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

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

HERALD OF ANTHROPOLOGY



2024 № 1

Журнал «Вестник Антропологии» учрежден решением Ученого совета Института этнологии и антропологии РАН 20 марта 2014 г.
Министерство цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации
Регистрационный номер ПИ № ФС77–61734



Журнал входит в систему Russian Science Citation Index (RSCI)

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

ГЛАВНЫЕ РЕДАКТОРЫ

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Анчабадзе Ю. Д., Бондаренко Д. М., Боруцкая С. Б., Буганов А. В., Бутовская М. Л., Герасимова М. М., Дубова Н. А., Казьмина О. Е., Каландаров Т. С., Канукова З. В., Крадин Н. Н., Мажиа А. (Итальянская Республика), Пушкарева Н. Л., Радойичич Д. (Республика Сербия), Харламова Н. В., Халид А. (США)

ОТВЕТСТВЕННЫЕ СЕКРЕТАРИ

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Адрес редакции:

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

Контакты:

По вопросам физической антропологии
Васильев Сергей Владимирович
vasbor1@yandex.ru

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

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

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

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2024
© Журнал «Вестник антропологии», 2024

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

EXECUTIVE EDITORS

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

ADVISORY BOARD

V. A. Tishkov (Chairman, Russia), M. Balzer (USA), I. E. Butitta (Italy), Yu. K. Chistov (Russia), E. Drozdova (Czech Republic), D. A. Funk (Russia), A. V. Golovnev (Russia), J. A. González Alcantud (Spain), K. Juhász (Hungary), V. S. Khan (Uzbekistan), E. Kobyliansky (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
journal_of_anthropology@mail.ru

Physical Anthropology
Sergei Vladimirovich Vasilyev
vasbor1@yandex.ru

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

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

© RAS Institute of Ethnology and Anthropology, 2024
© Journal "Herald of Anthropology", 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Идентичность и историческая память		Identity and Historical Memory
Чернышов С. А. Конституирующие нарративы локальной исторической памяти жителей регионов Сибири: между личным и общественным	7	*Chernyshov, S. A.* Constituent Narratives of Local Historical Memory of Residents of Siberia Regions: Between Personal and Public
Козлов В. Е., Титова Т. А. Религиозная идентичность русского населения Республики Татарстан: деконструкция или локализация традиции	21	*Kozlov, V. E. and T. A. Titova.* Religious Identity of the Russian Population in the Republic of Tatarstan: Deconstruction or Localization of Tradition
Овсейчик В. Е. Старообрядцы юго-восточной Беларуси в середине XIX— начале XX в.: особенности расселения и динамика численности	33	*Auseichyk, V. E.* Old Believers of South-Eastern Belarus in the Middle of the 19th — early 20th Centuries: Settlement Patterns and Population Dynamics
Парфирьев Д. С. Русины Галиции глазами посетителей из России (1914–1917 гг.)	44	*Parfiryev, D. S.* Rusyns of Galicia through the Eyes of Russian Visitors (1914–1917)
Наследие и историческая память		**Heritage and Historical Memory**
Устьянцев Г. Ю. Мифологизация ландшафта в представлениях марийцев о локальной истории. Образы богатырей-героев в коммеморативных практиках	54	*Ustyantsev, H. Yu.* Mythologization of the Landscape in the Mari People's Notions about Local History. Images of Heroes in Commemorative Practices
Глазовская А. А. Танец как память. Опыт Ирландии	71	*Glazovskaya, A. A.* Dance as a Memory. The Case of Ireland
Семирханова Е. К. От исторической памяти к спортивной практике: репродукция доспехов и вооружения средневековой Европы в материальной культуре движения исторических средневековых боев	89	*Semirkhanova, E. K.* From Historical Memory to Sport Practice: European Medieval Armour and Weapons Reproduction in the Material Culture of Historical Medieval Battles Movement
Кузнецова Е. А. Практики взаимодействия с архитектурным наследием: деревянные храмы на Русском Севере и волонтерские проекты	106	*Kuznetsova, E. A.* Practices of Interaction with Architectural Heritage: Wooden Churches in the Russian North and Volunteer Projects

Археологические памятники в оптике антропологии

Султанова Н. Ш. Изучение раннесредневекового костюма Бухарского оазиса на основе терракоты 116

Ильясов Л. М. Религиозные представления племен-носителей кобанской археологической культуры в свете данных петроглифики 127

Добровольский Л. С. Идея побратимства в парных композициях восточноевропейского скифского звериного стиля 138

Досуговые практики и повседневные взаимодействия

Гуревич К.В. Женские групповые практики на примере «женских кругов»: история, структура, функции, лидеры и участники 162

Самарина Т. Н. Как нарисовать вальс: хореографические иллюстрации в советских учебниках бальных танцев 178

Штылева М. В., Пушкарева Н. Л. Повседневность мурманчанок в конце 1980-х – начале 1990-х годов глазами исследователей и журналистов 198

Харсиев Б. М.-Г. Застольные обычаи ингушей: традиции и инновации 212

Материальный мир человека

Костров А. В. Ритуальная одежда семейских Западного Забайкалья: к вопросу реконструкции утраченных компонентов и смыслов костюмного комплекса 220

Никонова Л. И., Охотина Т. Н., Медов А. А. Колесные транспортные средства у мордвы: типология и история бытования 234

Рублева А. А. Традиционная кухня старожилов и переселенцев Притомья во второй половине XX в.: этнокультурная специфика и взаимовлияние (по материалам полевого исследования) 255

Archaeological Sites in the Anthropological Perspective

Sultonova, N. The Study of Medieval Costume of the Bukhara Region Based on Terracotta 116

Iliasov, L. M. Religious Ideas of the Koban Archaeological Culture Tribes in the Light of Petroglyphs 127

Dobrovolskyi, L. S. The Idea of Twinning in Pair Compositions in the Eastern European Scythian Animal Style 138

Entertainment Practices and Everyday Interaction

Gurevich, K. V. Women's Group Practices Illustrated by "Women's Circles": History, Structure, Functions, Leaders and Participants 162

Samarina, T. N. Drawing a Waltz: Choreographic Illustrations in Soviet Ballroom Dance Textbooks 178

Shtyleva, M. V. and N. L. Pushkareva. The Everyday Life of Murmansk Women in the Late 1980 — Early 1990 Through the Eyes of Researchers and Journalists 198

Kharsiyev, B. M.-G. Ingush Feast Customs: Traditions and Innovations 212

The Material World

Kostrov, A. V. The Ritual clothing of the Semeiskie of Western Transbaikal: on the Reconstruction of the Lost Components and Meanings of the Costume Complex 220

Nikonova, L. I., T. N. Okhotina and A. A. Medov. The Mordvins' Wheeled Vehicles: Typology and History of Usage 234

Rubleva, A. A. Traditional Cuisine of the Long-time Residents and Russian Settlers of Pritomye in the Second Half of the 20th century: Ethnocultural Specifics and Mutual Influences (Based on the Field Research) 255

Шилов В. В. Три века «каменной симфонии» на верхней Каме 267

Shilov, V. V. The Three Centuries of «Stone Symphony» on the Upper Kama

Федотова М. В., Пыркова М. В., Сафонов В. В. Традиционные виды декорирования шкатулок и практика современной реставрации 286

Fedotova, M. V., M. V. Pyrkova, and V. V. Safonov. Traditional Types of caskets decoration and the Modern Restoration Experience

Лебедева А. А. Бегущая по волнам времени. Строительство и первые испытания увеличенной копии модели микронезийского каноэ из Центрального военно-морского музея 299

Lebedeva, A. A. Floating on the Waves of Time. Construction and First Tests of Replicas of the Micronesian Canoe Model from Central Naval Museum

Социальная эволюция и этология человека

Social Evolution and Human Ethology

Иванова Е. М. Особенности отношения к юмору и смеху как психологический и социально-культурный феномен 308

Ivanova, E. M. Attitudes to Humor and Laughter as a Psychological and Social-Cultural Phenomenon

Розов Н. С. Механизмы ранней социальной эволюции: от палеолита — к государственности 329

Rozov, N. S. Mechanisms of Early Social Evolution: From Paleolithic to Statehood

Физическая антропология

Physical Anthropology

Кокоба Е. Г. Межпоколенный анализ соматического развития городских абхазских детей и подростков (1980-е — 2010-е гг.) 348

Kokoba, E. G. Secular Trends in the Somatic Characteristics of Urban Abkhazian Children and Adolescents (1980-s — 2010-s)

Рецензии и обзоры

Reviews

Царева Т. В. К вопросу о религиозной идентичности осетин. Рецензия на: Православие в Алании-Осетии: история, этнография, подвижники. Сборник статей, посвященный 1100-летию Крещения Алании / сост., отв. ред. З. Б. Цаллагова. М.: ИЭА РАН, 2023. 263 с. 369

Tsareva, T. V. On the Religious Identity of Ossetians. Book Review: Orthodoxy in Alania-Ossetia: History, ethnography, ascetics. Collection of articles dedicated to the 1100th anniversary of the Baptism of Alania / edited by Z. B. Tsallagova. Moscow: IEA RAN, 2023. 263 p.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/7-20
Научная статья

© С. А. Чернышов

КОНСТИТУИРУЮЩИЕ НАРРАТИВЫ ЛОКАЛЬНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ ЖИТЕЛЕЙ РЕГИОНОВ СИБИРИ: МЕЖДУ ЛИЧНЫМ И ОБЩЕСТВЕННЫМ

В статье рассматриваются нарративы локальной исторической самоидентификации жителей сибирских регионов России. Основной задачей исследования был поиск специфических, не связанных с типовыми историческими мифами российской периферии, идей, посредством которых сибиряки конструируют собственную социальную идентичность. Информационной базой исследования послужили результаты фокус-групп, проведенных в 9 городах Сибири и Урала: Перми, Тюмени, Омске, Новосибирске, Барнауле, Кемерове, Томске, Красноярске, Иркутске. В результате исследования выявлено, что основой для локальной исторической самоидентификации сибиряков является воспринимаемый некритически типичный героизированный нарратив российской периферии, связанной с ее освоением представителями «страны», под которой понимается центральное правительство. Среди нарративов локальной исторической памяти доминируют узкие локальные сюжеты, связанные с конкретными территориями — от строительства моста через Обь в Новосибирске до развития угольной промышленности в Кузбассе. Общими же мифами являются нарративы героического «освоения Сибири» от Ермака до советских индустриальных строек. В таком виде выявленный набор исторических мифов носит ярко выраженный москвоцентричный характер и не может служить основой для конструирования локальной идентичности. Однако, как только периферийный общенациональный нарратив входит в конфликт с личным или семейным опытом респондентов, он подвергается коррозии. Это приводит к критическому осмыслению конституирующих нарративов локальной исторической самоидентификации.

Ключевые слова*: региональная идентичность, историческая память, Сибирь, сибиряки, история России, история Сибири*

Ссылка при цитировании: *Чернышов С. А.* Конституирующие нарративы локальной исторической памяти жителей регионов Сибири: между личным и общественным // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 7–20.

Чернышов Сергей Андреевич — к. и. н., старший научный сотрудник лаборатории социально-антропологических исследований, Национальный исследовательский Томский государственный университет (Российская Федерация, 634050 г. Томск, ул. Ленина, 36). Эл. почта: 1502911@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3885-7125

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00150, https://rscf.ru/project/22-78-00150/

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/7-20
Original article

© Sergey Chernyshov

CONSTITUENT NARRATIVES OF LOCAL HISTORICAL MEMORY OF RESIDENTS OF SIBERIA REGIONS: BETWEEN PERSONAL AND PUBLIC

The article examines the narratives of local historical self-identification of residents of the Siberian regions of Russia. The main objective of the study was to search for specific ideas, not related to the typical historical myths of the Russian periphery, through which Siberians construct their own social identity. The information base for the study was the results of focus groups conducted in 9 cities of Siberia and the Urals: Perm, Tyumen, Omsk, Novosibirsk, Barnaul, Kemerovo, Tomsk, Krasnoyarsk, Irkutsk. It was revealed that the local historical self-identification of Siberians is based on the perceived uncritically typical heroic narrative of the Russian periphery, associated with its development by representatives of the "country," which is understood as the central government. Among the narratives of local historical memory, narrow local subjects associated with specific territories dominate — from the construction of a bridge across the Ob in Novosibirsk to the development of the coal industry in Kuzbass. Common myths are the narratives of the heroic "development of Siberia" from Ermak to Soviet industrial construction projects. In this form, the identified set of historical myths has a clearly Moscow-centric character and cannot serve as a basis for constructing local identity. However, as soon as the peripheral national narrative comes into conflict with the personal or family experiences of respondents, it corrodes. This leads to a critical understanding of the constitutive narratives of local historical self-identification.

Keywords: *regional identity, historical memory, Siberia, Siberians, history of Russia, history of Siberia*

Author info: Chernyshov, Sergey A. — Ph.D. in History, Senior Researcher at the Laboratory of Social Anthropological Research, National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: 1502911@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3885-7125

For citation: Chernyshov, S. A. 2024. Constituent Narratives of Local Historical Memory of Residents of Siberia Regions: Between Personal and Public. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 7–20.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation grant No. 22-78-00150, https://rscf.ru/project/22-78-00150/

Введение

Историческая память — связующее звено между прошлым, настоящим и будущим не только для государств или локальных (этнических или территориальных) социальных сообществ, но и для конкретных людей. По выражению британского социолога Б. Андерсона, нации — это сообщества, которые «неуклонно движутся

вглубь истории и из глубины истории» (*Андерсон* 2001: 49). Выражаемые в мифах об общем прошлом, консенсусных исторических героях и ключевых событиях национальной (локальной) истории, нарративы исторической памяти являются одной из важных составляющих идентичности социального сообщества и самоидентификации отдельного человека (*Тишков* 2003: 60).

В нашей стране к локальным (территориальным и\или этническим) идентичностям относятся настороженно, часто выводя их из феномена «парада суверенитетов» и угрозы распада единого государства. И тем более настороженно относятся в настоящее время к локальным историческим нарративам как одной из смыслообразующих частей локальной самоидентификации. На фоне известного международного контекста региональные истории внезапно становятся воинственными «контристриями», а само их существование директор Института российской истории РАН Ю. А. Петров сравнивает с «гражданской войной в умах» (*Касьянов* 2019: 62).

Примечательно, что многочисленные исследования локальных идентичностей в России крайне редко затрагивают тему исторической самоидентификации. Подчас это приводит к дисциплинарным и терминологическим коллизиям: например, устоявшийся среди историков термин «историческая память» заменяется социологами-авторами тематических статей терминами «самоопределение» или «рефлексия наций опыта своего государственного развития» (*Кирдина-Чэндлер* 2019: 7) и даже «ностальгия» (*Морозов, Слепцова* 2020: 214). А если исследователи и касаются исторических аспектов коллективной самоидентификации, то вопросы часто сосредотачиваются на личных или семейных практиках коммеморации национального или локального исторического опыта (вплоть до исследования потребительского поведения по соображениям принципиального неприятия тех или иных исторических периодов) (*Карпова* 2021: 161).

В терминологии постколониального дискурса нарративы локальной исторической самоидентификации можно идентифицировать как совершенно колониальные, почти полностью связанные с метрополией, включая эпизоды ее героического открытия/освоения/развития со стороны представителей этой метрополии. Так, актуальные соцопросы в качестве смыслообразующих исторических нарративов для жителей Урала фиксируют пространственно-географический образ «Каменного пояса» и «горно-заводской цивилизации» (*Головнева* 2013: 86). В отдельных городах Свердловской области (Нижний Тагил, Каменск-Уральский, Магнитогорск и Миасс) каркасом локальной идентичности служит идея освоения природных ресурсов в дореволюционный и советский период (*Петрова* 2016: 50). В Пермском крае исследователи фиксируют преобладание в исторической памяти эпизодов, связанных с Романовыми и Строгановыми (*Призюк* 2022).

Аналогичным образом (через колониальный дискурс) можно интерпретировать и доминирование в локальных исторических нарративах достижений советского периода (*Мартынова* и др. 2023). Опросы в самых разных регионах России демонстрируют, что респонденты плохо знают региональную историю, а если и знают, то в основном советский период (*Зимовина, Проданцов* 2022: 13), героизируя и романтизируя индустриальные, социальные или инфраструктурные достижения этого периода. Исключение, пожалуй, составляют только несколько национальных республик, прежде всего Республика Татарстан, где история Волжской Булгарии, Золотой орды, Казанского ханства успешно конкурируют с советским периодом за звание идентифицирующего периода локальной исторической памяти (*Карбаинов* 2018: 57).

Очевидно, что региональная история становится значимым фактором самоидентификации локального сообщества только тогда, когда историческая память этого сообщества содержит в себе специфические нарративы, не связанные напрямую с национальными нарративами исторической памяти. Такие, где сравнение с метрополией играет незначительную роль, а героизация «освоения» края если и упоминается, что не в ключе «было плохо без метрополии — стало хорошо с метрополией».

