федерации, в том числе и для Республики Мордовии. Но в то же время возрождается традиционная культура, этому во многом способствует активная деятельность этнокультурных общественных организаций мордовского народа и политика властей в сфере национальных отношений. Вместе с тем, процесс возрождения традиций происходит на новом уровне, что делает актуальным историко-этнографическое изучение этого вопроса.

## Источники и материалы

- ВПН 2010 — Всероссийская перепись населения 2010 г. Население по национальности, полу и субъектам Российской Федерации // Демоскоп Weekly. № 985–986. [http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus\\_etn\\_10.php?reg=77](http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_etn_10.php?reg=77)
- ВПН 1928 — Всесоюзная перепись населения 1926 г. Т. 9: Российская Социалистическая Федеративная Республика. М.: Издание ЦСУ Союза ССР, 1928. 228 с.
- Итоги ВПН 1963 — Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. РСФСР. М.: Госстатиздат, 1963. 456 с.
- Итоги ВПН 1973 — Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года в 7 т. Т. 4: Национальный состав населения СССР, союзных и автономных республик, краев, областей и национальных округов. М.: Статистика, 1973. 647 с.
- Национальный состав 1990 — Национальный состав населения РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М.: РИИЦ, 1990. 747 с.
- Национальный состав 2004 — Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т. Т. 4. Кн. 1: Национальный состав и владение языками, гражданство. М., 2004. 945 с.
- Национальный состав Мордовия 2005 — Национальный состав населения Республики Мордовия. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года: стат. сб. Саранск, 2005. № 932.
- Национальный состав Мордовия 2010 — Национальный состав населения 2010 по Республике Мордовия // Блог Мордовиястат / Livejournal: [сайт]. <http://mrdstat.livejournal.com/6857.html> (Дата публикации 27.02.2012).
- Об итогах ВПН 2010 — Об итогах Всероссийской переписи населения 2010 года на территории Приморского края // Правительство Приморского края: [сайт]. <https://www.primorsky.ru/authorities/documents/993/44998/> (дата обращения: 25.04.2023).
- ПМА — ПМА: Зайцева Л. В., 1926 г. р., с Калиновка Сорюкинского района Тюменской обл., зап. 2009 г.
- Харламович 1903 — Харламович К. В. Казанские новокрещенские школы (к истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.) // Известия Общества археологии,

истории и этнографии при Императорском Казанском Университете. Т. XIX. Вып. 3 и 4. Казань, 1903. С. 12.

### Научная литература

- Балашов В. А. (отв. ред.) Мордва: Историко–культурные очерки. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1995. 624 с.
- Будаева З. А. Аккультурация как доминирующий теоретический маркер проявления процессов глобализации // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2014. № 6 (2). С. 91–95.
- Вдовин Е. А. Трансформация обрядовой культуры мордвы XVIII–XIX веков в условиях двоеверия. Автореф. дисс на соиск. учен. степ. канд. культуролог. Саранск, 2009. 19 с.
- Зорин В. Ю. Российская Федерация: проблемы формирования этнокультурной политики. М.: Рус. мир, 2002. 63 с.
- Изергин Н. И., Изергина В. П. Национально–культурные автономии в реализации национальной политики Республики Мордовия // Социально–политические науки. 2012. № 2. С. 40–44.
- Козлов В. И. Расселение мордвы (исторический очерк) // Вопросы этнической истории мордовского народа / Труды мордовской этнографической экспедиции. М.: Наука, 1960. Вып. 1. С. 5–62.
- Лаллука С. Восточно–финские народы России: анализ этнодемографических процессов: пер. с англ. СПб.: Европ. Дом, 1997. 390 с.
- Мартынова М. Ю. (отв. ред.) Язык и идентичность: антропологическое исследование ситуации в России. М.: ИЭА РАН, 2021. 620 с.
- Мокшин Н. Ф. Ассимиляционные процессы в мордовской деревне второй половины XIX — начала XX века // Социально–политические науки. 2011. № 1. С. 16–19.
- Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1998. 248 с.
- Мокшин Н. Ф. Этническая история мордвы (XIX–XX в.). Саранск: Морд. кн. изд-во, 1977. 280 с.
- Мокшин Н. Ф., Федянович Т. П., Христолюбова Л. С. (отв. ред.) Народы Поволжья и Приуралья. Коми–зыряне. Коми–пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000. 578 с. Мордва России: серия книг. 2007–2017 // ГКУ НИИГН при Правительстве Республики Мордовия: [сайт]. <http://www.niign.ru/izdatelskaya-deyatelnost/nauchnyie-izdaniya/mordva-rossii>
- Никонова Л. И., Волкова М. С. Мордва в Чувашии: из рабочего блокнота этнографической экспедиции в Поречский район // Мордва в Чувашии: история и современность: Материалы Межрегиональной научно–практической конференции (с. Поречское, 3 декабря 2021 г.) / сост. и отв. ред. Д. В. Егоров; ЧГИГН. Чебоксары, 2022. С. 183–191.
- Никонова Л. И., Щанкина Л. Н., Щерстобитова Ж. В. Мордва Западной Сибири: в 2 ч. Часть 1. Село Калиновка: сибирская история и мордовские традиции. Саранск, 2009. 112 с.
- Рыбаковский Л. Л. Население Дальнего Востока за 150 лет. М.: Наука, 1990. 167 с.
- Семигин Г. Ю., Иванов В. Н. (рук. науч. проекта; гл. ред.) Социологическая энциклопедия: В 2 т. Национальный общественно–научный фонд. М: Мысль, 2003. Т. 1. 863 с.
- Смыков Ю. И. Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма. Социально–экономическое исследование. М.: Наука, 1984. 230 с.
- Сухарев А. И. (гл. ред.) Мордовия: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2: М–Я. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. 699 с.
- Тишков В. А. Путь к себе. Эксперты ищут ответ на русский вопрос // Валерий Тишков: [сайт]. [http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/put\\_k\\_sebe.html](http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/put_k_sebe.html) (Дата публикации 24.08.2012).
- Юрченков В. А. Мордовский народ: веки истории. Т. 1. Саранск: НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия, 2007. 460 с.

- Юрченков В. А. Ураган на всех путях // Литературная Россия. № 2007 / 13. 23.02.2015. <https://litrossia.ru/item/1786-oldarchive/>
- Юрченков В. А., Никонова Л. И. (ред.) Мордва юга Сибири. Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2007. 308 с.
- Redfield R., Linton R., Herskovits M., Memorandum for the Study of Acculturation // American Anthropologist. 1936. Vol. 38. № 1. Pp. 149–152. <https://www.jstor.org/stable/662563>

### References

- Balashov, V. A. et al. (eds.). 1995. *Mordva: Istoriko–kul'turnye ocherki* [Mordvins: Historical and Cultural Essays]. Saransk: Mordovskoje kniznoje izdatel'stvo. 624 p.
- Budaeva, Z. A. 2014. *Akkul'turatsiia kak dominiruiushchii teoreticheskii marker proiavlennia protsessov globalizatsii* [Acculturation as the Dominant Theoretical Marker of the Manifestation of Globalization Processes]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya*. 6 (2): 91–95.
- Izergin, N. I. and V. P. Izergina. 2012. *Natsional'no–kul'turnye avtonomii v realizatsii natsional'noi politiki Respubliki Mordoviia* [National–Cultural Autonomies in the Implementation of the National Policy of the Republic of Mordovia]. *Sotsial'no–politicheskie nauki* 2: 40–44.
- Kozlov, V. I. 1960. *Rasselenie mordvy (istoricheskii ocherk)* [Settlement of the Mordvins (Historical Essay)]. In *Voprosy etnicheskoi istorii mordovskogo naroda / Trudy mordovskoj etnograficheskoi ekspeditsii* [Questions of the Ethnic History of the Mordovian People / Proceedings of the Mordovian Ethnographic Expedition]. Vol. 1. Moscow: Nauka. 5–62.
- Lalluka, S. 1997. *Vostochno–finskie narody Rossii: analiz etnodemograficheskikh processov* [East Finnish Peoples of Russia: Analysis of Ethnodemographic Processes]. Saint Petersburg: Evropeyskiy dom. 390 p.
- Martynova, M. Yu. (ed.). *Yazyk i identichnost': antropologicheskoe issledovanie situatsii v Rossii* [Language and Identity: The Anthropological Study of the Situation in Russia]. Moscow: IEA RAN. 620 p.
- Mokshin, N. F. 2011. *Assimilyatsionnye processy v mordovskoi derevne vtoroi poloviny XIX–nachala XX veka* [Assimilation Processes in the Mordovian Village in the Second Half of the 19<sup>th</sup> — the Beginning of 20<sup>th</sup> Centuries]. *Sotsial'no–politicheskie nauki* 1: 16–19.
- Mokshin, N. F. 1998. *Religioznye verovaniia mordvy* [Religious Beliefs of the Mordvins]. Saransk: Mordovskoje kniznoje izdatel'stvo. 248 p.
- Mokshin, N. F. 1977. *Etnicheskaiia istoriia mordvy (XIX–XX v.)* [Ethnic History of the Mordvins (in the 19<sup>th</sup> — 20<sup>th</sup> Centuries)]. Saransk: Mordovskoje kniznoje izdatel'stvo. 280 p.
- Mokshin, N. F. et al. (eds.). 2000. *Narody Povolzh'ia i Priural'ia. Komi–zyriane. Komi–permiaki. Mariitsy. Mordva. Udmurty* [The Peoples of the Volga Region and the Urals. Komi–zyryans. Komi–Permians. Mari people. Mordvins.]. Moscow: Nauka. 578 p.
- Mordva Rossii* [Mordvins of Russia]: Book Series. NII gumanitarnykh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordoviya [Electronic resource]. <http://www.niign.ru/izdatelskaya-deyatelnost/nauchnyie-izdaniya/mordva-rossii>
- Nikonova, L. I. and V. A. Yurchenkov (eds.). 2007. *Mordva yuga Sibiri* [Mordvins of the South Siberia]. Saransk: NII gumanitarnykh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordoviya. 308 p.
- Nikonova, L. I. and M. S. Volkova. 2022. *Mordva v Chuvashii: iz rabochego bloknota etnograficheskoi ekspeditsii v Poretskii raion* [Mordvins in Chuvashia: From the Working Notebook of the Ethnographic Expedition to the Poretsky District]. In *Mordva v Chuvashii: istoriia i sovremennost': Materialy Mezhhregional'noi nauchno–prakticheskoi konferentsii (s. Poretskoe, 3 dekabrja 2021 g.)* [Mordvins in Chuvashia: History and Modernity: The Proceedings of the Interregional Scientific Conference (Poretskoie, 3 December 2021)]. Cheboksary. 183–191.
- Nikonova, L. I., L. N. Shehankina and Zh. V. Sheherstobitova. 2009. *Mordva Zapadnoi Sibiri: v 2 tomakh. Tom 1. Selo Kalinovka: sibirskaiia istoriia i mordovskie traditsii* [The Mordvins of

- Western Siberia. In 2 volumes. Vol 1. The Village of Kalinovka: Siberian History and Mordovian Traditions]. Saransk. 112 p.
- Redfield, R., R. Linton and M. Herskovits. 1936. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist* 38 (1): 149–152. <https://www.jstor.org/stable/662563>
- Rybakovskii, L. L. 1990. *Naselenie Dal'nego Vostoka za 150 let* [The population of the Far East in 150 years]. Moscow: Nauka. 167 p.
- Semigin, G. Yu. (ed.). 2003. *Sotsiologicheskaiia entsiklopediia* [The Sociological Encyclopedia]: in 2 vol. Vol. 2. Moscow: Mysl'. 863 p.
- Smykov, Yu. I. 1984. *Krest'iane Srednego Povolzh'ia v period kapitalizma. Sotsial'no-ekonomicheskoe issledovanie* [Peasants of the Middle Volga Region During the Period of Capitalism. A Social-Economic Study]. Moscow: Nauka. 230 p.
- Sukharev, A. I. et al. (eds.). 2004. *Mordoviya: Entsiklopediia*. [Mordovia: Encyclopedia]. Vol. 2: M–YA. Saransk: Mordovskoje kniznoje izdatel'stvo. 699 p.
- Tishkov, V. A. 2012. *Put' k sebe. Eksperty ishchut otvet na russkii vopros* [The Way to Oneself. Experts in the Search of an Answer to the Russian Question]. [http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/put\\_k\\_sebe.html](http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/put_k_sebe.html)
- Vdovin, E. A. 2009. *Transformatsiia obriadovoi kul'tury mordvy XVIII–XIX vekov v usloviakh dvoeveriia* [Transformation of the Ceremonial Culture of the Mordvins in the 18<sup>th</sup> — 19<sup>th</sup> Centuries in the Conditions of Dual Faith]. Ph.D. diss. abstract: Ogarev Mordovia State University. 19 p.
- Yurchenkov, V. A. 2007. *Mordovskii narod: vekhi istorii* [Mordovian People: Milestones of History]. Vol. 1. Saransk. 460 p.
- Yurchenkov, V. A. 2015. *Uragan na vseh putyakh* [Hurricane on all Paths]. In *Literaturnaya Rossiia* [Literary Russia] [Electronic Resource]. <https://litrossia.ru/item/1786-oldarchive/>
- Zorin, V. Yu. 2002. *Rossiiskaia Federatsiia: problemy formirovaniia etnokul'turnoi politiki* [Russian Federation: Problems of Formation of Ethno-Cultural Policy]. Moscow: Russkii mir. 63 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/267-276

Научная статья

© О. Е. Казьмина

## ПИЦЦА КАК МАРКЕР ИДЕНТИЧНОСТИ И ФАКТОР ИНТЕГРАЦИИ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ «ПРИШЛЫХ» И «МЕСТНЫХ» (ПРИМЕР США)

*В статье на примере США (в том числе на собранных автором полевых материалах) рассматривается роль пиццы как маркера идентичности и фактора интеграции во взаимодействиях иммигрантов с местным населением. Принимающее общество диктует свои стандарты, которым иммигранты вынуждены следовать по крайней мере вне дома, но и их сохраняющиеся на бытовом, домашнем уровне привычные элементы транслируются вовне. Пицца выступает рычагом, одновременно очерчивающим культурную границу и размывающим ее, взаимодействие «пришлых» и «местных» меняет представления об «американской еде». Национальная еда поддерживает групповую идентичность иммигрантов, их связь с прошлым. Для переселенцев важно найти характерные для страны исхода продукты, готовить привычные блюда. Приверженность иммигрантов своей пище, своему распорядку и этикету питания часто оказывается очень стойкой. Своя привычная пицца оказывается комфортной средой в чужом окружении. Американцы пытаются привить иммигрантам американские пищевые традиции, научить питаться по-американски. Отношение американцев к разным иммигрантским группам проецируется на их еду и блюда этнической кухни. Но переселенцы не только перенимают местные традиции питания, но и сами меняют гастрономический ландшафт, воздействуют на традиции питания принимающего сообщества. В кухне стойко сохраняются традиции, но и неизбежно происходят изменения, демонстрирующие желание и готовность интегрироваться или наоборот стремление изолироваться. Для принимающего общества сделать «пришлых» «своими» — это в том числе научить их питаться «правильно», «как принято». Но интеграция — взаимный процесс, меняющий и «пришлых», и «местных». Изменение представлений об «американской еде» наглядно это демонстрирует.*

**Ключевые слова:** пицца, американцы, иммигранты, идентичность, интеграция  
**Ссылка при цитировании:** Казьмина О. Е. Пицца как маркер идентичности и фактор интеграции: размышления о взаимодействии «пришлых» и «местных» (пример США) // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 267–276.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/267-276

Original article

© Olga Kazmina

## FOOD AS A MARKER OF IDENTITY AND A FACTOR OF INTEGRATION: REFLECTIONS ON INTERACTIONS OF “STRANGERS” AND “LOCALS” (THE CASE OF USA)

*On the example of the USA (including field materials collected by the author), the article examines the role of food as a marker of identity and a factor of integration in the interactions of immigrants with the local population. The host society dictates its standards, which immigrants are forced to follow at least outside the home, but their familiar elements that persist at the everyday, home level are also transmitted outside. Food acts as a tool that both delineates the cultural boundary and blurred it, the interaction of “alien” and “local” changes the idea of “American food”. National food supports the group identity of immigrants, its connection with the past. For migrants, it is important to find products typical for the country of origin, to cook familiar dishes. Immigrants’ commitment to their food and their dietary routine and etiquette is often very enduring. Usual food turns out to be a comfortable environment in a strange surrounding. The Americans try to instill American food traditions in immigrants, to teach them how to eat American style. American attitudes towards various immigrant groups are projected onto their food and ethnic cuisines. But the settlers not only adopt local food traditions, but also change the gastronomic landscape themselves, influence the food traditions of the host community. Traditions are steadfastly preserved in the cuisine, but changes inevitably occur, demonstrating a desire and willingness to integrate, or vice versa, a desire to isolate. For the host society to make “outsiders” “ours” means, among other things, teaching them to eat “correctly”, “as is customary”. But integration is a mutual process that changes both “strangers” and “locals”. The change in perceptions of “American food” demonstrates this clearly.*

**Keywords:** food, Americans, immigrants, identity, integration

**Author Info:** Kazmina, Olga E. — Dr. of History, Deputy Dean for International Cooperation, Chair of the Department of Ethnology, Faculty of History, the Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: [okazmina@inbox.ru](mailto:okazmina@inbox.ru)

**For citation:** Kazmina, O. E. 2023. Food as a Marker of Identity and a Factor of Integration: Reflections on Interactions of “Strangers” and “Locals” (The Case of USA). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 267–276.

На протяжении нескольких лет — вплоть до пандемии, сделавшей невозможными выезды в столь далекое «поле», я изучала деятельность протестантов-евангеликов (церквей и созданных ими благотворительных организаций) в маленьком городке Кларкстоне рядом с Атлантой (штат Джорджия), который был выбран властями США

как место для расселения беженцев из разных стран мира и постепенно превратился из типичного маленького городка юга США в «самую пеструю квадратную милю» Америки. О Кларкстоне, интеграционных стратегиях «местных» и «пришлых», благотворительной деятельности протестантских организаций и ее миссионерских компонентах я уже писала (См., напр.: Казьмина 2016: 151–164, Казьмина 2017: 149–178, Казьмина 2018: 41–52, Казьмина 2020: 118–136). Наблюдая жизнь в этом городе, ставшем своеобразным полигоном для интеграционных проектов, беседуя со старожилами, представителями городских структур, местными пасторами и религиозными активистами, благотворителями беженцев из Атланты и, конечно, с самими беженцами, я обращала внимание на то, что очень часто речь заходила о еде. То, что в благотворительных программах, адресованных беженцам, существует значительная продовольственная составляющая, понятно. Это базовый элемент помощи нуждающимся. В социальных проектах религиозных организаций дать нуждающемуся «хлеб насущный» — это и служение Богу, и проявление любви к ближнему. Но только ли это? Нередко местные жители или представители благотворительных организаций отмечали, что они готовы помочь беженцам, но хотят, чтобы они вписались в привычный для местных образ и стиль жизни, научились «быть американцами»: как правило, речь заходила не только об освоении беженцами английского языка, норм поведения, но затрагивались и традиции питания, упоминались знаковые для американцев праздничные блюда. Беженцы, в свою очередь, рассказывая о жизни в Кларкстоне, часто отмечали, где они покупают привычные продукты, чтобы приготовить блюда, как на родине, а порой и угощали этническими кушаньями. В общем в этой статье речь пойдет о еде и ее роли как маркере идентичности и факторе интеграции как в кларкстонском интеграционном эксперименте, так и вообще в иммиграционной истории Америки. Принимающее общество диктует свои стандарты, которым иммигранты вынуждены следовать по крайней мере вне дома, но и сохраняющиеся на бытовом, домашнем уровне привычные элементы транслируются вовне. В процессе американизации иммигрантов меняются не только иммигранты и их потомки, но и само американское общество. Пища выступает рычагом, одновременно очерчивающим культурную границу и размывающим ее, взаимодействием «пришлых» и «местных» меняет представления об «американской еде».

«Пища — тот элемент материальной культуры, в котором более других сохраняются традиционные черты, с ним более всего связаны представления народа о своей национальной специфике, и в то же время она легче и быстрее других поддается заимствованиям, вариациям, модификациям и новациям» — пишет выдающийся российский ученый, член-корреспондент РАН С. А. Арутюнов, показавший российским этнологам важность изучения пищи и традиций питания (Арутюнов 2001: 10). История Соединенных Штатов полна примеров, когда представители той или иной иммигрантской группы осваивали английский язык, перенимали многие элементы бытовой культуры, нормы повседневной жизни, но стойко держались за свои кулинарные традиции и систему питания. В свою очередь, американские граждане пытались отучить их от странных, на их взгляд, кулинарных предпочтений, привить им американские пищевые традиции, научить питаться по-американски. Результаты зачастую оказывались иными.

Массовая иммиграция в Соединенные Штаты началась в середине XIX в.: с 1840 по 1860 г. в страну прибыло 4,5 млн. человек, в основном с территории Ирландии,

Германии, а также из скандинавских стран. Между 1880 и 1920-ми гг. в Америку переехало уже более 30 млн. иммигрантов, сильно расширилась и география выхода: южная и восточная Европа, Канада, Китай, Япония, Мексика (*Barkan 2008: 2–3*). С увеличением числа иммигрантов увеличивалась значимость и ценность для американцев «американской еды», а для иммигрантов их пищевые традиции были связью с собственной культурой. Как подчеркивают редакторы фундаментальной монографии «Вкус Европы. Антропологическое исследование культуры питания» М. Ю. Мартынова и О. Д. Фаис-Леутская, «кухня каждого региона коннотирует с самосознанием, а в ряде случаев является материальным знаком и индикатором радикализованного самосознания определенной общности, претендующей на защиту или официальное признание своей самобытности» (*Мартынова, Фаис-Леутская 2020: 22*). Это в полной мере относится к иммигрантам и еще более уязвимой и переживающей травму группе — беженцам. Пища: привычные продукты, привычные блюда — становятся важной и эмоционально окрашенной связующей нитью с родными местами и родной культурой. Оказавшись на новом месте, в новой, порой совсем незнакомой среде, иммигранты и беженцы стремятся хотя бы во время трапезы воспроизвести свое привычное культурное пространство.

Иммигрантские группы используют религию, песни, танцы и, конечно же, национальную еду для поддержания групповой коллективной идентичности, связи себя со своим прошлым и друг с другом. Для них важно найти характерные для страны исхода продукты, готовить привычные блюда. Приверженность иммигрантов своей пище, своему распорядку и этикету питания часто оказывается очень стойкой. Привычная пища оказывается комфортной средой в чужом окружении. Пища становится частичкой покинутой родины и забирает на себя значительную долю проявлений этнической идентичности. По мере интеграции детей иммигрантов в принимающую культуру усиливаются различия между родителями и детьми, дети отходят от этнической еды как от стигмы иностранцев. Но иммигранты, в свою очередь, воздействуют на традиции питания принимающего сообщества.

Отношение американцев к разным иммигрантским группам проецировалось на их еду и блюда этнической кухни. Так, во второй половине XIX в. и вплоть до первой мировой войны немцы воспринимались американцами как образцовые иммигранты — культурные, образованные, достаточно обеспеченные, и, например, появившиеся в большом числе в Нью-Йорке в 1870–1880-е гг. немецкие рестораны пользовались у американцев даже гораздо большей популярностью, чем французские (*Ziegelman 2011: 37*). Распространение немецких ресторанов и более простых заведений питания вместе с принятием немецких иммигрантов привело к ассимиляции некоторых блюд немецкой этнической еды: франкфуртеры и гамбургеры быстро перестали восприниматься немецкими (*Ziegelman 2011: 41*) и, хотя временно сменили названия, пережили отторжение всего немецкого периода первой мировой войны.

Массовую волну итальянских иммигрантов (в основном с юга Италии) — бедных, не образованных, да еще и набожных католиков — американское общество встретило враждебно. Неприятие переносилось и на их еду, за которую сами итальянцы держались гораздо сильнее, чем многие другие иммигрантские группы за свои привычные блюда. Резкое отторжение вызывали и макароны с томатным соусом, и чечевичный суп, но особенно зеленый салат. Отрицательные стереотипы об итальянцах подкреплялись рассказами, о том, что они едят траву и листья (*Ziegelman 2011: 202–*

216). Эти и другие блюда, которые сейчас воспринимаются вполне американскими, весьма непросто отвоевывали место в американском рационе.

Когда в конце XIX в. миграционные потоки стали более пестрыми и в крупных городах США появились значительные группы иммигрантов из разных стран, одни американцы ратовали за ужесточение законов и усиление ограничений, другие считали более приоритетными задачами американизировать иммигрантов. Возникали специальные организации, ставившие цель интегрировать иммигрантов — такие как основанный Джейн Эддамс «Hull House» в Чикаго или созданный Лиллиан Уолд «New York's Henry Street Settlement» (*Barkan 2008: 11–12*). Важный канал американизации иммигрантов инициаторы этих и других организаций видели в еде. Именно в этот период появились кулинарные курсы и курсы домоводства, куда стали приглашать недавних переселенцев. Однако платные занятия оказывались недоступными для большинства недавних иммигрантов (как, впрочем, и для бедных американок). Поэтому для этих категорий кулинарная и хозяйственная грамотность доходила через благотворительные программы, предлагаемые церквями и связанными с ними организациями вроде Ассоциации молодых христиан — YMCA — Young Men's Christian Association. На курсах обучали самым простым американским блюдам и традициям питания, например, как зажарить хлебные тосты, приготовить овсяную кашу или испечь американское имбирное печенье (*Ziegelman 2011: 161–162*).

И сейчас благотворительные организации хотят помочь беженцам стать «американцами» в том числе и через традиции питания. Волонтеры организации «World Relief Atlanta» ходят со своими подопечными семьями за покупками первое время, таким образом помогая материально, но и обучая ориентироваться в американских магазинах и знакомя с американскими кулинарными традициями, пищевыми предпочтениями и представлениями о здоровом питании (ПМА).

Созданная в Кларкстоне благотворительная организация «Friends of Refugees» не только обеспечивает нуждающиеся семьи беженцев продовольствием, но тоже старается приобщить к американским пищевым предпочтениям. С 2010 г. организация проводит «Программу грамотности семей беженцев» — Refugee Family Literacy, адресованную женщинам и детям от младенческого возраста до 5 лет. В то время, пока с детьми занимаются в соответствующих ясельных и детсадовских группах, мамы изучают с профессиональными преподавателями английский язык по программе ESOL — English to Speakers of Other Languages, и участвуют в специальных семинарах, цель которых адаптировать семьи к жизни в Америке. Значительная часть этой семинарских занятий посвящена правильному и здоровому питанию, ведению домашнего хозяйства в свете американских представлений (ПМА). Как в прошлом, так и сейчас, идея таких курсов не всегда приносила желаемый результат. Иммигрантки и беженки нуждаются в помощи, но готовить умеют и держатся именно за свои кулинарные традиции. И организаторы курсов это понимают, для этого как раньше, так и сейчас в Кларкстоне устраиваются специальные мероприятия, где недавние переселенцы знакомят местных жителей со своими традициями и кулинарными рецептами (*Barkan 2008: 12; ПМА*).

Как и в предыдущие периоды, переселенцы не только перенимают местные традиции питания, но и сами меняют гастрономический ландшафт. На главной торговой площади Кларкстона сейчас много этнических кафе и этнических продовольственных магазинчиков (ПМА). Изменился и существующий на протяжении десятилетий

местный несетевой супермаркет «Thriftown» (в переводе «Экономный город»). Раньше в этом магазине продавались базовые продукты из типичной продовольственной корзины среднего белого американца. Когда из-за наплыва беженцев многие старожилы покинули город, магазин начал терпеть убытки, покупателей становилось меньше, для новых жителей Кларкстона часть продававшихся в магазине продуктов были слишком дорогими, другие чуждыми и непривычными. Тогда хозяин, преследуя экономические интересы, обратил внимание на специфические запросы новых покупателей, стал целенаправленно знакомиться с традициями питания тех стран, откуда были кларкстонские беженцы, консультировался в соответствующих посольствах, беседовал с беженцами, посещал этнические рынки Атланты и наблюдал, что там особенно пользуется спросом у представителей той или иной диаспоры. Хозяин этого магазина, где к тому времени уже работали беженцы, стал нанимать не только продавцов, кассиров, грузчиков или уборщиков, но и кулинарных консультантов, помогавших ему определить ассортимент, который будет интересен представителям той или иной этнической группы. Пройдя такую «самоподготовку по антропологии питания», он сильно разнообразил ассортимент продававшихся в магазине продуктов с учетом кулинарных предпочтений разных этнических групп, поселившихся в Кларкстоне. В магазине появились многочисленные сорта риса, десятки всяких круп, разнообразные азиатские соусы, кокосовые напитки, листья кассавы, сладости, популярные в разных регионах мира. Учитывалось и религиозное многообразие Кларкстона. Продукты из свинины не располагались в той же секции, что и остальные мясные продукты. Жители Кларкстона оценили такой магазин. В результате владелец магазина существенно улучшил свое экономическое положение и одновременно создал более благоприятную продовольственную среду на новых жителей Кларкстона (*St. John* 2009: 172–175, ПМА).

Узнав о том, что многие новые жители Кларкстона привыкли у себя на родине выращивать овощи и страдают от отсутствия огородов при многоквартирных комплексах, в которые заселялись беженцы, Кларкстонский центр местного сообщества создал программу общественных огородов. Неподалеку от Кларкстона огородники из этой программы возделывают участки земли, где выращивают как культуры, обычные для Джорджии, например, помидоры и баклажаны, так и овощи, которых нет в Джорджии, но которые они привыкли выращивать и употреблять в пищу у себя на родине (ПМА). В программе участвуют и некоторые старожилы, которые хотят попробовать себя в фермерстве, а также познакомиться с сельскохозяйственными культурами других стран. Выращенная продукция идет как для собственного потребления, так и поступает на расположенный неподалеку большой фермерский рынок. Время от времени Кларкстонский центр местного сообщества устраивает так называемые потлачи, где жители города знакомят друг друга с блюдами своей традиционной кухни, приготовленными в том числе и из овощей со своих огородов (*Kessler* 2014).

Еще один кларкстонский благотворительный проект, способствующий обучению и трудоустройству беженцев, а также их интеграции — мобильное кафе (фудтрак) с красноречивым названием «Refugee Coffee». Оно расположилось на одном из перекрестков на въезде в Кларкстон, рядом с бывшим гаражом, продававшим раньше подержанные машины. Наряду с традиционным американским ассортиментом кофе и выпечки, характерным для подобных заведений, здесь предлагают необычные этнические напитки и пирожки. По мере роста популярности кафе

столики были установлены не только рядом с фудтраком на улице, но и в бывшем гараже, а также был арендован второй фудтрак, работающий на выезд под обслуживание мероприятий (ПМА).