В этом смысле Сибирь — макрорегион, где типовые колониальные сюжеты значительной части российской периферии являются наиболее заметными в локальной исторической самоидентификации. Их еще полтора века назад сформулировали Г. Н. Потанин и Н. В. Ядринцев в «Томских Губернских ведомостях» 1860-х годов — это отсталость Сибири по отношению к России и Европе, негативные характеристики развития Сибири в прошлом (например, ссылка) и позитивные перспективы в будущем, «особые черты» в характере сибиряков («завоеватели», «открыватели новых стран», «дух авантюризма» и т. д.) (*Шевцов* 2011: 92). Эти нарративы были закреплены в XX в. региональными краеведческими музеями, популярной исторической литературой и особенно массово — советским кинематографом. На советских экранах образ типичного «сибиряка» полон «пафоса свершений», колониальных идей (вместе с русскими в Сибирь пришло могущество и прогресс), представлений о суровом климате, который формирует «уникальный сибирский характер» — стойкость, выдержку, решительность. Вне зависимости от сюжетных линий, такова матрица значительного количества фильмов о Сибири: от «Ермака» до «Во глубине сибирских руд…», от «Парня из тайги» до Ждите писем» и «Люди на мосту» (*Головнева, Головнев* 2017: 122).

Задачей этого исследования было — отыскать в локальных нарративах исторической памяти сибиряков нечто, не связанное с подобными довольно типовыми, с примесью наивного антропологического дискурса и героизации метрополии, сюжетами.

Концептуальная рамка и методология исследования

Исследование выполнено в парадигме социально-конструктивистского подхода, для которого идентичность является конституирующим (смыслообразующим) основанием социальной группы (*Брубейкер, Купер* 2002; *Калхун* 2013). Конструирование социальной идентичности в таком ключе следует воспринимать как выстраивание границ между своим сообществом и всем остальным миром, при этом нарративы такого конструирования не могут возникать на ровном месте — они должны опираться на значимые для сообщества символы и иметь хоть какие-то реальные связи с прошлым (*Тулаева* и др. 2022: 173). Исследование имеет междисциплинарный характер, поэтому здесь на помощь социологии приходит история, определяя этот конструкт как «коллективная память» — термин, введенный в оборот М. Хальбваксом еще в 1920-е годы.

В настоящее время в исторической науке используется расширенный терминологический ряд, включающий в себя «историческую политику» и «историческую память» и разделяющий, таким образом, общественную, «человеческую» коллективную память и отдельные историко-политические действия, направленные на ее конструирование. В основе исторической памяти и формирующей ее исторической политики — набор случайностей, на основе которых формируются исторические

мифы (*Levi-Strauss* 1964: 31). Коллективная историческая память редуцирует события до мифологических архетипов, забывая при этом «неудобные» вопросы, разделяющие конструируемое сообщество (*Андерсон* 2001: 31). Так формируется социальная реальность наций и локальных сообществ.

Смыслообразующие нарративы исторической памяти отвечают на вопросы «кто мы?» и «откуда мы?», определяя таким образом векторы актуальных социально-политических действий в социальном сообществе. Сюжетные стереотипы исторической памяти, сконструированные из случайного набора фактов из прошлого посредством политики памяти, становятся едва ли не более важными аргументами для тех или иных решений, чем события настоящего.

Поиск и структурирование смыслообразующих нарративов локальной исторической памяти жителей сибирских регионов осуществлялся на материалах исследования «Сибирь в социально-политической динамике российской государственности: ретроспективный и современный дискурсы коллективной исторической памяти», которое было проведено в декабре 2022 г. методом удалённых фокус-групп в 9 городах Сибири и Урала: Перми, Тюмени, Омске, Новосибирске, Барнауле, Кемерове, Томске, Красноярске, Иркутске. В каждой из фокус-групп приняло участие от 6 до 8 человек из числа людей, постоянно проживающих в соответствующем городе. В группах присутствовали представители следующих страт: пенсионеры, рабочие, работники государственного сектора, работники частного сектора по найму, студенты. Кроме того, группы были гендерно сбалансированы: ни в одной из групп не было абсолютного большинства мужчин или женщин. Дискуссия проводилась дистанционно при помощи российского сервиса «Яндекс.Телемост». Фокус вопросов исследования был сосредоточен на изучении оценки локальных исторических сюжетов. Респондентам задавались вопросы и выяснялось их отношение по нескольким историческим эпохам: период завоевания Сибири Ермаком; отношения с местным автохтонным населением; горнозаводской период XVIII в.; развитие добывающей промышленности в XIX в.; XVIII–XIX вв., «каторга и ссылки»; переселенческое движение второй половины XIX–начала XX вв.; открытие Транссибирской магистрали; Гражданская война в Сибири; советский период развития Сибири; нынешнее состояние дел в Сибири и отношения Сибири с федеральным центром и остальной Россией.

Периферийная история

Все фокус-группы мы начинали с общих вопросов. Ключевой из них — «Какое событие в истории Сибири, Урала (для пермяков и для тюменцев через запятую с «Сибирью») вы считаете самым важным? Почему?» — продемонстрировал доминирование у респондентов двух принципиальных нарративов.

Первый смыслообразующий нарратив — Сибирь (особенно в сравнении с «Россией» — той, москвоцентричной, которую традиционно изучают в школах на уроках истории) воспринимается респондентами во всех городах как место, где ничего не происходит, а если и происходит, то происходящее напрямую связано с активностью государства (как правило — центрального правительства).

«Что-то я даже не знаю. Но, вообще, у нас история богатая. Вообще, России, Руси. Всего СССР, там, я не знаю. А именно Сибири — а что у нас в Сибири?» (Новосибирск)

«У нас тут Батый не ходил, у нас Ледового побоища здесь не было, князья сюда и никакие немцы не дошли, не били мы их здесь». (Кемерово)

«Ссыльные добывали ресурсы, они строили железную дорогу, они добывали то же самое золото, которого здесь было очень много, и его здесь добывали с очень давних времен. То есть, это не Советская власть нашла россыпи и карьеры. Это еще при Александре, даже не при Николае, при Александре уже здесь начали добывать его. И это была очень дешевая рабочая сила, которая в результате помогла экономике Российской Империи хоть как-то выживать». (Иркутск)

Второй нарратив — очень размытая макрорегиональная проблематика и концентрация на очень локальных событиях прошлого. Если какой-то эпизод локальной истории и объединяет локальные исторические самоидентификации жителей разных городов, то это очень абстрактно понимаемое «освоение Сибири» (от Ермака до советских индустриальных строек), которое происходило на крайне неразвитых территориях с архаичным населением. Представляется, что эта идея имеет в своем основании типовую экспозицию регионального краеведческого музея на российской периферии, где местная история всегда начинается с каких-то шаманов и охотников-собирателей, сидящих вокруг костра и, по всей видимости, ждущих своей колонизации московским правительством.

«Ну, мне, например, из истории очень интересно, вообще, появление людей на территории сейчас Сибири. То, как древние племена проходили туда дальше на север, зачем они туда шли, и как потом образовывались вот эти малочисленные коренные народы». (Тюмень)

«Я бы выделил такие события, если совсем в глубоком историческом контексте, то это заселение территории Сибири древними людьми. Потому что до сих пор еще находят очень много археологических находок». (Красноярск)

При этом уникальных эпизодов самоидентификации предостаточно в каждом городе (регионе). Именно эти локальные, очень конкретно-исторические эпизоды в фокус-группах называли прежде всего, отвечая на вопрос «Какое событие в истории вы считаете самым важным?»

«Важное событие в истории Сибири строительство моста через Обь? Важное. Благодаря строительству этого моста железнодорожного, собственно и появился третий город страны Новосибирск». (Новосибирск)

«Вот у меня в голове вспоминаются события только самые основательные. Именно основание Перми. Это 1723 год, получается, как я помню». (Пермь)

«Скорее всего, самые яркие моменты исторические — это как раз-таки вот связанные с Колчаком, с адмиралом, и, ну, вот, с ссылкой, например, Достоевского, его каторжничеством. Это у нас Омск именно вот знаменит». (Омск)

«Мне лично интересен больше 19 век, потому что это все-таки развитие, скажем так, это развитие некоего права в Сибири, потому что там возникает административное деление, там промышленность возникает — это все надо регулировать». (Томск)

«Ну да, самое главное — уголь нашли. Здесь месторождение угля, здесь мы работаем теперь, добываем уголь». (Кемерово)

«*Тот же Демидов прекрасный, Ползунов — учусь в политехе имени Ползунова, то есть как минимум знаю его историю, знаю период того времени*». (Барнаул)

Нарратив «освоения Сибири» в исторической памяти

На фоне множественности доминирующих «локальных историй» едва ли не единственным собственно «сибирским» (макрорегиональным) историческим нарративом действительно остается широко понимаемая история «освоения Сибири». Строго говоря, в восприятии респондентов сибирская макрорегиональная история — это и есть почти исключительно история завоевания, освоения и развития Сибири со стороны центрального правительства.

Сюжетная линия этого локального исторического мифа берет начало, естественно, с Ермака и шире — с приходом в Сибирь первых русских воинов или поселенцев. Этот довольно длительный на деле исторический эпизод в ретроспективном конструировании локальной исторической памяти умещается в одну конкретную точку на временной школе, до которой — мрак, архаика и неизвестность, после которой развитие и жизнь. Появление русских для локального исторического мифа — нечто вроде «Большого взрыва», после которого, собственно, и начинается местная историческая вселенная.

«Мы не знаем, только можем предполагать то, что было раньше на месте Сибири, на месте Томска, где мы живем». (Томск)

«Для самой Сибири я не знаю, потому что мы Сибирь-то знаем только последние лет триста. До этого мы практически ничего про нее не знаем. Как тут жили, кто тут что делал». (Барнаул)

«Вроде бы мы живем так, что если в каком-то техническом, экономическом или еще каком-то плане некая территория отстает, то вся оставшаяся, все оставшееся в округе начинают, в общем-то, эту территорию, людей, которые на ней находятся, подпинывать. Вот это с Ермаком и произошло. Ну, точнее, руками Ермака это было и сделано». (Томск)

Неудивительно, что Ермак для локального исторического мифа в таком случае воспринимается как ключевая для истории фигура. Как полубог, который запустил в Сибири шестеренки локальной истории.

«Ну, конечно, он сделал, открыл же, присоединение к России, к русским землям. Ну, положительно, да, я думаю, что открыл для нас Сибирь и возможности разные». (Новосибирск)

«Один из самых важных в становлении Сибири — это, в принципе, присоединение Сибирского ханства Ермаком Тимофеевичем, в 1580-х, кажется, это было. Вот». (Барнаул)

«Для тех времен, да, движение России на Восток — это было, это был прогресс. А что бы здесь было, если бы не пришла Россия? Это мы можем только предполагать». (Новосибирск)

Подобные исторические действия обязаны иметь сообразные декорации, на фоне которых и ради которых развивается героический сюжет «освоения Сибири». В роли таких декораций в локальном историческом мифе выступает местное население. На его примере респонденты демонстрируют не только прогрессивную роль «освоения Сибири», но и альтернативные этому «освоению» сценарии — естественно, негативные.

«Если бы Ермаком не была освоена Сибирь, возможно, эти многие века они жили бы в том же ключе, как они были до освоения Сибири. И кто же знает, может быть, их бы это и устраивало». (Новосибирск)

«Тут у нас, что особо завоевывать-то было? Коми-пермяки, которые там по лесам сидели? Я даже не знаю, тут особо завоевывать-то, мне кажется, нечего было». (Пермь)

«Им дают все, совершенно все, которые возможно, льготы, платят налоги за бизнес — пожалуйста, открывай свою шаурму, там не шаурму, там буузы свои вари, и ты налоги не будешь платить — пожалуйста. Но почему-то ты заходишь, а там не алтайцы хозяева. Почему они этого не делают?». (Кемерово)

«Ну, окончательный результат всего этого мы, наверное, можем видеть сейчас. В принципе, регион развитый, и развитие имеет по сей день. А на тот момент освоение, может быть, как-то негативно сказалось на коренных народах и их культуре, развитии их культуры. Но вроде, насколько я понимаю, сейчас у нас какие-то привилегии у этих народов есть, они как-то там государством оберегаются. Я не могу сказать, негативно это сказалось или нет. Сейчас я вижу только, все идет в хорошее русло». (Тюмень)

Государство (понимаемое прежде всего, как центральное правительство) всегда, на протяжении всей локальной истории несло в Сибирь прогресс и добро. Даже ссылка, даже каторга, даже война или насильственная коллективизация. Все эти негативные события осмысливаются в локальной исторической памяти в контексте равнозначного, или даже более выгодного обмена: да, мы отдаем ресурсы, но взамен получаем развитую культуру. Да, мы отправляем солдат, но взаимен получаем заводы и фабрики. Да, автохтонное население возможно и испытывало страдания, но взамен получало принадлежность к великой стране.

«При слове «каторжане» сразу можно подумать о том, что каторжане, наверное, тоже делились на уголовников и на политических. Но культурные люди, которые по своим политическим убеждениям сосланы, они кроме цивилизации и грамоты, и культуры ничего не могли нести, как те же декабристы». (Новосибирск)

«Само по себе явление ссылки, наверное, ужасное и бесчеловечное, потому что против своей воли людей часто отправляли. Это Империя делала, и Советский Союз массово делал, и так далее. Но если бы этого не было, вероятно, и нас бы сейчас тоже не было в этих регионах в таком количестве, не было бы такого развития». (Барнаул)

«Вот даже взять войну — это плохо, да. Но в этот период все-таки сюда, в Сибирь переместили столько промышленных предприятий, ну, эвакуировали. Многие ведь остались и дали толчок развитию. И люди устраивались, и работали, и заводы работать стали». (Томск)

Этот стройный нарратив подвергается коррозии только в одном случае, но это симптоматично и принципиально важно для исследования. Как только источником знаний кроме медиа, музеев, школьных учебников и популярной литературы в целом становится личный опыт (например, актуальные переживания, путешествия или семейная история, рассказанная очевидцами событий), пафос героического прошлого сменяется на более аккуратный нарратив неоднозначности, противоречивости ключевых эпизодов локальной истории.

«Возможно, мы привнесли некоторый прогресс, потому что людям он тут, по большому счету, не нужен был в своем сельском хозяйстве и животноводстве. И сколько вот я, допустим, езжу по глубинкам Алтая, ну, по Горному Алтаю имеется в виду, особо-то и не замечаешь каких-то изменений. То есть они как не пользовались особо прогрессом, так и не пользуются». (Барнаул)

«Если в молодости я думала, что колонизация более развитыми народами, странами новых земель — это добро, потому что приносит цивилизацию и блага цивилизации аборигенам, индейцам, народностям, ... сейчас мне видится колонизация достаточно нехорошим явлением». (Красноярск)

Героическое советское прошлое

Как и в других аналогичных исследованиях, результаты наших фокус-групп демонстрируют доминирование сюжетов советской истории в локальной исторической памяти. В этом нет ничего удивительного и уникального, эти сюжеты в основном типовые вне зависимости от регионов исследования, поэтому мы остановимся на них тезисно. Для наших респондентов история Сибири советского периода растворяется в истории большой страны, локально воспроизводит общенациональные героизированные сюжеты.

«Советское время для меня, я уже говорила, что это связано как раз с освоением Сибири. И здесь, может быть, я бы опять, наверное, ушла в сторону искусства, потому что как раз в советское время очень много художников приезжали по распределению в Томск, и это был такой, как бы, расцвет искусства». (Томск)

«Город, в котором родились мои бабушка с дедушкой, и город, в котором я живу — это два разных города. И за это время успело много чего построиться — и заводов, и институтов, и студенческий городок, как отдельный». (Омск)

«Сибирь в 20-м веке жила жизнью страны. Колхозы — колхозы в Сибири. Война — война в Сибири. Космос — радуемся за космос. Что оттепель — радуемся оттепели. И так далее. Мы жили жизнью страны». (Красноярск)

Советский период выполняет компенсаторную роль для респондентов, идеализированное советское прошлое вступает в символическое противостояние с «неправильным» российским настоящим.

«Смысл в чем — изменился инструмент. Например, мой дед, когда отправлялся строить Ангарск, он отправлялся сюда с тем, что он, во-первых, получит рабочее место, получит квартиру, получит все необходимые социальные условия. Люди приезжали строить страну». (Иркутск)

«У нас улицы везде широкие почему? Потому что приезжали в поле, строили, сотни тысяч людей приезжали сюда и начинали жить и работать сразу же. То есть это был период развития. А сейчас беда в том, что период развития кончился, сейчас идет отток населения, сейчас все уезжают». (Кемерово)

Советское доминирует в локальной исторической памяти даже тогда, когда речь идет о досоветском и постсоветском.

«Первая шахта «Успех», она была, да, она была в 19 веке заложена на Кузбассе или в 18 — не помню уже сейчас точно. А что касается такого ресурсного серьезного освоения, то, я думаю, что это все-таки в основном история, конечно, связанная с 20 веком». (Томск)

«Я не очень помню историю Пермского края времен царизма. Сейчас как бы у нас заводская святая троица — это Швецов, Соловьев и Мизинцев. Лично для меня, для моего завода, так сказать основоположники отечественной реактивной и военно-транспортной авиации». (Пермь)

«Если говорить про Иркутск, то я бы, скорее, назвал это городом декабристов. Но на Иркутск все-таки оказала больше влияния советская культура». (Иркутск)

«Ну да, в основном нам это рассказывали, конечно, старшие родственники о том, что в принципе, если не про Сибирь, что при Советском Союзе жилось лучше, чем сейчас, была стабильность как таковая». (Красноярск)

Личное против общественного

Наконец, остановимся на важной характеристике локальных исторических нарративов, которая была замечена на примере репрезентации опыта взаимодействия респондентов с местным населением — это конфликт коллективной памяти и доминирующих идей общенациональной исторической политики. В наших фокус-группах вопрос о соотношении личной социальной (в том числе, семейной) памяти и популярных героизированных исторических нарративов не поднимался, но если анализировать ответы на одни и те же вопросы, которые дают люди с разным личным и семейным опытом, то гипотеза противоречия «личного» и «общественного» подтверждается.

Когда респондентам задавались вопросы о нейтральных, не касающихся их лично исторических сюжетов, в основном они воспроизводили набор типовых исторических стереотипов. Как только мы натыкались на опыт личных переживаний тех или иных событий, тон ответов становился совершенно иным.

Например, в отношении Гражданской войны в Сибири:

«Мы прошли, мы прожили свою жизнь, когда для нас Гражданская война, конечно, мы были красными, за красных. Нас учили так, так было и так есть. Все. Белые были как врагами». (Барнаул)

«Ну, вот моему дяде сейчас 85 лет, и он со слов своих родителей рассказывал, что во время Гражданской войны приходили красные — забирали коней и ставили под ружье, заходили белые — забирали коней и ставили под ружье. А воевать не хотели ни на той, ни на той стороне». (Новосибирск)

Например, в отношении насильственной коллективизации и индустриализации:

«Самое значимое, ну, скажем так, периоды самые значимые для меня — это, во-первых, когда началась индустриализация Кемерово, Сибири — это 30-е годы прошлого века. Это тоже дало толчок развитию и дальнейшему освоению Сибири». (Кемерово)

«Раскулачивали семьи, где было очень много детей, где все работали, вот на примере моей бабушки. У них было 12 детей, было хозяйство, и они все трудились. И потом приходили и забирали у них скот, и эти дети голодали. У них были одни валенки на всю семью. Вот. И эта разруха, это горе, нищета. Ничего для региона хорошего не могло быть». (Тюмень)

Например, в отношении «ресурсного проклятия» местной экономики в зависимости от места жительства респондентов и современного внимания к этим регионам со стороны федерального центра:

«Я думаю, что Сибирь дает России больше пропорционально, чем Россия дает Сибири. Даже просто чисто пофантазировать, провести полоску по Уралу и сказать, что это две отдельные страны — я думаю, Сибирь не проиграет, а Россия в этом плане проиграет». (Барнаул)

«То, что дает Сибирь, скажем так, стране, и что Россия дает Сибири, ну, тут уже сложившаяся система, да, там распределения финансовых ресурсов. В последнее время могу за Кемерово сказать, да, я вижу, что у нас город развивается, стройки идут, федеральные деньги приходят — это плюс». (Кемерово)

«Россия отвечает взаимностью, судя по тому, когда я была в других регионах и видела, какой там уровень жизни людей, и то, что наши нефть и газ — это большое-большое-великое дело. Вот. И наш регион развивается и в промышленном плане, и в культурном. Он намного лучше других регионов России». (Тюмень)

Конфликт локальной коллективной памяти и общенациональной исторической политики возникал в фокус-группах в результате прямых вопросов, связанных с личными или семейными переживаниями отдельных исторических этапов или эпизодов локальной истории. Это может означать, что общераспространенные нарративы локальной исторической памяти воспринимаются местными жителями без критического осмысления, являются в некотором смысле искусственными для них и существуют постольку, поскольку не входят в конфликт с личным опытом.

Заключение

Ключевой задачей этого исследования был детальный анализ нарративов локальной исторической самоидентификации жителей сибирских регионов России. Мы попытались отыскать в локальных нарративах исторической памяти нечто не связанное с типовыми историческими мифами российской периферии, которые в основном концентрируются на героическом освоении территории силами представителей центрального правительства и дискурсах об особом антропологическом типе (естественно, тоже героическом) местного населения. Если рассматривать результаты исследования в таком фокусе, то они выглядят противоречивыми.

В исторической самоидентификации сибиряков доминируют узкие локальные сюжеты, связанные в основном с конкретными территориями — строительство моста через Обь в Новосибирске или развитие угольной промышленности в Кемерово. Если и есть что-то объединяющее эти местечковые самоидентификации, то это нарратив героического «освоения Сибири» от Ермака до советских индустриальных строек. Таким образом, локальная историческая самоидентификация сибиряков происходит с оглядкой на центральное правительство и по существу является функцией от его действий. Первые действия центрального правительства на той или иной территории (основание городов и острогов, покорение автохтонного населения и прочее) репрезентируется как локальный «Большой взрыв», с которого, собственно, и начинается полноценная местная история. Государство (условная «Москва») приходит на ту или иную территорию Сибири и включает местное архаичное население в общенациональные цивилизационные процессы.

Нетрудно заметить, что такой набор локальных исторических нарративов не содержит конституирующих (смыслообразующих) оснований социальной группы «сибиряки». Если основной пафос локальной исторической самоидентификации носит ярко выраженный москвоцентричный характер, то очевидно, что в нем нет потенциала для конструирования социальной идентичности и выстраивания границ «мы/они».

Однако у этой реальности есть существенный изъян. По всей видимости, выявленные нами в ходе исследования нарративы локальной исторической самоидентификации воспринимаются респондентами некритично, и по существу являются для них искусственными и навязанными внешней средой. Это подтверждается коррозией этих нарративов при встрече с опытом личных или семейных переживаний тех или иных исторических эпизодов. Личный опыт неожиданно становится препятствием для общенационального героического нарратива локальной истории. С таким, как правило, трагическим личным опытом необходимо работать уже современным политикам — либо подавлять, либо прорабатывать.

Научная литература

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле. 2001. 286 с.

Брубейкер Р., Купер Ф. За пределами «идентичности» // Ab Imperio. 2002. № 3. С. 61–115.

Головнева Е. В. Региональная идентичность: теоретические аспекты изучения // Уральский исторический вестник. 2013. № 2. С. 81–88.

Головнева Е. В., Головнев И. А. Образ Сибири в кинематографическом нарративе: конструктивистский подход // Известия Уральского федерального университета. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2017. Т. 23. № 1 (159). С. 114–123.

Зимовина Е. П., Проданцов К. С. Историческая память населения Калининградской области: общее и особенное в восприятии поколений // Вестник антропологии. 2022. № 2. С. 7–27. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-2/7-27

Калхун К. Национализм. М.: Directmedia. 2013. 286 с.

Карбаинов Н. И. Образы истории «тюркской цивилизации» в постсоветском Татарстане: элитарные версии и массовые представления // Журнал социологии и социальной антропологии. 2018. № 21 (2). С. 45–74.

Карпова Г. К. Влияние коллективной памяти на потребительские практики: кейс района Тушино (Москва) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2021. № 24 (1). С. 138–167.

Касьянов Г. Украина и соседи: историческая политика. 1987–2018. М.: НЛО, 2019. 625 с.

Кирдина-Чэндлер С. Г. К самоопределению российского общества: в поисках системы координат // Мир России. 2019. Т. 28. № 2. С. 6–24. https://doi.org/10.17323/1811-038X-2019-28-2-6-24

Мартынова М. Ю., Белова Н. А., Зыкина О. А., Кляус М. П. Общегражданские и социокультурные ценности в восприятии российской молодежи // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 102–124. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/102-124

Морозов И. А., Слепцова И. С. С пристрастием вглядываясь в прошлое: «ад» и «рай» советской эпохи в современных музейных нарративах // Журнал социологии и социальной антропологии. 2020. №23 (5). С. 195–224.

Петрова Р. И. Локальный уровень в системе территориальных идентичностей городов Урала // Вестник Пермского научного центра. 2016. №5. С. 46–51.

Призюк В. Я. Исторические образы как конструкт идентичности территории: актуальные тенденции Пермского края // Historia provinciae — журнал региональной истории. 2022. Т. 6. № 2. С. 539–580. https://doi.org/10.23859/2587-8344-2022-6-2-5

Тишков В. А. Реквием по этносу. М.: Наука. 2003. 542 с.

Тулаева С. А., Гладун Е. Ф., Захарова О. В. Молодежь коренных малочисленных народов Севера: стратегии конструирования идентичности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2022. № 25 (1). С. 168–189.

Шевцов В. В. Образ Сибири на страницах официальной и частной дореволюционной печати // Известия Уральского государственного университета. 2011. № 3. С. 92–99.

Levi-Strauss C. Mythologiques Le cru et le cuit. Paris: Plon, 1964. 402 p.

References

Anderson, B. 2001. *Voobrazhayemyye soobshchestva* [Imagined Communities]. Moscow: Kanon-Press-C; Kuchkovo pole. 286 p.

Brubaker, R. and F. Cooper. 2002. Za Predelami “Identichnosti” [Beyond “Identity”]. *Ab Imperio* 3: 61–115. https://doi.org/10.1353/imp.2002.0025

Calhoun, K. 2013. *Natsionalizm* [Nationalism]. Moscow: Directmedia. 286 p.

Golovneva, E. V. 2013. Regional’naya identichnost’: teoreticheskiye aspekty izucheniya [Regional Identity: Theoretical Aspects of Study]. *Ural’skiy istoricheskiy vestnik* 2: 81–88.

Golovneva, E. V. and I. A. Golovnev. 2017. Obraz Sibiri v kinematograficheskom narrative: konstruktivistskiy podkhod [The Image of Siberia in Cinematic Narrative: A Constructivist Approach]. *Izvestiya Ural’skogo federal’nogo universiteta. Serija 1, Problemy obrazovaniya, nauki i kul’tury* 23(1): 114–123.

Karbainov, N. I. 2021. Obrazy istorii «tyurkskoy tsivilizatsii» v postsovetskom Tatarstane: elitarnyye versii i massovyye predstavleniya [Images of the History of “Turkic Civilization” in Post-Soviet Tatarstan: Elite Versions and Mass Representations]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial’noy antropologii* 21(2): 45–74.

Karpova, G. K. 2021. Vliyaniye kollektivnoy pamyati na potrebitel’skiye praktiki: keys rayona Tushino (Moskva) [The Influence of Collective Memory on Consumer Practices: The Case of the Tushino District (Moscow)]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial’noy antropologii* 24(1): 138–167.

Kasyanov, G. 2019. *Ukraina i sosedi: istoricheskaya politika 1987–2018* [Ukraine and Neighbors: Historical Politics. 1987–2018]. Moscow: NLO. 625 p.

Kirdina-Chandler, S. G. 2019. K samoopredeleniyu rossiyskogo obshchestva: v poiskakh sistemy koordinat [Towards Self-Determination of Russian Society: in Search of a Coordinate System]. *Mir Rossii* 2: 6–24. https://doi.org/10.17323/1811-038X-2019-28-2-6-24

Levi-Strauss, C. 1964. *Mythologiques Le cru et le cuit*. Paris: Plon. 402 p.

Martynova, M. Yu., N. A. Belova, O. A. Zykina, and M. P. Klyaus. 2023. Obshchegrazhdanskiye i sotsiokul’turnyye tsennosti v vospriyatii rossiyskoy molodezhi [General Civil and Sociocultural Values in the Perception of Russian Youth]. *Vestnik antropologii* 1: 102–124. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/102-124

Morozov, I. A. and I. S. Sleptsova. 2020. S pristrastiyem vglyadyvayas' v proshloye: «ad» i «ray» sovetskoy epokhi v sovremennykh muzeynykh narrativakh [Peering into the Past with Passion: "Hell" and "Heaven" of the Soviet Era in Modern Museum Narratives]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii* 23(5): 195–224.

Petrova, R. I. 2016. Lokal'nyy uroven' v sisteme territorial'nykh identichnostey gorodov Urala [Local Level in the System of Territorial Identities of the Cities of the Urals]. *Vestnik Permskogo nauchnogo tsentra* 5: 46–51.

Prizyuk, V. Ya. 2022. Istoricheskiye obrazy kak konstrukt identichnosti territorii: aktual'nyye tendentsii Permskogo kraya [Historical Images as a Construct of Territory Identity: Current Trends in the Perm Region]. *Historia provinciae — zhurnal regional'noy istorii* 2: 539–580. https://doi.org/10.23859/2587-8344-2022-6-2-5

Shevtsov, V. V. 2011. Obraz Sibiri na stranitsakh ofitsial'noy i chastnoy dorevolyutsionnoy pechati [The Image of Siberia on the Pages of Official and Private Pre-Revolutionary Press]. *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta* 3: 92–99.

Tishkov, V. A. 2003. *Rekviyem po etnosu* [Requiem for Ethnicity]. Moscow: Nauka. 542 p.

Tulaeva, S. A., E. F. Gladun, and O. V. Zakharova. 2022. Molodezh' korennykh malochislennykh narodov Severa: strategii konstruirovaniya identichnosti [Youth of Indigenous Peoples of the North: Strategies for Constructing Identity]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii* 25(1): 168–189.

Zimovina, E. P. and K. S. Prodantsov. 2022. Istoricheskaya pamyat' naseleniya Kaliningradskoy oblasti: obshcheye i osobennoye v vospriyatii pokoleniy [Historical Memory of the Population of the Kaliningrad Region: General and Special in the Perception of Generations]. *Vestnik antropologii* 2: 7–27. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-2/7-27

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/21-32
Научная статья

© В. Е. Козлов, Т. А. Титова

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН: ДЕКОНСТРУКЦИЯ ИЛИ ЛОКАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИИ

В статье проанализированы особенности религиозной идентичности у русского населения Республики Татарстан. Охарактеризовано ее место в структуре социальных идентичностей, роль в повседневной и духовной жизни у различных социально-демографических групп русских. Выявлены предпочтения в религиозных практиках и их взаимосвязь с этнокультурными потребностями у горожан и сельских жителей. Теоретической основой исследования является герменевтический подход, позволяющий интерпретировать феномены социальной реальности, имеющие высокую символическую значимость. Источником для теоретических обобщений послужили материалы комплексного этносоциологического исследования современного русского населения Республики Татарстан, проведенного осенью 2022 г. с использованием как количественных (массовый опрос), так и качественных (глубинные интервью, фокус-группа) методов. Полученные результаты свидетельствуют о сложном характере взаимосвязи религиозного, этнокультурного и секулярного в различных социальных и демографических группах русских Татарстана.

Ключевые слова: *религиозная идентичность, структура идентичностей, религиозные практики, этничность, этнокультурные потребности, межрелигиозные отношения, социально-демографическая группа*

Ссылка при цитировании: *Козлов В. Е., Титова Т. А.* Религиозная идентичность русского населения Республики Татарстан: деконструкция или локализация традиции // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 21–32.

Козлов Вадим Евгеньевич — к. и. н., доцент кафедры антропологии и этнографии, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Российская Федерация, 420008 Казань, ул. Кремлевская, д. 18, корп. 1). Эл. почта: vadim.kozlov@list.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7152-152X

Титова Татьяна Алексеевна — д. и. н., профессор кафедры антропологии и этнографии, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Российская Федерация, 420008 Казань, ул. Кремлевская, д. 18, корп. 1). Эл. почта: tatiana.titova@rambler.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5921-3287

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/21-32
Original article

© *Vadim Kozlov and Tatiana Titova*

RELIGIOUS IDENTITY OF THE RUSSIAN POPULATION IN THE REPUBLIC OF TATARSTAN: DECONSTRUCTION OR LOCALIZATION OF TRADITION

In the article we examined the religious identity of the Russian population in the Tatarstan Republic, characterized its place in the structure of social identities and its role in the daily and spiritual life of different socio-demographic groups of Russians. We also revealed the preferences in religious practices and their interrelation with the ethno-cultural needs of urban and rural people. The theoretical basis of the research is the hermeneutic approach which allows to interpret the symbolic significance of the social reality phenomena. The theoretical generalizations are based on the data of a comprehensive ethno-sociological study of modern Russian population in Tatarstan conducted in the autumn of 2022 using both quantitive (mass survey) and qualitive (in-depth interview, focus group) methods. The results obtained show the complex nature of interaction between the religion, ethnic culture and the secularity in different social and demographical groups of Russians in Tatarstan.

Keywords: *religious identity, structure of identities, religious practices, ethnicity, ethno-cultural needs, interreligious relations, socio-demographic group*

Authors Info: Kozlov, Vadim E. — Ph.D. in History, Associate Professor of the Department of Anthropology and Ethnography, Kazan Federal University (Kazan, Russian Federation). E-mail: vadim.kozlov@list.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7152-152X

Titova, Tatiana A. — Professor, Doctor of History, Professor of the Department of Anthropology and Ethnography, Kazan Federal University (Kazan, Russian Federation). E-mail: tatiana.titova@rambler.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5921-3287

For citation: Kozlov, V. E. and T. A. Titova. 2024. Religious Identity of the Russian Population in the Republic of Tatarstan: Deconstruction or Localization of Tradition. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 21–32.