Сочетание благотворительности и интеграционных усилий можно увидеть и в воскресном обеде в Кларкстонской международной библейской церкви, в которую в 2004 г. была преобразована бывшая Баптистская церковь Кларкстона. В церкви наряду с богослужением основной конгрегации проходят и службы разных групп беженцев в соответствии с их конфессиональными и этническими традициями. В воскресный полдень в просторном спортивном зале церкви (наличие подобных не связанных с богослужением помещений — не редкость для американских протестантских церквей) устраивается для всех общин общий обед по системе шведского стола, где предлагаются и типичные для американского ланча блюда, и этническая еда. Плата за обед чисто символическая, а тех, кто пришел в церковь впервые (не важно на службу или только на обед), угощают бесплатно.

Еще один путь влияния на кулинарные взгляды недавних переселенцев — это общеобразовательные школы. Начиная с 1888 г. в школы стали вводить экспериментальный курс домоводства для девочек (наряду с кулинарными были уроки кройки и шитья, поддержания порядка в доме, ухода за детьми). По мере увеличения в школах больших городов иммигрантских детей кулинарный курс стал адресоваться прежде всего им. Девочек не только обучали, как готовить простые и типичные блюда вроде овсяной каши, но и объясняли, какие продукты наиболее полезны (в ту пору подчеркивалась ценность и питательность молока, зерновых, картофеля, фасоли, в то время как фрукты, большинство овощей и зелени не считались необходимой и полезной пищей), прививали американские стандарты санитарии, демонстрировали, как принято размещать посуду и утварь на кухне. Девочкам рассказывали, какой распорядок приема пищи и этикет приняты в американских семьях (*Ziegelman* 2011: 163–164).

Другой мощный канал влияния на гастрономические привычки иммигрантских детей — это школьные обеды, которые стали распространяться в школах в XX в. (раньше дети на обед ходили домой). В Нью-Йорке в 1920-е годы на школьный ланч приглашали и матерей учащихся. Во время еды учителя домоводства рассказывали о пользе определенных блюд, мотивировали готовить такие блюда дома. Сохранилось свидетельство об этом учительницы домоводства Эммы Смедли. Она пишет: «Никакой другой вид школьной деятельности не способствует американизации в такой степени, как школьный обед» (*Smedley* 1920: 147).

Подобное можно наблюдать и в школах, где учатся кларкстонские дети беженцев, особенно в специально созданной в 2000 г. усилиями местных протестантских церквей, работников образования и бизнесменов Школе международного сообщества — International Community School. Большинство учащихся школы — это дети из семей беженцев, и к концу месяца в этих семьях часто не остается денег на еду. В школе действуют программы помощи нуждающимся семьям. В середине месяца местные церкви, которые вовлечены в благотворительную работу с беженцами, завозят в школу продукты и распределяют их по семьям. Волонтеры также привозят в школу готовые блюда, чтобы приобщать беженцев к американским традициям питания. В школе также предусмотрены бесплатные обеды для детей из нуждающихся семей, на занятиях продленного дня детям среди прочего рассказывают о здоровом

и правильном питании, на праздники устраивают угощения для детей и их родителей (ПМА).

Праздничная пища и праздничная трапеза — это мощный канал интеграции. И здесь особую роль играют знаковые для американской идентичности праздники: День благодарения и День независимости. Даже на иммиграционном пункте Эллис-Айленд, где прибывавшие в конце XIX — начале XX в. иногда были вынуждены находиться довольно долго в ожидании своей участи и где каждодневное питание было хотя и бесплатным, но весьма простым и однообразным, на День благодарения в столовой устраивали типичное американское праздничное угощение, состоящее из запеченной индейки с клюквенным соусом, пюре из сладкого картофеля и ягодного или фруктового пирога. Трапеза в этот день была неспешной и сопровождалась выступлением музыкантов. Кульминацией концерта было исполнение американского гимна, под звуки которого потенциальные американцы вставали и склоняли головы (Ziegelman 2011: 130–131). Сейчас также благотворительные организации и церкви, занимающиеся помощью беженцам в Кларкстоне, непременно устраивают трапезы на эти праздники гражданской религии. Волонтеры приглашают в День благодарения подопечных на ужин к себе домой, в День независимости для беженцев устраиваются типичные американские пикники с гамбургерами и хот-догами в парках и на лужайках (ПМА).

Будучи одним из наиболее повседневных занятий человека, составляющим основу жизнедеятельности, прием пищи прочно вписан в ежедневный распорядок дня. Набор продуктов питания и способы их приготовления имеют прочную историческую основу. Предпочтение определенных блюд, режим питания, а также пищевые табу демонстрируют принадлежность к определенной группе, лояльность к другой группе или, напротив, ее отторжение. Кухня чувствительна к любым культурным изменениям, как к внутренним, так и внешним. В ней стойко сохраняются традиции, но и неизбежно происходят изменения, демонстрирующие желание и готовность интегрироваться или наоборот стремление изолироваться. Пища — важный маркер идентичности группы: иммигранты, по крайней мере недавние, держатся за привычные блюда. Но инкорпорирование в новую культурную среду неизбежно ведет к трансформациям традиций питания. Если для недавних мигрантов традиционная еда — это связь с родиной, то для их детей это часто фактор стигматизации, которую они стремятся преодолеть. Для принимающего общества сделать «пришлых» «своими» — это в том числе научить их питаться «правильно», «как принято». Но интеграция — взаимный процесс, меняющий и «пришлых», и «местных». Изменение представлений об «американской еде» наглядно это демонстрирует. Ее формировали и продолжают формировать разные иммигрантские группы, привнося новое и одновременно делая некое обобщение своих кулинарных традиций и предпочтений.

### Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы автора, собранные в 2014–2019 гг. в Атланте и Кларкстоне (Джорджия, США). Наблюдения, зафиксированные в дневниковых записях; беседы с информантами: пастором и прихожанами Кларкстонской международной библейской церкви, руководством и учащимися Библейского учебного центра для пасторов, сотрудниками и волонтерами организации «Всемирное утешение. Атланта», сотрудниками и волонтерами организации «Друзья беженцев», сотрудниками Кларкстонского центра местного сообщ-

щества, преподавателями и сотрудниками Школы международного сообщества, беженцами, живущими в Кларкстоне.

### Научная литература

- Арутюнов С. А. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России // Традиционная пища как выражение этнического самосознания / Отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М.: Наука, 2001. С. 10–17.
- Казьмина О. Е. Беженцы и религия: роль христианских организаций в интеграции беженцев в США // Вестник антропологии. 2016. № 4. С. 151–164.
- Казьмина О. Е. Служа Богу, помогая ближнему, сотрудничая с государством. Социальная работа христианских организаций США среди беженцев // Сибирские исторические исследования. 2017. № 4. С. 149–178.
- Казьмина О. Е. Междоминационный церковный проект как стратегия интеграции беженцев в США // Вестник антропологии. 2018. № 3. С. 41–52.
- Казьмина О. Е. Миссионерство и/или прозелитизм в социальной работе христианских организаций США с беженцами // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2020. № 2. С. 118–136.
- Мартинова М. Ю., Фаус-Леутская О. Д. Культура питания как объект антропологического исследования // Вкус Европы. Антропологическое исследование культуры питания. М.: Кучково поле Музеон, 2020. С. 10–27.
- Barkan E. R., Diner H., Kraut A. M. Introduction // From Arrival to Incorporation. Migrants to the U.S. in a Global Era. Edited by Elliott R. Barkan, Hasia Diner, and Alan M. Kraut. New York, London: New York University Press, 2008. P. 1–38.
- Kessler J. Personal Journeys. Accidental Gardener. Susan Pavlin had a black thumb until she and a group of immigrant farmers grew a network of global gardens // The Atlanta Journal Constitution. Aug. 1, 2014. <https://www.ajc.com/news/accidental-gardener/EGLL5x3AaVveSokmbH0tiJ/>
- Smedley E. The School Lunch; Its Organization and Management in Philadelphia. Media, Pennsylvania, 1920. (Цит. по: Ziegelman J. 97 Orchard. An Edible History of Five Immigrant Families in One New York Tenement. New York, London, Toronto, Sydney: Harper, 2011. P. 166).
- St. John W. Outcasts United. An American Town, a Refugee Team, and One Woman's Quest to Make a Difference. New York: Spiegel & Grau Trade Paperbacks, 2009. 320 p.
- Ziegelman J. 97 Orchard. An Edible History of Five Immigrant Families in One New York Tenement. New York, London, Toronto, Sydney: Harper, 2011. 253 p.

### References

- Arutyunov, S. A. 2001. Osnovnye pishchevye modeli i ikh lokal'nye varianty u narodov Rossii [The main Food Patterns and Their Local Variants Among Russia's peoples]. In *Traditsionnaya pishcha kak vyrazhenie etnicheskogo samosoznaniya* [Traditional Food as an Expression of Ethnic Self-consciousness], ed. by S. A. Arutyunov and T. A. Voronina. Moscow: Nauka. 10–17.
- Barkan, E. R., H. Diner and A. M. Kraut. 2008. Introduction. In *From Arrival to Incorporation. Migrants to the U.S. in a Global Era*, ed. by E. R. Barkan, H. Diner and A. M. Kraut. New York, London: New York University Press. 1–38.
- Kaz'mina, O. E. 2016. Bezhtentsy i religiya: rol' khristianskikh organizatsii v integratsii bezhtentsev v USA [Refugees and Religion: the Role of Christian Organizations in the Integration of Refugees in the United States]. *Vestnik antropologii* 4: 151–164.
- Kaz'mina, O. E. 2017. Sluzha Bogu, pomagaya blizhnemu, sotrudnichaya s gosudarstvom. Sotsial'naya rabota khristianskikh organizatsii USA sredi bezhtentsev [Serving God, Helping Neighbor, Cooperating with the State. Social Work of Christian Organizations in the

- USA Among Refugees]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* 4: 149–178. <https://doi.org/10.17223/2312461X/18/10>
- Kaz'mina, O. E. 2018. Mezhdennominatsionnyi tserkovnyi proekt kak strategiya integratsii bezhentsev v USA [Interdenominational Church Project as a Strategy for the Integration of Refugees in the United States]. *Vestnik antropologii* 3: 41–52.
- Kaz'mina, O. E. 2020. Missionerstvo i/ili prozelitizm v sotsial'noi rabote khristianskikh organizatsii USA s bezhentsami [Missionary and/or Proselytism in the Social Work of Christian organizations in the USA With Refugees]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8: Istoriya* 2: 118–136.
- Kessler, J. 2014. Personal Journeys. Accidental Gardener. Susan Pavlin had a black thumb until she and a group of immigrant farmers grew a network of global gardens. *The Atlanta Journal Constitution*. Aug. 1: 4. [Electronic Resource]. <https://www.ajc.com/news/accidental-gardener/EGL5x3AaVveSokmbHOtiJ/>
- Martynova, M. Yu. and O. D. Fais-Leutskaya, 2020. Kul'tura pitaniya kak ob'ekt antropologicheskogo issledovaniya [Food Culture as an Object of Anthropological Research]. In *Vkus Evropy. Antropologicheskoe issledovanie kul'tury pitaniya* [Taste of Europe. Anthropological Research of Food Culture], ed. by M. Yu. Martynova and O. D. Fais-Leutskaya. Moscow: Kuchkovo pole Muzeon. 10–27.
- Smedley, E. 1920. *The School Lunch; Its Organization and Management in Philadelphia*. Media, Pennsylvania, (Quoted in: Ziegelman, J. 2011. *97 Orchard. An Edible History of Five Immigrant Families in One New York Tenement*. New York, London, Toronto, Sydney: Harper. 166).
- St. John, W. 2009. *Outcasts United. An American Town, a Refugee Team, and One Woman's Quest to Make a Difference*. New York: Spiegel & Grau Trade Paperbacks. 320 p.
- Ziegelman J. 2011. *97 Orchard. An Edible History of Five Immigrant Families in One New York Tenement*. New York, London, Toronto, Sydney: Harper. 253 p.

## ИССЛЕДОВАНИЕ АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗА

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/277-290

Научная статья

© В. А. Воронцов

### ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЕ И ОБОБЩАЮЩИЕ ПОТЕНЦИИ ТЕРМИНА «БРИКОЛАЖ» ПРИ ЕГО ИСПОЛЬЗОВАНИИ ДЛЯ ОСВЕЩЕНИЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*В статье показано, что термин «бриколаж» обладает большими объяснительными и обобщающими потенциями, позволяющими с единых позиций рассмотреть и выработать предельно аргументированный взгляд на исходную среду обитания человека, на исходный культурный слой, на исходные формы осмысленного производства, знакового поведения, мышления, мифологизированного сознания. Использование этого термина актуально для широкого комплекса дисциплин, занятых изучением природы человека, общества, культуры.*

**Ключевые слова:** бриколаж, исходный культурный слой, ручная речь, ручное мышление, мифогенез, антропосоциогенез

**Ссылка при цитировании:** Воронцов В. А. Объяснительные и обобщающие потенции термина «бриколаж» при его использовании для освещения фундаментальных проблем социально-культурной антропологии // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 277–290.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/277-290

Original article

© Vladimir Vorontsov

### THE EXPLANATORY AND GENERALIZING POTENTIAL OF THE TERM “BRICOLAGE” WHEN USED TO HIGHLIGHT FUNDAMENTAL PROBLEMS OF SOCIOCULTURAL ANTHROPOLOGY

*The article shows that the term “Bricolage” has great explanatory and generalizing potential that allows us to consider and develop a perfectly reasonable view of the original human environment, the original cultural layer, the original forms of mean-*

**Воронцов Владимир Александрович** — к. технич. н., старший научный сотрудник, Казанский институт евразийских и международных исследований (Российская Федерация, 420139 Казань, ул. Сафиуллина, 50а). Эл. почта: [vorontsov.vladimir2010@yandex.ru](mailto:vorontsov.vladimir2010@yandex.ru)

*ingful production, sign behavior, thinking, and mythologized consciousness. The use of this term is relevant for a wide range of disciplines engaged in the study of human nature, society, and culture.*

**Keywords:** *Bricolage, the original cultural layer, hand speech, hand thinking, mythogenesis, anthroposociology*

**Author Info:** Vorontsov, Vladimir A. — Ph.D. in Technical Sciences, Senior Researcher, Kazan Institute of Eurasian and International Researches (Kazan, Russian Federation). E-mail: [vorontsov.vladimir2010@yandex.ru](mailto:vorontsov.vladimir2010@yandex.ru)

**For citation:** Vorontsov, V. A. 2023. The Explanatory and Generalizing Potential of the Term “Bricolage” When Used to Highlight Fundamental Problems of Sociocultural Anthropology. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 277–290.

Бриколаж (от фр. bricolage) — создание предмета или объекта из подручных средств, а также сам этот предмет или объект. Этот термин используется в целом ряде областей, включая искусство, философию, образование, антропологию, компьютерное программное обеспечение, бизнес. Бриколаж приводит к обнаружению у существующих материалов, объектов или символов принципиально новых качеств и значений. В сказках, мифах субъекты и объекты регулярно проявляют самые неожиданные свойства и способности. Это побудило К. Леви-Строса считать бриколаж характерным для менталитета людей традиционного общества. Он утверждал, что «мифологическая рефлексия выступает в качестве интеллектуальной формы бриколажа» (Леви-Строс 1994: 130).

С бриколажем, причём не только интеллектуальным, все люди знакомятся с первых минут своего бытия, когда они оказываются во власти «гигантов» (больших, взрослых), порождающих рукотворный мир, исходный культурный слой, да и самих людей. Среди «гигантов» выделяется мать (Мать-Земля), которая согласно мифам и очевидным фактам является гумусом, из которого формируется человек. Материнские руки, ладони (долони) являются первыми материками, долинами, которые осваивает человек. Руки матерей способны трансформироваться в предельно архаичные ностратические (наши) знаковые системы, а также порождать ностратические (наши) убежища, транспортные средства, водоемы, маски, миски, указки, гребни, утки, счётные и мерные системы, которые детально отражены в мифах и волшебных сказках.

В разумном духовном мире, воплотившим святое родительское чувство, младенцы учатся с огромным энтузиазмом демонстрировать свою любовь к близким, готовность всем делиться с ними. Это даёт основание трактовать исходные формы бриколажа в качестве исходного средства инкультурации, социализации членов общества. Выступая в роли первого культурного и социального лифта, материнские руки обеспечивают переход младенцев из животного состояния в социальную жизнь, наделяют его качествами, которые высоко ценятся в обществе и вызывают восторг у окружающих. «Отбиваясь от рук», дети зачастую утрачивают былой энтузиазм в манифестации своих душевных качеств, социальных потенциалов. Эти утраты глубоко огорчают их матерей и побуждают их вновь и вновь вспоминать о изначальных благостных временах, когда люди беззаботны, ничего не знают о смерти и питают искреннюю любовь к ближним. Горестные сентенции матерей о «золотом веке»

не могли не оформиться в соответствующие мифологемы, которые образуют ядро развитых мифологических систем.

Исходные жизненно важные формы бриколажа не привлекли внимание К. Леви-Строса. Это побудило его связывать истоки мифологического бриколажа с проблемами, решаемыми в рамках чистого умозрения: посредством классификации, медиации и т. д. Исходные формы бриколажа, породившие колыбель человечества, исходная экологическая ниша, исходный социальный лифт, исходный социум, исходная культурная среда оказалась вне поля зрения и других исследователей. Это вызвало к жизни массу проблем при попытках осветить многие вопросы, касающиеся антропосоциогенеза, включая мифогенез. В данной статье предпринята попытка раскрыть объясняющие и обобщающие потенции термина «бриколаж» при освещении ряда сюжетов, связанных с антропосоциогенезом.

### Связь бриколажа с исходной средой, исходным культурным слоем и социальным лифтом

Дикая природа, которая несёт прямую угрозу приматам, их детям зачастую таится в них самих. Вооружать обезьяну копьём, топором, молотком крайне опасно без её предварительного очеловечивания. Опасность подобного рода орудия представляют и для их владельцев, и ближайшего окружения. Особую угрозу они несут детям, склонным использовать опасные предметы без всякого разума. Любая мать чисто инстинктивно чувствует, что ребёнок должен стать человеком задолго до того, как сделает свой первый шаг, возьмёт в руки вилку, нож, копьё или молоток. Это даёт основание связывать колыбель человечества, исходный культурный слой, исходный социальный лифт с материнскими руками, обеспечивающими базовые формы социализации, инкультурации. Именно с материнскими руками, с бриколажем связана исходная осмысленная форма производства: производство человека, социума.

О том, что социализация, инкультурация людей должны предшествовать фабрикации и использованию ими орудий знают врачи, допускающие людей к работе, специалисты в области охраны труда, организаторы производства, несущие персональную ответственность за жизнь и здоровье людей. Истоки подобного рода знаний связаны не только с материнским инстинктом, но и с весьма трагическим опытом, который традиционно игнорируется в широком комплексе дисциплин при попытках пролить свет на истоки осмысленного производства, на природу человека, мифологизированного сознания.

Использовать опасные орудийные системы предки человека начали на самом раннем этапе антропосоциокультурогенеза. К такого рода орудиям относится палка-копалка (копьё), которая позволяет добывать подножный корм, охотиться, отбивать добычу у хищников, падальщиков. Я. Линдبلاد в своей книге «Человек — ты, я и первозданный» отметил: «Вплоть до недавнего времени практически все народы первобытной культуры пользовались копьём, — и с каким успехом! Рассказывают, что пигмеи в одиночку убивали слона: бесстрашно и расчетливо они в сумерках леса подбегали сбоку к пасущемуся великану и вонзали ему копьё прямо в сердце!» (Линдبلاد 1991: 181). Против копыа бессилён и кит.

Копьё позволяет отбивать добычу у хищников, падальщиков и у своих ближних. Факты побуждают исследователей говорить о том, что появление у приматов эф-

фективного вооружения индивидуального пользования инициировало расцвет зоологического индивидуализма, способствовало их превращению в нелюдей, в кровожадных хищников-каннибалов и представляло реальную угрозу их существованию. Ю. И. Семёнов в своей книге «Как возникло человечество» пишет: «Предлюди были хищниками, владевшими искусством убивать довольно крупных животных дубинами из дерева, кости и камня. Несомненно, что эти орудия они должны были пускать во время драк между собой. Использование дубин и камней в драках имело следствием серьёзные ранения и нередко вело к смертельному исходу» (Семёнов 1966: 132). Он также утверждает: «Зоологический индивидуализм в стаде предлюдей достиг своего наивысшего развития и подрывал сам себя, ибо в большей и большей степени становился угрозой самому существованию предлюдей» (Семёнов 1966: 133).

Зоологический индивидуализм не мог подорвать себя сам. «Подорвать его мог только зоологический альтруизм, который был введён в культуру и породил антропосоциокультурогенез, истоки которого коренятся не в способности производить оружие, а в способности не использовать любой вид оружия при определении социального статуса, дележе пищи, самок, во время игр, ссор» (Воронцов 2012: 63).

Бриколаж позволяет пролить свет на первый социум, породивший культурную среду, социальный лифт. Рука руку моет. Сближаясь («не разлей вода»), руки формируют рукотворные водоёмы, меры, миры. С руками матери связаны самые первые представления о сотрудничестве. Материнские руки могут обручаться, понести ребёнка, кормить, развлекать, а также обучать разным навыкам, включая навыки общезжития. В одной из своих последних публикаций мы уже высказывали мысль (Воронцов 2023: 213–218), что именно руки матери должны рассматриваться в качестве исходной семьи, нашедшей отражение в мифологизированном сознании. Эта семья возникла задолго до появления семьи в современном понимании этого слова и хорошо знакома абсолютно всем приматам. Именно эта семья породила семиозис, способный отразить исходный рукотворный универсум, исходный социум.

Материнские руки породили такие культурные, мифологические и сказочные архетипы, как мужчина, женщина, обручение, семья, брак, лево, право, низ, верх. Всё это нашло отражение в самых разных семиотических системах, включая звуковые языки. Так, например, автор книги «Удивительный мир слов и значений», написанной на материале 100 языков, М. М. Маковский констатирует: «Значение „левый“ соотносится со значением „женщина“, а „правый“ — со значением „мужчина“; оба указанных значения могут восходить к значению „рука“» (Маковский 1989: 18).

Бриколаж позволяет пролить свет на природу сказочных и мифических близнецов. Две руки примата, в которых течёт одна кровь, появляются на свет в одно время, из одного чрева, поэтому их с полным основанием можно назвать близнецами. Не следует удивляться тому, что в мифах часто в качестве первых супругов фигурируют близнецы, сёстры и братья. Близнецная тема присутствует среди наиболее ранних мотивов-архетипов в самых разных культурах и религиях, причём у племён и народов, проживающих в самых различных частях ойкумены.

Две руки человека могут обручиться ещё в чреве матери. Это нашло отражение в близнецных мифах. Весьма древним мифом подобного рода является индийский миф о любви сестры Ями к собственному брату-близнецу Яме, изложенный в Ригве-

де. Согласно утверждению сестры, добывающей любви брата, «еще в утробе пра-родитель создал нас двоих супругами» (Ригведа: X, 10,5).

### Связь бриколажа с исходной знаковой системой и исходной формой мыслительного процесса

Культивирование человека невозможно без семиотической системы, позволяющей предельно наглядно знакомить ребёнка с окружающей его действительностью, с первым социумом, а также с внутренним миром близких людей. Руки матерей способны не только манифестировать исходную культурную среду, исходный социум, их потенции, но и различные чувства: любовь, ненависть, страх, боль, холод, голод и т. д. Это даёт основание рассматривать материнские руки, исходную форму бриколажа в качестве исходной семиотической системы, которую с полным основанием можно назвать ностратической (нашей) для всех приматов. Ностратическая семиотическая система оказалась способной порождать предельно наглядные ностратические образы, сюжеты, которые близки и понятны абсолютно каждому примату, включая младенцев. Эти образы и сюжеты лишь со временем отразились в звуковом языке и стали трактоваться как мифологические и сказочные универсалии, архетипы.

В. Я. Пропп был глубоко прав, утверждая, что все сказания изначально демонстрировались: «То, что сейчас рассказывают, некогда делали, изображали...» (Пропп 1946: 353). М. Хайдеггер обнаружил чисто лингвистическое подтверждение мысли о том, что сказания изначально показывались. В своей работе «Путь к языку» он писал: «Помня о древнейшем употреблении этого слова, мы будем понимать сказ от сказывания в смысле показывания и употребим для обозначения такого сказа, насколько в нём покоится сущность языка, старое, достаточно засвидетельствованное, но умершее слово *каз*» (Хайдеггер 1983: 265).

Есть все основания полагать, что сказки (укр. *казки*) также изначально показывались. Показываются они и сейчас. Специалистам, изучающим детский фольклор, хорошо известно, что персонажи и сюжеты многих сказок визуализируются в ходе пальчиковых игр с детьми младшего возраста. Есть все основания полагать, что и басни (укр. *бачення* «видение») изначально демонстрировались.

Всё чаще высказывается мысль о том, что и истоки мифов не связаны со звуковым языком. Так, например, философ, мифолог и искусствовед М. С. Кухта в своей книге «Истоки искусств» пишет: «Использование звуковой оболочки совершенно необязательно для проявления мифического слова, пластическим модусом которого являются ритуально-магические практики во всем многообразии жестов, мимики, обрядовой символики» (Кухта 2010: 37).

Приоритет жестовой речи обоснован в трудах многих авторитетных философов и специалистов разного профиля. Так, например, В. Вундт привёл множество фактов, которые свидетельствуют, что в становлении вторичных знаковых систем огромную роль сыграл естественный безусловный язык тела, который не требует предварительной условности и способен обеспечить становление вторичных языков, включая звуковой язык. Вундт трактовал артикуляцию как внутренние жесты, которые дублируют внешнюю жестикуляцию, неразрывно связанную с мыслительным процессом. Очевидно, что только соотношение первичного образного языка с вторич-

ным «безобразным» звуковым языком смогло придать последнему смысл. По этому поводу Вундт пишет: «Итак, очевидно, что указательный корень соответствует указательной пантомиме, а предикативный корень — изобразительной пантомиме. Указательный жест также указывает на частности, на предметы присутствующие и на их взаимное отношение. Таким образом, указательный корень только обращает указательную пантомиму в звук. Изобразительная пантомима старается скопировать представление и тем вызвать такое же представление в воображении другого. Следовательно, предикативный корень только переводит изобразительную пантомиму в звук» (Вундт 1868: 38).

О существовании связи между языком жестов и звуковым языком свидетельствуют также этнографические наблюдения. Так, например, Л. Леви-Брюль, ориентируясь на опыт американского археолога и этнолога Ф. Кашинга (Кэшинга), жившего среди индейцев, освоившего их звуковой и жестовый языки, а также установившего генетическую связь между звуковым языком и языком жестов, популяризировал в своей книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении» метод, позволяющий понять особенности первобытного мышления. Он писал: «Благодаря его терпению он „вернул свои руки к их первобытным функциям, заставляя проделывать всё то, что они делали в доисторические времена, с теми же материалами, и в тех же условиях, которые характеризовали эпоху, когда руки были так связаны с интеллектом, что действительно составляли его часть“. Прогресс цивилизации имеет своим источником взаимное воздействие руки на ум и ума (esprit) на руку. Следовательно, для того, чтобы воспроизвести мышление первобытных, нужно вновь найти те движения рук, в которых язык и мысль были ещё нераздельными. Отсюда и берётся смелое, но знаменитое выражение „ручные понятия“. Первобытный человек, который не говорил без помощи рук, не мыслил также без них...

Говорить руками — это в известной мере буквально думать руками. Существенные признаки «ручных понятий» необходимо должны, следовательно, быть налицо и в звуковом выражении мысли» (Леви-Брюль 1994: 127, 128).

Ручная речь, вещественное вещание, вещее слово абсолютно тождественны с ручным мышлением, мыслью. В своих работах (Воронцов 2012 и др.) ранее мы отмечали, что вещественное вещание позволяет разглядеть, прочувствовать, осознать мифологическую мысль, пролить свет на природу универсальных сказочных и мифологических кодов, произвести реконструкцию изначальной формы и содержания архаичных мифов и сказок, пролить свет на истоки былин и легенд, в которых так ярко отразились потенции исходного социального лифта, исходного слова.

Изначальное вещее слово, слово-демиург, породившее исходный «социальный лифт», рукотворный мир, нашло детальное отражение в мифах и сказках самых разных народов. Так, например, в Евангелии от Иоанна утверждается: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

Исходная форма бриколажа, жестовое общение позволяют «реконструировать исходный звуковой язык, который отнюдь не канул в Лету» (Воронцов 2023: 116–119). Щёлкать может не только беззвучно шептать. Спичи посредством щепоты могут сопровождаться щёлкающими звуками, которые мы до сих пор используем, сопровождая указательные жесты, подзывая животных, привлекая внимание, выражая досаду, задавая ритма, а также когда затрудняемся подобрать звуковое слово или пытаемся срочно вспомнить нечто актуальное. Щёлкающие звуки пальцев широко

ко используются в ритуальных танцах, а также воспроизводятся специальными инструментами, что свидетельствует об их глубокой древности.

Щёлкающие звуки пальцев могут рефлекторно или сознательно дополняться щёлкающими звуками языка, которые породили второй звуковой протоязык. Принято считать, что цокающе-щёлкающие звуки этого языка утрачены в языках абсолютного большинства народов и сохранились только в небольшой группе языков Африки: языки койсанской группы. Между тем в изданном в 1890–1907 гг. в Санкт-Петербурге «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» в статье «Щёлкающие звуки» говорится следующее: «Как образчик губного Щ. звука можно привести звук обыкновенного поцелуя или того чмокания губами, которое употребляется для приманивания животных, понукания лошадей и т. д. Щ. переднеязычный глухой звук, образуемый на альвеолах кончиком языка (артикуляция корональная), имеется и в русском языке, частью в виде междометия легкой досады, частью, в детском языке и у взрослых, разговаривающих с маленькими детьми, не владеющими ещё речью, в особом междометии, выражающем удовольствие, восхищение и т. п.» (Энциклопедический словарь 1904: 57).

Совершенный звуковой артикуляционный аппарат появился довольно поздно. Информационная катастрофа, связанная с распространением звукового языка в верхнем палеолите, вызвала не только отчуждение между ближайшими соседями, но и разорвало связь культур, связь времён. Мистифицирующие потенции звукового языка воистину безграничны. В этом языке даже описание кошки с тремя рогами и хвостом, свёрнутым в кольца, способно вызвать суеверный ужас, хотя это описание общеизвестной снасти. Без поддержки исходного жестового языка и связанного с ним ручного мышления терялись навыки математического моделирования, утрачивался исконный смысл традиционных учений, забывались образы богов, героев, извращался характер их подвигов, расцветали суесловие и мистицизм. Необходимость восстановить связь времён, а также решать чисто практические проблемы побуждала и побуждает всемерно развивать визуальный общепонятный символизм. С этих позиций вполне объяснимо широкое распространение графики, живописи в верхнем палеолите. В настоящее время наблюдается визуальный поворот, который сменил лингвистического поворот в широком спектре гуманитарных дисциплин. С конца прошлого века активно развивается новая междисциплинарная область, получившая название «визуальные исследования». Следует заметить, что в области точных наук, на производстве визуальный поворот произошёл уже очень давно, поэтому геометрия, черчение традиционно считаются языками науки и техники. Человечество изначально должно было осознать тот неоспоримый факт, что «лучше один раз увидеть, чем тысячу раз услышать». Изучение исходной формы бриколажа позволяет констатировать самый ранний визуальный поворот, доказавший свою эффективность при социализации, одомашнивании не только приматов, но и других существ.