Роль православия в жизни русского населения традиционно отмечается в качестве ключевой в воспроизводстве системы нравственных понятий на протяжении многих поколений (Русские: 616). Вместе с тем научное описание особенностей его религиозности исторически носит неравномерный характер, обусловленный в том числе и различной степенью изученности этнотерриториальных групп самого многочисленного и расселенного народа страны. В частности, систематическое изучение русских жителей Казанской губернии, а в последствии ТАССР началось лишь со второй половины 1940-х годов (*Гущина* 2023: 55). Несмотря на наличие отрывочных сведений о нем в работах XVIII–XIX веков и даже с образованием в 1877 г. Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете, самостоятельные монографические труды о местном русском населении от-

сутствовали. Ученые ограничивались фиксацией некоторых фольклорных традиций (*Андреев* 1853) и описанием отдельных поселений (*Ардашев* 1849), используя скорее краеведческий формат подачи материала.

Формирование во второй половине XX в. самобытной этнографической школы в Среднем Поволжье (позднее Казанском Поволжье) под руководством Е. П. Бусыгина и Н. В. Зорина позволило сделать качественный рывок в научном изучении местного русского населения. Но идеологические рамки советской этнографии не позволили выделить такую важную сторону духовной и повседневной жизни как религиозная в отдельное направление исследований. Фрагментарно соответствующие сюжеты присутствовали в описании социальной и духовной культуры, часто приобретая негативно окрашенные коннотации. На рубеже 1980–1990-х годов русские как центральный объект изучения для нескольких поколений казанских этнографов сместились на периферию, уступив место обобщенному объекту — «населению Республики Татарстан».

Религиозный ренессанс первого постсоветского десятилетия актуализировал проблему изучения места и роли религии в жизни российского общества и народов его составляющих. В Татарстане в этот период был осуществлен ряд исследований, посвященных вопросам религиозной идентичности и религиозным практикам в группах этнического большинства (*Мусина* 1998; *Мусина* 2002). Полученные результаты отражали общий уровень религиозности и актуальность религиозных практик у населения республики, так как предметом анализа являлись сравнительные особенности религиозности татар и русских. Но при этом отсутствовало комплексное описание всей палитры религиозных тем в общем контексте культуры современного русского населения. Лишь в первой половине 2010-х гг. возобновились исследования русских Татарстана в качестве самостоятельного объекта научного изучения. В 2014 г. авторами настоящей статьи было осуществлено исследование, посвященное особенностям религиозности русского населения республики, и некоторые результаты нашли отражение в публикациях (*Козлов* 2014). Тем более актуально посмотреть на те же проблемы спустя восемь лет, чтобы понять характер и динамическую направленность этой стороны групповой и индивидуальной жизни местного русского населения.

В настоящей статье используется ряд понятий, трактовка которых требует уточнения авторской позиции. В частности, под термином деконструкция подразумевается не столько отсылка к известному философско-аналитическому методу (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), сколько фиксация сложных социокультурных процессов в конкретных тематических и временных рамках. Еще одним важным понятием, к которому прибегают авторы, является идентичность. Ее мы рассматриваем как ключевой императив, определяющий не только сам факт включенности человека в группу, но и принятие им характеризующих ее ролевых моделей и атрибутов. Вместе с тем, в литературе часто говорят о структуре или иерархии идентичностей. Этим подчеркивается не только тот факт, что сложность социальной реальности формирует в течение жизни у каждого человека различное количество ассоциаций (отождествлений) с группами, но и разную степень их усвоения и желания следовать маркирующим моделям. Сочетания и иерархии социальных идентичностей индивидуальны, но в пределах крупных сложно структурированных общностей устойчивая повторяемость структур индивидуальных идентичностей создают сам феномен групповой идентичности. Именно групповая форма идентичности обладает по аналогии с «кол-

лективными представлениями» (*Дюркгейм* 2021) важной организующей и управляющей функцией. Поэтому ей уделяется значительное место в дальнейшем анализе.

В рамках массового интервьюирования использовался ряд вопросов, направленных на выявление как собственно приоритетных типов идентичностей у респондентов, так и каузальную (объясняющую) составляющую данной иерархии. Сам вопрос, дававший респондентам возможность выбрать различные типы социальной идентичности, имел мультивариантный полуоткрытый формат, то есть позволял каждому участнику опроса выбрать до трех наиболее привлекательных вариантов и дополнить своим собственным в случае отсутствия подобного в имеющемся перечне. Результаты распределены в процентах от общего количества всех данных респондентами ответов в порядке убывания, также указывается общее количество респондентов, выбравших данный вариант ответа (*Табл. 1*).

Таблица 1

Отметьте, пожалуйста, кем вы себя в большей мере ощущаете	% от общего количества ответов	Количество ответивших чел.
русским	25,9	704
мужчиной (женщиной)	23,8	647
гражданином России (россиянином)	16,2	441
жителем Татарстана (татарстанцем)	11,5	312
представителем своего поколения	8,1	221
представителем своей профессии	6,4	174
православным (христианином)	4,3	118
кем-то другим	2,7	73
затрудняюсь ответить	1,0	28

Источник: ПМА Ф. 1.

Примечательно, что такая «традиционная» идентичность, как религиозная занимает одно из последних мест в выделенной структуре социальных идентичностей, уступая даже «поколенческой» и «профессиональной». Ее отметили 118 респондентов из 1200 принявших участие в опросе или около 10%. Данный результат может свидетельствовать о высокой степени секуляризованности современного русского населения Татарстана, что, по нашему мнению, является следствием высокой урбанизированности этнической группы в республике уже на протяжении нескольких поколений.

Из интервью:

*«*Интервьюер: *Как Вы считаете, запрос на религиозную идентичность на православие есть сейчас у современного русского населения в широком смысле?*

Р: *Я могу сказать, что, конечно, был серьезный период, когда всплеск даже интереса был.*

Интервьюер: *Это в какие примерно годы?*

Р: *Это было, наверное, начало двухтысячных. Даже не в 90-е. А вот дальше мы ко всему привыкаем».* (ПМА Ф. 3. Жен., 64 года).

Анализ структуры идентичностей с позиции социальных страт: возрастной, ген-

дерной и локальной (город/село) позволяет уточнить внутригрупповые детерминанты идентификации. В частности, в разрезе возрастных групп показатель религиозной идентичности в самой старшей возрастной категории (лица от 51 года и старше) оказался выше, чем в среднем по выборке почти в два раза и составил около 8% от общего числа данных ответов респондентами этой категории.

Религиозная идентичность также рассматривалась в рамках исследования в качестве важного элемента общекультурной самоидентификации наряду с этнической.

Таблица 2

Считаете ли вы себя верующим человеком?	%	Количество ответивших чел.
да	33,9	407
скорее, да	27,5	330
скорее, нет	16,3	195
нет	20,3	243
затрудняюсь ответить	2,1	25

Источник: ПМА Ф. 1.

Представленные в *Табл. 2* результаты интересны тем, что в случае с однозначно утвердительным вариантом ответа и однозначно отрицательным доли оказались больше чем в компромиссных, что является достаточно необычным. Как правило, респонденты чаще выбирают именно смягченные варианты ответов, что позволяет им выражать свое сложное отношение к предлагаемой ситуации. В данном же случае респонденты наоборот посчитали для себя приемлемым выразить четкую однозначную позицию. Это свидетельствует, по мнению авторов, о наличии внутренней поляризации мнений в обобщенной группе русских Татарстана по отношению к фактору религии в современном обществе. Если объединить тех, кто в целом считает себя верующим и тех, кто таковым себя не считает то получится примерное соотношение 60%/40%. Это соответствует высказанному выше мнению о высокой степени секуляризации русского населения. Стоит отметить, что аналогичное распределение по принципу верующие/не верующие имело место и по результатам исследования 2014 г. (*Козлов* 2014: 103).

Для уточнения взаимосвязи религиозной идентичности и социальных характеристик респондентов рассмотрим двухмерные корреляции.

Таблица 3

Считаете ли вы себя верующим человеком?	18–30 лет	31–50 лет	51 и старше
да	15,5%	29,5%	57,7%
скорее, да	19,3%	33,6%	27,9%
скорее, нет	24,0%	19,8%	4,1%
нет	37,1%	15,7%	9,2%
затрудняюсь ответить	4,1%	1,3%	1,1%

Источник: ПМА Ф. 1.

Очевидно, что именно респонденты старшей возрастной группы являются наиболее религиозной категорией с долей верующих более 85%, а представители младшей — самые секуляризированные, насчитывая более 56% неверующих. Представители средней возрастной группы в данном случае продемонстрировали в целом позиции более близкие к старшим среди тех, кто отметил себя как верующих, но имея долю неверующих в пределах средней по выборке, в то время как у старшей возрастной группы доля таких лиц значительно меньше (*Табл. 3*).

Таблица 4

Считаете ли вы себя верующим человеком?	город	село
да	36,2%	28,0%
скорее, да	21,9%	42,0%
скорее, нет	16,6%	15,5%
нет	23,4%	12,2%
затрудняюсь ответить	2,0%	2,4%

Источник: ПМА Ф. 1.

Можно было предположить, что в вопросах религиозности распределение по принципу город/село будет иметь значительный коррелирующий эффект. Но как мы можем заметить, в данном случае возрастной фактор оказал значительно более существенное влияние на позиции респондентов. Горожане в целом уступают сельчанам по доле верующих и обгоняют по доле неверующих, но разрыв совсем не такой принципиальный как между самыми молодыми и самыми возрастными респондентами (*Табл. 4*).

Таблица 5

Считаете ли вы себя верующим человеком?	мужчины	женщины
да	28,7%	38,7%
скорее, да	29,9%	25,2%
скорее, нет	17,3%	15,3%
нет	21,8%	18,8%
затрудняюсь ответить	2,2%	1,9%

Источник: ПМА Ф. 1.

В распределении по гендерному принципу (*Табл. 5*) мы наблюдаем картину скорее схожую с предыдущим вариантом город/село, чем с распределением по возрасту. Есть видимые различия в позициях мужчин и женщин, где у вторых больше верующих, а у первых немногим больше неверующих. Но в целом различия, как и среди горожан с сельчанами не критичны. Таким образом в случае с религиозной идентичностью ключевым фактором поляризации позиций оказывается не пол и место жительства, а возраст респондента.

Из интервью:

«Интервьюер: *Ну, а когда в последний раз ходили в церковь?*

Р: *Когда в последний раз ходила, народу было больше. Может быть, ковид, может быть, погодные условия, была такая холодно-моросящая. Но я думаю, что если дело в религии, то погодные условия не должны играть роль.*

Интервьюер: *А по составу кто там присутствовал? Бабушки?*

Р: *Нет, бабушки не ходят практически. В основном это женщины 50–60 лет.*

Интервьюер: *Те, что раньше считались бабушкой, а сейчас считаются женщиной среднего возраста.*

Р: *Да, и чуть-чуть помладше, лет 30–40 тоже присутствуют.*

Интервьюер: *То есть от 30 до 60 средний возраст?*

Р: *Да. Молодежь есть, но их меньше.*

Интервьюер: *Мужчины?*

Р: *Мужчины тоже есть, но их процент меньше, но они есть. Тоже самое, когда приходишь в храм на воскресную службу, народу немного, но он есть.* (ПМА Ф. 3. Жен., 37 лет).

Для иллюстрации ситуации с точки зрения мотивов показателен вопрос о том, что такое вера для современного человека.

Таблица 6

Одни люди считают, что религия передается от старших к младшим, как культурно-духовное наследие народа. Другие, что религия — это личный выбор, который человек делает в сознательном возрасте. Как Вы считаете, в современном обществе более правильно?	%	Количество ответивших чел.
человек сам, полностью осознанно, подходит к вопросам веры, выбора религии	48,9	587
человека на путь приобщения к вере наставят его отец и мать (семья), поскольку религию не выбирают, она передается	30,5	366
человек будет неустанно повышать свой уровень образования и культуры, и не будет нуждаться в авторитете религии	12,2	147
что-то другое: у всех по-разному	0,6	7
затрудняюсь ответить	7,8	94

Источник: ПМА Ф. 1.

Результаты, представленные в *Табл. 6* на наш взгляд, соответствуют высказанному выше тезису о том, что религия рассматривается большинством современных русских как личный выбор человека. Поэтому доля респондентов с такой позицией составляет почти половину от общего числа опрошенных и превышает долю тех, кто видит религию естественным результатом инкультурации индивида почти на 20%. Если присовокупить к доле отметивших решающую роль индивидуального отношения к религии долю тех, кто ставит в прямую зависимость культурно-интеллектуальный уровень человека с его отказом от религии, то общая доля респондентов, так или иначе отвергающих «естественную» функцию религии по отношению к тем, кто видит ее неотъемлемой частью общего культурного кода составляет 60%/30%

Из фокусированного интервью:

*«*Р4: *Я — агностик. Возможно, что-то есть, но я это пока не увидел. Сейчас увлекаюсь изучением разных религий. Изучаю, смотрю.*

Модератор: *В мечети заходил?*

Р4: *Нет. Пока изучаю. В будущем возможно что-то выберу для себя. Я в поиске своей религии. Родители не религиозные. Меня крестили, но в церковь никто не ходит».* (ПМА Ф. 2. Муж. 19 лет).

Таким образом, характеризуя структуру актуализированных социальных идентичностей современных русских Татарстана можно говорить о имеющем место не артикулированном делении их на естественные и индивидуализированные. К первым относятся такие виды как этническая и гендерная. Ко вторым — поколенческая, профессиональная и религиозная. Причем, говоря о последней можно констатировать, что она, не смотря на усилия, предпринимаемые государством на федеральном уровне в последние десятилетия так и не смогла вернуться у местного русского населения в категорию «естественных».

Сущностным элементом этнокультурных практик индивида являются исторически сложившееся формы ритуализированных действий, затрагивающих наиболее важные стороны жизни человека в качестве представителя этнической группы. В нашем исследовании мы рассматривали среди таковых и религиозные обряды, как сохранившие наиболее регламентированный и публичный характер. Выше мы уже анализировали место религиозной идентичности и ее восприятие различными социальными группами русского населения Татарстана. В данном случае мы хотим подробнее остановиться, в первую очередь, на деятельностной стороне взаимоотношений индивида и религиозной традиции. Поскольку именно это, по мнению авторов, отражает этнокультурную составляющую религии на уровне группы (общности).

Немногим менее 60% от числа всех респондентов отнесли себя к православию. При этом отметили, что посещают церковь не реже одного раза в неделю 7,3% из которых 1,5% те, кто ходит ежедневно и еще 5,8% — по выходным. Наибольшую долю составили респонденты, отметившие, что посещают церковь только по религиозным праздникам- 31,2%. Почти 20% от общего количества опрошенных или более 31% от тех, кто отнес себя к православным отметили, что вообще не посещают церковь. Этот показатель также остается стабильным если сравнивать его с данными 2014 г. (*Козлов* 2014: 103).

Из фокусированного интервью:

Модератор: *«Вы имеете ввиду хожу ли я в церковь? По нужде. Когда сильно хочется душевного умиротворения.*

Р3: *У меня есть любимый храм, я туда хожу. Ритуалы как таковые я не принимаю»* (ПМА Ф. 2. Жен., 42 года).

Среди рассматриваемых социальных страт наибольшую вовлеченность в религиозные практики продемонстрировали представители возрастной группы 51 и старше — 21,5%, а вот представители двух других демографических групп показали практически тождественно низкую вовлеченность в регулярные практики — на уровне 4–5% от общего числа. С точки зрения гендерной принадлежности респондентов, также есть некоторые особенности, например, доли тех, кто регулярно посещает церковь у женщин и мужчин почти одинаковые, а вот группа тех, кто посещает

церковь по религиозным праздникам у женщин составляет 56%, в то время как у мужчин 44,5%. Место проживания также имеет корреляции с выраженными позициями, в частности, доля горожан, посещающих церковь по религиозным праздникам, составляет 54,4% и превышает аналогичную у сельчан более чем на 10%. Схожим образом распределены и доли тех, кто не посещает церковь — у горожан таких 26,1%, а у сельчан — 43,4%. Эти различия, на взгляд авторов, обусловлены скорее не личным выбором человека, а в первую очередь, наличием или отсутствием соответствующей инфраструктуры. Если в городах республики, особенно крупных за последние десятилетия создана разветвленная сеть культовых заведений и каждый горожанин, имея потребность или желание может их реализовать, не испытывая особых затруднений, то в сельской местности достичь такого уровня насыщенности церквями гораздо сложнее по сугубо экономическим причинам, которые касаются не столько строительства, сколько вопросов содержания культового сооружения в силу частой малочисленности самой сельской православной общины.

Из фокусированного интервью:

«Модератор: *В целом, если у человека есть религиозные потребности, их сейчас можно свободно реализовывать?*

Р5: *Конечно.*

Модератор: *Церковь есть. Батюшка как часто приезжает?*

Р5: *На службу. Он не только здесь, он еще в Буртасах. Он объезжает. Живет в Казани.*

Р7: *Слишком малы приходы.*

Модератор: *А какой-то общины вокруг церкви нет? Активистов каких-то?*

Р7: *Постоянно кто ходит, есть такие женщины. 5–6 человек. Пенсионеры, за шестьдесят* (ПМА Ф. 2. Село Красновидово Камско-Устьинский район, Республика Татарстан).

Еще одним достаточно показательным маркером вовлеченности индивида в традиционные практики является ритуализованное оформление такого важного события в жизни человека как вступление в брак и создание семьи. В постсоветский период был в полной мере восстановлен формат религиозного православного оформления брака, чем стали пользоваться многие русские и даже те, кто уже длительное время состоял в браке, оформленном только гражданским образом.

Из интервью:

«Интервьюер: *А вот религиозный аспект? Вы считаете себя верующей? Считаете ли Вы себя православной?*

Р: *Да, считаю себя православной. К сожалению, с рождение ребенка нам стало тяжело посещать храм.*

Интервьюер: *Но Вы практикующие были?*

Р: *Да, мы посещали храм, хотя бы по выходным старались.*

Интервьюер: *С мужем получается?*

Р: *Да, мы вместе с мужем ездили, потом ребенок родился и пока идет сложный период.*

Интервьюер: *Какой-то у Вас свой храм был?*

Р: *Мы венчались на улице Чистопольской (г. Казань — прим. автора) в храме и там же дочь крестили, мы туда же вот ходили* (ПМА Ф. 3. Жен., 28 лет).

В рамках настоящего исследования респондентам было предложено выразить свои предпочтения в вопросе оформления брака как в реальном, так и проективном вариантах (*Табл. 7*).

Таблица 7

Какую форму оформления брачных отношений Вы считаете наиболее приемлемой для себя?	%	Количество ответивших чел.
регистрация в органах ЗАГС	61,2	734
религиозный обряд (венчание, иное) без регистрации в органах ЗАГС	2,5	30
религиозный обряд (венчание, иное) и регистрация в органах ЗАГС, и религиозный обряд	24,9	299
«гражданский брак» (просто жить вместе, без всякой регистрации отношений)	8,8	105
затрудняюсь ответить	2,7	32

Источник: ПМА Ф. 1.

Представленные выше результаты вновь демонстрируют отмеченную ранее высокую секуляризованность русского населения республики. С учетом тех, кто выбрал вариант неоформленных семейных отношений — доля респондентов, отвергающих религиозный ритуал оформления союза мужчины и женщины составляет 70% от общего числа опрошенных. Наиболее отчетливо ориентация на «свободный» формат регламентации сожительства партнеров как семейной пары демонстрируют представители возрастной группы 18–30 лет. Среди них за вариант «просто жить вместе, без всякой регистрации отношений» выступают почти 17%, в то время как в других возрастных группах этот вариант выбрали 7,3% (в группе 31–50 лет) и 2,4% (в группе 51 год и старше). Примечательно, что вариант «регистрация в органах ЗАГС» (без религиозного обряда) во всех трех группах был фактически тождественен, а значимые различия обозначились только в варианте, где присутствовал гражданский и религиозный формат. В этом случае была обратно возрастающая последовательность: 15,8% в категории 18–30 лет, 26,7% в категории 31–50 лет и 31,7% в категории 51 год и старше. Разделение по полу не выявило значимых корреляций по предпочтениям вариантов оформления семейно-брачных отношений. В случае с распределением по месту жительства город/село заметно предпочтение сельчан в гражданском оформлении брачного союза, что мы связываем, как и в случае с регулярностью посещения церкви, в большей степени, с доступностью церковной инфраструктуры в сельской местности. Вместе с тем, отсутствие выраженной потребности в религиозной составляющей у данной категории респондентов согласно рассмотренным выше данным, может свидетельствовать о том, что даже отсутствие разветвленной культовой инфраструктуры в сельской местности не является ключевой причиной невысокой вовлеченности в ритуальные практики русских жителей.

Таким образом можно констатировать, что религиозная идентичность в целом рассматривается значительным числом респондентов как индивидуальный выбор человека в отличии от этнической. Заметна высокая степень секуляризованности в

группах молодежь и горожане, достигающая порядка 40% от количества опрошенных. Не смотря на стабильные, в сравнении с данными 2014 года, долями респондентов, относящих себя к категории верующих, а также тех, кто посещает с различной степенью регулярности культовые учреждения и религиозные праздники по мнению авторов происходит углубляющаяся формализация взаимосвязи культурно религиозной компоненты с этнической, что и является по сути деконструкцией самой традиции. Наряду с этим идет процесс капсулизации «живой» религиозно-культурной традиции вокруг отдельных очагов, аккумулирующих человеческий ресурс. Его особенность заключается в отсутствии институализированной среды, каковой ранее являлась, например, сельская местность. Агентами, формирующими социальный капитал достаточный для удовлетворения существующего запроса — выступают сообщества, состоящие из активных прихожан конкретных приходов. Социально-демографический портрет типичного участника подобной общины не меняется уже длительное время и представляет собой женщину средней или старшей возрастной группы. Поэтому сокращение подобных приходских сообществ в русских селах республики приводит к истончению общего потенциала для религиозно-культурной трансмиссии. Тем самым процесс деконструкции и локализации религиозной традиции имеют в обобщенной группе русское население Республики Татарстан непересекающиеся векторы, позволяя сохранять на определенной временной шкале достаточно стабильный потенциал воспроизводства.

Источники и материалы

ПМА Ф. 1 — Материалы полевых исследований авторов. Фонд 1. Опись 1. Интервью с русскими жителями Республики Татарстан. 2022 год.

ПМА Ф. 2 — Материалы полевых исследований авторов. Фонд 2. Опись 1. Фокус-группы с русскими жителями Республики Татарстан. 2022 год.

ПМА Ф. 3 — Материалы полевых исследований авторов. Фонд 3. Опись 1. Опрос русских жителей Республики Татарстан. 2022 год.

Андреев 1853 — *Андреев П.* О вечерах города Свияжска. Архив РГО, разд. XIV, рукопись 7, 1853.

Ардашев 1849 — *Ардашев М.* Этнографические сведения о селениях Елабужского уезда (Ананьино, Мальцево и Поспелово), Архив РГО, раздел X Вятская губ. № 25, 1849. 27 с.

Научная литература

Гущина Е. Г. «Читая полотенца»: русское декоративно-прикладное искусство в экспедиционных материалах Л. С. Токсубаевой // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 54–69. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/54-69

Дюркгейм Э. Моральное воспитание. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. 456 с.

Мусина Р. Н. Ислам и православие в контексте этноконфессиональных отношений в Республике Татарстан // Великий Волжский путь: развитие культурных и этноконфессиональных контактов. Казань: Институт истории АН РТ, 2002. С. 93–104.

Мусина Р. Н. Религиозность как фактор межэтнических отношений в РТ // Социальные и культурные дистанции. Опыт многонациональной России / отв. ред. Л. М. Дробижева. М.: Институт социологии, 1998. С. 229–250.

Козлов В. Е. Религиозная идентичность и религиозные практики современного русского населения Республики Татарстан // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6. Ч. 2. С. 102–105.

Русские: история и этнография / под ред. И. В. Власовой и В. А. Тишкова. М.: АСТ: Олимп, 2008. 751 с.

References

Durkheim, E. 2021. *Moral'noe vospitanie* [Moral Education]. Moscow: Izdatel'skii dom Visshej shkoly ekonomiky. 456 p.

Gushchina, E. G. 2023. "Chitaya polotentsa": russkoye dekorativno-prikladnoye iskusstvo v ekspeditsionnykh materialakh L. S. Toksubaevoi ["Reading Towels": Russian Decorative Art in L. S. Toksubayeva's Expedition Materials]. *Vestnik antropologii* 2: 54–69. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/54-69

Kozlov, V. E. 2014. Religioznaya identichnost' i religioznye praktiki sovremennogo russkogo naseleniya Respubliki Tatarstan [Religious Identity and Religious Practices of the Contemporary Russian Population of the Republic of Tatarstan]. *Istoricheskie, pholosophskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie*. *Voprosy teorii i praktiki* 6(2): 102–105.

Musina, R. N. 1998. Religioznost' kak faktor mezhetnicheskikh otnoshenij v Respublike Tatarstan [Religiosity as a Factor of Interethnic Relations in Tajikistan]. In *Sotsial'nye i kulturnye distantsii. Opyt mnogonatsional'noj Rossii* [Social and Cultural Distances. Experience of Multinational Russia], ed. by L. M. Drobezheva. Moscow: Institut sotsiologii. 229–250.

Musina, R. N. 2002. Islam i pravoslavie v kontekste etnokonfessional'nykh otnoshenij v Respubliki Tatarstan [Islam and Orthodoxy in the Context of Ethno-Confessional Relations in the Republic of Tatarstan]. In *Velikij Volzhskij put': razvitie kul'turnykh i etnokonphessional'nykh kontaktov* [The Great Volga Way: Development of Cultural and Ethno-confessional Contacts]. Kazan': Institut istorii AN RT. 93–104.

Vlasova, I. V. and V. A. Tishkov (eds.). 2008. *Russkie: istoriya i etnographiya* [The Russians: History and Ethnography]. Moscow: AST: Olimp. 751 p.

УДК 392:273.2(476.5)
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/33-43
Научная статья

© В. Е. Овсейчик

СТАРООБРЯДЦЫ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В СЕРЕДИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.: ОСОБЕННОСТИ РАССЕЛЕНИЯ И ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ

В статье выявляются особенности расселения и прослеживается динамика численности старообрядцев в юго-восточной части Беларуси на основе статистических и демографических данных середины XIX — начала XX в. В соответствии с административно-территориальным делением этого периода географические рамки исследования ограничены центральной и южной частями Могилевской губернии, а также юго-восточными уездами Минской губернии. Анализ источников показал, что в данный период на этой территории проживало значительное количество русских староверов. По их численности регион был лидером на белорусских землях. Согласно официальным данным, в 1860-е гг. здесь насчитывалось около 20 тыс. староверов, а в 1914 г. — свыше 45 тыс. В юго-восточной части страны в середине XIX — начале XX в. старообрядческое население довольно компактно проживало на территории Гомельского, Бобруйского, Могилевского, Игуменского и Рогачевского уездов. В регионе локализировались два больших ареала расселения старообрядцев: Гомельско-Ветковский и Бобруйский. Основное количество староверов юго-восточной Беларуси в исследуемый период проживало в сельской местности, а доля горожан была небольшой. Основным городским центром региона, где насчитывалось значительное число старообрядческого населения, был Гомель. Некоторое количество также фиксировалось в Бобруйске, Рогачеве и Речице. В других городах региона старообрядцы не жили.

***Ключевые слова*:** *старообрядцы, юго-восточная Беларусь, этническая группа, расселение, демография, этнокультурные процессы.*
Ссылка при цитировании: *Овсейчик В. Е.* Старообрядцы юго-восточной Беларуси в середине XIX — начале XX в.: особенности расселения и динамика численности // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 33–43.

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

UDC 392:273.2(476.5)
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/33-43
Original Article

© *Uladzimir Auseichyk*

OLD BELIEVERS OF SOUTH-EASTERN BELARUS IN THE MIDDLE OF THE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES: SETTLEMENT PATTERNS AND POPULATION DYNAMICS

The article focuses on the settlement patterns and the dynamics of the number of Old Believers in the south-eastern part of Belarus based on statistical and demographic data of the mid-19th — early 20th century. The geographical framework of the research is limited to the central and southern parts of the Mogilev Province and the south-eastern districts of the Minsk Province according to the administrative division of that period. The analysis of the sources showed that during this period a significant number of Russian Old Believers lived in this territory, more than in any other Belorussian region. According to official data, in the 1860s there were about 20 thousand Old Believers, and in 1914 — over 45 thousand. In the middle of the 19th and early 20th centuries, Old Believers' population lived rather compactly in Gomel, Bobruisk, Mogilev, Igumen and Rogachyov districts. Two big areas of their settlement were localized in the region: Gomel-Vetka and Bobruisk. Most Old Believers in the south-eastern Belarus resided in rural areas, and the share of city dwellers was small during the investigated period. Gomel was the main urban centre of the region with a significant number of Old Believers. Some of them also lived in in Bobruisk, Rogachev and Rechitsa. There were no Old Believers in other cities of the region.

Keywords: *Old Believers, south-eastern Belarus, ethnic group, settlement, demography, ethno-cultural processes*

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

For citation: Auseichyk, V. E. 2024. Old Believers of South-Eastern Belarus in the Middle of the 19th — early 20th Centuries: Settlement Patterns and Population Dynamics. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*) 1: 33–43.

Юго-восточный регион Беларуси является одним из важнейших исторических центров старообрядчества в восточной Европе. Русские староверы поселяются на этой территории еще в середине XVII в. К большому сожалению, источники второй половины XVII–XVIII вв. не представляют полную картину географии расселения старообрядческого населения в регионе. Только отдельные данные указывают на места проживания староверов и их численность в регионе. Отсутствуют также и комплексные статистические данные об их количестве в упомянутый период. Статистико-демографическое изучение старообрядцев региона начинается только в конце 1830-х гг.

Цель статьи — выявить особенности расселения и проследить динамику численности старообрядческого населения в юго-восточной Беларуси на основе данных се-

редины XIX — начала XX в. Несмотря на всю важность изучения этого региона для всей истории старообрядчества восточной Европы, данная научная проблема так и не была решена. Отдельные ее аспекты затрагивались в работах А. А. Горбацкого (*Гарбацкі* 1999) и М. В. Кочергиной (*Кочергина* 2011).

В соответствии с административно-территориальным делением того времени *географические границы* исследования будут ограничены центральной и южной частями Могилевской губернии, а также юго-восточными уездами Минской губернии (*Рис. 1*). *Источниковедческой базой* исследования стал комплекс статистических и демографических данных (опубликованных и архивных).

Как следует из анализа источников, в середине XIX — начале XX в. основная масса старообрядцев региона была сконцентрирована на территории Гомельского, Рогачевского и Могилевского уездов Могилевской губернии, Бобруйского и Игуменского уездов Минской губернии. В других его частях сторонники старых обрядов фактически не фиксировались. В регионе проживали как старообрядцы поповских направлений, так и беспоповских.



Рис. 1. Административно-территориальное деление в юго-восточной части Беларуси в середине XIX — начале XX в. (карта-схема составлена автором)

Лидером по количеству старообрядческого населения в регионе был Гомельский уезд (до 1852 г. назывался Белицким)[1]. Его территория являлась одним из важнейших исторических центров старообрядчества на белорусских землях. В границах уезда находился духовный центр староверов-поповцев — местечко Ветка. На долю уезда приходилась большая часть старообрядческого населения региона. Согласно официальным данным, в 1844 г. на территории Белицкого уезда (вместе с г. Белицей) насчитывалось 11 824 староверов. Все они были поповцами (НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 258. Л. 66об–67). В 1859 г. в уезде фиксировалось 12 971 сторонников старых обрядов, а через два годы их количество выросло до 14 999 человек (ПКМогГ 1861: 14–22; ПКМогГ 1863: 72–73). Старообрядческое население довольно равномерно заселяла территорию уезда (*Рис. 2*).

[1] С 1796 г. уезд носил название Белицкого, а уездным центрам был город Белица (сейчас входит в черты г. Гомеля). В 1852 г. уезд был переименован в Гомельский, а уездным центрам стал Гомель.

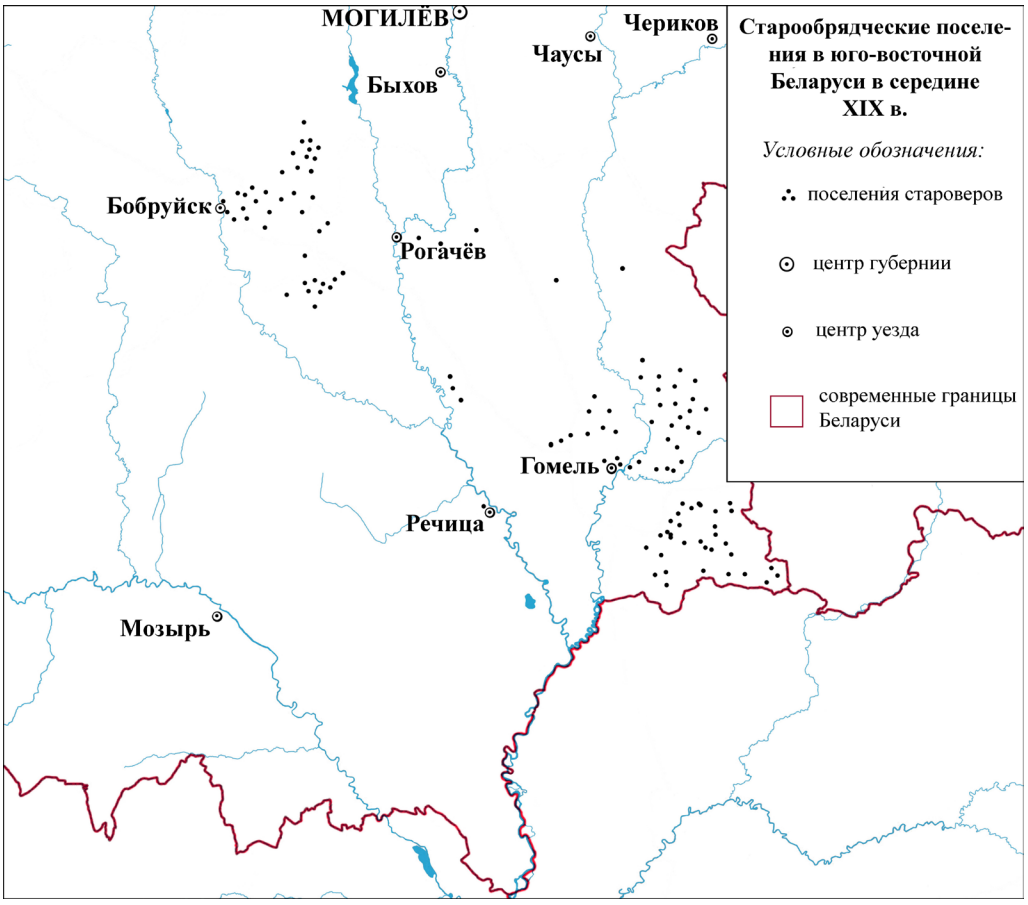


Рис. 2. Особенности расселения старообрядцев в юго-восточной части Беларуси в середине XIX в. (карта-схема составлена автором)

В течение 1860-х — первой половины 1870-х гг. количество староверов в Гомельском уезде существенно уменьшилось. На 1875 г. насчитывалось только 11 426 человек (ОМогГ 1875: 80). Но в последующий период наблюдается устойчивое увеличение численности старообрядческого населения в уезде. Наиболее быстрыми темпами выросло количество староверов в начале XX ст. С 1897 г. до 1914 г. оно увеличилось почти в два раза (*Табл. 1*). В Гомельском уезде также проживало значительное количество единоверцев. Если в самом начале XX в. их было не так много, то к середине 1910-х гг. их число стало существенным. Так, в 1903 г. в уезде насчитывалась 150 единоверцев, в 1909 г. — 524, в 1914 г. — 889 (ПКМогГ 1905: СХ; ПКМогГ 1911: 12; ПКМогГ 1916: 46).