### Связь бриколажа с мифогенезом

Мать, «приучая к рукам» младенца, многократно воспроизводит изначальный рукотворный мир, манифестирует исходный социум, готовый принять ребёнка под свою опеку. Представители двух полов первого социума являются первым полом, первым куполом, первыми небом и землёй, которые со временем были спроециро-

ваны на макромир. Пясти-пасти рук породили представления о животных-предках человека. Не следует удивляться тому, что в архаичных мифах, сказках в качестве создателей рукотворной вселенной, различных культурных ценностей часто фигурируют животные-предки. Способность сказочных и мифических животных создавать исходную культурную среду, первые гнёзда, убежища не может вызывать сомнений. Именно с подобного рода антропоморфными животными связаны исходные представления о божествах, творцах.

Змееподобные руки матери является нашей первой опорой. Не следует удивляться тому, что слова змея и земля (\*земель) (*Фасмер* 1967: 93, 100) имеют общий корень, который (по всей видимости) восходит к корню в слове *жменя* «пригоршня». Всё это делает объяснимым тот факт, что в архаичных представлениях о мироздании важное место отведено змее.

В русском фольклоре земля часто размещается на ките. По этому поводу А. Н. Афанасьев пишет следующее: «Между нашим простонародьем существует предание, что мир стоит на спине колоссального кита, и когда чудовище это, подавляемое тяжестью земного круга, поводит хвостом, то бывает землетрясение» (*Афанасьев* 1983: 195–196). Установить истоки этого предания можно, если учесть, что слово *кита* в целом ряде славянских языков означает «кисть» (*Фасмер* 1967: 240). Есть все основания полагать, что и град Китеж покоится на дне естественного водоёма — руки.

Животную природу имеет и мифический первозданный Хаос (нем. *Haus* — дом), породивший соответствующие представлений о первоначальном вместилище. В статье «Хаос» А. Ф. Лосев пишет: «Хаос (греч. *χάος*, *chaos*, от корня *cha-*, отсюда *chaino*, *chasco*, „зеваю“, „разеваю“; хаос поэтому означает, прежде всего „зев“, „зевание“, „зияние“, „развёрстое пространство“, „пустое протяжение“)» (*Лосев* 1992: 579). «Он — мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто. Но это такое ничто, которое стало мировым чудовищем, это — бесконечность и нуль одновременно» (*Лосев* 1992: 581). В «Происхождении богов. Теогонии» Гесиода Хаос также трактуется как нечто живое. В качестве одной из основных первопотенций он порождает из себя Эреб и Ночь. Следует заметить, что воспроизвести ночь можно, если наложить пясти-пасти на очи.

В качестве живого существа, которое может накормить, на которое можно забраться фигурирует и мифологизированное небо. Ш. Абрахамссон в своей книге «Происхождение смерти. Исследования африканских мифов» сообщает о существовании у африканского племени аманти мифа о том, что некогда верховное божество Оньяма жило близко к людям. В мифе говорится, что дети издревле «просили: „Дедушка Оньяме, дай нам мяса и добавку к нашей еде“, и мясо сразу сбрасывалось с неба. Но как-то раз старухе, толкущей в ступе фуфу, Оньяме помешал, и она попросила его немного отойти. Бог подчинился. Старуха, однако, потребовала, чтобы тот отступил ещё дальше. Разгневанный Оньяме навсегда скрылся ввысь на небе» (*Abraxamsson* 1954: 16). Очевидно, что отчуждение неба от человека произошло в ходе проецирования руки на внешний мир путём подъёма её над головой. В ходе такой проекции мифический представитель мужского пола обозначил и стал ассоциироваться с небесным куполом. Традиция побуждает попрошайничать даже у отчужденного неба. А. Афанасьев в книге «Мифы, поверия и суеверия славян» пишет, что сибирские шаманы при жертвоприношениях обращаются к небу с такой молитвой: «Отец Лысое

Небо! Младший сын плешивого Неба! Сделайте, чтобы я (имярек) был богат скотом, счастлив в промыслах и имел бы большую семью» (*Афанасьев* 2002: 123).

Говоря о сказочной и мифологической космогонии, «следует различать процесс формирования микрокосма и процесс проецирования микрокосма на макрокосм. В первом случае миф описывает брак, во втором — развод мифических супругов, порождённых близнечным моделированием». Именно с разводом мы имеем дело в случае с дедушкой Оньяме и старухой, отстранившей его.

Процесс формирования микрокосма посредством бриколажа зачастую имеет жизненно важные рефлекторные формы, поэтому мифы, отразившие этот процесс, предельно архаичны. Исследователи уже давно заметили, что истоки космогенеза нередко соотносят с браком. Часто этот брак представляется как изначальное существование неразделённого двуполого существа (андрогина), находящегося в вечном соитии. Г. А. Левинтон по этому поводу думает следующее: «Но даже и в тех мифах, где неразделённые земля и небо не представляются персонифицированной совокупляющейся парой, разделение их, производимое творцом, вызывает определённые брачные ассоциации: демиург раздвигает их и заполняет образовавшееся пространство (ландшафтом, народом и т. п.); при этом воздвигается мировая вертикаль (дерево, столп), соединяющая (как это имеет место в случае фаллоса Урана) и одновременно отделяющая небо от земли» (*Левинтон* 1992: 422).

Общезвестный китайский миф о возникновении вселенной записан в книге «Хуайнянь-цзы». В этом мифе весь процесс мироздания рассматривается как результат взаимодействия и выделения мужского («ян») и женского («инь») начал, создавших небо и землю. «В глубокой древности, когда ещё не было ни неба, ни земли, мир представлял собой мрачный бесформенный хаос. И в этом мраке постепенно появились два великих духа — Инь и Ян, которые с огромным усилием начали упорядочивать мир. Впоследствии Инь и Ян разделились и установили восемь главных направлений в пространстве. Дух Ян стал управлять небом, дух Инь — землёю. Так был создан наш мир» (*Юань Кэ* 1987: 30).

Игнорирование бриколажа побуждает считать подобного рода мифы продуктом фантазии. Так, например, Э. Тайлор в книге «Миф и обряд в первобытной культуре», сообщив о космогоническом мифе у маори, пришёл к заключению: «Мифический вымысел, что небо и земля были отцом и матерью всего существующего на свете, естественно породил легенду, что в древнейшие времена они были соединены и только впоследствии были разлучены. В Китае та же идея космического родства сопровождается такой же легендой о разлуке. Я не берусь решать, существует ли тут историческая связь между мифологией Полинезии и Китая, но, без сомнения, древняя китайская легенда о разъединении неба и земли в первобытные времена Паньгу имела, по-видимому, такую же форму, как и полинезийский миф» (*Тайлор* 2000: 156).

Изначальное соитие неба и земли породило мифы о небесной земле, на которой человек изначально обитает, на которую он совершает первые путешествия. Советско-российский историк культуры Н. В. Брагинская с полным основанием пишет: «Путешествие героя на верхнюю землю, пребывание его у небесного народа — одна из главных сюжетных схем мифологии, героических сказаний» (*Брагинская* 1992: 207).

Материнские руки породили представления о небесных замках. Руки матери приобретают особую крепость, когда на них покоится ребёнок, а пальцы её рук сцепле-

ны в виде замка. Подобного рода сооружения для удерживания и переноски детей стали называться детинцами, замками, крепостями, мостами и т. д. В последующем, при возведении убежищ из дерева, камня, продолжала доминировать мысль о необходимости для прочности возводить подобного рода постройки, закладывая в них тела младенцев.

Поскольку все матери добровольно заключают своих детей в свои рукотворные замки, при закладке деревянного или каменного здания зачастую также требовалась добровольная жертва ребёнка. Об этом свидетельствуют многие сказания и легенды. Так, например, в Баварии, недалеко от гор. Ансбаха, в деревне Фестенберг сохранились развалины старого замка, принадлежавшего в самом начале средних веков знатному роду Vestenberg. В 1855 г. местная 80-летняя старуха рассказала об этом рыцарском замке следующее. Когда его строили, то сделали в стене особое сиденье, куда посадили ребенка и тут замуровали. Дитя плакало, и, чтобы его успокоить, ему дали в руки красивое красное яблоко. Мать продала этого ребенка за большие деньги. замуравив ребенка, строитель дал матери его пощечину, говоря: «было бы лучше, если бы ты с этим своим ребенком пошла по дворам собирать милостыню!» (Panzer 1855, № 457).

Идея добровольного заклания ребёнка может принадлежать и отцам, которые также могут строить замки. Так, например, у югославов есть баллада, которая называется «Построение минарета Дервиш-паши». Баллада повествует о том, как построенный мастерами минарет обрушивался до тех пор, пока Дервиш-паша не решил пожертвовать своим сыном (Построение минарета 1989: 179).

Поскольку чаще всего детинцы возводят и удерживают на своём теле кормящие матери, широкий круг легенд, саг повествует о кормящих женщинах, принесённых в жертву при строительстве. Так, например, широко известна сербская сага о городе Скутари (Скадр), подробно изложенная в сербской народной песне «Постройка Скадра». Три года строили три брата Мрлячевича — король Вукашин, воевода Углеша и Гойко — крепость Скадр на р. Бояне. Строили они с тремястами мастеров и не могли возвести даже фундамента, так как каждый раз то, что успевали сделать мастера за день, вила ночью разрушала. Кончилось всё тем, что вила сама предложила заложить в фундамент крепостной башни жену одного из трех братьев-строителей. Пострадала жена младшего брата Гойко. Когда её мольбы о спасении были отвергнуты, она просила зодчего оставить отверстие для её груди, чтобы она могла кормить грудью своего одномесячного сына, а также отверстия для её глаз — чтобы она могла видеть этого сына. Просьбу Гойковицы исполнили, и она целый год будто бы кормила грудью своего сына Иована. «Как было тогда, — заканчивает песня, — так и осталось: и теперь идет от нее питание — как ради чуда, так ради исцеления жен, у которых нет в грудях молока» (Караџић 1895: № 25).

Э. Б. Тайлор в своей книге «Миф и обряд в первобытной культуре» привёл многочисленные свидетельства того, что издревле человеческие жертвоприношения при строительстве были широко распространены в самых различных частях ойкумены, что свидетельствует об их глубокой древности. Более того, он показал, что «гнусные обряды, о которых в Европе сохранилось лишь смутное воспоминание, ещё сохраняют своё древнее значение в Африке, Полинезии и Азии в тех обществах, которые являются если не хронологически, то по степени своего развития представителями древнейших ступеней Цивилизации» (Тайлор 2000: 38–40).

Использование руки в качестве счётного устройства является одной из форм архаичного бриколажа. Дифференциация пяти-пальцев, неба-нёба при счёте «привело к появлению множества небес» (Топоров 1992: 258). Согласно мифологизированным представлениям, на этих небесах обитают безгрешные люди, каковыми изначально являемся мы. На небесах многие народы размещают целые страны. По христианским представлениям «рай» является районом обитания ангелов и других безгрешных почитателей «Отца Небесного». В раю эти чада соединяются с богом, созерцают его. Таким образом, представления о райской жизни, о «небесах обетованных» возникли не в ходе наблюдения за макрокосмом, а в ходе отражения микрокосма, порождённого исходной формой бриколажа.

Бриколаж позволяет пролить свет на исходный календарь. «Посредством пальцев рук изначально были зафиксированы календарные циклы. В ходе такой фиксации зоны превратились в сезоны и т. д. Касаясь кончиком большого пальца подушечек остальных четырёх пальцев, мы можем познакомиться не только с 12 мышцами, но и с 12 сказочными месяцами, которые могут накормить и обогреть, а также сурово наказать. В. Н. Топоров в статье „Числа“ с полным основанием писал: „В архаичных традициях Ч. могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, ‘космизирующее значение’. Тем самым Ч. становились образом мира и отсюда — средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития для преодоления деструктивных хаотических тенденций“ (Топоров 1992: 629). Связь чисел с исходными мерами, мирами, кумирами, божествами более чем очевидна.

Бриколаж позволяет пролить свет и на божественных небожителей. Рассматривая ногти на пальцах (естественных единицах) можно обнаружить астральные символы (нимбы, лунки), которые фигурируют во многих астральных мифах и сказках в качестве братьев, сестёр, супругов, обитателей солнечных и лунных царств. Именно они породили представления о небожителях, о небесных карах, о солнце, которое может преобильно щёлкать, наносить солнечные удары и т. д. По вполне очевидным причинам в разных частях ойкумены зафиксированы мифы, легенды, сказки, в которых говорится о том, что изначально было 10 солнц или 10 лун, которые могут быть братьями, сёстрами. Есть все основания полагать, что они близнецы, поскольку появляются на свет одновременно и из одного чрева».

В архаичной мифологии ярко отразились потенции мифических животных оперировать астральными символами, которые зачастую располагаются на их теле. Эти животные могут проникать в тела друг друга и обитать там. Они могут проглатывать, прятать, добывать светила и т. д. В. Г. Богораз в своих «Материалах по изучению чукотского языка и фольклора, собранных в колымском округе» свидетельствует, что в чукотском мифе Ворон проникает в другую вселенную и похищает у злого духа (келе) мячи — солнце, луну, звёзды (Богораз 1900: № 51). Всё это объяснимо в рамках жестового показа. Все, у кого есть руки, может не только спрятать в кулак светила, звёзды, расположенные на ногтях, но и «звездануть» ими.

Р. А. Агеева в книге «Страны и народы» отмечает, что «в древности у разных народов складывались представления о „блаженных“ странах „золотого века“» (Агеева 2002: 260). Названия мифических и сказочных стран, как правило, связаны с космогоническими представлениями народов древности. Мифическая страна мыслится как место пребывания божественных предков, божеств плодородия, как центр модели космоса, причём в качестве такой модели часто выступает микрокосм, человек.

Ладошки-лодочки матерей породили представления о водных путешествиях в страны изобилия. Античные авторы упоминали об «островах блаженных». Об истоках такого рода верований советский историк Л. А. Ельницкий в своей книге «Древнейшие океанские плаванья» пишет: «Происхождение этих утопических идей, связанных с определёнными географическими представлениями, коренится в древних религиозных верованиях, относящихся к культу божеств плодородия, в частности, таких, как греческий Кронос и Римский Сатурн, почитавшиеся царями потустороннего царства блаженных и царями „золотого“ века, некогда якобы существовавшего на Земле и завещанного людям в будущем» (Ельницкий 1962: 76).

Счастливая страна богато представлена и в фольклоре средневековой Европы. Английский исследователь А. Мортон в своей книге «Английская утопия» констатирует, что «у народной Утопии множество имён, она фигурирует под разными образами» (Мортон 1956: 18).

### Заключение

Термин «бриколаж», введённый в антропологию К. Леви-Стросом для отражения особенностей мифологизированного мышления, может быть распространён на широкий круг процессов, связанных с генезисом общества и культуры. Учёт бриколажа позволяет понять смысл древних мифологических систем, в которых с исключительной достоверностью отразились истоки человеческого бытия: исконная среда обитания человека, исходный социум, породивший исходную знаковую систему, исходный мыслительный процесс, исходный культурный слой, исходный социальный лифт, обеспечивающий переход от животного существования в социальную жизнь. Изучение бриколажа крайне актуально для широкого комплекса дисциплин, занятых изучением природы человека, общества, культуры.

### Научная литература

- Агеева Р. А. Страны и народы: происхождение названий. М.: Армада-пресс, 2002. 320 с.
- Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избранные статьи. М.: Современник, 1983. 464 с.
- Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян: в 3 т. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2002. Т. 1. 800 с.
- Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в колымском округе. СПб.: Имп. АН, 1900. 417 с.
- Брагинская Н. В. Небо // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Сов. энцикл., 1992. Т. 2. 719 с.
- Воронцов В. А. Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо-культурогенеза. Казань: Изд. Инст. ист. АН РТ, 2012. 415 с.
- Воронцов В. А. Генезис человека, общества и различных феноменов культуры. Казань: Логос-Пресс, 2023. 320 с.
- Вундт В. Физиология языка / пер. с нем. СПб.: Изд. Н. М. Лиманского, 1868. 42 с.
- Ельницкий Л. А. Древнейшие океанские плаванья. М.: Географиз, 1962. 86 с.
- Караџић В. С. 1895. Српске народне пјесме, II. Београд, Štamparija Kraljevine Srbije. № 25. 109–117.
- Кухта М. С. История искусств. Томск: Ид-во Томского политех. ун-та, 2010. 269 с.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.

- Левинтон Г. А. Священный брак // Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 422–423.
- Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 394 с.
- Линдбланд Я. Человек — ты, я и первозданный / перев. со шведск. М.: Прогресс, 1991. 259 с.
- Лосев А. Ф. Хаос // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энцикл., 1992. Т. 2. С. 579–581.
- Маковский М. М. Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. М.: Высш. шк., 1989. 200 с.
- Мортон А. Л. Английские утопии / пер. с англ. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. 252 с.
- Построение минарета Дервиш паши // Эолова арфа: Антология баллады. Сост., предисл., коммент. А. А. Гугнина. М.: Высш. школа, 1989. С. 177–180.
- Пропт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1946. 340 с.
- Ригведа [В 3 т.]. ред. Т. Я. Елизаренкова. (Серия «Литературные памятники»). М.: Наука, 1989–1999. Мандалы I–IV. 1989. 768 с. (2-е изд., 1999), Мандалы V–VIII. 1995. 752 с. (2-е изд., 1999), Мандалы IX–X. 1999. 560 с.
- Семёнов Ю. И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
- Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. Смоленск: Русич, 2000. 624 с.
- Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. М.: Сов. энцикл., 1992. Т. 2. С. 629–631.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М.: Прогресс, 1967. 670 с.
- Фрейд З. Мы и смерть. СПб: Вост.-Европ. инст. психоанализа, 1994. 25 с.
- Хайдеггер М. Путь к языку // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1983. С. 279–273.
- Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Семеновская типолитография (И. А. Ефрона), 1904. Т. 79. 487 с.
- Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М.: Наука, 1987. 526 с.
- Abrahamsson H. The Origin of Death. Studies in African Mythology. Uppsala: Studia Ethnographica Uppsaliensia, 1954. 420 p.
- Panzer F. Bayerische Sagen und Bräuche: Beitrag zur deutschen Mythologie. München: Cr. Caiser, 1855. Vol. 2. 592 p.

### References

- Abrahamsson, H. 1954. *The Origin of Death. Studies in African Mythology*. Uppsala: Studia Ethnographica Uppsaliensia. 420 p.
- Afanas'ev, A. N. 1983. *Drevo zhizni: Izbrannye stat'i* [Tree of Life: Selected Articles]. Moscow: Sovremennik. 464 p.
- Afanas'ev, A. N. 2002. *Mify, pover'ia i sueveriiia slavian* [Myths, Beliefs and Superstitions of the Slavs]. Vol. 1. Moscow: Eksmo; Saint-Petersburg: Terra Fantastika, 800 p.
- Ageeva, R. A. 2002. *Strany i narody: proiskhozhdenie nazvanii* [Countries and Peoples: The Origin of Names]. Moscow: Armada-press. 320 p.
- Bogoraz, V.G. 1900. *Materialy po izucheniiu chukotskogo yazyka i fol'klora, sobrannye v kolymskom okruge* [Materials on the Study of the Chukchi language and Folklore Collected in the Kolyma District]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences. 417 p.
- Braginskaia, N. V. 1992. Nebo [Sky]. In *Mify narodov mira. Entsiklopediia* [Myths of the World: Encyclopedia], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 2. Moscow: Sovetskaia Entsiklopediia. 206–208.
- Brokgauz, F. A. and I. A. Efron. *Entsiklopedicheskii slovar'* [Brockhaus and Efron Encyclopedia], ed. by I. A. Efron, 1904, Vol. 79. Saint Petersburg: Semenovskaia tipolitografiia. 487 p.
- El'nitskii, L. A. 1962. *Drevneishie okeanskii plavaniia* [Ancient Ocean Voyages]. Moscow: Geografiz. 86 p.
- Fasmer, M. 1967. *Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka* [Etymological Dictionary of the Russian Language]. Vol. III. Moscow: Progress. 670 p.

- Freud, Z. 1994. *My i smert'* [Us and Death]. Saint Petersburg: Vostochno-Evropeiskii institut psikoanaliza. 25 p.
- Heidegger, M. 1983. Put' k iazyku [On the Way to Language]. In *Vremia i bytie: Stat'i i vystupleniia* [Time and Being: Articles and Speeches], ed. by V. V. Bibikhin. Moscow: Respublika. 279–273.
- Karadić, V. S. 1895. *Srpske narodne pjesme* [Serbian Folk Songs]. Belgrade: Stamparija Kraljevine Srbije. Issue 25. 109–117.
- Kukhta, M.S. 2010. *Istoriia iskusstv* [The History of Art]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo politekhnicheskogo universiteta. 269 p.
- Levinton, G.A. 1992. Sviashchennyi brak [Sacred Marriage]. In *Mify narodov mira: Entsiklopediia* [Myths of the World: Encyclopedia], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya entsiklopediia. 422–423.
- Lévi-Strauss, C. 1994. *Pervobytnoe myshlenie* [The Savage Mind]. Moscow: Respublika. 394 p.
- Lévy-Bruhl, L. 1994. *Sverkh'estestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Primitives and the Supernatural]. Moscow: Pedagogika-Press. 608 p.
- Lindblad, J. 1991. *Chelovek — ty, ia i pervozdannyy* [Man — You, Me, and the Primordial]. Moscow: Progress. 259 p.
- Losev, A.F. 1992. Khaos [Chaos]. In *Mify narodov mira: Entsiklopediia* [Myths of the World: Encyclopedia], ed. by S. A. Tokarev. Vol. II. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediia. 579–581.
- Makovskii, M. M. 1989. *Udivitel'nyi mir slov i znachenii: Illuzii i paradoksy v leksike i semantike* [The Amazing World of Words and Meanings: Illusions and Paradoxes in Vocabulary and Semantics]. Moscow: Vysshaya shkola. 200 p.
- Morton, A. L. 1956. *Angliiskie utopii* [English Utopias]. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury. 252 p.
- Panzer, F. 1855. *Bayerische Sagen und Bräuche: Beitrag zur deutschen Mythologie* [Bavarian Legends and Customs: Contribution to German Mythology]. Vol. 2. München: Cr. Caizer. 592 p.
- Postroenie minareta Dervish pasha [Construction of the Dervish Pasha Minaret]. 1989. In *Eolova arfa: Antologiya ballady* [The Aeolian Harp: A Ballad Anthology], ed. by A. A. Guglina. Moscow: Vysshaya shkola. 177–180.
- Propp, V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical Roots of a Fairy Tale]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta. 340 p.
- Rigveda. The Rig Veda. 1989–1999. Vol. 1–3. Moscow: Nauka.
- Semenov, Yu. I. 1966. *Kak vzniklo chelovechestvo* [How Humanity Appeared]. Moscow: Nauka. 576 p.
- Tylor, E. B. 2000. *Mif i obriad v pervobytnoi kul'ture* [Myth and Ritual in Primitive Culture]. Smolensk: Rusich. 624 p.
- Toporov, V. N. 1992. Chisla [Numbers]. In *Mify narodov mira: Entsiklopediia* [Myths of the World: Encyclopedia], ed. by S. A. Tokarev. Vol. II. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediia. 629–631.
- Vorontsov, V. A. 2012. *Genezis iazyka, skazki i mifa v kontekste antropo-sotsio-kul'turogeneza* [Genesis of Language, Fairy Tales and Myth in the Context of Anthro-Sociocultural Genesis]. Kazan': Izdatel'stvo Instituta istorii Akademii nauk Respubliki Tatarstan. 415 p.
- Vorontsov, V. A. 2023. *Genezis cheloveka, obshchestva i razlichnykh fenomenov kul'tury* [The Genesis of Man, Society, and Various Cultural Phenomena]. Kazan': Logos-Press. 320 p.
- Wundt, W. 1868. *Fiziologiya iazyka* [The Physiology of Language]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo N. M. Limanskogo. 42 p.
- Yuan, K. 1987. *Mify drevnego Kitaya* [Myths of Ancient China]. Moscow: Nauka. 526 p.

## ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/291-307

Научная статья

© **Е. В. Веселовская, Т. А. Пантелеева,  
Ю. В. Рашковская (Пеленицына), Е. А. Крыков**

### ПОРТРЕТЫ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЖИТЕЛЕЙ ВОЛОГДЫ. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ ВНЕШНОСТИ

*Одной из наиболее наглядных иллюстраций биологической изменчивости древних популяций служат серии портретов-реконструкций внешности, выполненные по черепам из одного или ряда близких могильников. Такие галереи образов позволяют судить о размахе вариаций основных размеров и пропорций головы, об изменчивости описательных и качественных характеристик внешности. В статье приведены контурные и графические реконструкции, выполненные в фас и профиль, по восьми черепам представителей средневекового населения г. Вологды. Краниологический материал происходит из трех могильников: 1) кладбище по адресу Парковый переулок, 12, датировка XIII–XVI вв. — три мужских и один женский череп; 2) захоронения у южной стороны Софийского собора, датировка XIV–XVI вв. — 1 череп; 3) кладбище на ул. Бурмагиных, 34 — два погребения, мужское и женское, датировка XV–XVI вв. и одно мужское XVII века. Прически, одежда и украшения выполнены в соответствии с реалиями эпохи. По каждому индивиду представлены словесные портреты прижизненной внешности. Для некоторых индивидов проведена*

**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](mailto: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, д. 15). Эл. почта: [panteleeva081266@mail.ru](mailto: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](mailto: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, д. 6); стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., д. 32А). Эл. почта: [theeternalglow@mail.ru](mailto: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».

реконструкция прижизненной длины тела, а также определен конституциональный тип.

**Ключевые слова:** антропологическая реконструкция внешности, население средневековой Вологды, словесный портрет

**Ссылка при цитировании:** Веселовская Е. В., Пантелеева Т. А., Рашковская (Пеленицына) Ю. В., Крыков Е. А. Портреты средневековых жителей Вологды. Антропологическая реконструкция внешности // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 291–307.

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/291-307

Original Article

© Elizaveta Veselovskaya, Tatiana Panteleeva,  
Yulia Rashkovskaya (Pelenitsyna), Egor Krykov

## PORTRAITS OF MEDIEVAL INHABITANTS OF VOLOGDA. ANTHROPOLOGICAL RECONSTRUCTION OF APPEARANCE

*The biological variability of the population can be clearly shown in portraits reconstructed from crania that come from close burial grounds. Such image galleries give an idea of the range of variations in the main proportions of the head and the variability of different traits. Contour and graphic reconstructions, full-face and profile, were performed on eight skulls representing Vologda's medieval population. The cranial material comes from three burial grounds: 1) cemetery at Park Lane, 12 (13th-16th centuries) — three male and one female skulls; 2) burials at the south side of St. Sophia Cathedral (14th-16th centuries) — 1 skull; 3) cemetery at Burmaginykh Str., 34 — two burials, male and female (15th-16th centuries) and one male burial (17th century). Hairstyles, clothes and jewelry were designed based on the realities of the corresponding time period. The article also provides verbal portraits of each individual and the calculated lifetime body length and constitutional type of some individuals.*

**Keywords:** anthropological reconstruction, population of medieval Vologda, verbal portraits

**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](mailto: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](mailto: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](mailto: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: [theeternalglow@mail.ru](mailto:theeternalglow@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8104-8353>

**For Citation:** Veselovskaya, E. V., T. A. Panteleeva, Yu. V. Rashkovskaya (Pelenitsyna) and E. A. Krykov. 2023. Portraits of Medieval Inhabitants of Vologda. Anthropological Reconstruction of Appearance. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 291–307.

**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

В предыдущем номере «Вестника антропологии» были представлены исторические и антропологические данные по формированию средневекового населения города Вологды. Из трех описанных могильников, расположенных в центре города, были отобраны восемь целых черепов для выполнения антропологической реконструкции внешности. По программе «Алгоритм внешности» были рассчитаны прижизненные размеры и определены качественные признаки внешности. Антропологическую реконструкцию облика проводили методом М. М. Герасимова в виде контурных и графических портретов. Помимо реконструкций по каждому индивиду представлен словесный прижизненный портрет. В Табл. 1 (см. стр. 294) приведен перечень выбранных индивидов с краткой археологической справкой. По четырем индивидам сохранность посткраниального скелета позволила провести ряд замеров и на их основе была рассчитана прижизненная длина тела и определен тип конституции.

### Восстановление облика средневековых вологжан

Восстановление облика проводили по методу М. М. Герасимова с учетом дополнений и корректировок современного этапа развития антропологической реконструкции (Герасимов 1955; Лебединская 1998). В частности, недавние исследования КТ головы и групп современного населения позволили уточнить детали воспроизведения носовой области (Веселовская и др. 2019; Рассказова и др. 2020).

Основой для выполнения графических реконструкций прижизненного облика послужила серия фотографий черепов фас и профиль, выполненных Е. А. Волковой и Е. А. Крыковым с соблюдением необходимых условий, позволяющих минимизировать оптическое искажение. По фотографиям были изготовлены прорисовки контуров черепа с обозначением границ скул, носового отверстия, глазниц, челюстного

Номер индивида	Могильник ул. Парковый переулок, 12				Могильник ул. Бурмагиных, 34			
	13.18	13.25	13.27	13.44	10.317	112	116	122
Пол	Муж	Жен	Муж	Муж	Муж	Муж	Жен	Муж
Возраст	35–40 лет	16–20 лет	25–30 лет	50–55 лет	40–45 лет	35–40 лет	35–40 лет	50–55 лет
Датировка могильника	XIII–XVI вв.				XV–XVI вв.			
Руководитель раскопок	Мокрушин М.Л.				Федоров А.С.			
Авторы реконструкции	Веселовская Е. В.	Алехина О. И.	Веселовская Е. В., Валеева О. Э.	Веселовская Е. В.	Веселовская Е. В., Валеева О. Э.	Веселовская Е. В., Демченко А. С.	Веселовская Е. В., Алехина О. И.	

аппарата, надбровного рельефа, слухового прохода, практически идентичные обводам, получаемым с применением диоптографа. Далее на полученных обводах строили контуры мягких покровов головы с учетом стандартов их толщины на различных участках. По специальным методикам воспроизводят контур спинки носа и позицию крыла носа на профиле; ширину носа в крыльях, ширину и высоту кончика носа в фас, постановку глазного яблока в орбите (Веселовская и др. 2019; Лебединская 1998; Рассказова и др. 2021). Таким образом получают контурную реконструкцию, которую потом доводят до графического портрета, прорисовывая тени и мелкие детали. В статье по каждому индивиду представлены контурные (фас и профиль) и графические (фас и профиль) реконструкции. Важным достижением антропологической реконструкции сегодня является применение программы «Алгоритм внешности», которая представляет алгоритм расчета прижизненных размеров головы на основе черепных, а также располагает руководством относительно воспроизведения качественных прижизненных характеристик головы, определяемых на черепе. Программа представляет набор индексов, определяющих основные пропорции и индивидуальные особенности головы. Эти разделы программы позволяют

более корректно подходить к восстановлению внешности по черепу, а также получать, в дополнение к визуальному представлению индивидуальной внешности, антропологический бланк прижизненных размеров головы и описание в виде словесного портрета, указывающие на характерные особенности, пропорции и отличия каждого конкретного индивида (Веселовская 2018).

В Табл. 2 (стр.296) представлены основные размеры и указатели черепов, по которым выполняли реконструкцию облика. Буквы после цифр означают категорию, в которую попадает конкретный размер по Алексееву, Дебецу (Алексеев, Дебец 1964). Эти данные служат отправной точкой для расчета размеров головы при жизни. Пересчет ряда размеров головы проводят путем прибавления толщины мягких тканей в точках взятия размера, например, морфологическая высота лица от нижнего края бровей будет рассчитана путем прибавления толщины покровов в точке гнатион (7 мм для мужских черепов, 6 — для женских) к полной высоте лица, взятой на черепе от точки супраорбитале.

В Табл. 3.1 (стр. 297) приведены расчеты прижизненных размеров, получаемые таким способом. В Табл. 3.2 (стр. 297) даны измерения, совпадающие для черепа и головы, например, высота носа, высота верхней губы. Особую группу составляют размеры головы, рассчитываемые с помощью регрессионного анализа, в основу которого положены парные корреляции. Эти элементы внешности не имеет прямых аналогов на черепе, поэтому для определения их прижизненных габаритов предлагается использование регрессионного анализа. Эти разработки основаны на поисках соответствий между размерами таких важных физиономических элементов как уши, нос, рот, глаза и структурами черепа. Как правило, поиск начинался с обобщенного корреляционного анализа для большого количества признаков, имеющих и не имеющих костной основы, который проводили в максимально возможном числе различающихся в антропологическом отношении групп. Далее отбирали наиболее постоянные взаимосвязи, на основе которых получали уравнения регрессии, дающие возможность расчета интересующего признака по размеру на черепе. В Табл. 3.3 (стр. 298) даны пересчитанные с помощью уравнений регрессии прижизненные параметры по исследованным индивидам.

Для четверых индивидов были проведены измерения сохранившихся длинных костей, результаты которых приведены в Табл. 4 (стр. 298).

Эти данные послужили основой для расчета прижизненной длины тела и определения типа телосложения. Результаты представлены в Табл. 5 (стр. 299), из анализа которой видно, что длина тела мужчин обнаруживает большой разброс, а два индивида, захороненные на кладбище по улице Бурмагиных демонстрируют крайние значения, что может говорить о неоднородности состава населения, захороненного в данном могильнике. Это же косвенно подтверждается значительно различающимся типом телосложения, определенным для них как грудной и мускульно-брюшной с контрастным типом массивности костей (Звягин, Григорьева 2001). Конечно, численность мала, поэтому результаты можно трактовать как предварительные. Единственная женщина из исследованных индивидов, для которой сохранность скелета оказалась удовлетворительной, характеризуется средним ростом и астеническим типом конституции (Галант 1927).

Далее представлены портреты горожан в сопровождении антропологического описания внешности. Первые четыре индивида происходят с кладбища, располо-

Таблица 2. Индивидуальные размеры и указатели черепа

	Могильник ул. Парковый переулок, 12				Могильник ул. Бурмагиных, 34	
	13.18	13.25	13.27	13.44	112	116
Номер индивида	13.18	13.25	13.27	13.44	112	116
Пол	Муж	Жен	Муж	Муж	Муж	Жен
Возраст	35–40 лет	16–20 лет	25–30 лет	50–55 лет	35–40 лет	35–40 лет
Продольный диаметр	178 С	174 С	170 ОМ	177 М	172 М	165 М
Поперечный диаметр	141 С	143 Б	134 М	144 С	152 ОБ	140,5 Б
Ширина лба	128 ОБ	124 ОБ	118 С	118,5 С	132 ОБ	122 ОБ
Наименьшая ширина лба	93 М	97 Б	94 С	100 Б	95 С	97 Б
Верхняя ширина лица	104 С	99,5 С	99,5 М	107 Б	103 С	100 С
Ширина орбиты	36,5 ОМ	38 М	37 ОМ	40 М	36,6 ОМ	34 ОМ
Скуловой диаметр	134 С	124,5 С	123 ОМ	129 М	127 М	124 С
Симметрическая ширина	7 М	8 С	8 С	9 С	8 С	9 С
Ширина спинки носа	16	16,5	13,5	19	17,5	16
Ширина между альвеолярными возвышениями клыков на уровне подносовой точки ss	36	41,5	29	34	35	31
Расстояние между 5/4-ми зубами верхней челюсти	56,5	46	51	57	52	44
Ширина между подбородочными отверстиями	54 ОБ		51 ОБ	40? ОМ	47 С	40 ОМ
Угловая ширина нижней челюсти	113 ОБ	90 М	98,5 С	106 Б	92 М	93 С
Морфологическая высота лица	129 С	110 М	124 С	122 С	116 М	118 С
Высота орбиты	33,5 С	32 М	33 М	28 ОМ	29 ОМ	31 ОМ
Высота носа so-ss	57	56	57	58	56,5	58
Высота положения раковинного гребня соp-ss	18	17	15	15	18	13
Высота верхней челюсти	19	12	19,5	15	14	15,5
Высота нижней челюсти	43 С	31 М	60,5 Б	39 С	39 С	37 С
Высота подбородка	35 Б	18 С	31,5 Б	21 М	26 С	23 Б
Высота черепа	139 Б	133 Б	127 М	136 С	127 ОМ	129 С
Черешной указатель	79,2	82,1	78,8	81,4	88,4	85,2
Высотно-продольный указатель	78,1	76,4	74,7	76,8	73,4	78,2
Высотно-поперечный указатель	98,6	93	94,7	94,4	83,6	91,8

Таблица 3.1. Прижизненные размеры (в мм), рассчитанные на основе размеров черепа путем прибавления значений толщины мягких тканей

	Могильник ул. Парковый переулок, 12				Могильник ул. Бурмагиных, 34	
	13.18	13.25	13.27	13.44	112	116
Номер индивида	13.18	13.25	13.27	13.44	112	116
Пол	Муж	Жен	Муж	Муж	Муж	Жен
Возраст	35–40 лет	16–20 лет	25–30 лет	50–55 лет	35–40 лет	35–40 лет
Продольный диаметр	192 С	187 С	184 М	191 М	186 М	178 М
Поперечный диаметр	154 С	155 Б	147 М	157 С	165 Б	152,5 Б
Ширина лба	138 Б	134 Б	128 С	128,5 С	142 Б	132 Б
Наименьшая ширина лба	103 М	107 Б	104 М	110 С	105 М	107 Б
Верхняя ширина лица	114	109,5	109,5	117	113	110
Скуловой диаметр	144 С	134,5 С	133 М	139 С	137 М	134 С
Ширина переносья	12	13	13	14	13	14
Ширина спинки носа	21	20,5	18,5	24	22,5	21
Ширина подбородка	70 Б	-	67 Б	56 С	63 С	54 С
Угловая ширина ниж. челюсти	123 Б	100 С	108,5 С	116 Б	102 М	111 Б
Морфологическая высота лица	136 Б	116 Б	131 С	129 С	123 С	124 Б
Высота нижней челюсти	50 С	37 М	67,5 Б	46 С	46 С	43 С
Высота подбородка	42 Б	24 С	38,5 Б	28 М	33 С	29 Б

Таблица 3.2. Прижизненные размеры (в мм), совпадающие с размерами на черепе

	Могильник ул. Парковый переулок, 12				Могильник ул. Бурмагиных, 34	
	13.18	13.25	13.27	13.44	112	116
Номер индивида	13.18	13.25	13.27	13.44	112	116
Пол	Муж	Жен	Муж	Муж	Муж	Жен
Возраст	35–40 лет	16–20 лет	25–30 лет	50–55 лет	35–40 лет	35–40 лет
Высота лба	59	55	60,6	61	63	55
Высота носа	57 М	56 М	57 М	58 С	56,5 М	58 Б
Высота крыла носа	18 Б	17 Б	15 Б	15 Б	18 (13)?	13 Б
Высота верхней губы	19 С	12 М	19,5 С	15 М	14 М	15,5 М

В Таблицах 2, 3.1 и 3.2 буквами отмечены категории размера: Б — большой, С — средний, М — малый

Таблица 3.3.

**Прижизненные размеры (в мм), рассчитанные на основе размеров черепа с применением уравнений регрессии**

	Могильник ул. Парковый переулок, 12				Могильник ул. Бурмагиных, 34	
	13.18	13.25	13.27	13.44	112	116
<b>Номер индивида</b>	13.18	13.25	13.27	13.44	112	116
<b>Пол</b>	Муж	Жен	Муж	Муж	Муж	Жен
<b>Возраст</b>	35–40 лет	16–20 лет	25–30 лет	50–55 лет	35–40 лет	50–55 лет
Физиономическая высота лица	195 Б	173 С	192 С	190 С	186 Б	179 С
Высота глазной щели	9,6 Б	10,5 Б	9,5 Б	9 Б	9 Б	10 Б
Длина глазной щели	24 С	27 Б	24 С	25 С	24 С	25 С
Ширина носа	34 М	35 С	30,9 М	33 М	34 М	30 М
Расстояние между носотубными складками	52 М	—	46 М	50,5 М	51 М	45 М
Ширина рта	57 С	65 С	55 М	57,5 С	55,5 М	52 С
Высота уха	64 С	62 С	62 С	63 С	63 С	59,5 С
Ширина уха	38 С	36 С	38 С	38 С	38 С	37 Б

Буквами отмечены категории размера: Б — большой, С — средний, М — малый

Таблица 4.

**Измерения скелета (в мм), использованные для реконструкции длины тела и типа телосложения**

	Могильник ул. Парковый переулок, 12	Могильник ул. Бурмагиных, 34
<b>Номер индивида</b>	13.44	112
<b>Пол</b>	Муж	Муж
<b>Возраст</b>	50–55 лет	35–40 лет
	II	II

	Плечевая кость (H)	
<b>H<sub>1</sub></b> , Наибольшая длина	309	313
<b>H<sub>2</sub></b> , Окружность середины диафиза	67,5	63
<b>H<sub>3</sub></b> , Ширина верхнего эпифиза	47	44,5
<b>H<sub>4</sub></b> , Наибольшая ширина нижнего эпифиза	61	59
	Лучевая кость (R)	
<b>R<sub>1</sub></b> , Наибольшая длина	236	228,5
<b>Локтевая кость (U)</b>		
<b>U<sub>1</sub></b> , Наибольшая длина	251	249
	Бедренная кость (F)	
<b>F<sub>1</sub></b> , Наибольшая длина	423	429
<b>F<sub>2</sub></b> , Окружность середины диафиза	81	76
	Большая берцовая кость (Г)	
<b>Г<sub>1</sub></b> , Общая длина	—	344
<b>Г<sub>2</sub></b> , Ширина верхнего эпифиза	—	69

\* — измерение недостоверно

Таблица 5.

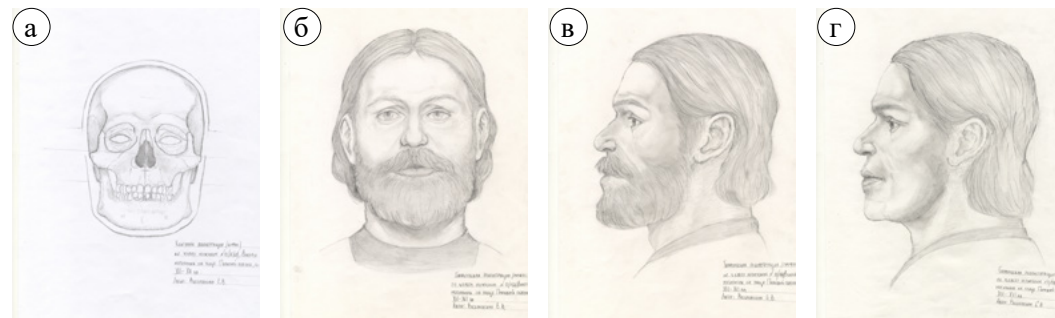
**Результаты реконструкции длины тела и типа телосложения**

	Могильник ул. Парковый переулок, 12	Могильник ул. Бурмагиных, 34
<b>Номер индивида</b>	13.44	112
<b>Пол</b>	Муж	Муж
<b>Возраст</b>	50–55 лет	35–40 лет
<b>Длина тела (см)</b> (Trotter, Gleaser 1952; Trotter, Gleaser 1958)	167,28 ± 4,37	166 ± 2,57
<b>Массивность скелета</b> (Звягин 2000)	микрозурисомный (стифرويدный)	микролетпосомный (грацильный)
<b>Вероятный тип телосложения</b> (Бунак 1941)	мускульный	грудой
		микролетпосомный (грацильный)
		макрозурисомный (робустный)
		мускульный или мускульно-брюшной

женного по адресу Парковый переулок, д. 12. Датировка XII–XVI века. Как уже говорилось при описании краниологических исследований, ученые выделяют здесь два антропологических типа, различающиеся высотой свода, высотой переносья, выступанием носовых костей, высотой и профилировкой лицевого скелета.

На *Рис. 1* и *2* представлены контурные и графические реконструкции, выполненные по черепам № 13.18 и № 13.27, относящимся к первому морфотипу с высоким сводом и значительной профилировкой.

Головной указатель **мужчины 13.18** свидетельствует о мезокефалии и составляет 80,2. Форма головы округлая, форма лица анфас также округлая. Относительная ширина лица немного уже среднего. Вертикальная профилировка средняя, горизонтальная сильная. Ухо несколько низкое и среднее по ширине, пропорции уха средние. Лоб относительно высокий и широкий. Форма лба в профиль выпуклая, наклон практически вертикальный. Лобные бугры малые, надбровные дуги развиты в средней степени, длинные по протяженности. Контур бровей дугообразный, положение обоих глаз горизонтальное. Глазная щель короткая по ширине и низкая, глазное яблоко выступает значительно. Складка верхнего века развита средне. Скулы выступают сильно. Нос среднеширокий и низкий, переносье узкое и среднее по глубине, спинка носа среднеширокая, прямая анфас, в профиль несколько извилистая. Основание носа горизонтальное, кончик носа округлый, направлен вперед, крылья носа высокие, расположены на одном уровне. Прикус щипцеобразный, ротовая щель узкая. Губы выступают равномерно относительно друг друга, верхняя губа низкая. Подбородок высокий, прямой, форма близка к квадратной. Нижняя челюсть в целом низкая. Этот мужчина средних лет изображен в двух видах: с растительностью на лице и без нее для лучшего представления особенностей внешнего облика. Авторы реконструкции Е. В. Веселовская, О. Давиденко. Контурная реконструкция фас и графические портреты даны на *Рис. 1*.

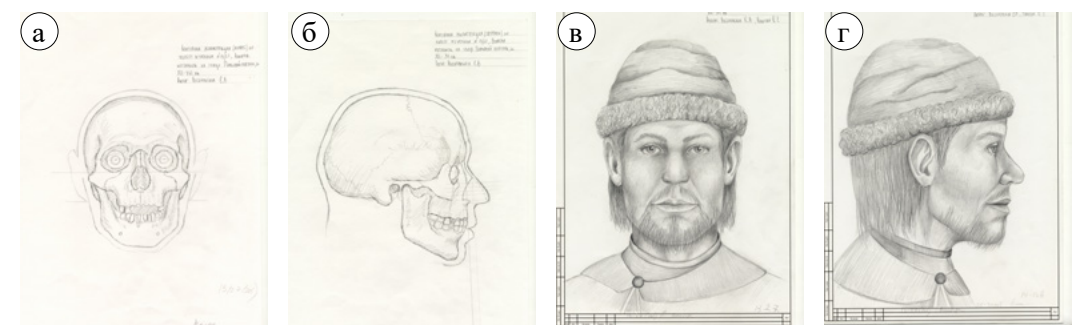


*Рис. 1.* Реконструкция облика по черепу № 13.18: а) контурная реконструкция, фас; б) графический портрет, фас; в) графический портрет, профиль, с бородой; г) графический портрет, профиль, без растительности на лице.

#### Мужчина 13.27

Головной указатель этого молодого мужчины (25–30 лет) попадает в категорию мезокефалии и равен 79,9. Форма головы в профиль округлая, форма лица овальная, лицо довольно узкое и длинное. Вертикальная профилировка лица средняя, отмечается гармоничное выступание вперед отдельных элементов внешности. Лицо

заметно профилировано. Ухо невысокое, средней ширины. Лоб средневысокий, широкий, прямой, направление его вертикальное. Лобные бугры выражены слабо, надбровные дуги выступают в средней степени, короткие. Контур бровей ломаный. Расположение обоих глаз горизонтальное. Глаза небольшие, глазное яблоко выступает значительно. Складка верхнего века развита в средней степени. Скулы слабо выступающие. Нос узкий в крыльях и короткий. Переносье широкое и мелкое, спинка носа узкая, в профиль прямая. Основание носа горизонтальное, кончик носа заостренный, направлен вперед. Крылья носа высокие расположены на одном уровне. Прикус щипцеобразный, рот широкий. Выступание губ среднее, равномерное, верхняя губа средняя по высоте. Подбородок довольно высокий и узкий, выступающий, по форме треугольный. Нижняя челюсть высокая. Авторы реконструкции Е. В. Веселовская и О. И. Алехина.



*Рис. 2.* Реконструкция облика по черепу № 13.27: а) контурная реконструкция, фас; б) контурная реконструкция, профиль; в) графический портрет, фас; г) графический портрет, профиль.

Следующие два индивида, мужчина № 13.44 и женщина № 13.25, из раскопа в Парковом переулке являются представителями второго морфотипа с некоторыми признаками ураловидности: свод мозговой части головы низкий, нос выступает в меньшей степени, переносье низкое, лицо невысокое, несколько уплощенное.

#### Мужчина 13.44

Головной указатель индивида попадает в категорию брахикефалии, равен 82,2. Форма головы в целом округлая, форма лица анфас приближается к овалу, лицо относительно узкое. Вертикальная профилировка лица средняя, горизонтальная сильная. Ухо среднее по высоте и ширине. Лоб несколько высокий и среднеширокий. Форма лба в профиль плоская, наклон вертикальный. Лобные бугры средне развиты, надбровные дуги выражены в средней степени, короткие. Контур бровей ближе к ломаному. Положение обоих глаз горизонтальное. Глазная щель короткая и узкая, глазное яблоко выступает слабо. Складка верхнего века развита средне. Скулы выступают слабо. Нос узкий, невысокий. Переносье узкое и глубокое, спинка носа широкая, в профиль прямая. Основание носа расположено горизонтально, кончик носа несколько заостренный, направлен вперед. Крылья носа низкие, расположены на одном уровне. Прикус щипцеобразный, ширина рта небольшая. Выступание губ среднее и равномерное относительно друг друга, верхняя губа низкая. Подбородок невысокий и узкий, прямой, по форме ближе к квадрату. Нижняя челюсть неболь-

шая. Этот пожилой мужчина (50–55 лет) отличался средним ростом, около 167 см и мускульным типом телосложения. Автор реконструкции Е. В. Веселовская.

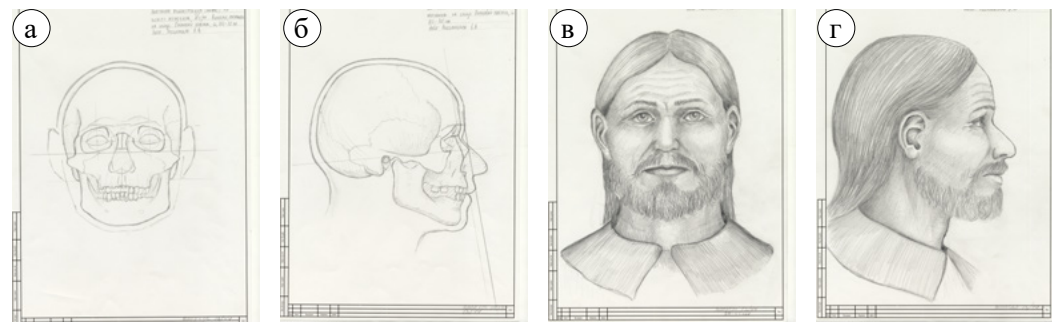


Рис. 3. Реконструкция облика по черепу № 13.44: а) контурная реконструкция, фас; б) контурная реконструкция, профиль; в) графический портрет, фас; г) графический портрет, профиль.

#### Женщина 13.25

Головной указатель этой молодой женщины, возраста 16–20 лет, попадает в категорию брахикефалии (82,9). Форма головы ее в целом округлая. Форма лица анфас также округлая, лицо среднеширокое. Вертикальная профилировка лица средняя, отмечается гармоничное выступание всех отделов при взгляде в профиль. Горизонтальная профилировка незначительная. Ухо высокое, по ширине среднее. Лоб средневысокий, широкий, в профиль выпуклый, вертикальный, лобные бугры выражены слабо. Контур бровей дугообразный. Положение обоих глаз горизонтальное. Глазная щель достаточно высокая и средняя по длине, глазное яблоко выступает в средней степени. Складка верхнего века выражена не сильно. Скулы выступают слабо. Нос несколько широковат и средний по длине. Переносье среднее по ширине и глубине, спинка носа узкая, в профиль и анфас прямая. Основание носа немного приподнятое, кончик носа несколько округлый, направлен вперед. Крылья носа высокие, располагаются симметрично на одном уровне. Прикус ножницеобразный, рот довольно широкий. Можно отметить среднее и равномерное выступание губ, верхняя губа

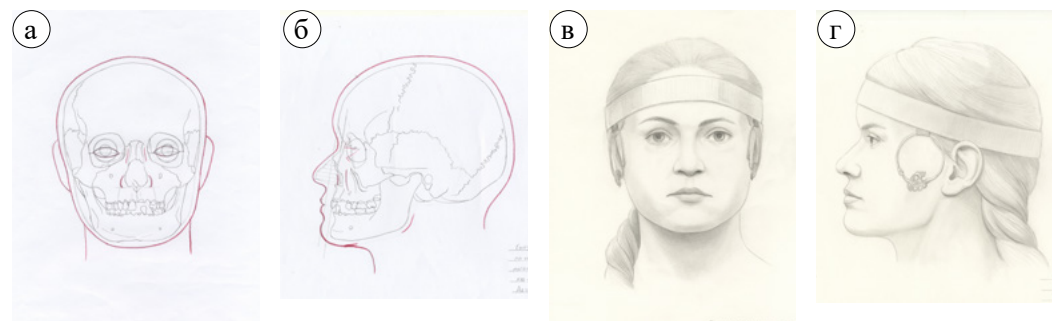


Рис. 4. Реконструкция облика по женскому черепу № 13.25: а) контурная реконструкция, фас; б) контурная реконструкция, профиль; в) графический портрет, фас; г) графический портрет, профиль.

низкая. Подбородок небольшой по высоте, прямой, закругленный. Нижняя челюсть низкая. Хочется отметить красоту представленного образа. Лицо и голова выглядят гармонично. Большинство размеров попадают в средние категории. Явственно выражены женственные особенности пропорций: широкий выпуклый лоб, крупные глаза и губы, круглое личико, небольшие размеры нижней челюсти. Остается пожалеть, что она прожила такую короткую жизнь и, по-видимому, не передала свою красоту потомкам... Автор реконструкции О. И. Алехина.

Из раскопок у южной стены Софийского собора была выполнена одна реконструкция по черепу мужчины средних лет. Приведем словесный портрет.

#### Мужчина 10/317

Головной указатель этого мужчины попадает в категорию брахикефалии на границе с мезокефалией (81,2). Голова в профиль куполообразной формы. Лицо среднеширокое. Форма лица в анфас прямоугольная. Вертикальная профилировка средняя, горизонтальная сильная. Ухо средневысокое и среднеширокое, средних пропорций. Лоб средний по высоте и ширине. Форма лба в профиль выпуклая, лоб несколько отклонен назад. Надбровные дуги достаточно большие и длинные. Брови, скорее, прямые, расположены наклонно: наружные края ниже внутренних. Положение обоих глаз горизонтальное. Глазная щель узкая по ширине и низкая по высоте, глазное яблоко выступает в средней степени. Складка верхнего века развита больше в дистальном отделе, в проксимальном практически отсутствует. Скулы выступают значительно. Нос узкий в крыльях при довольно широких переносье и спинке, по высоте низкий. В профиль переносье достаточно глубокое, спинка носа в анфас прямая, в профиль немного извилиста. Основание носа горизонтальное, кончик носа округлый. Крылья носа высокие, расположены на одном уровне. Прикус щипцеобразный, рот средний по ширине. Губы выступают незначительно, равномерно по отношению друг к другу. Верхняя губа высокая и довольно тонкая в слизистой части. Подбородок высокий и среднеширокий, средневыступающий, по форме квадратный. Нижняя челюсть невысокая. Авторы реконструкции Е. В. Веселовская и О. Э. Валева.

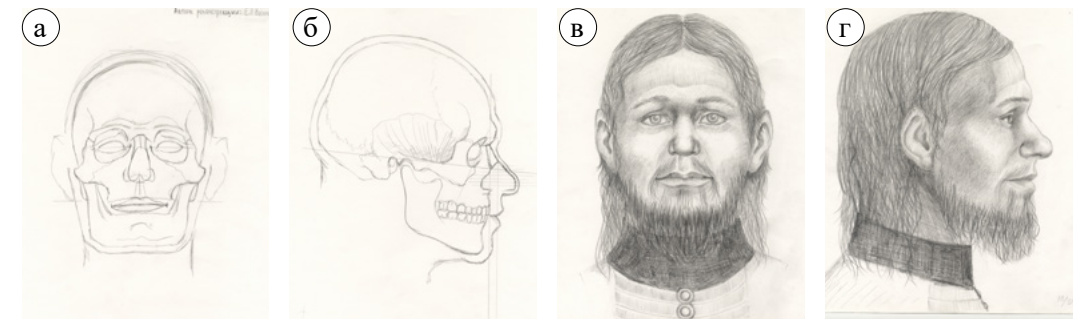


Рис. 5. Реконструкция облика по черепу № 10/317: а) контурная реконструкция, фас; б) контурная реконструкция, профиль; в) графический портрет, фас; г) графический портрет, профиль.

Следующие три реконструкции, выполнены по одному женскому и двум мужским черепам из раскопок кладбища на территории ул. Бурмагиных. Захороненные здесь вологжане обнаруживают сходство с русским населением Вятской губернии, городов Кириллова, Ярославля, Великого Новгорода. Мужчина № 122 и женщина № 116 представляют более раннее население (XV–XVI век). Сначала представляем их портреты (Рис. 6, 7).

### Мужчина 122

Головной указатель индивида попадает в категорию выраженной мезокефалии и составляет 77,9. Форма головы округлая, затылок хорошо оформлен, мозговая коробка крупная, высокая. Форма лица между округлой и квадратной, лицо также крупное, относительно узкое. Вертикальная профилировка носо-ротовая, горизонтальная сильная. Ухо невысокое, среднеширокое. Лоб средневысокий, широкий. Линия лба волнистая в профиль, немного отклонена назад. Надбровные дуги достаточно большие, длинные. Брови ломаные, положение обоих глаз горизонтальное. Глазная щель узкая и невысокая, глазное яблоко выступает в средней степени. Складка верхнего века развита значительно, особенно в дистальном отделе. Отмечается среднее выступание скул. Нос в крыльях узкий, длинный. Переносье узкое, по глубине среднее. Спинка носа средней ширины, при взгляде анфас немного изогнута влево, в профиль выпуклая. Основание носа горизонтально. Кончик носа немного заострен, направлен вперед. Левое крыло носа расположено немного выше правого, оба крыла высокие. Прикус ножницеобразный, рот неширокий. Альвеолярная часть ортогнатна, губы выступают равномерно, верхняя губа узкая. Подбородок низкий, среднеширокий, в профиль прямой, по форме квадратный. Нижняя челюсть низкая. Этот пожилой мужчина характеризуется ростом около 172 см и зурисомным типом телосложения. Авторы реконструкции Е. В. Веселовская и О. И. Алехина.

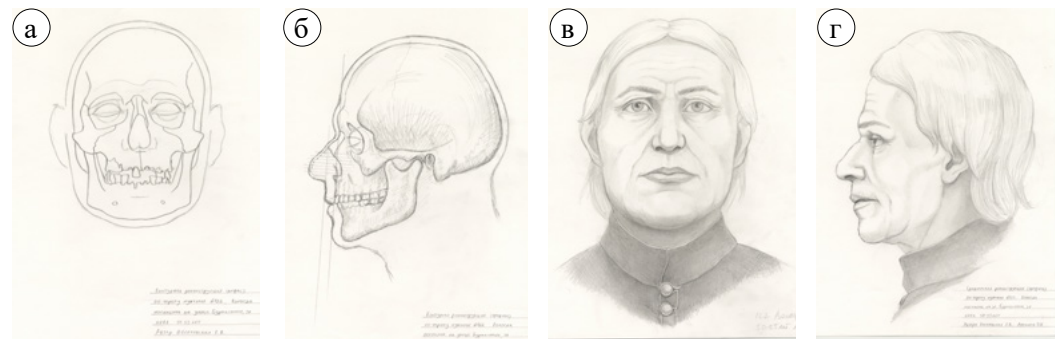


Рис. 6. Реконструкция облика по черепу № 122: а) контурная реконструкция, фас; б) контурная реконструкция, профиль; в) графический портрет, фас; г) графический портрет, профиль.

### Женщина 116

Головной указатель попадает в категорию выраженной брахикефалии — 85,7. Форма головы в целом округлая. Лицо анфас овальное, неширокое. Вертикальная профилировка средняя, горизонтальная сильная. Ухо среднее по высоте и ширине. Лоб

средневысокий, широкий, в профиль плоский, вертикальный. Лобные бугры малые, надбровные дуги отсутствуют. Брови прямые, косо направлены. Положение разреза глаз горизонтальное. Глазная щель среднеширокая, средневысокая, глазное яблоко выступает сильно, складка верхнего века отсутствует. Скулы выступают слабо. Нос среднеширокий, средневысокий. Переносье среднеширокое и мелкое. Спинка носа также средней ширины, в анфас и профиль прямая. Кончик носа заостренный, направлен немного вверх, крылья носа высокие, расположены на одном уровне. Прикус щипцеобразный, рот широкий. Губы слабо выступают, в равной степени относительно друг друга, верхняя губа высокая. Подбородок низкий и узкий, в профиль прямой, закругленный. Нижняя челюсть низкая. Эта женщина среднего возраста, небольшого роста около 153 см, отличалась грацильным (астеническим по Галанту) типом сложения (Галант 1927). Авторы реконструкции Е. В. Веселовская и А. С. Демченко.