В середине XIX в. Гомельский уезд был лидером среди белорусских уездов по количеству старообрядческих культовых сооружений. Так, в начале 1840-х гг. в уезде действовали 6 монастырей (4 мужских и 2 женских) и 22 храма (по одному в Спасовой слободе, Никольском монастыре, г. Белице, слободах Жгунская Буда, Новая Мильча, Тарасовка, Папсуевка; по два в Косицкой слободе, слободе Новый Крупец, Пахомьевом монастыре, Романовой слободе, слободе Дубовый Лог, Марьиной слободе, 3 в Леонтьевой слободе). Однако уже на 1844 г. в уезде 9 молитвенных домов было «запечатано» (по одному в г. Белице, Спасовой слободе, слободе Новой Миль-

че, слободе Косицкой, Пахомьевом монастыре, Рамановой слободе, слободе Марьиной; в слободе Новый Крупец — 2) (НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 258. Л. 69об–71). Как свидетельствуют источники, количество старообрядческих храмов в уезде к концу 1850-х гг. мало изменилось. Правда, в этот период ряд храмов было закрыто или переведено в единоверческие. Так, согласно архивным данным, на 1859 г. в слободе Новый Крупец 2 храма уже являлись единоверческими. В Леонтьевой слободе насчитывалось только 2 «часовни без престола», а в слободе Дубовый Лог остался только один храм (НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 743. Л. 35–35об).

Таблица 1

Распределение старообрядцев по уездам Могилевской губернии (1875–1914 гг.)[1]

Уезд	Количество старообрядцев в уездах Могилевской губернии по годам (чел.)						
	1875	**1883**	**1888**	**1893**	**1897**	**1905**	**1914**
Гомельский	11 426	14 404	14 448	15 101	14 964	20 887	28 137
Рогачёвский	1 058	965	1 280	1 455	1 751	1 236	827
Могилёвский	189	324	442	690	972	1 040	1 328
Чериковский	121	174	163	173	167	136	370
Чаусский	–	–	–	205	309	366	543
Быховский	10	13	13	50	249	234	–

Источники: (ОМогГ 1875: 80; ОМогГ 1883: 32; ПКМогГ 1890: 72; ПКМогГ 1895: 386; Перепись 1897 Могилевская губ.: 94; ПКМогГ 1907: 148; ПКМогГ 1916: 46).

Вторым па количеству старообрядцев в регионе был Бобруйский уезд Минской губернии. В 1839 г. в уезде насчитывалось 1 920 сторонников старых обрядов. В это время они проживали более чем в двадцати населенных пунктах уезда. В этом же 1839 г. старообрядческие храмы были зафиксированы в слободах[2] Копустиной, Турки, Солотино (НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 701. Л. 13, Л. 44–44об, Л. 56). В последующие годы количество староверов в уезде несколько выросло. Так, в 1858 г. в нем насчитывалось 2 285 человек, а в 1871 г. — 3 232 (ПКМинГ 1860: 22–29; ПКМинГ 1873: 232). В середине XIX в. почти все старообрядческое население Бобруйского уезда проживало в восточной его части, на границе с Рогачевским уездом Могилевской губернии. Поселения, где фиксировались староверы, образовывали достаточно компактный ареал (*Рис. 2*). Среди населенных пунктов в этот период выделялись слободы Капустино, Скриплица, Турки, Солотино. В следующие десятилетия численность староверов в уезде существенно увеличилась. На границе столетий она достигла 9 353 человек, а в 1913 г. — 12 626 человек (*Табл. 2*).

[1] В *Табл. 1* не приведены данные по северным уездам Могилевской губернии, т. к. старообрядческое население последних относилось к северо-восточной зоне расселения на белорусских землях (см. подробнее: *Аўсейчык* 2022).

[2] В архивных документах середины XIX в. эти населенные пункты часто указываются не только как слободы, но как села и деревни.

Таблица 2

Динамика численности старообрядческого населения в юго-восточных уездах Минской губернии (1858–1913 гг.)

Уезд	Количество старообрядцев в уездах Минской губернии по годам (чел.)									
	1858	**1863**	**1871**	**1877**	**1887**	**1891**	**1894**	**1897**	**1905**	**1913**
Бабруйский	2 285	2 498	3 232	3 849	7 908	7 952	9 711	9 353	10 380	12 626
Игуменский	–	–	–	47	783	900	995	1 583	1 900	2 180
Речицкий	56	40	–	52	88	88	334	387	387	390

Источники: (ПКМинГ 1860: 22–29; ПКМинГ 1865: 10; ПКМинГ 1873: 232; ОМинГ 1877: 87; ПКМинГ 1889: 262; ОМинГ 1891: 34; ПКМинГ 1896: 3; Перепись 1897 Минская губ.: 78; ПКМинГ 1907: 126; ПКМинГ 1915: 72).

К лидерам по количеству старообрядцев в регионе относился также Рогачевский уезд Могилевской губернии. Официальные данные сообщают на 1844 г. про 765 староверов, которые проживали в 14 населенных пунктах уезда. По количеству старообрядческого населения выделялись слобода Турск (238 человек) и село Речки (207 человек). На 1844 г. в Рогачевском уезде действовали три старообрядческих храма («часовни») в д. Покоть, д. Голодное, слободе Турск. Как свидетельствуют источники, в уезде проживали как беспоповцы, так и поповцы. Последних в 1844 г. в уезде насчитывалось 465 человек, а беспоповцев — 300 (НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 258. Л. 5об, Л. 6–6об, Л. 15, Л. 27об–28). Но уже в 1850-х гг. их количество было почти одинаковым. Беспоповские поселения в основном размещались в западной части уезда на границе с Бобруйским уездом и входили в ареал, основная часть которого размещалась на территории последнего. Большинство поселений староверов-поповцев размещалось в южной части уезда. Количество старообрядцев в Рогачевском уезде к концу 1850-х гг. оставалось примерно таким же. Так, в 1859 г. здесь насчитывалось 708 староверов. В последующие десятилетия их численность несколько выросла. В 1875 г. она превысила тысячу человек (ОМинГ 1875: 80). А в 1894 г. она достигла 1 501 человека. Однако с конца XIX в. наблюдается снижение количества староверов в уезде. В то же время тут растет количество единоверцев (за счет перехода в единоверие местных старообрядцев). И уже на 1909 г. количество последних превысило число староверов в уезде. В этом году в Рогачевском уезде насчитывалась 876 староверов и 1 040 единоверцев. Такая же тенденция сохранилась и до 1914 г. В этом году количество староверов в уезде составило 827 человек, а единоверцев — 1 113 человек (ОМогГ 1894: ведомость 12; ПКМогГ 1911: 12; ПКМогГ 1916: 46).

Значительная часть старообрядческого населения проживала на территории Могилевского уезда. Но только в самом конце XIX в. его численность достигла тысячи человек (*Табл. 1*). Еще в 1844 г. в уезде, вместе с губернским центром Могилевом, фиксировался только 81 старовер (НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 258. Л. 66об–67). Как следует из источников, в уезде в середине XIX в. основная масса старообрядцев компактно проживала в северо-западной части уезда. Эти поселения примыкали к северо-восточной зоне расселения староверов в Беларуси (*Аўсейчык* 2022: 15). При этом, как отмечалось в официальных донесениях, храма у них в этот период не было и все «требы» староверы уезда отправляли в местечке Холопеничи Борисовского уезда, где

проживал их «духовник» (НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 258. Л. 61об–62). Во второй половине XIX — начале XX в., как свидетельствуют статистические данные, количество староверов растет и в других частях уезда, а также в губернском городе Могилеве.

В последних двух десятилетиях XIX в. существенное количество старообрядцев насчитывалась на территории Игуменского уезда Минской губернии. Еще в конце 1870-х гг. численность старообрядцев на этой территории была совсем небольшой, но уже с середины 1880-х гг. она существенно возрастает. Согласно данным переписи населения 1897 г., в уезде уже проживали 1 583 старовера. А в 1913 г. их численность выросла до 2 180 человек (*Табл. 2*).

В Чериковском и Чаусском уездах Могилевской губернии, а также Речицком уезде Минской губернии староверов было довольно мало. Так, в Чериковском уезде в 1844 г. насчитывалось 177 староверов (все поповцы). Все они проживали только в двух населенных пунктах (слободе Груновке и д. Голочевке). Согласно данным, на 1844 г. в слободе Груновке находился старообрядческий храм («часовня»), который еще в 1840 г. был запечатан. Староверы же д. Голочевка принадлежали, как сообщалось в официальных документах, к приходам Белицкого уезда (НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 258. Л. 43об–44). В Чаусском уезде староверы до конца 1880-х вообще не фиксировались. А в Речицком уезде фактически до конца 1870-х гг. все староверы жили в уездном центре. И только с 1890-х гг. их количество в уезде несколько возросло. В Быховском уезде численность старообрядцев была незначительной. Некоторое увеличение их числа наблюдается только в 1890-е — начало 1900-х гг. (Табл. 1). В Горецком и Мстиславском уездах Могилевской губернии во второй половине XIX — начале XX в. старообрядцев вообще не было зафиксировано. На территории Климовичского уезда Могилевской губернии к началу XX в. они также не проживали. На начало XX в. их число в уезде было совсем небольшим (максимально достигло 24 человека в 1905 г.) (ПКМогГ 1907: 148).

Бóльшая часть старообрядческого населения региона во второй половине XIX — начале XX в. проживала в сельской местности. При этом необходимо отметить, что значимое число старообрядцев насчитывалось в слободах, где распространение получили ремесла и торговля. Особенно в регионе выделялись Ветковские слободы. Основная же масса староверов-горожан юго-восточной части Беларуси была сосредоточена в городе Гомеле. Определенное их число также насчитывалось в Бобруйске и Речице. В остальных городах региона староверов жило мало. Даже в губернском городе Могилеве их до 1890-х гг. почти не фиксировалось. И только в 1890-е — начале 1900-х гг. заметно некоторое увеличение староверов в Могилеве. В 1893 г. в городе проживало 97 человек, в 1895 — 102, в 1897 — 107, 1903 — 92. Но в 1904–1905 гг. наблюдается существенное снижение численности старообрядцев в Могилеве. В 1904 г. их насчитывалось всего 30 человек, а в 1905 — 14. В следующие годы их количество несколько увеличивается. В 1914 г. в городе насчитывалось уже 154 старообрядца (ПКМогГ 1895: 386; ПКМогГ 1897: 134; Перепись 1897 Могилевская губ.: 94–95; ПКМогГ 1905: СХ; ПКМогГ 1916: 46).

По численности старообрядческого населения г. Гомель во второй половине XIX — начале XX в. являлся лидером не только в регионе, но и на белорусских землях. Так, в 1859 г. в нем проживало 3 114 староверов, а в 1861 г. — 5 182 (ПКМогГ 1861: 14–22; ПКМогГ 1863: 73). Однако в последующие годы численность старообрядческого населения в городе существенно падает. В 1888 г. в Гомеле насчитыва-

лось только 2 020 староверов, что составляло около 7% от всего населения города (ПКМогГ 1890: 72–73). А, согласно данным переписи 1897 г., в городе проживало только 1 688 сторонников старых обрядов. Доля старообрядцев в структуре населения города также сильно снизилась. В 1897 г. она составляла лишь 4,6% от всего населения Гомеля (Перепись 1897 Могилевская губ.: 94–95). В начале XX в. численность старообрядческого населения в Гомеле существенно возрастает. В 1903 г. здесь проживало уже 2 448 человек. Существенный рост городского старообрядческого населения произошел, согласно статистическим данным, с 1906 по 1907 г. Количество староверов-горожан в городе выросло с 2 416 до 6 004 человек (ПКМогГ 1905: СХ; ПКМогГ 1908: Приложение 3; ПКМогГ 1909: 50). А в 1914 г. в Гомеле уже насчитывалось 8 831 старовер (ПКМогГ 1916: 46). При этом такой рост численности староверов-горожан нельзя пояснить переселением староверов из ближайшей сельской местности. Количество староверов в сельской местности в этот период равномерно увеличивалось. Такому быстрому росту старообрядческого населения города способствовало то, что в конце XIX — начале XX в. Гомель превратился в крупный промышленный центр и железнодорожный узел. При этом следует отметить, что и общее количество населения Гомеля в этот период также скачкообразно увеличилось. С 1897 до 1913 г. его численность выросла почти в 3 раза (с 36,8 тыс. до 104,5 тыс. человек) (Гомель 1991: 14). Этот рост происходил в том числе и за счет миграции из других регионов.

Определенное количество старообрядцев проживало также в г. Бобруйске и г. Речице. В 1839 г. в Бобруйске насчитывалось 190 староверов (НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 701. Л. 55). А в 1858 г. в городе проживало уже 347 сторонников старых обрядов, что составляло около 15% от всего старообрядческого населения уезда и около 1,5% от всех жителей Бобруйска. В 1863 г. в городе количество староверов выросло до 397 человек (16% от всего старообрядческого населения уезда). Однако в 1870-е гг. доля староверов-горожан в Бобруйском уезде уменьшилось до 6–7% и на таком уровне сохранялась до конца XIX в. В 1877 г. в Бобруйске насчитывалось 258 староверов, в 1887 — 475, в 1891 — 51, в 1894 — 595. С конца XIX в. доля горожан в общей массе староверов Бобруйского уезда уменьшается до 4%. В 1897 г. в Бобруйске насчитывалась 342 старовера, в 1905 — 403, в 1913 — 548. В Речице количество староверов в течение второй половины XIX — начале XX в. оставалось почти неизменным. В 1858 г. в городе насчитывалось 56 человек, в 1877 г. — 52, в 1887 г. — 49, в 1891 г. — 52, в 1897 — 55, в 1905 — 55, в 1913 — 56 (ПКМинГ 1860: 22–29; ПКМинГ 1865: 10; ОМинГ 1877: 87; ПКМинГ 1889: 262; ОМинГ 1891: 34; Перепись 1897 Минская губ.: 78; ПКМинГ 1907: 126; ПКМинГ 1915: 72). Небольшое количество староверов проживало также в Рогачеве. В городе во второй половине XIX — начале XX в. отмечается постепенный рост старообрядческого населения. В 1914 г. здесь насчитывалось 168 человек (ПКМогГ 1916: 46). В других уездных городах региона (Черикове, Чаусах, Мстиславле, Горках, Климовичах, Игумене, Быхове) во второй половине XIX — начале XX в. старообрядческое население не проживало.

Представленные выше статистические данные убедительно свидетельствуют об устойчивом увеличении старообрядческого населения в регионе. С 1860-х до 1914 г. оно увеличилось с 20 тыс. до 45 тыс. человек. В большинстве административных единиц оно объясняется преимущественно натуральным приростом населения. Про это убедительно свидетельствуют статистические данные. Этот фактор в качестве

основной причины роста старообрядческого населения в регионе указывался и в официальных статистических отчетах того времени (ОМогГ 1880: 24; ОМогГ 1902: 51; ПКМогГ 1902: 59). Вместе с тем, источники свидетельствуют и о достаточно активной миграции старообрядческого населения в регион, особенно в конце XIX — начале XX в. Этим и объясняется существенный рост численности старообрядцев в течение небольшого промежутка времени. В то же время случаи перехода в старообрядчество местного, преимущественно православного, населения были довольно редкими. Например, в Могилевской губернии в 1879 и 1880 гг. такие случаи вообще не были зафиксированы, а в 1913 г. в «раскол» перешел только 1 человек (ОМогГ 1879: 37; ОМогГ 1880: 24; ОМогГ 1913: 58). Вместе с тем, официальная статистика приводила сведения и о переходе староверов в православие, но и эти случаи также не были массовыми. В 1870–1880-е гг. таких случаев было совсем мало. Так, в Могилевской губернии в 1877 г. к православию присоединился 1 человек, в 1878 — 2, в 1882 — 1, в 1883 — 2, в 1885 — 3. А в 1879 и 1880 гг. случаев присоединения староверов к православию в Могилевской губернии вообще не зафиксировано (ОМогГ 1877: 141; ОМогГ 1878: 27; ОМогГ 1882: 17; ОМогГ 1883: 32; ОМогГ 1885: 21; ОМогГ 1879: 37; ОМогГ 1880: 24). В 1890 — начале 1990-х гг. это количество несколько возросло, но не существенно. По официальным сведениям, в 1895 г. в Могилевской губернии к православию присоединилась 10 человек, в 1902 — 8, в 1913 — 14 (ОМогГ 1895: 36; ОМогГ 1902: 51; ОМогГ 1913: 58).