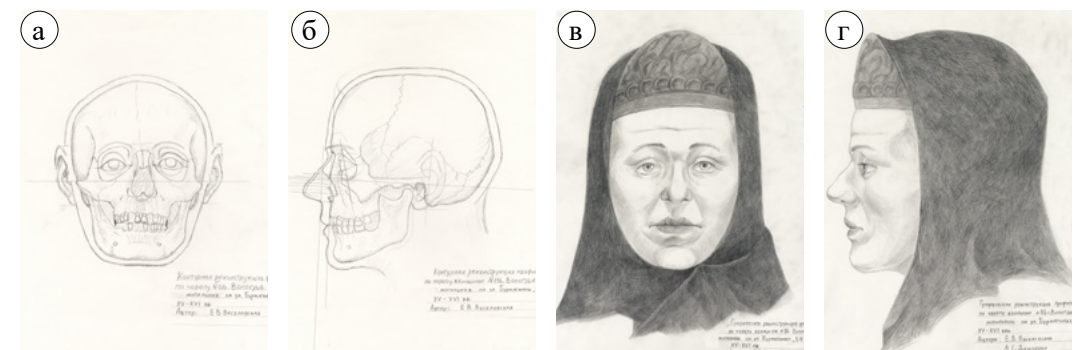


Рис. 7. Реконструкция облика по женскому черепу № 116: а) контурная реконструкция, фас; б) контурная реконструкция, профиль; в) графический портрет, фас; г) графический портрет, профиль.

Последняя реконструкция (Рис. 8) выполнена по мужскому черепу № 112, датировка 17 век. Авторы реконструкции Е. В. Веселовская и О. Э. Валеева.

### Мужчина 112

Головной указатель этого мужчины средних лет выявляет гипербрахикефалию и составлял при жизни 88,7. Голова в целом округлая, форма лица анфас квадратная. Лицо среднеширокое. Вертикальная профилировка лица средняя, горизонтальная сильная. Ухо средневысокое и среднеширокое. Лоб высокий, широкий, в профиль плоский, линия лба вертикальная. Лобные бугры небольшие, надбровные дуги выступают в средней степени, короткие. Брови прямые. Положение разреза глаз горизонтальное. Глазная щель короткая, низкая, глазное яблоко выступает в средней степени. Складка верхнего века развита довольно сильно. Отмечается среднее выступание скул. Нос узкий, короткий. Переносье среднее по ширине и глубине, спинка носа по ширине средняя, в анфас прямая, в профиль слегка выпуклая. Основание носа немного приподнято, кончик носа округлый, направлен вперед. Крылья носа высокие, находятся на одном уровне. Прикус ножницеобразный, рот довольно широкий. Губы выступают средне и равномерно относительно друг друга, верхняя губа короткая. Подбородок средневысокий, узкий, средневыступающий, по форме в анфас квадратный. Нижняя

челюсть широкая, невысокая. Стоит отметить выраженные индивидуальные особенности, формирующие своеобразие облика этого мужчины. Голова очень короткая и широкая с высоким сводом, лоб прямой, лицо низкое и широкое на всех уровнях, выраженной квадратной формы. Нос короткий, мало выступающий. Челюстной отдел ортогнатный. Прижизненная длина тела определяется в районе 166–167 см, телосложение грудного типа с микролептосомной массивностью костей.

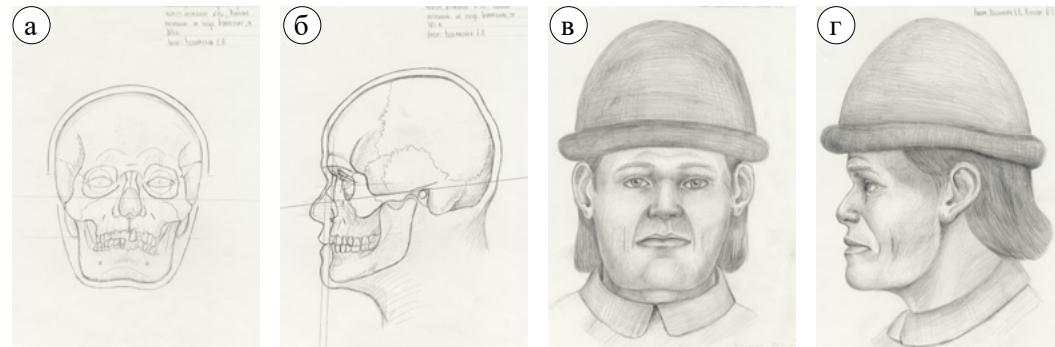


Рис. 8. Реконструкция облика по черепу № 112: а) контурная реконструкция, фас; б) контурная реконструкция, профиль; в) графический портрет, фас; г) графический портрет, профиль.

### Заключение

Выполненные реконструкции по черепам средневековых жителей г. Вологды наглядно демонстрируют значительный размах вариаций антропологического типа населения. Данные выводы также подтверждают результаты краниологического исследования, выполненные в предыдущей статье.

С целью укрепления интереса к историко-культурному наследию региона на базе Вологодского государственного музея-заповедника была построена тематическая выставка «Древняя Вологда. Антропологическое портфолио». Описанные портретные реконструкции стали ее главными экспонатами, что позволило посетителям выставки (жителям и гостям города) представить визуально, как выглядели горожане в средние века. Выставку посетило большое количество людей, что является показателем интереса жителей и гостей города к выбранной теме и реализации идеи проекта в целом.

### Научная литература

- Алексеев В. П., Дебец Г. Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.
- Бунак В. В. Антропометрия. Москва: Учпедгиз. 1941. 368 с.
- Веселовская Е. В. «Алгоритм внешности» — комплексная программа антропологической реконструкции. Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2018. № 2. С. 38–54.
- Веселовская Е. В., Синева И. М., Борисова Е. Б. Новые данные к реконструкции по черепу среднего этажа лица // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2019. № 1. С. 5–17.
- Галант И. Б. Новая схема конституциональных типов женщин // Казанский медицинский журнал. 1927. № 5. С. 547–557.

- Герасимов М. М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек). Москва: Изд-во АН СССР, 1955. 585 с.
- Звягин В. Н., Григорьева М. А. Метод установления соматологических особенностей человека при судебно-медицинской экспертизе костных останков. Методические рекомендации, 2001. 26 с.
- Лебединская Г. В. Реконструкция лица по черепу (методическое руководство). Москва: Старый сад, 1998. 125 с.
- Рассказова А. В., Веселовская Е. В., Пеленицына Ю. В. Краниофациальные соотношения среднего этажа лица по материалам компьютерных томограмм. // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2020. № 4. С. 66–78.
- Trotter M., Gleser G. C. Estimation of Stature from Long Bones of American Whites and Negroes. // American Journal of Physical Anthropology. 1952. 10. Pp. 463–514.
- Trotter M., Gleser G. C. A Reevaluation of Estimation of Stature Based on Measurements of Stature Taken During Life and of Long Bones after Death. American journal of physical anthropology, 1958, 16 (1). Pp. 79–123.

### References

- Alekseev, V. P. and G. F. Debets. 1964. *Kraniometriia. Metodika antropologicheskikh issledovaniy* [Cranio-metry. Methodology of Anthropological Research]. Moscow: Nauka. 128 p.
- Bunak, V. V. 1941. *Antropometriya* [Anthropometry]. Moscow: Uchpedgiz Publ. 368 p.
- Galant, I. B. 1927. Novaya skhema konstitucional'nykh tipov zhenshchin [A New Scheme of Constitutional Types of Women]. *Kazanskiy medicinskiy zhurnal* 5: 547–557.
- Gerasimov, M. M. 1955. *Vosstanovleniye litsa po cherepu (sovremennyy i iskopayemyy chelovek)* [Reconstruction of the Face on the Skull (Modern and Fossil Man)]. Moscow: USSR Academy of Science Publ. 585 p.
- Lebedinskaia, G. V. 1989. *Rekonstruktsiia litsa po cherepu (metodicheskoe rukovodstvo)* [Facial reconstruction based on the skull: methodological guidelines]. Moscow: Staryi Sad Publ. 125 p.
- Rasskazova, A. V., E. V. Veselovskaya, and Yu. V. Pelenitsyna. 2020. Kраниофациальные соотношения среднего этажа лица по материалам комп'ютерных томограмм [Craniofacial Correlations of the Middle Part of the Face Based on Computed Tomograms]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 4: 66–78. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2020.4.066-078>
- Trotter, M. and G. C. Gleser. 1958. A Reevaluation of Estimation of Stature Based on Measurements of Stature Taken During Life and of Long Bones after Death. *American Journal of Physical Anthropology* 16 (1): 79–123. <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330160106>
- Trotter M. and G. C. Gleser. 1952. Estimation of Stature from Long Bones of American Whites and Negroes. *American Journal of Physical Anthropology* 10: 463–514.
- Veselovskaya, E. V., I. M. Sineva and E. B. Borisova. 2019. Novye dannye k rekonstruktsii po cherepu srednego etadga litsa [New Data on Forensic Reconstruction of the Middle Part of the Face]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria 23. Antropologia* 1: 5–17. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2019.1.005-017>
- Veselovskaya, E. V. 2018. «Алгоритм внешности» — комплексная программа антропологической реконструкции [«Appearance Algorithm» — the Comprehensive Program of Craniofacial Reconstruction]. *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya XXIII. Antropologiya* 2: 38–54. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2018.2.038-054>
- Zviagin, V. N. and M. A. Grigor'eva. 2010. *Metod ustanovleniia somatologicheskikh osobennostei cheloveka pri sudebno-meditsinskoi ekspertize kostnykh ostankov. Metodicheskie rekomendatsii* [Method of Establishing Somatological Features of a Person during Forensic Medical Examination of Bone Remains. Methodological Guidelines]. Moscow: Rossiiskii tsentr sudebno-meditsinskoi ekspertizy Ministerstva zdravookhraneniia Rossiiskoi Federatsii. 26 p.

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/308-324

Научная статья

© С. Дзини, Н. В. Хохлов

## АНАЛИЗ ФАМИЛИЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ СОВРЕМЕННОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ ГРУППЫ ИТАЛЬЯНЦЕВ КРЫМА И ИХ ПРЕДКОВ В КАЧЕСТВЕ КВАЗИГЕНЕТИЧЕСКИХ МАРКЕРОВ

В статье представлены результаты всеобъемлющего анализа фамилий представителей современной группы «итальянцев Крыма», а также их предков — итальянских мигрантов XIX–XX вв. в Черноморско-Азовский регион. Каждая итальянская фамилия имеет свою историю и может много рассказать о человеке и его семье: часто встречаются и равномерно распространяются фамилии с четко выраженной привязкой к конкретному региону Италии и/или свидетельствующие о социальном статусе своего владельца. Это позволило использовать фамилии «итальянцев Крыма» и их предков в качестве надежных квазигенетических маркеров, что соответствует методам, применяемым в антропогенетических исследованиях при решении вопросов историко-генетического характера. Анализ антропонимов-фамилий представителей изучаемой группы, в сравнении с архивными данными, позволил с определенной точностью установить территорию исхода итальянцев, мигрирующих в Черноморско-Азовский регион в XIX–XX вв., участвующих в процессе возникновения современной группы «итальянцев Крыма», проживающих сегодня в основном в Крыму, в Керчи. Трансформации, которым подвергались во времени исконные фамилии итальянских мигрантов отражают сложный процесс адаптации итальянских групп в социокультурных, экономических, языковых условиях Черноморско-Азовского региона.

**Ключевые слова:** антропонимика, итальянские фамилии, квазигенетические маркеры, итальянцы Крыма, Черноморско-Азовский регион, Северное Причерноморье

**Ссылка при цитировании:** Дзини С., Хохлов Н. В. Анализ фамилий представителей современной этнической группы итальянцев Крыма и их предков в качестве квазигенетических маркеров // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 308–324.

Дзини Стефания — к. и. н., научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский просп., 32А). Эл. почта: [stefania.zini@yandex.ru](mailto:stefania.zini@yandex.ru)

Хохлов Никита Викторович — к. биолог. н., научный сотрудник Центра визуальной антропологии, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский просп., 32А). Эл. почта: [ethno@yandex.ru](mailto:ethno@yandex.ru)

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/308-324

Original Article

© Stefania Zini and Nikita Khokhlov

## AN ANALYSIS OF THE SURNAMES OF THE MEMBERS OF THE MODERN ETHNIC GROUP OF ITALIANS OF CRIMEA AND THEIR ANCESTORS AS QUASI-GENETIC MARKER

The article presents the results of a comprehensive analysis of the surnames of members of the modern ethnic group called the “Italians of Crimea” (living today mainly in Kerch), and of their ancestors — the Italian migrants to the Black Sea and the Sea of Azov region of the 19th-20th centuries. Each Italian surname has its own history and can tell a lot about a person and their family: most of Italian surnames have their origin in a particular Italian region and/or refer to the social status of their owner. This made it possible to use the surnames of the “Italians of Crimea” and of their ancestors as a reliable quasi-genetic marker, which corresponds to the methods used in anthropogenetic studies to find answers to historical and genetic questions. The analysis of the surnames of the group, compared to the historical data from Russian and Italian archives, made it possible to establish with a certain degree of accuracy from which regions of the Apennine Peninsula several hundreds of Italian migrants moved to different cities of the Black Sea and Sea of Azov regions and to Crimea in the 19th-20th centuries. The transformations that the original surnames of Italian migrants underwent over time reflect the complex process of adaptation to the new socio-cultural, economic and linguistic conditions of the Black Sea and Sea of Azov regions.

**Keywords:** *anthroponomy, Italian surnames, quasi-genetic markers, the Italians of Crimea, Black Sea and Sea of Azov Region, Northern Black Sea region*

**Author Info:** Zini, Stefania — Ph.D. in History, Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [stefania.zini@yandex.ru](mailto:stefania.zini@yandex.ru)

Khokhlov, Nikita V. — Ph.D. in Biology, Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [ethno@yandex.ru](mailto:ethno@yandex.ru)

**For Citation:** Zini, S. and N. V. Khokhlov. 2023. An Analysis of the Surnames of the Members of the Modern Ethnic Group of the Italians of Crimea and their Ancestors as Quasi-Genetic Marker *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 308–324.

### Введение

Многие исследователи итальянской антропонимики считают, что появление первых итальянских фамилий нужно отнести к эпохе древнего Рима. Существует менее распространённая точка зрения, основанная на убеждении знаменитого итальянско-

го историографа, писателя XVII–XVIII вв., пресвитера Людовико Антонио Муратори и его последователей. Они полагали, что итальянская фамильная система начала формироваться позднее, в Средние века, когда была прервана связь с древнеримским миром (*Muratori 1751: 550–559*).

Несмотря на разные мнения о времени зарождения итальянских фамилий, все специалисты соглашаются с тем, что в Италии становление института фамилий в качестве устойчивого явления произошло при Наполеоне, в эпоху Королевства Италии (1805–1814 гг.). Раньше использовались личные имена в сочетании с эпитетом или прозвищем, характеризующим определенного человека. Это второе имя могло быть его отчеством или могло указывать на место рождения или жительства, на его профессию, а также на особенности внешнего вида или характера.

В 1813 г. имперский указ обязал главу каждого семейства выбрать постоянную фамилию для себя, членов семьи и будущих детей. Только тогда использование фамилий стало более или менее стабильным феноменом, особенно в северных и центральных регионах Апеннинского полуострова. А настоящей датой рождения фамилий итальянцев считается основание Реестра для записи актов гражданского состояния после первой переписи населения объединенной Италии 1861 г. (*Bizzocchi 2018: 248*).

Итальянские фамилии образовались преимущественно на основании прежних эпитетов и прозвищ. По данным Национального Института Статистики ISTAT сегодня в Италии существуют более 350 000 фамилий. Все итальянские фамилии, в том числе фамилии итальянских мигрантов и их современных потомков, представителей итальянцев Крыма, можно разделить на четыре основных категории:

— фамилии-отчества: формируются на основе имени отца или матери и могут иметь простую (Бенедетто/и Мартино/и) или сложную структуру (Де/Ди Бенедетто, Де/Ди Бенедетти Де/Ди Мартино, Де/Ди Мартини). Подобные фамилии имеют много вариантов правописания, обогащающих итальянскую фамильную систему. Если в простой форме фамилии-отчества часто заканчивается на «i», как в латинском родительном падеже или как во множественном числе, то в сложной форме фамилия-отчество чаще всего заканчивается на «o», что отражает латинский аблатив в сочетании с предлогом «de» или «di», выражая принадлежность к определенной семейной группе;

— фамилии-топонимы указывают на разномасштабные географические объекты. Могут происходить от названия большой территории, страны, региона. Могут иметь этнический подтекст — например, *Russo* — русский (из страны Россия), *Lombardo* — ломбардиец (из итальянского региона Ломбардия); могут также означать часть городского или природного ландшафта — например, *Lago* (по-итальянски — озеро), *Della Torre* (башня), *Piazzola* (от слова *piazza* — площадь);

— фамилии-профессии/фамилии-социальный статус, например, *Barone* (барон на итальянском), *Le/Loconte* (Conte по-итальянски — граф), *Abatello* (от слова аббат), *Sposito/Esposito* (от слова *esposto* — выставленный/изгнанный — часто давали такую фамилию детям, отвергнутым или брошенным родителями при рождении или в раннем возрасте);

— фамилии-псевдонимы/прозвища, например, *Porcelli* (*porcello* — это разновидность свиней), *Bassi* (*basso* — низкий), *Dell'olio* означает — о растительном масле, *Carbone* (уголь), *Giacchetti* (от итал. *giacca* — пиджак), *Evangelista*

(из Евангелия), *Colangelo* — с ангелом, а *Ragno* — паук. Данная группа отличается большим разнообразием.

Из общего количество итальянских фамилий около 40% составляют фамилии-отчества, 40% фамилии-топонимы, 10% фамилии-профессии и 10% фамилии-псевдонимы.

Сильная привязка фамилий каждой из этих групп к определенным областям и регионам Италии позволила реконструировать происхождение итальянских мигрантов по антропонимам. Фамилии-топонимы сами по себе свидетельствуют с очень большой вероятностью, откуда родом их носители. Фамилии-отчества и фамилии-профессии указывают на имена и виды деятельности, распространенные в определенных регионах Апеннинского полуострова, также псевдонимы/прозвища отражают языковые особенности местных диалектов.

### Материалы и методы

В исторических документах, относящихся к миграциям итальянцев, в Северном Причерноморье мы выявили 243 фамилии в разных видоизмененных вариантах. Из них 38 сохранились среди современных представителей «итальянцев Крыма» (*Рис. 1*) (ПМА 2016, 2017, 2018).



Рис. 1. Фото-коллаж женских и мужских портретов итальянских мигрантов XIX–XX вв. Фото материал из разных архивных фондов, в частности из семейных коллекций представителей группы «итальянцев Крыма».

Для определения их территориального распространения по регионам Италии было использовано параллельно несколько веб-ресурсов, работающих на основании данных Национального института статистики Италии (Istituto Nazionale di Statistica ISTAT) (Cognomix 2011; Pagine bianche 2013; Mappa dei Cognomi 2015), а также единого электронного архива Data Base Unico (DBU 2020) телефонных номеров и личных данных клиентов национальных операторов стационарной и мобильной телефонной связи (Рис. 2).

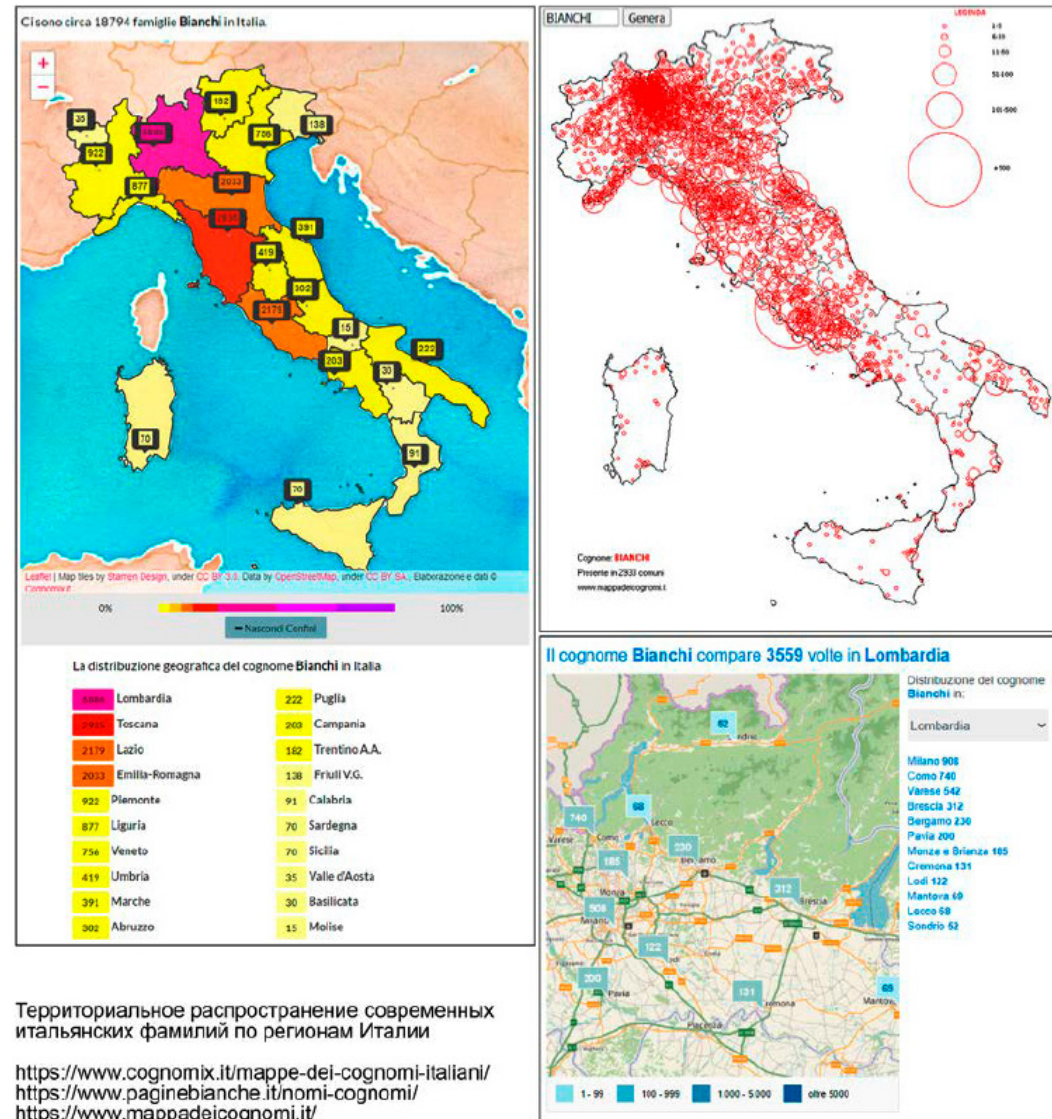


Рис. 2. Распределение современных итальянских фамилий по регионам Италии на примере фамилии *Bianchi*.

В качестве дополнительной проверки полученные результаты сопоставлялись со сведениями об истории и этимологии итальянских фамилий и особенностями суффиксации в итальянской фамильной системе (Rossoni 2014: 3379) (Рис. 3).

### BIAGIONI

romano, derivano tutti, direttamente o tramite ipocoristici o accrescitivi, dal nomen latino *Blasus* o dal praenomen *Blaesus* (con il significato di balbuziente), tracce di questi cognomi si trovano a Lucca nel 1300, la famiglia de' Biagini viene citata in una lettera di Bernardino Baroni Arciprete della locale Cattedrale ed a Brescia nel 1500, in una lettera del 1568 viene citato: "Ioseffo quondam Francesco Biagini in Bressa sonador di violino".

### BIALE

Biale è tipicamente ligure di Savona e della provincia, di Albisola Superiore, Varazze e Stella, potrebbe derivare da una italianizzazione del cognome francese *Bial*, come potrebbe anche se non è molto probabile derivare dal nome medioevale di origine germanica *Bilawald* con il significato di colui che governa con dolcezza.

### BIAMONTE BIAMONTI

Biamonte, molto raro, è specifico calabrese, di Catanzaro e dintorni con un ceppo anche nel cosentino, Biamonti, anch'esso molto raro, è tipico della provincia di Imperia, zona di Ventimiglia, Bordighera e dintorni, derivano dal nome medioevale *Baiamons* (tis), (vedi Baiamonti) Traccia di questa cognominizzazione la troviamo a Crotona nel 1600 con una certa Porzia Biamonte è un cognome calabrese e napoletano, attestato come *Baimundos* nel 1188 a Oppido, deriva dal germanico *Boiamund*, Rohlf's 48, il primo elemento del nome risale alla tribù dei *Boi*, il secondo alla voce 'munf' = protezione.

### BIANCA BIANCACCI BIANCARELLI BIANCHELLA BIANCHELLI BIANCHESSI BIANCHET BIANCHETTA BIANCHETTI BIANCHETTO BIANCHI BIANCHIN BIANCHINI BIANCO BIANCOTTI BIANCOTTO BIANCU BIANCUZZI BIANCUZZO

Derivano dal vocabolo *bianco* usato come nome o come soprannome derivante da una caratteristica fisica, i capelli, il colore della carnagione o da una caratteristica ambientale, case bianche, o da un toponimo, o dal nome di una zona, ecc. Bianca ha un ceppo siciliano, soprattutto nel siracusano e catanese, con un ceppo anche nel palermitano, ed un ceppo nel napoletano, Biancacci, molto molto raro, sembrerebbe tipico della zona che comprende il Piceno ed il teramano, Folignano nel Piceno e Sant'Egidio alla Vibrata nel teramano, Biancarelli è caratteristico del perugino, di Gubbio e di Perugia, Bianchella è specifico dell'anconetano, di Ancona e Falconara Marittima, Bianchelli ha un piccolo ceppo a Finale Ligure ed uno ad Ancona e nell'anconetano a Jesi e Falconara Marittima, Bianchessi, già documentato in epoca medioevale, è presente solo in Lombardia ed è probabilmente di origine cremonese, Bianchet è specifico del bellunese edella vicina area trevigiana, pordenonese ed udinese, Bianchetta, decisamente del torinese, è tipico di Salassa (TO), Bianchetti ha un ceppo lombardo, soprattutto a Brescia e nel bresciano, ma anche nel milanese e nel cremonese, un piccolo ceppo tra anconetano e maceratese, uno tra reatino e romano ed uno nel napoletano, Bianchetto ha un ceppo nel vercellese ed uno tra vicentino, padovano e veneziano, Bianchino è tipico della zona tra barese, potentino e salernitano, Bianchi, Bianchini e Bianco sono diffusi fortemente in tutto il territorio nazionale, con prevalenza al centro nord per Bianchini ed al centro sud e Piemonte per Bianco, Bianchin è tipico dell'area veneto, friulana, dove è molto diffuso, Biancotti ha un ceppo a Villa di Tirano e Tirano in Valtellina ed uno nel Livornese a Piombino, Livorno e Portoferraio, Biancotto ha un ceppo a Demonte e Aisone nel cuneese ed a Beinasco e Torino nel torinese ed uno nel veneziano a San Donà di Piave ed a Torre di Mosto e Musile di Piave, Biancu è molto diffuso, in modo omogeneo, in tutta la Sardegna, BiancuZZi, molto molto raro, è specifico dell'udinese, BiancuZZo sembrerebbe specificatamente siciliano, di Messina in particolare, ma anche di Capo d'Orlando e Villafranca Tirrena. I Bianchi di Firenze risalgono almeno al 1000, nel 1200 sono inseriti fra le casate nobili consolari, cioè la classe di ricchi e potenti feudatari più aristocratica di Firenze. Il casato Bianchi di Milano dovrebbe provenire da Bologna, il capostipite sembra sia stato Ugolino Bianchi, che nel 1390 Gian Galeazzo Visconti nominò Maresciallo del

### Обсуждение

Сопоставление данных о территориальном происхождении фамилий с имеющимися историческими сведениями дало возможность составить объективную картину происхождения итальянских мигрантов в Черноморско-Азовском регионе и их современных потомков. Результаты проведенного перекрестного анализа данных отображены в представленных графиках.

На рисунке, приложенном ниже, Италия разделена на три географических области — север, центр и юг. Для каждой области представлено в процентном соотношении распределение фамилий мигрантов и их потомков по регионам происхождения. Как видно, в северной области преобладают выходцы из современных регионов Лигурия (40,23%) и Ломбардия (22,27%). В центральной области первое место занимает регион Тоскана (58,57%). В южной области встречаются одинаково часто фамилии из регионов Сицилия и Апулия (Рис. 4).

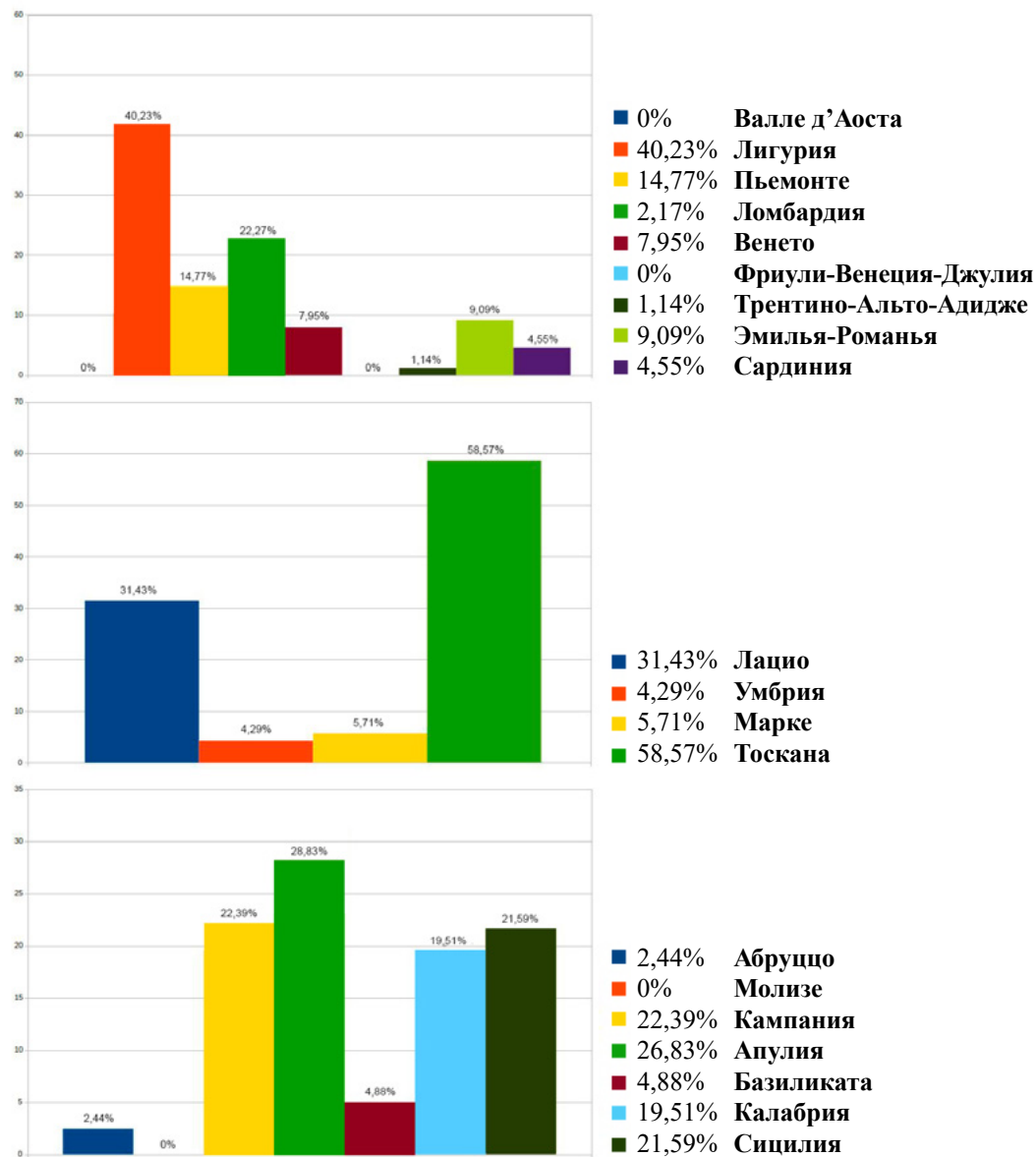


Рис. 4. Распределение фамилий мигрантов и их потомков по областям и регионам происхождения.

Следующий график отображает в процентном отношении происхождение мигрантов по областям: существенно преобладают фамилии северного происхождения (52,53%). Второе место занимают южные регионы (27,72%), на третьем месте — центральная область Италии (19,75%) (Рис. 5).

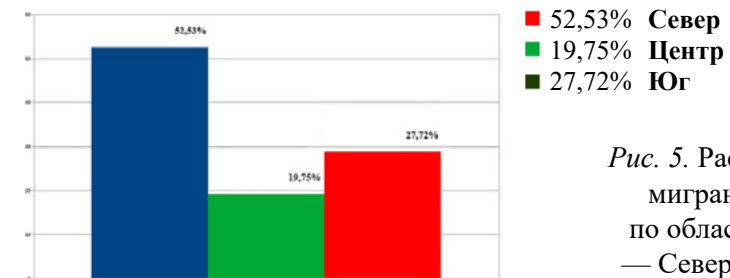


Рис. 5. Распределение фамилий мигрантов и их потомков по областям происхождения — Север, Центр, Юг Италии.

Графики составлены с учетом всех найденных трансформаций фамилий итальянских мигрантов и их потомков. Ниже прилагается график, отображающий распределение фамилий мигрантов по областям Италии на основании их предполагаемого исконного написания на итальянском языке. Полученные результаты сравниваются с данными, выявленными с учетом многочисленных существующих видоизмененных вариантов фамилий итальянских мигрантов и их современных потомков (Рис. 6) (Дзини 2022).

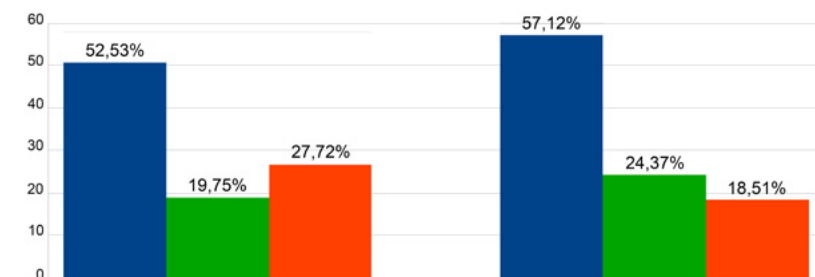


Рис. 6. Левый график: распределение фамилий в процентном соотношении по областям с учетом трансформаций. Правый график: распределение фамилий мигрантов по областям Италии на основании их предполагаемого исконного написания на итальянском языке. (Синий столбик — Север Италии; зеленый столбик — Центральные регионы Италии; красный столбик — Юг Италии).

Как можно заметить, в обоих случаях, в процентном отношении существенно преобладают выходцы из Северной Италии. Данные о происхождении мигрантов из центральной и южной областей Италии расходятся. Если учитывать фамилии мигрантов во всех найденных видоизмененных вариантах, то в процентном соотношении преобладают выходцы из южной Италии (27,72% против 19,75% из центральной Италии). Наоборот, если считать фамилии мигрантов на основании их предполагаемого исконного написания на итальянском языке, то количество фамилий из центральной Италии превосходит в процентном соотношении число фамилий из южных регионов Апеннинского полуострова.

Сложный процесс адаптации итальянских мигрантов к новым социокультурным, экономическим, языковым условиям Черноморско-Азовского региона отразился в полной мере, в том числе на их фамилиях. В новой, неродной для мигрантов среде их фамилии часто преобразовались, порою до неузнаваемости.

На трансформацию фамилий выходцев из Италии воздействовали разные обстоятельства. В первую очередь нужно рассматривать влияние языкового фактора, а точнее языковой среды Черноморско-Азовского региона, сильно отличавшейся от языковой среды страны происхождения мигрантов. Как справедливо подчеркивает итальянский профессор-лингвист Роберто Биццочки в своей книге «Фамилии итальянцев», мы сегодня знаем итальянские фамилии прошлого — даже в рамках одной Италии — только из письменных источников. Как правило, речь идет об официальных документах, актах, которые редко заполнялись непосредственно носителями фамилий. Нам неизвестно их настоящее устное произношение. Кроме того, между вербальным воспроизведением фамилий и их письменной фиксацией всегда был хотя бы один посредник: писарь или чиновник (Bizzocchi 2018: 248).

В случае транскрипции итальянских фамилий мигрантов на русском языке, то есть на кириллице, данное обстоятельство породило возникновение многих письменных вариантов одной и той же фамилии и часто трудно определить, какой из многочисленных существующих модификаций являлась изначальная фамилия мигранта. В процессе регистрации итальянских фамилий многое зависело от работы писарей, от их грамотности и внимательности. На качество работы чиновника, безусловно влияла социальная значимость (или не значимость) мигранта.

Важно также учитывать, что уровень грамотности населения Апеннинского полуострова в XIX в., особенно в первой его половине, был крайне низким. По данным первой переписи населения Королевства Италии, которая состоялась в 1861 г., в среднем по всему полуострову количество неграмотных составляло 78% населения. По разным оценкам, в середине XIX в. только 2,5–10% жителей Апеннинского полуострова выражалось свободно на итальянском языке. Выделялись четыре главных вида произношения итальянского языка: северное, тосканское, центральное и южное, но, в основном, итальянцы выражались на локальных, сильно отличающихся между собой диалектах. Это еще больше усложняло работу русских писарей.

В большинстве случаев можно определить исконную фамилию мигранта. Например, все транскрипции Бианки, Бьянки, Бянки соответствуют итальянской фамилии *Bianchi* (Рис. 7) (ГКУ РК 1; ГКУ РК 3).

Когда не только языковой фактор влиял на преобразование фамилий итальянских переселенцев, выявить исконную фамилию родоначальника того или иного семейства мигрантов становится намного сложнее. В некоторых случаях социальный-экономический фактор играл немаловажную роль в зарождении самых разных вариантов одной фамилии.

В качестве примера можно привести фамилию *De-Martino*, которая встречается в самых разных транскрипциях: Демартино, Де-Мартино, Де Мартино, Димартино, Ди-Мартино, Ди Мартино, Мартино, Демартини Де-Мартини, Де Мартини, Димартини, Ди-Мартини, Ди Мартини, Мартини, Мартыни. Как утверждают потомки этого большого семейства мигрантов, только один вариант соответствовал истинной фамилии приезжего. Какой именно — неизвестно.

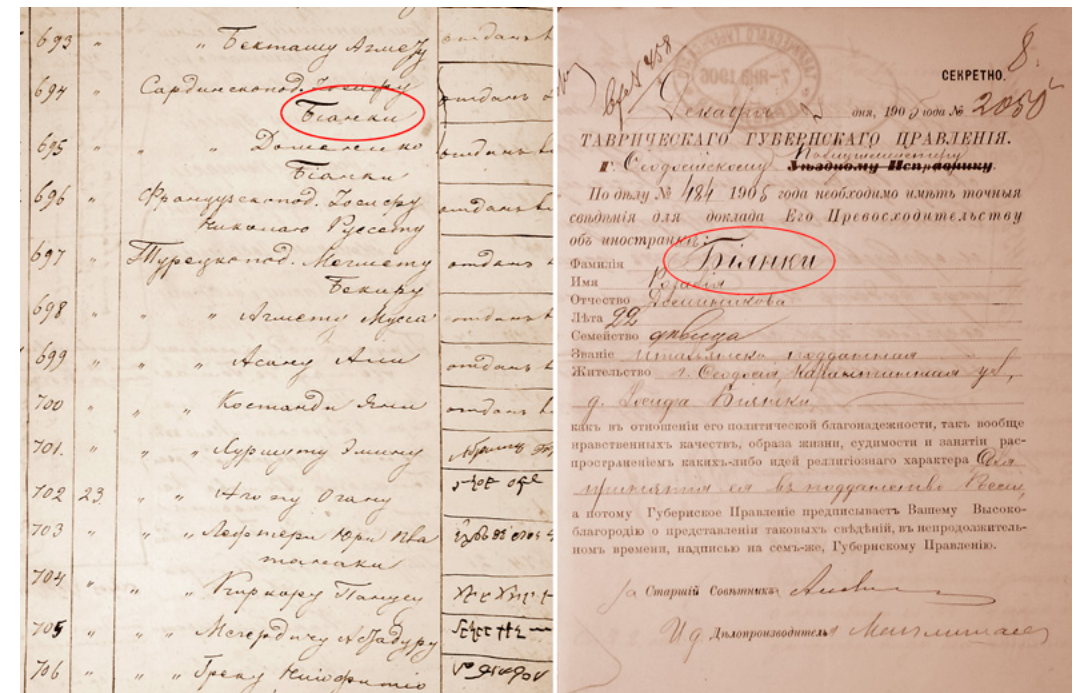


Рис. 7. Пример влияния языкового фактора на трансформацию фамилии мигрантов. Слева направо: Книга на запись билетов на пребывании в Таврической Губернии, выданных иностранцам на 1848 г. (ГКУ РК 1); Дело Таврического Губернского правления. Стол 5. О принятии в подданство России итальянско-подданного Розалии Бианки (ГКУ РК 3).

Столько же версий этой фамилии существует и на итальянском языке (*Demartino, De-Martino, De Martino, Dimartino, Di-Martino, Di Martino, Martino, Demartini, De-Martini, De Martini, Dimartini, Di-Martini, Di Martini, Martini*). Важно подчеркнуть, что изменение одной буквы (одной гласной, в фамилии *De/Di Martino/i*) определяет область Италии, где фамилия вероятно формировалась. Кроме того, наличие приставки Де/Ди подчёркивает принадлежность носителя фамилии к определенной семейной группе, зачастую к аристократической или видной семье (Рис. 8 на стр. 318) (ГКУ РК 2; Из личных архивов 1; Из личных архивов 2).

Возникает предположение, что мигранты могли использовать или не использовать данные приставки, в зависимости от того, выгодно ли было показать свой исконный или выдуманный высокий социальный статус или нет. На это предположение наводит факт заметного появления приставок Де/Ди (*De/Di*) ко многим другим фамилиям итальянских мигрантов в середине XIX в., например, Де Бенедетто, Ди Мело, Де Фонсо, Де Марио, Де Симоне, ДиПиерро, Дипинто, Делерно, Деллолио и другие. В более ранних документах находим эти фамилии без приставок Де/Ди.

Политический фактор мог также повлиять на трансформацию фамилий мигрантов. Довольно часто фиксируется одновременное существование разных модификаций одной фамилии, отличающихся друг от друга всего лишь одной буквой. В некоторых случаях письменное видоизменение исконных фамилий мигрантов происходило вследствие ошибок чиновников.

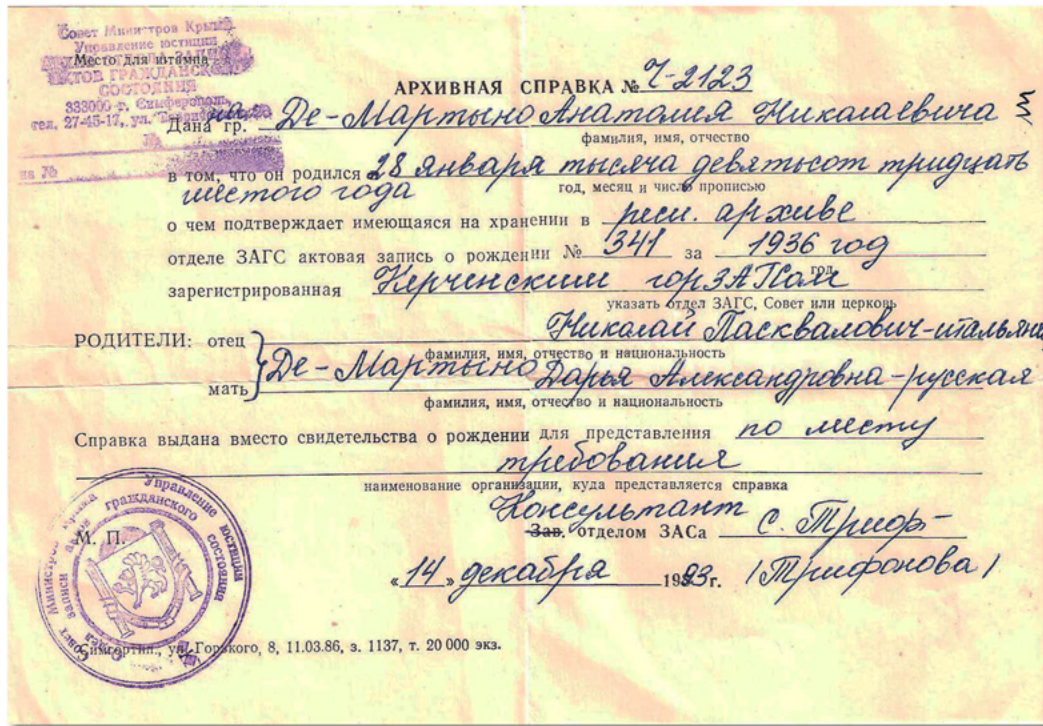
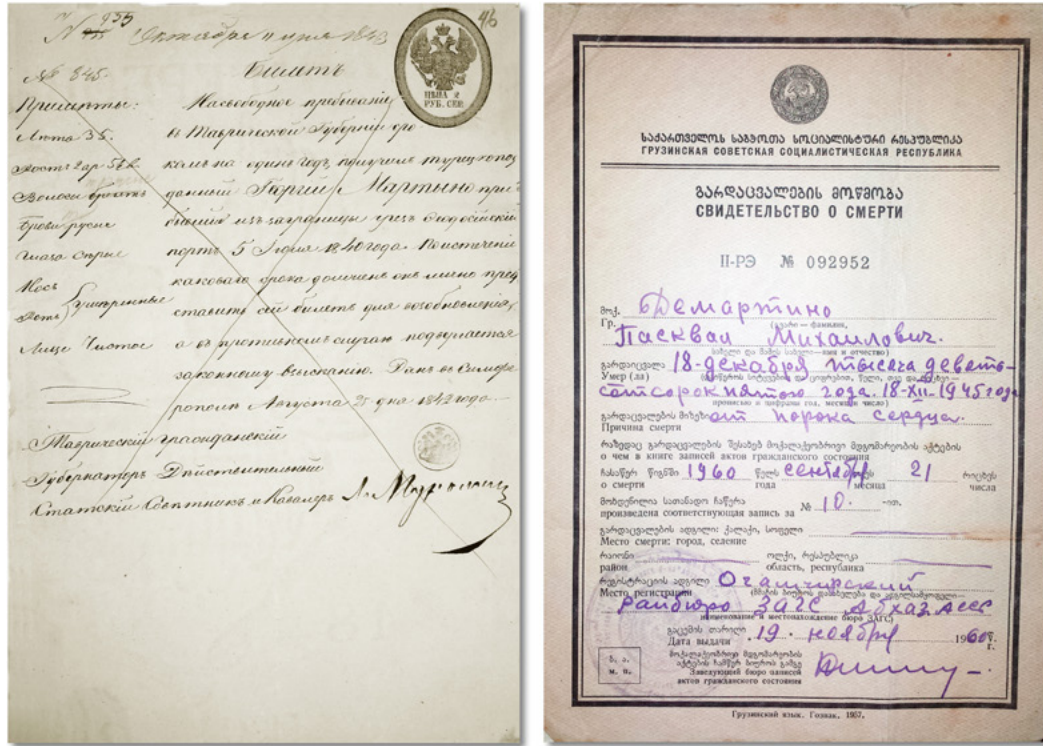


Рис. 8. Пример влияния языкового и социально-экономического фактора на трансформацию фамилии мигрантов. Слева направо: Обилетах на проживание. Часть 2 (ГКУ РК 2); свидетельство о смерти Демартино Пасквало Михайловича (Из личных архивов 1); архивная справка о том, что Де-Мартино Анатолий Николаевич родился 28 января 1936 г. (Из личных архивов 2).



Рис. 9. Карты распространения фамилий Simone/Simoni составлены по данным Веб-ресурса Sorghomix. Архивные документы, справа налево: Список прихожан Римско-католической церкви Южного края России и Бессарабии за 1852 г. (ОГУ ГАСО); письмо, отправленное в 1844 г. Джованни Дюпонтом, Giovanni Antonio Simone (Иоану Антонию Симоне) (Из личных архивов 3); Форма № 2 Бакаллаг (Бакальский исправительно-трудовой лагерь) НКВД 1942 г. (Из личных архивов 4).

Возможно также, что мигранты умышленно вносили небольшие изменения в свои фамилии, создавая путаницу в документах для собственных целей (бегство, шпионаж, угрозу для жизни, банкротство и т. д.). Приводим несколько конкретных примеров. Изменение фамилии Симони в Симоне и Ферро в Ферри могло произойти вследствие политических обстоятельств, сложившихся в России после революции 1917 г. В 20–30-е годы XX в. в разгар послереволюционных изменений и раскулачивания было небезопасно выдавать себя как самых обеспеченных среди мигрантов.

Приток итальянских мигрантов-революционеров в Россию в начале XX в. представлял большую опасность и для богатых итальянцев Крыма. Они знали, из каких регионов Италии происходят те или иные фамилии, кто был выходцем из богатого Севера, а кто из бедного Юга. Разумеется, по наводке идейных соотечественников, обеспеченные северяне в большей степени подвергались репрессиям и грабегам со стороны новой власти.

Чтобы не попасть в жернова революционной машины, многие мигранты из Севера Италии (как в случае Симони→Симоне, Ферро→Ферри и другие) меняли фамилии и трансформировались в жителей бедного Юга. Таким образом, становились пролетариатом (Рис. 9 на стр. 319) (ОГУ ГАСО; Из личных архивов 3; Из личных архивов 4).

На трансформацию фамилий мигрантов повлиял также личный фактор. Фамилия Фабиано (*Fabiano*) занимает особое место. Представители многочисленного в прошлом семейства Фабиано (*Fabiano*), живущие сегодня в Керчи, имеют фамилию, заканчивающуюся на «о» (*o*). В источниках эта фамилия встречается также с окончанием на «и» (*i*). В Государственном архиве Республики Крым среди дел о лицах, принявших подданство России, найдено два дела, относящиеся к членам семьи Фабиано (или Фабиани). Первое касается неаполитанско-подданного Доменико Фабиано, прибывшего в Россию по билету на свободное пребывание в 1859 г. и принявшего русское подданство в 1860 г. По билету известно, что в 1859 г. ему было 30 лет, из биометрических признаков указаны темно-русые волосы и брови, карие глаза, нос продолговатый, рот умеренный, лицо чистое, рост 2 аршина и 5 вершков. По проездному документу, выданному торговым флотом Королевства обеих Сицилий, имя отца — Джузеппе (*Giuseppe*). Во всех документах, прикрепленных к делу, его фамилия — Фабиано, с окончанием «о» (*o*). (ГКУ РК 4).

Второе дело турецко-подданного Доменико Фабиани — с окончанием на «и» (*i*), прибывшему в Бердянск из Константинополя. Его билет на свободное пребывание в России датируется августом 1861 г. Возраст 26 лет, волосы черные, брови русые, карие глаза, нос и рот умеренные, лицо чистое, рост 2 аршина и 5 вершков, вероисповедание католическое. С большой вероятностью родом он из Апеннинского полуострова, а турецкое подданство приобретено по каким-то своим причинам (ГКУ РК 5). Во всех документах, приложенных к делу о принятии подданства, турецко-подданный Доменико по фамилии Фабиани — с окончанием на «и» (*i*). Кроме рапорта бердянской городской Ратуши, где утверждаются присяжные листы, по которым была выполнена присяга, а также в клятвенном обещании на подданство, турецко-подданный Доменико носит фамилию Фабиано — с окончанием на «о» (*o*). Клятвенное обещание начинается со слов: «Я Доменико Иосиф сын Фабиано...», оно дает еще одну важную информацию: отчество Доменико — Иосиф, что соответствует итальянскому имени Джузеппе (*Giuseppe*) (Рис. 10).



Рис. 10. Карты распространения фамилий *Fabiano/Fabiani* составлены по данным Веб-ресурса Cognomix. Документы, слева направо: Дело Таврического Губернского правления. По рапорту бердянской городской Ратуши о разрешении ей привести к присяге на подданство России неаполитанско-подданного Доменико Фабиано (ГКУ РК 4); Дело Таврического Губернского правления. Стол 3. По рапорту бердянской городской Ратуши. О даче ей разрешения о принятии в подданство России турецко-подданного Доменико Фабиано (ГКУ РК 5).

При анализе и сопоставлении двух дел — Фабиано и Фабиани, учитывая совпадение большинства описательных признаков, указанных в билетах, а также отчетство, вероятно речь идет об одном человеке, который слегка поменял свою фамилию по причине личной выгоды.

### Заключение

Несмотря на большие трансформации, которым подвергались исконные фамилии итальянских мигрантов-предков современных «итальянцев Крыма», анализ итальянских антропонимов во всех видоизмененных вариантах, позволил определить итальянские регионы происхождения мигрантов. Полученные результаты в сравнении с архивными данными показывают, что большинство мигрантов (52,53%) имело северное происхождение, 27,72% мигрантов происходили из южных регионов Апеннинского полуострова, 19,75% из центральной области Италии.

Языковые, социальные, экономические и политические особенности Черноморско-Азовского региона XIX–XX вв. оказали большое влияние на процесс трансформации исконных фамилий итальянских мигрантов и их современных потомков. Данное обстоятельство соответствует общему процессу адаптации, биологической и культурной интеграции итальянских мигрантов и их потомков в местную среду. Среди современных итальянцев Крыма сохранилось 38 итальянских фамилий, в основном среди представителей старших поколений. Из-за полного отсутствия однополовых браков в семьях потомков этнических итальянцев, большая часть современных итальянцев Крыма имеет русские или иные фамилии, но сохраняют в памяти фамилии своих итальянских предков.

### Источники и материалы

- ГКУ РК 1 — Государственный архив Республики Крым (ГКУ РК). Ф. 26. Оп. 1. Д. 16848. Л. 4–21. Книга на запись билетов на пребывание в Таврической Губернии, выданных иностранцам на 1848 г.
- ГКУ РК 2 — ГКУ РК. Ф. 26. Оп. 1. Д. 13776. Л. 46. О билетах на проживание. Часть 2.
- ГКУ РК 3 — ГКУ РК. Ф. 27. Оп. 7. Д. 5824. Л. 1–24. (Дело Таврического Губернского правления. Стол 5. О принятии в подданство России итальянско-подданного Розалии Бианки).
- ГКУ РК 4 — ГКУ РК. Ф. 27. Оп. 7. Д. 903. Л. 1–13. (Дело Таврического Губернского правления. По рапорту бердянской городской Ратуши о разрешении ей привести к присяге на подданство России неаполетанско-подданного Доменико Фабиано).
- ГКУ РК 5 — ГКУ РК. Ф. 27. Оп. 7. Д. 1063. Л. 1–18. (Дело Таврического Губернского правления. Стол 3. По рапорту бердянской городской Ратуши. О даче ей разрешении о принятии в подданство России турецко-подданного Доменико Фабиано).
- Из личных архивов 1 — Из личных архивов представителей группы итальянцев Крыма. Свидетельство о смерти Демартино Пасквало Михаиловича.
- Из личных архивов 2 — Из личных архивов представителей группы итальянцев Крыма. Архивная справка о том, что Де-Мартино Анатолий Николаевич родился 28 января 1936 г.
- Из личных архивов 3 — Из личных архивов представителей группы итальянцев Крыма. Письмо, отправленное в 1844 г. Джованни Дюпонтом, Giovanni Antonio Simone (Иоану Антонию Симоне).
- Из личных архивов 4 — Из личных архивов представителей группы итальянцев Крыма. Форма № 2 Бакаллаг (Бакальский исправительно-трудовой лагерь) НКВД, 1942 г.

- ОГУ ГАСО — Государственный архив Саратовской области (ОГУ ГАСО). Ф. 1166. Оп. 1. Ед. хр. 409. Л. 1–44. Список прихожан Римско-католической церкви Южного края России и Бессарабии за 1852 г.
- ПМА 2016 — ПМА, август 2016. Республика Крым, г. Керчь. Основной источник информации: биодемографический и социальный опрос, антропологические исследования, проведенные среди современных «итальянцев Крыма» Дзини С. и Хохловым Н. В.
- ПМА 2017 янв. — ПМА, январь 2017. Республика Крым, г. Керчь, Феодосия, Ялта, Севастополь, Симферополь. Основной источник информации: биодемографический и социальный опрос, антропологические исследования, проведенные среди современных «итальянцев Крыма» Дзини С. и Хохловым Н. В.
- ПМА 2017 апр. — ПМА, апрель 2017. Республика Крым, г. Керчь, Феодосия, Ялта, Севастополь, Симферополь. Основной источник информации: биодемографический и социальный опрос, антропологические исследования, проведенные среди современных «итальянцев Крыма» Дзини С. и Хохловым Н. В.
- ПМА 2018 фев.-март — ПМА, февраль–март 2018. Республика Крым, г. Симферополь. Основной источник информации: биодемографический и социальный опрос, антропологические исследования, проведенные среди современных «итальянцев Крыма» Дзини С. и Хохловым Н. В.
- ПМА 2018 май — ПМА, май 2018. Италия: г. Трест, г. Турин, Милан, Рим; регионы Лигурия, Апулия. Основной источник информации: биодемографический и социальный опрос, антропологические исследования, проведенные среди современных «итальянцев Крыма» Дзини С. и Хохловым Н. В.
- Cognomix 2011 — Cognomix. Tutto sui cognomi. [Nomix.it](http://Nomix.it). Niella Tanaro (CN). 2011. [Электронный ресурс]. <https://www.cognomix.it/mappe-dei-cognomi-italiani> (дата обращения: 01.04.2011).
- DBU 2020 — Data Base Unico, 2020. [Электронный ресурс]. <https://www.indirizzi.it/parole/dbu.asp> (дата обращения: 20.12.2020).
- Mappe dei Cognomi 2015 — Sito ufficiale della Mappa dei Cognomi d'Italia. 2015. Mappa dei cognomi [Электронный ресурс]. <https://www.mappadeicognomi.it/> (дата обращения: 23.10.2015).
- Pagine bianche 2013 — Pagine bianche. 2013. Contacognome. [Электронный ресурс]. <https://www.paginebianche.it/contacognome> (дата обращения: 18.02.2013).

### Сокращения

- Д. — Дело.  
 Ед. хр. — Единица хранения.  
 Л. — лист.  
 Оп. — Опись.  
 ПМА — Полевые материалы автора.  
 Ф. — Фонд.

### Научная литература

- Дзини С. Возникновение, формирование и динамика развития итальянского населения Крыма XIX–XXI вв.: Дис. ... канд. ист. наук. Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. 2022. 184 с.
- Bizzocchi R. I cognomi degli italiani. Una storia lunga 1000 anni. Bari-Roma: Economica Laterza, 2018. 248 p.
- Muratori L. A. Dissertazioni sopra le antichità italiane. Т. II. Milano: Pasquali, 1751. P. 550–559.
- Rossoni E. L'origine dei cognomi italiani storia ed etimologia. Melegnano, 2014. 3379 p.

## References

- Bizzocchi, R. 2018. *I cognomi degli italiani. Una storia lunga 1000 anni* [The Surnames of the Italians. One Thousand Years of History]. Bari-Rome: Economica Laterza. 248 p.
- Muratori, L. A. 1751. *Dissertazioni sopra le antichità italiane* [Dissertations on Italian Antiquities]. Vol. II. Milan: Pasquali. 550–559.
- Rossoni, E. 2014. *L'origine dei cognomi italiani storia ed etimologia* [The Origin of the Italian Surnames History and Etymology]. Melegnano. 3379 p. <https://archive.org/details/OrigineEStoriaDeiCognomiItaliani/page/n3377/mode/2up>
- Zini, S. 2022. *Vozniknovenie, formirovanie i dinamika razvitiya ital'yanskogo naseleniya Kryma XIX–XXI vv.*: [The Emergence, Formation and Dynamics of the Development of the Italian Population of Crimea in the 19th–21st centuries]. Ph.D. diss.: The Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology. 184 p.

## РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/325-332

Краткое сообщение

© М. М. Герасимова, Н. В. Харламова

ЗАМЕТКИ О НОВОМ  
РОССИЙСКОМ ЖУРНАЛЕ ФИЗИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*В статье дается обзор первого года жизни нового журнала Института этнологии и антропологии РАН — «Российского журнала физической антропологии». Согласно замыслу главного редактора С. В. Васильева, издание полностью посвящено биологической антропологии и его рубрики отражают направления данной науки. В первую очередь это — эволюционная антропология, включающая морфологию ископаемых останков, палеоневрологию, палео-генетические исследования, проблемы палеолитоведения, приматологии и приматогенеза, этологии приматов, таксономии. Затем рубрика возрастной и конституциональной антропологии, а также проблем биологической адаптации и микроэволюционных процессов. Современные направления исследований также представляют палеодемография, палеодиетология, палеопатология и наиболее созвучная тематике Института рубрика, посвященная антропологическому составу древнего и современного населения Земного шара и реконструкции древних и современных локальных этногенезов.*

**Ключевые слова:** физическая антропология, биологическая антропология, история науки, Российский журнал физической антропологии

**Ссылка при цитировании:** Герасимова М. М., Харламова Н. В. Заметки о новом Российском журнале физической антропологии // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 325–332.