Таким образом, на основе анализа источников приходим к следующим выводам. В середине XIX — начале XX в. в юго-восточной части Беларуси проживало достаточно большое количество старообрядческого населения. Основными регионами их поселения в это время стали территория Гомельского, Бобруйского, Рогачевского, Могилевского и Игуменского уездов. По численности старообрядческого населения эта зона являлась лидером на белорусских землях. Согласно официальным данным, в 1860-е гг. здесь насчитывалось около 20 тыс. староверов, а в 1914 г. — свыше 45 тыс. В регионе локализировались два больших ареала расселения старообрядцев: Гомельско-Ветковский и Бобруйский. Большинство староверов юго-восточной Беларуси в данный период проживало в сельской местности, а доля горожан была небольшой. Основным городским центром, где насчитывалось значительное число старообрядческого населения, был Гомель (в 1914 г. в нем проживало 8 831 человек, что составляло 8,4 % от всего населения города). Некоторое количество также фиксировалось в Бобруйске, Рогачеве и Речице. В других городах региона старообрядцы не проживали.

Источники и материалы

Гомель 1991 — Гомель: Энциклопедический справочник. Минск: Белорусская советская энциклопедия им. П. Бровки, 1991. 527 с.

НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 258. — Ведомости о числе раскольников и их молитвенных зданий и скопцах в уездах Могилевской губ. за 1844 г.

НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 743. — Ведомости о числе раскольников, молитвенных зданий и скопцов за 1859–1860 гг.

НИАБ. Ф. 295. Оп.1. Д. 701. — Ведомости раскольников и старообрядцев находившихся в Минской губ. (1839–1841).

ОМинГ 1875 — Обзор Минской губернии за 1875 год. Минск: Губ. тип., 1876. 160, 82 с.: табл.

ОМинГ 1877 — Обзор Минской губернии за 1877 год. Минск: Губ. тип., [1878]. 2, 150, 82 с.

ОМинГ 1891 — Обзор Минской губернии за 1891 год. Минск: Губ. тип., 1892. 4, 50, 53 с.

ОМогГ 1875 — Обзор Могилевской губернии за 1875 год. Могилев: [Б.и.], [1876]. 172, 67 с.
ОМогГ 1877 — Обзор Могилевской губернии за 1877 год. Могилев: [Б.и.], [1878]. 203, 71 с.
ОМогГ 1878 — Обзор Могилевской губернии за 1878 год. Могилев, [Б.и.], [1879]. 2, 38, 39 с.
ОМогГ 1879 — Обзор Могилевской губернии за 1879 год. Могилев: [Б.и.], [1880]. 2, 54, 52 с.
ОМогГ 1880 — Обзор Могилевской губернии за 1880 год. Могилев: [Б.и.], [1881]. 4, 41, 46 с.
ОМогГ 1882 — Обзор Могилевской губернии за 1882 год. Могилев: [Б.и.], [1883]. 4, 29, 54 с.
ОМогГ 1883 — Обзор Могилевской губернии за 1883 год. Могилев: [Б.и.], [1884]. 4, 44, 31 с.
ОМогГ 1885 — Обзор Могилевской губернии за 1885 год. Могилев: [Б.и.], [1886]. 4, 32, 52 с.
ОМогГ 1894 — Обзор Могилевской губернии за 1894 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1895. 2, II, 54, 2, II, 167 с.
ОМогГ 1895 — Обзор Могилевской губернии за 1895 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1896. 4, 57, 199 с.
ОМогГ 1902 — Обзор Могилевской губернии за 1902 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1903. 6, 90, 236 с.
ОМогГ 1913 — Обзор Могилевской губернии за 1913 год. Могилев: Губ. тип. 1915. VI, 91, 137 с.
Перепись 1897 Минская губ. — Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года / Под ред. Н. А. Тройницкого. СПб.: Тип. С.-Петербургской тюрьмы. Вып. 22: Минская губерния. 1904. 4, XVI, 243 с.
Перепись 1897 Могилевская губ. — Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года / Под ред. Н. А. Тройницкого. СПб.: Тип. Спб. акц. общ. «Слово». Вып. 23: Могилевская губерния. 1903. 4, XVI, 276 с.
ПКМинГ 1860 — Памятная книжка Минской губернии на 1860 год. Минск: Тип. губ. правл., 1859. 155, 112 с.
ПКМинГ 1865 — Памятная книжка Минской губернии на 1865 год. Минск: Губ. тип., 1864. 234, 57 с.
ПКМинГ 1873 — Памятная книжка Минской губернии на 1873 год. Минск: Губ. тип., 1872. 293 с.
ПКМинГ 1889 — Памятная книжка Минской губернии на 1889 год. Минск: Губ. тип., 1888. 349, III с.
ПКМинГ 1896 — Памятная книжка Минской губернии на 1896 год. Минск: Тип.-лит. Х. Дворжеца и Б.Соломонова, 1895. XLIV, 294, 88, 26 с.
ПКМинГ 1907 — Памятная книжка Минской губернии на 1907 год. Минск: Губ. тип., 1906. 200, 207, III с.
ПКМинГ 1915 — Памятная книжка Минской губернии на 1915 год. Минск: Губ. тип., 1914. 232, 185, III с.
ПКМогГ 1861 — Памятная книжка Могилевской губернии на 1861 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1861. 18, 34, 106, 115, 144, 52, 8 с.
ПКМогГ 1863 — Памятная книжка Могилевской губернии на 1863 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1862. 236, 106, XI с.
ПКМогГ 1890 — Памятная книжка Могилевской губернии на 1890 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1890. 464 с.
ПКМогГ 1895 — Памятная книжка Могилевской губернии на 1895 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1895. 467, LII с.
ПКМогГ 1897 — Памятная книжка Могилёвской губернии на 1897 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1897. X, 306, XXV, 365, 5 с.
ПКМогГ 1902 — Памятная книжка Могилевской губернии на 1902 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1902. XI, XXXVIII, 342, 104, 48 ведомостей, XXXVI с.
ПКМогГ 1905 — Памятная книжка Могилёвской губернии на 1905 год. Могилев: Тип.-лит. Я. Н. Подземскаго, 1905. 51, LXXVII, 353, CC, 50 с.
ПКМогГ 1907 — Памятная книжка Могилевской губернии на 1907 год. Могилев: Тип. губ. правл., 1906. 302, 151, V с.

ПКМогГ 1908 — Памятная книжка Могилёвской губернии на 1908 год. Могилев: Губ. тип., 1907. XXVIII, 283, 112 с., прил.

ПКМогГ 1909 — Памятная книжка Могилёвской губернии на 1909 год. Могилев: Губ. тип., 1909. XL, 375, XXXIV, 88, 92 с.

ПКМогГ 1911 — Памятная книжка Могилёвской губернии на 1911 год. Могилев: Губ. тип., 1911. IV, 294, 59 с.

ПКМогГ 1916 — Памятная книжка Могилевской губернии на 1916 год. Могилев: Губ. тип., 1916. XVI, 256, X, 69, 72 с.

Научная литература

Аўсейчык У. Я. Стараверы Беларусі ў 1830–1860-я гг.: тэрыторыя рассялення і колькасны склад // Беларускі гістарычны часопіс. 2022. № 11. С. 10–17.

Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII — пачатку XX ст.ст. Брэст: БрДУ, 1999. 202 с.

Кочергина М. В. Стародубье и Ветка в истории русского старообрядчества (1760–1920 гг.): демографическое развитие старообрядческих общин, предпринимательство, духовная жизнь, культура. Брянск: Ладомир, 2011. 451 с.

References

Auseichyk, U. Ya. 2022. Staravery Belarusi u 1830–1860-ya gg.: terytoryia rassialennia i kol'kasny sklad [Old Believers in Belarus in the 1830s and 1860s: Territory of Settlement and Number]. *Belaruski gistarychny chasopis* 11: 10–17.

Garbatski, A. A. 1999. *Staraabradnitstva na Belarusi u kantsy XVII — pachatku XX st.st.* [Old Believers in Belarus in the Late 17 — Early 20 Centuries]. Brest: Brest Derzhavnij Universitet. 202 p.

Kochergina, M. V. 2011. *Starodub'e i Vetka v istorii russkogo staroobriadchestva (1760–1920 gg.): demograficheskoe razvitie staroobriadcheskikh obshchin, predprinimatel'stvo, dukhovnaia zhizn', kul'tura* [Starodubye and Vetka in the History of Russian Old Belief (1760–1920): Demographic Development of Old Believer Communities, Entrepreneurship, Spiritual Life, Culture]. Briansk: Ladomir. 451 p.

УДК 39+930.2
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/44-53
Научная статья

© *Д. С. Парфирьев*

РУСИНЫ ГАЛИЦИИ ГЛАЗАМИ ПОСЕТИТЕЛЕЙ ИЗ РОССИИ (1914–1917 гг.)

В статье на материале широкого круга релевантных свидетельств показано то, как русские посетители воспринимали и описывали русинов Галиции, занятой русскими войсками во время Первой мировой войны. С началом военных действий многие жители России, прежде почти не знавшие этого региона, в основном военнослужащие, получили возможность соприкоснуться с его восточнославянским населением. Опыт взаимодействия с русинами показал, что лозунги властей и правой публицистики о «чисто русском» характере Галиции и её жителей не соответствуют действительности: быт, внешний облик и язык русинов устойчиво ассоциировались не с русскими вообще, а именно с малороссами, униатское богослужение обнаруживало заметные отличия от православного, а лояльность местного населения русским войскам вызывала большие сомнения. Больше всего русинам не доверяли военные, особенно после неудач России на Юго-Западном фронте летом 1915 г.

Ключевые слова: *русины, Галиция, униаты, образ другого, Первая мировая война*

Ссылка при цитировании: *Парфирьев Д. С.* Русины Галиции глазами посетителей из России (1914–1917 гг.) // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 44–53.

UDC 39+930.2
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/44-53
Original article

© *Dmitry Parfiryev*

RUSYNS OF GALICIA THROUGH THE EYES OF RUSSIAN VISITORS (1914–1917)

The article, based on a wide circle of relevant sources, shows how Russian visitors perceived and described Rusyns of Galicia during its occupation by Russian troops in WWI. The beginning of the war gave many Russian citizens, who almost had not known this region previously, an opportunity to contact with its East Slavic inhabitants. The experience of communication with Rusyns showed that Russian authorities and right-wing journalism's slogans about «purely Russian» nature of Galicia and its inhabitants did not correspond to reality. Everyday life, appearance and language of Rusyns caused strict associations not with Russians in general but with Malorus people in particular. Uniate worship service was markedly different to the

Парфирьев Дмитрий Станиславович — к. и. н, научный сотрудник, Институт славяноведения РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: parfiryeff@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0732-2999

Orthodox one, and the loyalty of local people to Russian authorities raised doubts. Rusyns were especially not trusted by the military, especially after Russian failures on the Southwestern Front in the summer of 1915.

Keywords: *Rusyns, Galicia, Uniates, image of other, WWI*
Author Info: Parfiryev, Dmitry S. — Ph.D. in History, Research Associate, the Russian Academy of Sciences Institute of Slavic Studies (Moscow, Russian Federation). E-mail: parfiryeff@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0732-2999
For citation: Parfiryev, D. S. 2024. Rusyns of Galicia through the Eyes of Russian Visitors (1914–1917). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 44–53.

После Венского конгресса за пределами России, в составе империи Габсбургов, остались три региона компактного проживания восточнославянского населения — Восточная Галиция, Буковина и Подкарпатская Русь (Закарпатье). До 1914 г. путешественники и учёные из Российской империи почти не посещали Галицию, несмотря на приграничное положение и возможность добраться поездом. По выражению правой публицистки Е. И. де Витте, в 1903 г. побывавшей на Буковине, она проделала «путь, совершенно незнакомый нашим путешественникам, за исключением славистов, избирающих предметом своих исследований этот искони русский край» (*Де Витте* 1903: 1). При этом до Галиции автор цитаты так и не доехала. Летом 1913 г. театральный режиссёр В. И. Немирович-Данченко, на двое суток остановившийся в галицийском городе Тарнополе проездом на курорт, писал художнику А. Н. Бенуа: «По пути в Карлсбад я застрял в городе Тарнополь. Ручаюсь, что и Вы не знаете о существовании такого города» (*Немирович-Данченко* 2013: 331). С учётом того, что и отправитель, и адресат были высокообразованными людьми, пассаж Немировича-Данченко говорит сам за себя. В самом начале Первой мировой войны столичный журналист Д. А. Крючков иронизировал, что многие из его коллег «никогда раньше и не слыхали про Галицию» (*Крючков* 1914: 5–6). Осенью 1914 г. всё изменилось: с началом войны в Галиции и на Буковине появились русские войска, а за ними потянулись чиновники, журналисты, медики, учёные, общественные деятели, артисты и члены семей всех вышеперечисленных. К апрелю 1915 г. русская армия контролировала всю Буковину и восточную часть Галиции, но уже летом того же года, во время «Великого отступления», ей пришлось оставить большую часть занятых территорий. Летом 1917 г. войска противника окончательно вытеснили русские части за пределы довоенной границы.

Настоящая статья посвящена не тому, как восточнославянское население Галиции воспринималось российским обществом в целом, — в фокусе внимания находятся именно впечатления тех, кто посещал регион в военный период. Большинство авторов рассмотренных текстов — военнослужащие разного ранга и корреспонденты периодических изданий. Акцент сделан на синхронных свидетельствах: эпистолярных материалах, дневниках, газетных репортажах, путевых записках. Под путевыми записками подразумеваются рассказы о поездках, опубликованные в скором времени после их завершения. Вслед за американским исследователем А. Дрейсом-Фрэнсисом мы полагаем, что понятие «путешествие» (*travel*) можно применить к любому организованному передвижению (в отличие от естественного *movement*) (*Drace-Francis* 2008: 4).

Очевидно, что в нашем случае за нейтральными понятиями «посетитель»/«наблюдатель» и «визит»/«поездка» стоит не туризм, а прибытие подданных одного государства, в основном военных, на завоеванную территорию другого государства.

Маршруты русских посетителей Галиции определялись ходом военных действий. Военные и гражданские лица проезжали через города и селения, оставались на постой, знакомились и общались с людьми разных положений, наблюдали их быт. Невысокий языковой барьер упрощал коммуникацию с местными жителями. Анализируя впечатления наблюдателей, мы делаем поправку на избирательность восприятия, а также на то, что образ Галиции и её жителей складывался из сочетания реального опыта с уже сложившимися представлениями, из трансформации стереотипов (*Beller* 2007: 6–7; *Белов* 2018: 521).

Для официальных ведомств и правой публицистики занимаемые территории были «Червонной Русью», а их восточнославянское население — несомненно русским. В первые дни войны верховный главнокомандующий великий князь Николай Николаевич публично обратился к местным жителям как к «освобождаемым русским братьям» (Воззвание 1914: 42). Патриотическая публицистика называла Галицию «старинной русской страной» (Занятие 1914: 29), «неотъемлемым своим достоянием» (*Белгородский* 1914: 5), «исконно русской землёй» (*Дружковский* 1914: 1–4) и «продолжением русской земли» (*Уланов* 1914: 2–3). «Чисто русский склад души видим мы у галицкого народа, чисто русское миросозерцание, краеугольный камень которого составляет православная вера» — заключала газета «Киевлянин» (*В. Л.* 1914: 3). Этноним «русины» деятели националистических и правоконсервативных взглядов считали таким же искусственным, как определение «украинцы» (*Флоринский* 1911: 92). МИД России также настаивал, что «в Галиции, Буковине и Угорской Руси — одно русское население, (а не разные рутены или русины)» (АВП РИ: Д. 159. Л. 4). При этом подавляющее большинство посетителей из России называли восточнославянское население Галиции именно «русинами». Эта тенденция, которую уже отмечала М. Э. Клопова в русской прессе первых месяцев войны (*Клопова* 2016: 158), хорошо прослеживается и по эпистолярным материалам и дневниковым записям.