Герасимова Маргарита Михайловна — к. и. н., ведущий научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А) Эл. почта: [gerasimova.margarita@gmail.com](mailto:gerasimova.margarita@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4502-3586>

Харламова Наталья Владимировна — к. и. н., старший научный сотрудник ЦКП «Фонды Центра физической антропологии ИЭА РАН», Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: [natasha\\_kharlamova@iea.ras.ru](mailto:natasha_kharlamova@iea.ras.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9087-9490>

\* Исследование выполнено в рамках темы НИР «Эволюционный континуум рода Homo». Под-тема «Антропология древних и современных популяций».

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/325-332

Journal Review

© Margarita Gerasimova  
and Natalia KharlamovaNOTES ON THE NEW  
RUSSIAN JOURNAL OF PHYSICAL ANTHROPOLOGY

*The article presents an overview of the first year of a new journal — the Russian Journal of Physical Anthropology headed by Professor Sergey Vasilyev and published by the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences. This journal publishes original research, theoretical articles and brief communications in the interdisciplinary field of Physical Anthropology. According to the idea of the Editor-in-Chief S. V. Vasilyev, the topics of the journal reflect the key subfields of Physical Anthropology. First of all, this is human evolution, including the morphology of human fossils, paleoneurology, paleogenetic studies, problems of palaeolithology, primatology and primatogenesis, primate ethology and taxonomy. Then these are auxology and constitutional anthropology, problems of biological adaptation and microevolutionary processes, modern areas of research (paleodemography, paleodietology, paleopathology) and the subfield most consonant with the scientific research of the Institute — the anthropological characteristics of past and present human communities and the reconstruction of ancient and modern local ethnogenetic processes.*

**Keywords:** *physical anthropology, biological anthropology, history of science, Russian Journal of Physical Anthropology*

**Authors Info:** **Gerasimova, Margarita M.** — 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: [gerasimova.margarita@gmail.com](mailto:gerasimova.margarita@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4502-3586>

**Kharlamova, Natalia V.** — 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: [natasha\\_kharlamova@iea.ras.ru](mailto:natasha_kharlamova@iea.ras.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9087-9490>

**For Citation:** Gerasimova, M. M. and N. V. Kharlamova 2023. Notes on the New Russian Journal of Physical Anthropology. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 325–332.

**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”.

Настоящая статья анонсирует новое периодическое издание Института этнологии и антропологии РАН, журнал, который будет полностью посвящен проблемам физической антропологии. Казалось бы, почему журнал биологической направ-

ленности инициирован в рамках Института, входящего в Отделение историко-филологических наук РАН?

Позволим себе немного истории. Дело в том, что именно наш институт был некоторое время единственной организацией, Ученый Совет которой принимал к защите кандидатские и докторские диссертации по шифру Антропология, а собственного журнала у антропологов не было. Центр физической антропологии (ЦФА, ранее — сектор антропологии, затем — отдел антропологии) представлял одно из двух учреждений, где формировались научные кадры по специальности антропология (это были Институт антропологии МГУ и Институт этнографии АН СССР). В Институте антропологии МГУ был свой журнал, а у антропологов Института этнографии — нет. «Этнографическое обозрение» (ранее «Советская этнография») и, тем более, «Краткие сообщения ИЭ» неохотно печатали статьи антропологов, отягощенные большими таблицами метрических данных о краниологических и остеологических сериях или любых других выборках (этнических, возрастных или профессиональных). Тогда в России под антропологией еще подразумевалась дисциплина, которая сейчас носит название «биологической» или «физической» антропологии. Журнал «Вопросы антропологии» МГУ в 1990-е годы прекратил свое существование. Какое-то время функцию публикации антропологических работ выполнял сборник «Вестник антропологии» Отдела антропологии ИЭА РАН, преобразованный впоследствии в общеинститутский журнал «Вестник антропологии», где физической антропологии предоставлена отдельная рубрика. Однако, антропологи нуждаются в журнале, который бы печатал обширные таблицы, результаты биологических, морфологических и популяционно-генетических исследований. А для читающей аудитории современного «Вестника антропологии» безусловный интерес представляют, что естественно, только те или иные интерпретации антропологических исследований, которые, согласно Антропологическому словарю, главным образом, касаются исследований высшего уровня организации материи: индивида, группы индивидов, популяции, группы популяций, этносов, населения различных стран.

Главный редактор нового журнала С. В. Васильев предполагает строить рубрики журнала согласно направлениям физической антропологии. Это — эволюционная антропология, куда входят морфология ископаемых останков, палеоневрология, палео-генетические исследования, проблемы палеолитоведения, приматологии и приматогенеза, этологии приматов, таксономии. Обязательной представляется рубрика возрастной и конституциональной антропологии, а также — проблем биологической адаптации и микроэволюционных процессов, современные направления исследований (палеодемография, палеодиетология, палеопатология) и наиболее созвучная тематике Института рубрика — антропологический состав древнего и современного населения Земного шара и реконструкции древних и современных локальных этногенезов.

Первый обещанный номер «Российского журнала физической антропологии», вышедший год назад (23.03.2022), содержит 6 статей. Все они являются расширенными версиями докладов на секции «Проблемы роста, развития и адаптации человека» IX Бунаковских чтений — конференции «Эволюционный континуум рода Homo», посвященной 130-летию со дня рождения В. В. Бунака и проведенной в 2021 г. (см. хронику: Герасимова и др., 2022). Наиболее значимой представляется первая в вышедшем новом журнале статья группы исследователей из МГУ, Федерального научно-клинического центра физико-химической медицины и Института

возрастной физиологии РАО. Работа посвящена возможности определения степени влияния экологических и социальных факторов на показатели физического (масса и длина тела) и моторного (двигательные тесты) развития детей 5–10 лет из 5 российских регионов. Всего было исследовано 4200 детей, «очищенная» база данных содержала данные о 3700 индивидах. Применяемые методы статистической обработки материалов исследования и их обстоятельное изложение вызывают доверие к анализу данных и выводам.

Исследованиям особенностей соматотипов детей и подростков, занимающихся различными видами единоборств, посвящены две статьи, под руководством и в соавторстве с д. б. н., проф. Е. З. Годиной, известным ауксологом и в России, и за рубежом. Это статьи «Особенности соматотипов спортсменов каратистов 14–17 лет» и «Тотальные размеры тела и особенности соматотипов детей 10–13 лет, занимающихся различными видами единоборств».

Следующая статья отражает современную тенденцию морфологических, психоморфологических исследований на самом доступном для этого плана работ — студенческом контингенте. В статье «Изменчивость показателей маскулинности студенческой молодежи Беларуси» авторы (Е. Н. Каспарова, Г. В. Скриган и В. И. Дунай) поставили себе цель оценить ее во времени (в сравнении с архивными данными начала века) и в зависимости от уровня физической подготовки. Представленные результаты исследования ожидаемы. Поскольку, во-первых, анализ половых различий в показателях маскулинности показал, что они отражают общебиологические закономерности: маскулинность более выражена в мужской выборке, чем в женской, что, безусловно, радует. И, во-вторых, поскольку наблюдаемые у юношей увеличение обхвата талии, увеличение дисгармоничности тела за счет увеличения массы тела и уменьшение показателей кистевой динамометрии и размеров таза у обоих полов, фиксируются и в других публикациях. Кроме того, авторы, привели данные о связи низкого пальцевого индекса 2D:4D с занятиями физической культуры и спортом. Поскольку пальцевой индекс рассматривается в литературе, особенно зарубежной, как возможный маркер пренатального тестостерона, и его связь с реализацией физических возможностей в отечественной литературе практически не обсуждается, а принимается априори, представляется своевременной публикация этой статьи в новом антропологическом журнале широкого морфологического профиля.

Статья «Связь антропометрических индексов с самооценкой и показателями жизнестойкости в группе взрослых женщин г. Белгорода» С. В. Кошавки из МГУ является примером использования методов морфологии человека в изучении его психосоматики и его реакции, как теперь модно говорить, на социальные вызовы.

Последняя статья в этом выпуске журнала Ю. А. Алексеева и Ж. А. Антипушиной посвящена реализованным проектам Биологического музея им. К. А. Тимирязева, связанными с антропологической тематикой, в частности с Бунаковскими и Герасимовскими чтениями и конференцией памяти А. А. Зубова. Основой статьи также послужил доклад авторов на пленарном заседании IX Бунаковских чтений в 2021 г.

Второй номер вышел 30.08.2022. Он также содержит шесть статей. Открывается выпуск двумя статьями, освещающими результаты исследования останков воинов, погибших в 1941–1943 гг. на полях сражений Волховского фронта в Великую Отечественную войну. Первая статья Е. В. Веселовской, Д. В. Веселовой, А. М. Юдиной и Е. А. Крыкова «Восстановление облика павших воинов Волховского фронта»

содержит описание останков (краниологических, остеологических особенностей, травм и возможных причин смерти) в контексте с особенностями захоронения каждого из 14 погибших бойцов. По авторской программе одного из авторов (Веселовская 2018) «Алгоритм внешности» и программе «Словесный портрет» описываются индивидуальные особенности 13 бойцов, реконструкции внешнего облика которых представлены контурными и графическими портретами. Вторая статья Д. В. Веселовой и Е. В. Веселовской описывает «Случай идентификации останков солдата, погибшего в Великой Отечественной войне».

В статье С. Ю. Фризена с коллегами излагаются результаты исследования краниологических материалов из некрополя Дербентского гарнизона Низового корпуса, оставленного с 1722 г. по 1735 г. в Дербенте во время Персидского похода Петра I. В результате проведенных сравнительных статистических анализов большой краниологической выборки авторы приходят к выводу, что значительную часть армейского гарнизона составляли рекруты из северо-западных губерний России.

Статья М. П. Рыкун «Искусственные повреждения посткраниальных скелетов носителей каменной культуры верхнего Приобья (постановка проблемы)» содержит результаты макроскопического исследования целостности длинных костей конечностей 300 скелетов из отдельных могильников IV–II вв. до н. э., позволяющие признать искусственное постмортальное происхождение отмеченных повреждений, связанное с манипуляциями с телом покойного.

Верификации предлагаемой методики определения пола по размерам зубов у детей представлена в статье Д. С. Ходыревой, Н. Я. Березиной и Н. Н. Гончаровой «Методические вопросы идентификации пола неполовозрелых индивидов на примере раннесредневековой остеологической серии Мамисондон (Северная Осетия)». Определение пола неполовозрелых скелетированных останков представляет не только научный интерес, но крайне важно для судебных медиков. К сожалению, и сами авторы признают это, предлагаемые ими дискриминантные уравнения не являются универсальными и применимы конкретно к данной серии, но возможно и для других с высоким уровнем полового диморфизма.

Последняя статья в этом номере «Комплексная характеристика антропологических материалов из Аловских курганных групп (Бронзовый век)» коллектива авторов из Пензенского государственного университета и Мордовского республиканского объединенного краеведческого музея им. И. Д. Воронина также написана на основе доклада на Бунаковских чтениях. Статья носит описательный характер немногочисленных останков из погребений срубной культуры из раскопок В. Н. Шитова в Мордовии в 1981 г. (краниологию, остеологию, одонтологию и патологию).

Очередной 3-й выпуск нового журнала по физической антропологии (РЖФА) вышел в свет 16.11.2022 г. Открывается номер статьей Е. В. Веселовской и А. В. Расказовой «Галерея портретов, выполненных по черепам эскимосов в лаборатории антропологической реконструкции». В ней наряду с публикацией скульптурных и графических реконструкций Г. В. Лебединской по черепам из Эквена (Лебединская 2004) и реконструкции из Уэленского могильника Т. С. Сурниной, выполненных по методу М. М. Герасимова, представлены графические реконструкции, выполненные по модифицированной методике, применяемой сотрудниками ЛАР. В статье также описана методика получения 3D изображения черепа гренландского эскимоса по фотографиям, сделанными Н. В. Харламовой в Музее Человека в Париже,

и на этой основе осуществляется в программе Photoshop контурная реконструкция, затем и графическая реконструкция, которая при помощи кистей Photoshop обретает цвет и текстуру кожи и волос. В качестве образцов цветности использовались современные фотографии из открытых источников. Такие реконструкции значительно выигрывают перед графическими, смотрящимися в музейной экспозиции. Научный вес статьи могли бы придать ссылки на труды М. Г. Левина (*Левин* 1947, 1958, 1964), который как никто из отечественных антропологов внес свою лепту в эскимосскую проблему с убедительной критикой «теории эскимосского клина».

Палеодемографическому анализу сельского кладбища у с. Исупово Костромской области, сформировавшегося в основном в течение двух веков: XVII и XVIII, посвящена статья С. Б. Боруцкой и С. В. Васильева. Представленная ситуация достаточно традиционна: анализ демографических показателей выборки в 457 индивидов свидетельствует о благополучии этой популяции, о чем говорит высокий показатель средней продолжительности жизни, невысокий показатель детской смертности, низкая смертность в молодом возрасте и значительная представительность финальной возрастной когорты.

Затем идет блок статей, сделанных по докладам на Бунаковских чтениях. Прежде всего в этом блоке интерес представляет большая статья И. И. Саливон, старейшего антрополога Белоруссии, стоявшей вместе с Л. И. Тегако у истоков нынешнего антропологического центра в республике Беларусь. К сожалению, это публикация ее последнего доклада на Бунаковских чтениях в 2021 г. Публикация посвящена анализу возрастной изменчивости скелетных размеров в связи с вариантами телосложения и сопровождается многочисленными таблицами и графиками, отображающими результаты ежегодных антропометрических измерений преимущественно одних и тех же школьников на протяжении 10 лет, с 7 до 17 лет, проведенных автором в период с 1982 по 1991 год в г. Минске. Варианты телосложения определялись согласно авторской схеме, разработанной И. И. Саливон со своей ученицей и коллегой Н. И. Полиной (*Саливон, Полина* 2003). Не лишне отметить, что авторы получили на эту схему патент № 21034 Республики Беларусь МПК А61 В5/107 (200601). Исследование позволило выделить 7 соматотипов: два контрастных варианта — астенизированный лептосомный и адипозный гиперсомный; мезосомный вариант и четыре переходных типа с разной степенью выраженности лептосомии или гиперсомии. Автор пришел к выводу, что продольный и поперечный приросты скелетных размеров происходят волнообразно, причем у мезосомных вариантов, по сравнению с гиперсомными и лептосомными, процесс прироста скелетных размеров происходит наиболее гармонично.

Статья О. В. Марфиной «Обзор антропологических исследований по физическому развитию белорусских детей и молодежи (конец XIX–20-е годы XX столетия)», также написана по докладу на IX Бунаковских чтениях. Особо впечатляет работа врача И. П. Зубковского 1879 г., нашедшая отражение в его диссертации «Опыт исследования по вопросам санитарного состояния и гигиенической обстановки военно-учебных заведений г. Полоцка». В эту работу входили данные по физическому развитию учащихся, анализ данных по санитарии и гигиене самого училища и города (его естественно-социальное состояние, анализ воды, почвы, растительности, метеословий). Именно этим исследователем впервые был предложен и введен лонгитудинальный метод в ауксологические работы. Крайне важ-

ным и заслуженным видится описание работ антрополога К. Н. Икова (1859–1895), ученика А. П. Богданова, имя которого почти забыто, а судьба была немилостива, которым была разработана первая «Инструкция для описания и измерения живых» (1883). Кроме измерений и описаний были взяты образцы волос, собраны данные о питании и условиях жизни. Вот где была многоаспектность исследований. Так же впечатляет анализ призывных списков Бобруйского уезда Минской губернии 1874–1889 гг., проведенный в зависимости от социальных и природных факторов врачом Н. А. Горским. Объем исследованных призывников, правда по очень сокращенной программе (длины тела и окружности груди), превышал 45 тыс. человек. Уже в начале века анализ физического развития рассматривался в зависимости от социальных и природных факторов. Например, самые низкие показатели физического развития в 1874 г. исследователь связывал с их рождением в период Крымской войны и эпидемией холеры (1853–1856). В статье О. В. Марфиной содержатся интереснейшие данные об истории антропологии в России и республики Беларусь. Очень интересная статья по истории науки.

Статья Е. В. Боом «Динамика во времени процессов роста и развития белорусских детей первых трех лет жизни (1993–2013)» содержит анализ антропометрических данных из 599 медицинских поликлинических карт детей г. Барановичи 1993/1994, 2003/2004 и 2013 гг. рождения. Целью работы было выявление основных показателей физического развития на ранних этапах постнатального онтогенеза 3-х групп детей с разницей в рождении в десять лет. Возраст обследованных включал: новорожденный, годовалый грудной, ранний детский (2–3 г.). Был применен лонгитудинальный подход: дети до года были исследованы с трехмесячным интервалом, от года до трех — с шестимесячным. Дети 2003–2004 г. рождения отличались более низкими показателями физического развития, что автор связывает с экономическим неблагополучием страны в 90-е годы, негативно повлиявшим на формирование будущих родителей, что отразилось на сокращении обхватных размеров тела и грацилизации скелета у следующего поколения.

Статья И. М. Синевой и А. М. Юдиной «Морфофизиологические и психологические особенности городской молодежи (на примере девушек двух этнических групп г. Саранска)» оставляет открытым вопрос о соответствии постановленной проблемы выбранному контингенту исследования и количеству наблюдений. Как всегда, для работ такого плана выбираются студенты, на которых можно отрабатывать методики и обучать профессиональным навыкам, но полученные данные нельзя экстраполировать, поскольку они представляют собой «группу по интересам». Авторы исследовали 107 человек, восточнославянского, мордовского и смешанного происхождения, и пришли к выводу, что по морфологическим признакам девушки Саранска не отличаются от своих европейских и североамериканских сверстниц, по физиологическим — соответствуют установленным нормам, а психологически не совсем устойчивы к стрессу.

Последней в номере помещена подробная хроника прошедших в 2021 г. IX Бунаковских чтений.

С четвертым номером, вышедшем 31.01.2023, как и со всеми остальными, можно ознакомиться онлайн по адресу <https://journals.iea.ras.ru/rjpha/>.

Журнал начинает набирать силу, приобретать свое лицо. Можно пожелать ему и его создателям, главному редактору С. В. Васильеву наряду с редакционной коллегией, удачи!

### Научная литература

- Антропологический словарь* [Текст] / ред. Яблонский Л. Т. М.: Классик Стиль, 2003. 325 с.
- Веселовская Е. В. «Алгоритм внешности» — комплексная программа антропологической реконструкции // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2018. № 2. <https://cyberleninka.ru/article/n/algorithm-vneshnosti-kompleksnaya-programma-antropologicheskoy-rekonstruktsii> (дата обращения: 23.03.2023).
- Герасимова М. М., Лейбова Н. А., Харламова Н. В. Хроника. IX Бунаковские чтения // Российский журнал физической антропологии. 2022. № 3. С. 96–112. <https://doi.org/10.33876/2782-5000/2022-3-3/96-112>
- Лебединская Г. В. Облик далеких предков: альбом скульптурных и графических реконструкций. М.: Наука, 2006. 244 с.
- Левин М. Г. К антропологии эскимосов // Советская этнография (книжная серия), вып. VI–VII. Москва–Ленинград: Изд-во АН СССР, 1947. С. 216–223.
- Левин М. Г. Об антропологическом типе древних эскимосов // Труды Московского Общества испытателей природы. Современная антропология. Т. XIV. 1964. С. 262–269.
- Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока // Труды Северо-Восточной экспедиции. Труды института этнографии. Новая серия. Т. XXXVI. Москва: Изд-во Академии наук СССР, 1958.
- Саливон И. И., Полина Н. И. Количественный подход к определению типов телосложения у школьников. Минск: Технопринт, 2003. 39 с.

### References

- Antropologicheskii slovar*. 2003. [Anthropological Dictionary], ed. by L. T. Yablonskij. Moscow: Klassik Stil. 325 p.
- Gerasimova, M. M., N. A. Lejbova and N. V. Kharlamova. 2022. Khronika. IX Bunakovskie chteniya [A Chronicle. IX Bunak's Readings]. *Rossiiskij zhurnal fizicheskoy antropologii* 3: 96–112. <https://doi.org/10.33876/2782-5000/2022-3-3/96-112>
- Lebedinskaya, G. V. 2006. *Oblik dalekih predkov: al'bom skul'pturnyh i graficheskikh rekonstrukcij* [The Appearance of Distant Ancestors. Album of Sculptural and Graphic Reconstructions]. Moscow: Nauka. 244 p.
- Levin, M. G. 1947. K antropologii eskimosov [To the Anthropology of the Eskimos]. *Sovetskaya etnografiya (knizhnaya seriya) VI–VII*: 216–223.
- Levin, M. G. 1958. Etnicheskaya antropologiya i problemy etnogeneza narodov Dal'nego Vostoka [Ethnic Anthropology and Problems of Ethnogenesis of the Peoples of the Far East]. *Trudy Severo-Vostochnoj ekspedicii. Trudy instituta etnografii. Novaya seriya* [Proceedings of the North-Eastern Expedition. Works of the Institute of Ethnography. New Series]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 26 p.
- Levin, M. G. 1964. Ob antropologicheskom tipe drevnih eskimosov [About the Anthropological Type of Ancient Eskimos]. *Trudy Moskovskogo Obshchestva ispytatelej prirody. Sovremennaya antropologiya* 14: 262–269.
- Salivon, I. I. and N. I. Polina. 2003. *Kolichestvennyj podhod k opredeleniiu tipov teloslozheniia u shkol'nikov* [Quantitative Approach to Determine Somatotypes in Schoolchildren]. Minsk: Tekhnoprint. 39 p.
- Veselovskaya, E. V. 2018. «Алгоритм внешности» — kompleksnaia programma antropologicheskoi rekonstruktsii [«Appearance Algorithm» — the Comprehensive Program of Craniofacial Reconstruction]. *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya XXIII. Antropologiya* 2: 38–54. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2018.2.038-054>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/333-338

Рецензия

© М. Ю. Мартынова, Д. Радойичич

## ЛЮБОВЬ КАК ОБЪЕКТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Рецензия на монографию: *Ивана Башић. Љубавне нити. Концепти љубави у европској и српској култури. Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 98. Београд, 2021. 329 с.*

Рецензия знакомит читателя с монографией сербской исследовательницы Ивана Башич, которая посвятила свой труд антропологическому анализу концептов любви в европейской и сербской культурах. Соединяя в одном исследовании романтическую любовь и культуру, автор исходит из того, что антропологический взгляд может раскрыть многие, периферийные для других наук, сущностные качества этого таинства человеческой природы. Она рассматривает чувственные эмоции как явление социальное, порождаемое не только физиологией, но и интеллектом. Считая любовь изменяемым во времени культурным, антропологическим, социологическим и философским явлением, исследовательница направляет фокус своего внимания на изучение любви как семиотической системы, на поиск ключевых лексем, используемых для выражения чувств и переживаний, а также лексем, этимологически и семантически связанных с ними. Рецензенты, высоко оценивая книгу Ивана Башич, отмечают ее новаторский методологический подход и особую значимость привнесенного автором вклада в разработку антропологии эмоций.

**Ключевые слова:** антропология эмоций, антропология любви, Ивана Башич, историография, наука в Сербии

**Ссылка при цитировании:** Мартынова М. Ю., Радойичич Д. Любовь как объект антропологического исследования // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 333–338.

**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](mailto:martynova@iea.ras.ru) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-7280-7450>

**Радойичич (Радойичић) Драгана** — доктор наук, профессор, директор, научный советник, Этнографический институт Сербской академии наук и искусств (Республика Сербия, Белград, ул. Кнеза Михаила, 36). Эл. почта: [dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs](mailto:dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8952-4905>

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/333-338

Book Review

© Marina Martynova  
and Dragana Radojičić

## LOVE AS A SUBJECT OF THE ANTHROPOLOGICAL RESEARCH

*Book Review: Ivana Bašić. Love Threads: Concepts of Love in European and Serbian Culture. Ethnographic Institute SASA, Special Editions. Book 98. Belgrade, 2021. 329 p.*

*The review presents the monograph by the Serbian researcher Ivana Bašić, who devoted her work to an anthropological analysis of the concepts of love in European and Serbian cultures. Combining romantic love and culture in one study, the author assumes that anthropological viewpoint can reveal many essential qualities of this mystery of human nature, which are peripheral to other sciences. She views sensual emotion as a social phenomenon, generated not only by physiology but also by the intellect. Considering love to be a time-varying cultural, anthropological, sociological and philosophical concept, the researcher directs her attention to the study of love as a semiotic system, to the search for key lexemes used to express feelings and experiences, as well as lexemes etymologically and semantically related to them. Reviewers, appreciating Ivana Bašić's book, note her innovative methodological approach and the significance of the author's contribution to the development of the anthropology of emotions.*

**Keywords:** review, anthropology of emotions, anthropology of love, Ivana Bašić, historiography, science in Serbia

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

**Radojičić, Dragana** — Dr., Professor, Director, Science Adviser, Serbian Academy of Science and Arts the Institute of Ethnography (Belgrade, Republic of Serbia). E-mail: [dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs](mailto:dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8952-4905>

**For citation:** Martynova, M. Yu. and D. Radojičić. 2023. Love as a Subject of Anthropological Research. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 333–338.

Сербская исследовательница Ивана Башич сделала центральной темой своего научного анализа романтическую любовь в различных ее проявлениях. Автор исходит из того, что, хотя любовь является творцом как культуры, так и традиции, поскольку человеческие общества создают, возвращают и сохраняют именно то, что они решили любить, изучение любви все еще находится на периферии антропологии. Она

справедливо заключает, что любовь может стать важной антропологической темой, потому что, пожалуй, в мире нет иного явления, где человеческая природа и продукты человеческой культурной деятельности проявлялись бы глубже. По мнению доктора Башич, эмоции играют важную роль в исторических событиях и одновременно меняются под воздействием этих событий. Таким образом, концептуализация эмоций несет в себе следы предшествующих эпох, в разных формах находящих отражение в современной жизни.

Автор позиционирует свою монографию «Нити любви. Концепты любви в европейской и сербской культурах» как междисциплинарное исследование. При этом, исходя из понимания того, что эмоции любви являются точкой пересечения, а также источником множества актуальных для нашего времени факторов и важным, хотя и непризнанным, культурным, антропологическим, социологическим и философским концептом, Ивана Башич разрабатывает собственные, антропологические методы научного исследования, чем вносит значительный вклад в антропологию эмоций как особую гуманистическую дисциплину, обобщающую опыт других социальных, гуманитарных и естественных наук, в том числе и эротологию.

Хотя основное внимание в рецензируемой монографии уделяется понятиям любви в европейской и сербской культурах, в главе «Эмоции — есть ли два языка?» автор дает обзор отношения к эмоциям в таких науках, как философия, психология, история, антропология, а также лингвистика. Охарактеризовав в обширном историографическом очерке когнитивные метафоры эмоций в европейском контексте, автор переходит к исследованию вклада сербского языка в лингвистическую концептуализацию эмоций, к анализу ключевых лексем, используемых для выражения чувств и переживаний, а также лексем, этимологически и семантически связанных с ними.

Во второй главе монографии, носящей название «Слово о любви: любовь между инстинктом и культурой» представлен очерк концептуализации эмоций любви и ключевых эротологических матриц европейской культуры, начиная с ранней античности, ставших фундаментом формирования более поздних представлений о любви в европейской философии, теологии, искусстве, психологии. Затем автор анализирует особенности формирования ключевых понятий любви в сербской культуре.

В главе «Зарождение эротологии» дается обзор наиболее значимых в этой области знания трудов, отмечается, что эротология так и не стала официальной гуманистической дисциплиной, хотя своими корнями она уходит в античную мысль. Пионером создания эротологии как отдельного научного направления в сербских гуманитарных науках, по мнению автора, является Аница Савич-Ребац, обратившаяся к означенной теме в своей докторской диссертации еще в 1930-е годы, но ее научный вклад недооценен (*Савић Ребац* 1932). Ивана Башич также справедливо отмечает, что в XXI веке заметна популярность медико-биологических исследований любви, сводящих всю ее сложность и разнообразие проявлений к ряду химических реакций в нашем организме или к изучению сексуальности. Однако, считает Ивана Башич, любовь — это нечто большее, чем телесность, и понятия любви в первую очередь представляют собой сложную семиотическую систему, заслуживающую подробного анализа.

Эту мысль исследовательница обосновывает тем, что несмотря на прогресс точных наук, именно гуманитарные науки, особенно антропология, больше всего призваны говорить о любви и чувствах, поскольку наши контакты решающим образом формируют общества и культуры, находящиеся под их влиянием. С учетом, что психиатрия и психология не в состоянии ответить на все вопросы, которые ставит перед человечеством феномен любви, автор монографии прибегает к междисциплинарному подходу, который обобщает результаты различных научных исследований, а также привнесенные ими достижения, создает новые, уникальные исследовательские методики. Подход, избранный Ивановой Башич в рецензируемой монографии, заключается в изучении когнитивных метафор любви, которые проявляются не только в художественно-поэтическом тексте и в повседневной речи, но и в научном дискурсе. Автор дает исторический обзор их развития — от древнего мифа к жанрам современной эпохи.

В главе «Любовные переплетения и пересечения сербской культуры» Ивана Башич рассматривает метафоры любви, а также метафоры ненависти, как эмоции, противоположной любви. Она приходит к выводу, что метафора любви движется между метафорами духа, души и тела, поскольку любовь объединяет как чувственную, эмоциональную, так и интеллектуальную стороны нашего существа, которые часто переплетаются с метафорами знания. Несмотря на частые запреты и репрессии любовного желания и любовной страсти, «любовные нити» тянутся через всю историю европейской цивилизации. По мнению исследовательницы, эрос есть та сила, которая лежит в основе социальности. Соглашаясь с выводами современного российского и американского культуролога Михаила Эпштейна (*Епштејн* 2009; *Епштејн* 2012) о том, что мир можно рассматривать как «эротосферу», как коллективное либидо (или желание объединенного человечества), являющееся предметом истории и всех трансформаций цивилизации, Ивана Башич пытается показать основные тенденции движения и подавления эроса в европейской и сербской культурах. Она считает, что именно эти две силы управляют историей и их воздействие может быть признано как на уровне идеологий, так и на уровне основных художественных и социальных течений.

Особый вклад в развитие антропологии эмоций вносят главы «Антропология эмоций» и «Любовь между инстинктом, культурой и обществом», в которых рассматривается отношение антропологии к эмоциям вообще и к эмоции любви, в частности. Соглашаясь с мнением профессора бостонского университета Чарльза Линдхольма (*Lindholm* 2006) о том, что если антропология эмоций находится в зачаточном состоянии, то антропология любви, можно сказать, только зарождается, автор монографии особо подчеркивает тот факт, что, хотя современная культура полна любовных песен, романов, рассказов, фильмов, музыки, а также пестрит бесконечным рядом заголовков о любви в текстах по психологии, феномен любви до сих пор оставался почти полностью вне интереса антропологии. Причины нежелания антропологов исследовать взаимосвязь между культурой и романтической любовью Ивана Башич видит, и в этом она соглашается с мнением Ч. Линдхольма, в страхе антропологов по поводу того, что нас не будут признавать серьезными учеными, если мы займемся изучением столь «мягкой», «женской» темы. Поэтому антропологи, думает исследовательница, предпочли сосредоточиться на изучении страха, депрессии, гнева и подобных негативных эмоций, а также на исследованиях сексуального поведения.

Это может быть одной из причин уклонения антропологии от темы партнерской любви, однако автор рецензируемой монографии видит и другие причины — среди них, безусловно, доминирующая в обществе идея о том, что любовь — слишком интимное чувство, чтобы его можно было анализировать научным путем, кроме того личный опыт сопротивляется своей институционализации, поскольку по большей части, представляет собой сокровенное и интуитивное, а не рациональное и социальное явление. При этом концептуализация любви, смена любовных парадигм в разных культурах и эпохах, анализ слов о любви в разных сферах — от художественной до бытовой, причем на разных уровнях — от доминантных дискурсов, через когнитивные метафоры, вплоть до лексем для наименования эмоций, все эти вопросы весьма доступны для объективного научного изучения. Антропологическое исследование любви, по мнению автора монографии, должно быть сосредоточено на контекстуальном изучении и избегать популярного социобиологического подхода, представляющего любовь в качестве эволюционного механизма, стимулирующего воспроизводство человеческого вида.

Одним из ключевых для исследовательницы является вопрос, как культура влияет на формы выражения эмоций. Книга «Нити любви. Концепции любви в европейской и сербской культуре» Ивана Башич изучает любовь в определенных исторических, социальных, культурных и психологических условиях, выделяет культурно обусловленные различия в концептуализации этой эмоции, а также замечает некоторые универсальные характеристики, общие для разных обществ и эпох. По мнению ученого, кодирование любви прошло путь от телесного, через социальное к духовному, от инстинктивного через религиозное и идеализированное к рациональному, экономическому и терапевтическому, а эти изменения находили отражение в иконичности лексем *любить* (любовь выбора) и *целовать* (любовь телесного влечения), если мы об иконичности говорим, как об ассоциативных картинках, присутствующих в сознании говорящего. Ивана Башич использует методы дискурсивного анализа, применяет когнитивно-лингвистические методы изучения доминант концептов и когнитивных метафор, методы антропологической лингвистики и этнолингвистики для анализа языковой картины мира, внося значительный вклад в развитие антропологических и антрополого-лингвистических исследований в важной, хотя до недавнего времени игнорировавшейся, а теперь и в общемировом контексте все более актуальной антропологической дисциплине — антропологии эмоций.

Написанная хорошим литературным языком и на во все времена актуальную и интригующую тему — тему любви — рецензируемая монография напоминает нам о значимости эмоций в личной и социальной жизни, а также о возможности увидеть их по-иному — за пределами модных социобиологических исследований и популярной литературы о саморефлексии.

### Научная литература

- Башић И.* Љубавне нити. Концепти љубави у европској и српској култури. Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 98. Београд, 2021. 329 с.
- Савић Ребац А.* Предплатонска еротологија (докторска дисертација). Београд: Филозофски факултет. Универзитет у Београду, 1932.

- Епштејн М.* Филозофија тела. Београд: Геопетика, 2009. 285 с. (на руском: Эпштейн М. Философия тела. СПб: Алетея, 2006. 194 с.)
- Епштејн М.* Филозофија љубави: љубав у пет димензија. Сремски Карловци — Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2012. 361 с.
- Lindholm Ch.* 2006. Romantic Love and Anthropology. *Etnofoor* 10: 1–30. <https://doi.org/10.2307/25758107>

### References

- Basic, I. 2021. *Ljubavne niti. Koncepti ljubavi u evropskoj i srpskoj kulturi* [Love Threads: Concepts of Love in European and Serbian Culture]. Ethnographic Institute SASA. Special editions. Book 98. Belgrade. 329 p.
- Savic Rebac, A. 1932. *Pretplatonska erotologija* [Erotology before Plato]. Doctoral diss.: Filozofski fakultet univerziteta u Beogradu.
- Epstein, M. 2009. *Filozofija tela* [Body Philosophy], tr. by R. Mechjanin. Beograd: Geopetika. 285 p.
- Epstein, M. 2012. *Filosofija Liubavi: ljubav u pet dimenzija*. [Philosophy of Love. Love in Five Dimensions], tr. by R. Mechjanin. Sremски Karlovci — Novy Sad: izdatel' Zoran Stojanovic. 361 p.
- Lindholm, Charles. 2006. Romantic Love and Anthropology. *Etnofoor* 10: 1–30. <http://www.jstor.org/stable/25758107>

УДК 39  
DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/339-346  
Рецензия

© Т. Н. Самарина

**РЕЦЕНЗИЯ НА КОЛЛЕКТИВНУЮ МОНОГРАФИЮ  
«АНТРОПОЛОГИЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ: ПАМЯТЬ,  
ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРОСТРАНСТВА И ВИЗУАЛЬНОСТЬ»,  
ОТВ. РЕД. А. А. ПЛЕХАНОВ, Н. А. БЕЛОВА.  
М.: ИЭА РАН, 2021. 300 С.: 35 ИЛЛ.**

*Статья посвящена оценке и рецензированию вышедшей в 2021 г. коллективной монографии «Антропология репрезентации: память, общественные пространства и визуальность». Данная работа безусловно заслуживает внимания, так как в последнее время изучение феномена репрезентации является востребованным и трендовым направлением в гуманитарных науках. Монография была создана молодежным коллективом после дискуссии на одноименной секции Конференции молодых ученых Института этнологии и антропологии РАН. Она демонстрирует свежий взгляд на способы представления социальных пространств, властных структур и институтов, а также на историческую память и идентичность. В данной рецензии представлен краткий обзор каждой авторской главы, чтобы заинтересовавшиеся книгой коллеги получили представление о ее содержании. Особенно хочется подчеркнуть актуальность рецензируемой монографии в текущем году, когда мы отчетливо видим, какое влияние оказывает историческая память и ее репрезентации на политическую повестку.*

**Ключевые слова:** антропология репрезентации, идентичность, визуальная культура, социальное пространство, память

**Ссылка при цитировании:** Самарина Т. Н. Рецензия на коллективную монографию «Антропология репрезентации: память, общественные пространства и визуальность», отв. ред. А. А. Плеханов, Н. А. Белова. М.: ИЭА РАН, 2021. 300 с.: 35 илл. // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 339–346.

Самарина Татьяна Николаевна — младший научный сотрудник Центра европейских исследований, ФГБУН Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: [tatyana.samarina@iea.ras.ru](mailto:tatyana.samarina@iea.ras.ru)

\* Статья выполнена по плану научно-исследовательской работы Института этнологии и антропологии РАН.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/339-346

Book Review

© Tatyana Samarina

**BOOK REVIEW: “ANTHROPOLOGY OF REPRESENTATION: MEMORY, PUBLIC SPACES AND VISUALITY: COLLECTIVE MONOGRAPH” / ED. BY A. A. PLEKHANOV, N. A. BELOVA. MOSCOW: IEA RAS, 2021. 300 P.: 35 ILL.**

*The review evaluates the collected articles volume «Anthropology of Representation: Memory, Public Spaces and Visuality» published in 2021. This work certainly deserves attention, as recently the study of representation has become a popular and trend direction in the humanities. The book was created by a group of young researchers following a discussion at the section with the same name at the Conference of Young Scientists of the Institute of Ethnology and Anthropology RAS. It demonstrates a fresh look at historical memory and identity and at the ways in which social spaces, power structures and institutions are represented. This article provides a brief overview of each chapter so that colleagues interested in the book could get an idea of its contents. The importance of this peer-reviewed collection is especially evident in 2023, when we clearly see how historical memory and its representations influence the political agenda.*

**Keywords:** anthropology of representation, identity, visual culture, social space, memory studies

**Author Info:** Samarina, Tatyana N. — Junior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [tatyana.samarina@iea.ras.ru](mailto:tatyana.samarina@iea.ras.ru)

**For citation:** Samarina, T. N. 2023. Book Review: “Anthropology of Representation: Memory, Public Spaces and Visuality: Collective Monograph” / ed. by A. A. Plekhanov, N. A. Belova. Moscow: IEA RAS, 2021. 300 p.: 35 ill. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 2: 339–346.

**Funding:** The article was written according to the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

С большим удовольствием представляем читателям коллективную монографию «Антропология репрезентации: память, общественные пространства и визуальность» под редакцией А. А. Плеханова и Н. А. Беловой, вышедшую в 2021 г. с грифом Ордена Дружбы народов Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Книга издана в рамках научно-исследовательских работ вышеназванного института и представляет интерес как для специалистов, работающих в научном пространстве социальной антропологии, этнологии, социологии, истории и музеологии, так и для широкого круга читателей, интересующихся визуальной культурой и социальными пространствами. Монография состоит из IV тематических частей и 13 глав, которые объединяют в себе различные подходы к изучению репрезента-

ций, а также показывают многообразие исследовательской оптики, через которую можно рассмотреть данный концепт: в их числе музеи, комиксы, институты, пространства и память. Задача нашей рецензии — дать читателям краткое и емкое представление о содержании данного труда.

Часть I монографии состоит из трех глав, посвященных новым формам репрезентации музейных экспозиций. Первые две главы отчасти тематически пересекаются: их авторы обосновывают необходимость перемен в форматах музейных экспозиций. Основные тезисы исследователей звучат так: этнографические музейные коллекции представлены необъективно, экзотично и статично. А. С. Бородулина анализирует новые формы репрезентации музейных коллекций, сравнивая европейский западный подход с российским опытом. В обоих случаях цель музейных реформ ей видится в стремлении побороть «кризисное положение» в музейной сфере и нивелировать разрыв между традиционной и современной культурами. Проблема, с которой столкнулись западные этнографические музеи — этнографические коллекции объективизируют колониальное прошлое и апроприируют аборигенное культурное наследие. В данном случае музей — культурный продукт Европы, как следствие, происходит конфликт интересов при репрезентации аборигенной культуры — создатели экспозиций, «не аборигены» не могут объективно представить чужую культуру, а лишь демонстрируют взгляд извне на нее (Плеханов, Белова 2021: 19). Выход из ситуации видится в сотрудничестве с аборигенами, подчеркивается важность *инсайдеров* в работе над экспозицией. На примере австрийского Всемирного музея показана его реакция на социальные изменения и новые идеологии. С другой стороны, возникает вопрос: если музей — это продукт Запада, насколько вообще аборигены могут адекватно представлять в этих рамках свою культуру? Во второй части главы показана российская специфика: краеведческие музеи, разделение русских и аборигенного населения в этнографических музеях (что нелогично, так как во многих «национальных республиках» России проживает большой процент русского населения), некоторый их скепсис к опыту западных коллег. При этом, как считает автор, этнографы были практически выключены из обсуждения музейной деятельности. Однако в настоящее время появились способы преодолеть музейный кризис. Например, в антропологическом театре стали реконструироваться по архивным документам реальные истории крестьянского населения Российской империи в XIX — нач. XX вв., а музейными специалистами все чаще начал использоваться антропологический подход в работе с экспозициями и архивными источниками.

Автор второй главы книги Д. А. Мухин продолжает развивать мысль об оторванности этнографических музеев от реальной жизни и о проблеме их консервативности, что ведет, по мнению исследователя, к экзотизации и сегрегации народной культуры. Автором рассматривается опыт вологодского антропологического театра «Семенково», который упоминается также и в главе А. С. Бородулиной. Как пишет Д. А. Мухин, антропологический театр в этнографическом музее призван «очеловечить» музейные коллекции через воспроизведение реальных личных историй, в данном случае крестьян. Его задача — преодолеть разрыв между народной культурой и современным зрителем. Антропологический театр позволяет художественно интерпретировать архивные документы, чтобы продемонстрировать понятные человеческие отношения. Автор подробно описывает на примере спектакля «Родная мать» как антропологически обрабатывается сценарий для пьесы.

В третьей главе, написанной А. М. Сбитневой, мы можем ознакомиться с кратким экскурсом в историю создания реконструкторского движения в СССР, а затем и в Российской Федерации. Музеи в конце XX в. начали сотрудничать с реконструкторскими клубами, чтобы добавить интерактивности на свои площадки. Сотрудничество с музеями укладывается в предыдущую парадигму «оживления» истории: реконструкторские практики способны, через свой опыт, пролить свет, например, на средневековую повседневность (Плеханов, Белова 2021: 57). В главе также поднимается вопрос о том, что важнее для реконструкторского движения: историческая достоверность или зрелищность.

После прочтения первой части монографии, можно прийти к выводу, что современные этнографические и исторические музеи делают попытки превратить музейную экспозицию из статичной коллекции артефактов в рассказ, используя для этого историко-антропологический подход в репрезентации. Их цель — установить связь между экспонируемыми артефактами и современным посетителем музея через репрезентацию личных человеческих историй, а не обезличенных предметов этнографической классической триады.

Часть II коллективной монографии начинается с главы И. В. Соколовского, посвященной репрезентации казахской степи и тому, как она воспринималась депортированными поляками, что нашло отражение в польских исторических комиксах. По мнению автора, с точки зрения советского правительства Казахстан являлся пространством, которое необходимо было наполнить оседлым (польским) населением вместо кочевнического местного. Этот нарратив находит отражение и в мемуарах, и в рисунках польских переселенцев. В их восприятии казахская степь не обжитое место, а пустое и безграничное пространство. Казахская степь выглядит как «нечеловечий» фон для депортированных поляков, у которых происходила потеря субъектности, что вписывается в идею «жертвенности» поляков, транслируемую польским Институтом национальной памяти. В главе затронут очень интересный момент — «монополия на правду» упомянутого выше Института национальной памяти, который выпускает огромное количество исторической и пропагандистской продукции, в том числе комиксы, рассмотренные автором исследования.

Следующая глава повествует о «Комикс-репрезентации гражданской войны в Северной Ирландии». Автор, М.-В. В. Моррис описывает противостояние взглядов на конфликт в Ирландии через комиксы: официальная точка зрения vs. республиканская, а также «внутренняя» репрезентация событий ирландскими авторами и «внешняя» — Marvel, DC. С республиканской точки зрения, война за независимость Ирландии все еще продолжается, что отражено в комиксе «Ирландия, старая и новая», который стал предметом скандала в ирландском парламенте в 1962 г. (Плеханов, Белова 2021: 96). В главе затронута тема создания комиксов, как способа рефлексии событий прошлого. В целом, для неспециалиста текст воспринимается довольно тяжело, читателю, который «не в материале», сложно в нем разобраться, хотя, следует отдать должное автору, в тексте присутствует большое количество ссылок с пояснениями тех или иных событий.

В главе «Репрезентация национальной культуры в комиксах Аргентины, Чили и Колумбии» А. Н. Арканова подчеркивается недооцененность и важность комикса как источника репрезентации национальной культуры и общества в целом. Автор отмечает, что аудиторией комиксов является городское население, что, например,

объясняет непопулярность до 1950-х гг. этого жанра в Колумбии. В главе показаны схожие паттерны в комиксах Латинской Америки, а именно социальные и гендерные проблемы, империалистическое влияние Северной Америки, ироничное отношение к окружающей действительности и политические карикатуры. Не вполне понятно, как в тексте подтверждается высказывание автора: «Однако есть и общая особенность, свойственная всей Латинской Америке — это стремление к культурному единству» (Плеханов, Белова 2021: 123), так как все примеры комиксов скорее отражают социальные проблемы в обществе Аргентины, Чили и Колумбии.

Таким образом, часть II коллективной монографии раскрывает потенциал комикса как исторического и социально-антропологического источника, позволяющего отразить разное рода социальную реальность и репрезентовать национальную культуру. Во всех трех главах крайне важен исторический контекст для понимания читателем полной картины того, что несут в себе комиксы и рисованный материал, какие культурные особенности в них могут быть зафиксированы.

Часть III монографии начинается с главы А. А. Плеханова «...„Ты, априори, не доверяешь людям, которые писали“: репрезентация истории в сфере образования постсоветской Украины». Речь идет об историческом образовании, как о важнейшем инструменте нациестроительства, который выражает идеологию и политический курс государства. На постсоветском пространстве Украина была первой страной, которая начала продвигать собственный взгляд на идентичность своей нации и сепарацию от советского прошлого, выраженный в выпуске новых учебников по истории (Антропология репрезентации 2021: 129). Однако форма преподавания истории базировалась на советской методологии, содержание при этом переписывалось в соответствии с новым политическим курсом на независимость Украины от России и интеграции в Европу. И так как «горизонт памяти» человека может достигать до 80–100 лет (Плеханов, Белова 2021: 125), то подобные, *слишком резкие* изменения ожидаемо породили недоверие к истории, как к науке конъюнктурной и переписываемой в угоду идеологии. Пожалуй, сложно переоценить актуальность работы А. А. Плеханова для сегодняшнего времени.

Глава 8 «Столкновение идеологий и борьба за власть на одной мусульманской могиле в городе Дели» написана Г. Д. Стукалиным. В начале текста мы видим описание следующего кейса: в одном из сакральных мест Индии потомки суфийского святого претендуют на бизнес в месте захоронения предка, а также на духовное лидерство (паломники просят их благословения и совета). Однако реальная власть над святым местом сосредоточена в руках полугосударственной управляющей компании — *Вакуфного комитета*, порождения наследия колониализма (Плеханов, Белова 2021: 149). Как оказалось, схожая проблема характерна для многих мусульманских святынь. Идет выраженная в противостоянии различных течений ислама борьба за ресурсы: финансовые и идеологические, а также за недвижимое. Происходит эта «борьба за аудиторию» в сочетании с попытками дискредитировать соперников в судах и медиaprостранстве. Основной конфликт разворачивается между управляющими компаниями Индии и автономными мусульманскими религиозными локациями. Помимо всего прочего, взаимоотношения сторон осложняются идеологическими разногласиями: реформистский ислам (управляющие компании) vs. суфизм (потомки святого). И оба течения при этом ведут борьбу с музеефикацией святых мест (актор — Археологическая служба, такой же колониальный подход к сакраль-

ным местам) и с Департаментом развития Дели (коммуникации, прокладка дорог). По ходу чтения текста возникает вопрос: почему автором информация об объектах Вакуфного комитета дана лишь за 2013 год?

Завершает III часть монографии глава Д. А. Каунова «Институциональная репрезентация истории города Боровска через пантеон локальных героев». Автор отмечает значимость «героизации» исторического прошлого как инструмента, который не только вызывает эмоциональный отклик у общества, но и преследует многие другие цели, в том числе коммерческие и воспитательные (Плеханов, Белова 2021: 165). Боровск позиционируется как «щит Москвы», стоящий на страже Российского государства с внушительным пулом исторических персоналий. В главе типологизируются героические личности и подробно расписываются способы репрезентации данного героического «пантеона». Героизация исторического нарратива происходит множеством способов: издаются сборники краеведческой литературы, устанавливаются воинские мемориалы и памятники, локальные герои увековечиваются в названиях улиц, создаются музеи, проводятся фестивали и другие мероприятия, в том числе по развитию туризма, и многое другое, что описывается в статье. Любопытен факт влияния созданных объектов героизации на городскую среду: осуществляется благоустройство мест и создание новых пространств для разнообразных, в том числе патриотических, активностей.

Можно сказать, что в главах III части книги раскрываются варианты способов манипуляции историческим знанием, преследующих определенные цели, такие как просвещение, патриотическое воспитание, политические цели, коммерческие цели, установки социально-политических институтов.

В IV части монографии анализируются репрезентации пространства. Начинается раздел с главы «Репрезентация идентичности провинциальных россиян в современной жизни на примере г. Кострома» авторства Н. А. Беловой. Исследователь указывает на пробел в социо-антропологической сфере: изучение идентичности до недавнего времени в Центральной России в некоторой степени было вынесено за скобки. Костромская область считается достаточно депрессивным регионом, с низким уровнем жизни, в главе приведена статистика по региону, судя по ней отдельного сожаления заслуживают цифры половозрастного состава населения (Плеханов, Белова 2021: 213). В главе приведены результаты опросов и полевой работы автора в Костромской области с использованием в том числе «Я-концепции». Результаты, проведенного Н. А. Беловой исследования, показывают, что для костромичей, во-первых, важны родственные связи. Во-вторых, этническая идентичность занимает у местного населения не главенствующую позицию (за исключением самопрезентации этнических меньшинств). В-третьих, религиозная идентичность, наоборот, выходит на первый план. В-четвертых, респонденты больше описывали себя в рамках личностно-психологического портрета, что автор связывает с низким уровнем жизни. В-пятых, отмечается высокий уровень региональной и гражданской идентичностей у населения Костромской области. По данным автора, межэтнические отношения в регионе благополучные, но при этом приводится статистика, согласно которой 70% жителей области выступают против межэтнических браков (Плеханов, Белова 2021: 219). Вероятно, это обусловлено моноэтничностью региона, в котором гомогенное общество пристально рассматривает каждый «нетрадиционный» союз. Возникает вопрос: правильно ли связывать, как это делает автор, невысокий уровень

роли этнической идентичности с тем, что межэтнические отношения в регионе спокойные? По нашему мнению, межэтнические отношения спокойные, потому что нет пространства для конфликтов в моноэтничном регионе, а, возможно, не потому что этническая идентичность не особо значима для местного населения.

Глава 11 «„С памятниками у нас явный перебор и перекосяк“: практика монументальной коммеморации в Крыму до и после 2014 года» авторства Д. Г. Чубуковой рассказывает читателям о борьбе в «символическом поле» полуострова Крым, выраженной в монументализации двух пропагандистских сил: Украины после распада СССР до марта 2014 г. и РФ с 2014 г. по настоящее время. По мнению автора, видна борьба советско-ностальгического, имперско-ностальгического и националистического нарративов, а также актуальная нынче проблема декоммунизации. Крымско-татарский вопрос при этом в монументализации представлен исключительно в рамках советского периода (героями Великой Отечественной войны). В главе отмечается недовольство жителей полуострова установкой памятников, связанных с украинским националистическим нарративом. По этой причине данные монументы постоянно подвергались атакам вандализма со стороны местных жителей, впрочем, монументы из противоположного советского лагеря также осквернялись ими. Интересно то, что с вхождением Крыма в состав России «деукраинизация» полуострова, как пишет Д. Г. Чубукова, со стороны властей носит подчеркнуто уважительный и не повсеместный характер — руководство и местные жители не хотят отождествлять себя с украинскими националистами, которые уничтожали памятники советского прошлого. Нельзя не отметить, что в России имел место свой «ленинопад» (См., например: Мальцев 2020; Субботина 2012; Антонов 2023), который не упоминается в тексте Д. Г. Чубуковой — снос памятников вождю происходил в ряде российских городов в 2010-е годы, осуществлялась драпировка мавзолея во время парадов 9 мая, а также звучала «декоммунизационная» риторика от российских властей. Интересно, что в украинский период Крыма памятников советского прошлого по статистике автора было установлено в два раза больше, чем в российский, это же относится и к другим мемориальным категориям. Д. Г. Чубукова отмечает ярко выраженную милитаристскую направленность монументов, что связано с военной историей полуострова Крым.

Глава 12 «Две деревни в одной: история, демография и общий локальный нарратив двух районов деревни Евгора (Медвежьегорский р-н Карелии)» принадлежит авторству А. Е. Закревской. Предметом изучения стал населенный пункт Евгора, условно разделенный на две части: деревню (с «аборигенным» населением) и поселок (место локализации переселенцев с 1950-х гг.). Автор применила к данному полю классические качественные социо-антропологические методы и выявила ряд особенностей. Карельская «деревня» для жителей полна смыслов и ассоциируется с домом и собственной историей, тогда как «поселок» с щитовыми временными домами не вызывает подобных ассоциаций. Коренное население всячески отделяет себя от переселенцев этнически, пространственно и при помощи «языковых средств» (Плеханов, Белова 2021: 266). Интересно то, как может воспроизводиться идентичность в таких микросообществах с населением в 36 человек.

Завершается книга 13 главой «Подольские могилы»: память поляков о трагических событиях Второй мировой войны» А. Р. Лагно. В ней описываются практики коммеморации трагических событий на исторически спорных территориях Польши

и Украины, т. н. Восточной Галиции, в которых в 1944 г. происходили нападения украинских националистов на поляков. Автор использует воспоминания, написанные выжившими свидетелями конфликта. Из этих источников мы узнаем любопытные детали отношений между поляками и украинцами: до конфликта они описываются как исключительно мирные, с многочисленными смешанными браками и религиозной терпимостью. В местах проживания переселенцев из Подолья, где произошли трагические события, устанавливаются памятники и не только. Корень проблемы описанного конфликта авторы воспоминаний видят исключительно в украинском национализме. Подчеркивается важность знания как имен жертв, так и имен агрессоров. Исследование, представленное в главе, особо актуально сегодня, когда национализм, выраженный в военных конфликтах, бросает вызов современному миру.

Репрезентация пространств (Кострома, Крым, Карелия, Подолье) в IV части монографии методологически наиболее приближена к социальной антропологии, а также характеризуется актуальными, для сегодняшней политической повестки, сюжетами по изучению региональной идентичности.

Основная ценность монографии, на наш взгляд, состоит в расширении представлений о том, какие источники могут быть задействованы в антропологическом исследовании репрезентаций. Несомненным достоинством книги является разноплановость и многогранность осмысления коллективом авторов подходов к изучению различных социальных институтов и идентичностей. Внимательного читателя может смутить несовпадение названия первой части в оглавлении и собственно в тексте коллективной монографии — «Новые формы репрезентации культур» вместо «Новые формы актуализации памяти истории». Многочисленные опечатки и ошибки в тексте также несколько портят впечатление от работы. Однако подобные технические неточности не умаляют научных достоинств данной коллективной публикации.

### Источники и материалы

Антонов 2023 — Антонов К. Вождь нашел последний причал // Коммерсант. 25.01.2023. <https://www.kommersant.ru/doc/5784689> (дата обращения — 27.02.2023).

Мальцев 2020 — Мальцев В. Незаметная война: как сносят памятники Ленину в российских городах // ForPost. Новости Севастополя. 23 мая 2020 [Электронный ресурс]. <https://sevastopol.su/news/nezametnaya-voyna-kak-snosyat-pamyatniki-leninu-v-rossiyskih-gorodah> (дата обращения — 27.02.2023).

Субботина 2012 — Субботина С. Памятники Ленину могут повсеместно демонтировать // Известия. 20 ноября 2012 [Электронный ресурс]. <https://iz.ru/news/539904> (дата обращения — 27.02.2023).

### Научная литература

Плеханов А. А., Белова Н. А. (отв. ред.). Антропология репрезентации: память, общественные пространства и визуальность. М.: ИЭА РАН, 2021. 300 с.

### References

Plekhanov, A. A. and N. A. Belova (eds.). 2021. *Antropologiya reprezentatsii: pamiat', obshchestvennyye prostranstva i vizual'nost'* [Anthropology of Representation: Memory, Public Spaces and Visuality]. Moscow: IEA RAS. 300 p.

## «ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ»: РЕГИОНАЛЬНЫЙ ОХВАТ В 2022 Г.

Среди авторов «Вестника антропологии» в 2022 г. были ученые из разных регионов России и мира. Зарубежные авторы — профессора университетов, известные антропологи из США (№ 2), Индии (№ 1), Беларуси (№ 2, № 4), Сербии (№ 3), Узбекистана (№ 3), Германии (№ 3). Физическая антропология представлена также публикациями ученых из Москвы — Центр физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН (19 авт./публ.), Институт археологии РАН (1), РГГУ (1), МГУ им. М. В. Ломоносова (1), Центр египтологических исследований РАН (1), Барнаула — Алтайский государственный университет (1), Краснодара — Кубанский государственный технологический университет (1), Сочи — НИИ медицинской приматологии (3).

География городов и научных учреждений России, охваченных публикациями по социально-культурной антропологии такова: Барнаул — Алтайский государственный педагогический университет (1); Белгород — Белгородский государственный национальный исследовательский университет (1); Владивосток — Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (2); Владикавказ — Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева филиала Владикавказского научного центра РАН (1); Горно-Алтайск — (1); Дербент — (1); Екатеринбург — Институт философии и права Уральского отделения РАН (1); Ижевск — Удмуртский государственный университет (3); Иркутск — Иркутский государственный университет (1); Йошкар-Ола — Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева при Правительстве Республики Марий Эл (1); Казань — Казанский (Приволжский) федеральный университет (3); Калининград — Балтийский федеральный университет им. И. Канта (2); Кострома — Костромской государственный университет (3); Махачкала — Дагестанский государственный университет народного хозяйства (1); Москва — Институт этнологии и антропологии РАН (27), МГУ имени М. В. Ломоносова, кафедра этнологии (5), Еврейский университет (1), Учебно-научный центр социальной антропологии РГГУ (1), Мезоамериканский центр им. Ю. В. Кнорозова РГГУ (1), Факультет востоковедения и социально-коммуникативных наук РГГУ (1), Институт Африки РАН (1), Институт востоковедения РАН (1), Московский педагогический государственный университет (1), Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии, Дизайн, Искусство) (3), Институт международных отношений и социально-политических наук Московского государственного лингвистического университета (1), Московский физико-технический институт — Национальный исследовательский университет (1), Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова (1); Новосибирск — Институт философии и права СО РАН (1); Пермь — Пермский национальный исследовательский политехнический университет (1); Петрозаводск — Институт языка, литературы и истории Карельского НЦ РАН (2); Санкт-Петербург — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (5), Российский этнографический музей (1), Институт лингвистических исследований РАН (1), Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (1), Государственный Эрмитаж (1); Самара — Самарский государственный технический университет Академии строительства и архитектуры (1); Саранск — Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва (2), НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (4), Мордовский государственный педагогический университет имени М. Е. Евсевьева (1); Смоленск — Музей «Смоленская крепость» (1); Сыктывкар — Институт языка, литературы и истории ФИЦ Коми научного центра УрО РАН (2), Институт гуманитарных наук Сыктывкарского государственного ун-та им. Питирима Сорокина (1); Ханты-Мансийск — Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (1); Чебоксары — Чувашский государственный институт гуманитарных наук (1).

— М. Ю. Мартынова

*Научное издание*

**ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ**

2023. № 2

**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 19.05.2023    Формат 70 x 108/16

Усл.-печ. л. 30,45    Заказ № 226

Участок множительной техники

Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН  
119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А