С самого начала посетители фиксировали сходство русинского сельского населения не с русскими крестьянами вообще, а именно с малорусскими. Эта близость прослеживалась во внешнем виде жилищ и хозяйственных построек, в традициях и в быту, в религиозных обрядах, костюмах и украшениях. Сам антураж, в котором русские посетители Галиции наблюдали русинов, напоминал им о Малороссии (Украине). Американский историк К. Эли отмечал, что образ сельской местности в представлении городских жителей России отражал совокупность культурных представлений и основывался на живописных образах (*Ely* 2009: 226). То же самое можно сказать и о восприятии ими «типичного» малороссийского пейзажа. Наблюдатели описывали пасторальные картины, «типичные для нашей Украйны»: «Те же постройки, плетни, та же разбросанность хат, в противоположность великорусским и польским, вытянутым в одну улицу, деревням» (*Щербаков* 1915: 364); «белые мазанки, пирамидальные тополя, соломенные крыши» (*Степун* 1926: 16); «ласкающая зелень, маленькие усадьбы с вишнёвыми садами» (*Яворская* 1915: 3). Внутреннее убранство жилищ также напоминало о «хохлатской хате»: «Те же высокие сундуки-укладки на ножках, лавки, деревянные диваны, широчайшие кровати, на них огромные подушки, перекладины под кроватями, с перевесившимся платьем» (*Серафимович* 1915а: 5). Анафоры со словами «тот же», «такой же» были весьма характерны для подобных сравнений: «Тот же наш хохол, неповоротливый, так же одетый, упрямый, с тем же хохлацким юмором» (*Серафимович* 1915б: 2); «Те же хаты-мазанки, те же костюмы у мужиков и баб, точно сшитые где-нибудь около Житомира, тот же тип лица» (*Кожухов* 1915: 7); «Такие же

хаты, такие же садики при них, и даже одежда и медлительность в словах и движениях русин заставляет вспомнить наших малороссов» (*Митропольский* 1914: 19).

Описывая сходства во внешнем облике австрийских русинов и малороссов юго-западных губерний России, приезжие делали акцент на деталях, которые уже в то время составляли набор характерных черт украинца (малоросса) в глазах русского — традиционности и романтической простоте жизни, фольклорности, колоритном внешнем облике (*Левкиевская* 2008: 159–160). «В беседе с крестьянами забываешь, что ты не в какой-нибудь юго-западной, или привислинской губернии, а в пределах двуединой империи…» — рассказывал журналист газеты «Голос Руси» И. Ф. Половцов (*Половцов* 1915: 3). Чаще всего внимание акцентировалось на яркой одежде, особенно женской: «цветистые, красные бабьи сарафаны и платки» (*Тыркова* 1915в: 2); «пёстренькие платочки, монисты» (*Курмояров* 1915: 29), «яркие платки, совсем, как наши» (*Ксюнин* 1916: 197), «ярочь нарядов» (*Мясковский* 1977: 128); «алыми маками горят уборы русинок» (*Тыркова* 1915а: 5). Даже петроградский журналист, который никогда не бывал в Галиции, но посетил выставку русинских костюмов в Русском музее, заключил, что галичане «весьма схожи и обиходом, и одеждой с малороссами» (*Крючков* 1914: 5). Знакомые ассоциации вызывали и праздники местных селян: «Та же цветная малороссийская толпа дивчат и парубков, ещё более цветная и яркая, почти цыганская. Те же песни, те же южные ласковые голоса, та же певучесть» (*Серафимович* 1915б: 2).

Закономерно, что у наблюдателей, плохо знакомых с Малороссией, увиденное в Галиции вызывало более близкие ассоциации. Молодой врач Ф. Краузе писал, что его санитар, «самарский мужик», сравнивает природу и быт галицийских селений со своей деревней (*Краузе* 2013: 110). Петроградский журналист А. И. Ксюнин рассуждал, что, если бы не горы, можно было бы принять галицийскую местность за «московскую или костромскую деревню»: «И лица у крестьян те же круглые, простодушные, и хаты такие же, да и наряды мало чем разнятся» (*Ксюнин* 1916: 191). Представители французской военной миссии в России сравнивали соседнюю с Галицией Буковину с французской Овернью (*Паскаль* 2014: 134).

На родство с малороссами, по мнению посетителей из России, указывали и языковые особенности галицийских русинов. По свидетельствам бывших военнослужащих, жители селений Восточной Галиции «говорили по-малорусски» (АДРЗ: Л. 18), «на наречии, похожем на малороссийский язык» (*Геруа* 2018: 294). «Крестьяне понимают по-русски, но их язык сильно отличается от нашего» — делилась с А. А. Блоком жена, приехавшая в Галицию в качестве сестры милосердия (*Блок* 2022: 510). Военные отмечали, что проще всего контакты с местным населением налаживали бойцы малорусского происхождения: «Наши хохлы болтают с ними совсем свободно» (*Краузе* 2013: 110); «…Казаки, в большинстве хохлы же, свободно с ними объясняются и очень ладят» (*Саянский* 1915: 126). Военнослужащие русской армии — малороссы и сами задавались вопросом, о какой войне с немцами и австрийцами может идти речь, если местные жители говорят с ними на одном языке (*Асташов* 2014: 329). «Переходя из села в село, я сразу замечал, что люди, жившие в этих сёлах, не были ни австрийцами, ни немцами, — описывал свои впечатления бывший солдат 8-го Финляндского полка А. Дидковский. — Хаты были похожи на наши, говорят совсем понятно по-нашему (термин «по-украински» был неизвестен в русской армии), многие уже бойцы-украинцы начинали говорить, что это наши люди, а не австрийцы…» (*Дідковський* 1961: 9). У некоторых посетителей, напро-

тив, создавалось впечатление, что сельские жители Восточной Галиции — «более русские», чем малороссы по другую сторону границы. Депутат Государственной думы А. Л. Трегубов писал, что русины в большей степени сохранили «русскость» в одежде и, в отличие от малороссов, не стыдятся национального костюма (*Трегубов* 1915: 3). Поэт В. Я. Брюсов в репортаже для ярославской газеты «Голос» отмечал, что «русинский язык много понятнее для русского, чем не только польский, но даже украинский нашей Малороссии» (*Брюсов* 1914: 2). Помещик М. Я. Говорухо-Отрок писал, что пленные «хохлы из-под Тарнополя и Львова», которых он обеспечил работой на своих землях, «работают лучше наших» (ГА РФ 102: Д. 1019. Л. 751).

Имущественное положение и характер русинов посетители Галиции оценивали по-разному. Одни отмечали «образцовый порядок в селениях, зажиточность сельского населения, его чистенькие, опрятные снаружи и внутри мазанки» (*Поручик N* 1914: 3), «постройки крепкие, хорошие, прочные» (*Ильин* 2016: 115); другие, наоборот, писали, что «живут русины, в общем, бедно» (*Краузе* 2013: 110). Ещё шире был спектр оценок характера галичан — от «добрых, мягких людей» (Взятие 1915: 25; ГА РФ 102: Д. 1014. Л. 791) до «глупого, ленивого народа» (ГА РФ 102: Д. 1024. Л. 227). Большинство наблюдателей описывали галицийских русинов как спокойных, терпеливых и замкнутых людей. Представитель одесского отделения Русского технического общества А. Н. Клепинин рассказывал, что женщины в Галиции относятся к русским военным добродушно и обменивают у них товары, а мужчины «более замкнуты и как бы боятся нас» (*Юльич* 1914: 2). Другие авторы отмечали, что русины «очень сдержанны» (*Пестржецкий* 2011: 97) и «ведут себя скромно, видимо, побаиваясь» (ГА РФ 102: Д. 994. Л. 1388). Похожие характеристики встречаются во многих релевантных свидетельствах: «народ, терпеливый, придавленный, не очень разговорчивый» (*Манин-Вавинский* 1916: 570); «забиты, принижены» (ГА РФ 102: Д. 1019. Л. 710); «народ всё очень покладистый, смирный и толковый» (ГА РФ 102: Д. 1019. Л. 751). Расположенность русинов к русским войскам, как правило, подмечалась на контрасте с негативным отношением со стороны поляков и евреев. На фоне последних русины казались единственными, кто в Галиции относится к русским «более или менее искренне доброжелательно» (ГА РФ 102: Д. 1014. Л. 782); «очень доброжелательно: видимо, искренно и без угодливости» (*Краузе* 2013: 110); «ближе к нам и чувствуется что-то родное» (*Ильин* 2016: 117).

Однако у целого ряда военнослужащих положительное отношение русинов к пришедшим в Галицию войскам сразу вызвало сомнения. Штабс-капитан К. А. Бернацкий уже 1 сентября 1914 г. писал, что русины, как и поляки, «глубоко преданы австрийской короне и в нас не нуждаются» (ГА РФ 102: Д. 994. Л. 1388). «В сущности, из-за такого народа не следовало начинать великой войны, это совершенно индифферентное, кастрированное противоположными влияниями панславизма, пангерманизма, ксендзов, попов, мазепинства, русского национализма племя» — вторил ему вольноопределяющийся С. И. Вавилов в самом начале пребывания на австрийской территории (*Вавилов* 2016: 262). «Поляки и жиды давно уже растлили в них хорошие качества славянства и любовь к России, — рассуждал ещё один военнослужащий. — Странно, что все забывают, что мы победили наших соплеменников, а не они к нам перешли. Сдавались они толпами нашим войскам не из чувства родства, а просто по трусости. Может быть по деревням и сёлам царит другое настроение, только, по рассказам, и там то же самое» (ГА РФ 102: Д. 1010. Л. 75). Один из сослуживцев жаловался казачьему офицеру И. А. Курмоярову, что галичане, вопреки общему

мнению, поступили с ним «дурно»: «Захожу в ближайшую деревню, объясняю, что я Русский, бежал из плена, прошу помочь либо одеждой, либо подводой. Не поверите — в шею вытолкали. Должно, и у них не все за нас» (*Курмояров* 1915: 16). Некоторые авторы признавали, что среди русинов есть смешанные настроения — в зависимости от конкретного селения (*Манин-Вавинский* 1916: 580).

Прохладное или негативное отношение русинов наблюдатели объясняли непродуманной языковой и религиозной политикой русских властей, коррупцией, мародёрством военных (ГА РФ 102: Д. 1014. Л. 805; Д. 1016. Л. 450). Военный врач И. А. Арямов признавал в дневнике, что солдаты «…тащат у жителей всё что можно: скотину, домашние принадлежности и при всяком сопротивлении со стороны хозяев их избивают — радости мало русинам от своих братьев-славян» (*Арямов* 2014: 95). Другие военные обращали внимание на то, что соплеменники русинов воюют по ту сторону линии фронта. Военные воочию видели, как крестьяне, чьи родные служили в полках Перемышльского гарнизона, несут им пищу через передовую линию или подкармливают австро-венгерских пленных (*Манин-Вавинский* 1916: 570; *Тютчев* 2022: 119). Скептически русские офицеры относились не только к лояльности населения, но и к искренности «братских» чувств русинов, сражавшихся в австро-венгерской армии: «Из наших офицеров многие не очень-то сочувствуют таким «братьям», которые стреляют, убивают и ранят наших очень исправно, и только когда им плохо, бросают оружие и заявляют о своём братстве» (*Тютчев* 2022: 119). «Взятые против воли, они часто охотно сдаются, но перед сдачей непонятно долго и упорно стреляют в наши наступающие части, нанося существенный вред. […] Вдруг, словно по сигналу, стрельба прекращается, винтовки брошены и стрелки бегут к нашим с криками: «Христос Воскресе», или «Слава Иисусу» — сетовал И. Ф. Половцов (*Половцов* 1915: 3). Офицеры отмечали, что в галицийской провинции широко распространена украинская самоидентификация. Генерал Н. М. Ремезов ещё в сентябре 1914 г. констатировал, что в Галиции активно развивается украинское движение, и «большой будет ошибкой, если, присоединив край, мы многого не учтём и начнём насаждать православие и русский язык» (ГА РФ 102: Д. 995. Л. 1414). Ф. Ф. Тютчев, сын знаменитого поэта, в здании одной из галицийских школ просматривал книги на украинском языке и с удивлением для себя обнаружил, что украинское движение «гораздо интереснее и серьёзнее, чем старается изобразить его «Новое время»[1] (*Тютчев* 2022: 120).

Подавляющее большинство русинов Галиции были униатами (греко-католиками). При сохранении многих православных обрядов униаты признавали догматику и верховенство католической церкви. В Российской империи уния была окончательно упразднена к 1875 г., поэтому далеко не все приезжие из России понимали, чем вера жителей Галиции отличается от православия. Унтер-офицер Е. Х. Гусев писал в дневнике: «Жители здесь русины, они исповедывают нашу православную религию, говорят они так же, как говорят малороссы: они одного с ними племени, у них православные церкви и священники» (*Гусев* 2007: 112–113). Русские наблюдатели часто фиксировали внешнее сходство униатских церквей с православными (*Черкасский* 1914: 2; *Щербаков* 1915: 364) или прямо называли их православными (*Геруа* 2018: 294; *Степун* 1926: 16), а «католическую» составляющую униатства сводили к минимуму. Так, военный следователь 5-го армейского корпуса писал, что «католическое

[1]Правоконсервативная газета «Новое время» отрицала влияние украинского движения на галичан как искусственного.

внешнее оказательство религии» выражалось у галичан только в строгом соблюдении обрядов (ГА РФ 102: Д. 1000. Л. 1983), а В. Я. Брюсов рассуждал, что «простые люди не разбираются в тонкостях различия между православием и унией и идут в православную церковь, как в церковь славянскую, отличную от немецкого костёла» (*Брюсов* 1914: 2). Но постепенно к посетителям из России приходило понимание, что вера местных жителей отличается от православия. «Мне все говорили, что население Галиции почти православное. Присмотрелся я к нему, побывал в церквах и нашёл, что по образу жизни, по костюмам и по типу это хохлы, но по религии почти католики, — признавался автор письма из действующей армии. — Униатство так ловко подстроено, что только небольшая часть внешности религии походит на православную, а остальное всё чистое католичество» (ГА РФ 102: Д. 1024. Л. 212). А. В. Тыркова отмечала, что униатские церкви «решительно ни на что не похожи, кроме, как на самих себя» (*Тыркова* 1915б: 7). Молодые священники, оставшиеся в Галиции, напоминали русским скорее католических ксендзов, чем православных батюшек: «Все они были неженатые; наши славянские эктинии произносили намеренно с хохлацкими неправильностями выговора; все симпатии их были на стороне католичества» (*Манин-Вавинский* 1916: 580). Различия между православием и унией наглядно прослеживались в предметах культа и обрядовых деталях: в русинских хатах были развешены «иконы, как их пишут католики» (*Серафимович* 1915а: 5), а то и вовсе «не иконы, а довольно безвкусные религиозные картины» (*Степун* 1926: 26). Один офицер обратил внимание, что галичанка, в доме которой он остановился на ночлег, во время молитвы «держала ладони вовнутрь, как католичка» (*Курмояров* 1915: 11).

После первых успехов наступления австро-германских войск в Галиции в мае 1915 г. отношение русинов к русским войскам стало охладевать, и на это обращали внимание военнослужащие. В письмах они констатировали, что русины «или совершенно безразличны, или уж расположены не в нашу пользу», и «всех нас страшно возмущает то, что очень уж церемонятся с местным населением, которое не заслуживает этого» (ГА РФ 102: Д. 1021. Л. 923). В пустом крестьянском доме в деревне Тростянец, где летом 1916 г. остановился генерал В. И. Селивачёв, красовалась надпись: «Ты москальская свинья!!!» (*Селивачёв* 2020: 496). В июне 1916 г. чиновник МИД России, вернувшийся из командировки в Галиции, писал: «Настроение населения мне не понравилось; от прежнего раболепства и, как будто бы, симпатий — никакого следа, скорее проглядывает нечто близкое к озлоблению и сочувствию австрийцам» (АВП РИ: Д. 179. Л. 47). «Православные» галичане, — писал депутат Государственной думы Н. Д. Крупенский, не раз приезжавший в оккупированную Галицию, — оказывались православными до следующего униатского богослужения и русофилами до следующего австрийского воздействия». Парламентарий отмечал, что русские войска в последнее время небезосновательно подозревали русофилов в шпионаже в пользу «своих владык австрийцев» (ГА РФ 541: Д. 209. Л. 34). Разочарование в русинах, которые «на нас смотрят хуже, чем на врагов», прослеживалось не только в офицерской, но и в солдатской корреспонденции (*Асташов* 2014: 266).

Итак, Первая мировая война позволила подданным России, которые имели весьма поверхностное представление об австро-венгерской Галиции и её населении, воочию познакомиться с этим регионом. Впечатления тех, кому довелось посетить Галицию в этот период, существенно расходились с риторикой русских властей и правой публицистики, которая изображала галицийских русинов «освобождённой» ветвью единого русского народа и однозначно определяла их как «русских». Если имущественное

положение и свойства характера галичан русские посетители оценивали по-разному, то в культурных, бытовых и языковых особенностях русинов почти все они усматривали сходства не с русскими вообще, а конкретно с малорусскими (украинскими) крестьянами. Проведение параллелей между русинами и малороссами, их одеждой, повседневностью и окружающим пейзажем было неизменной чертой всех путевых записок о Галиции. Вопреки официальной позиции, большинство наблюдателей называло восточнославянское население Галиции именно «русинами», а не «русскими». Знакомство с особенностями униатства, которое на первый взгляд мало чем отличалось от православия, убеждало посетителей из России в обратном. Военные, особенно офицеры, весьма скептически относились к представлениям о лояльности русинов русским властям, особенно с лета 1915 г., когда уровень доброжелательности местного населения к русским войскам заметно упал. Таким образом, взаимодействие с галичанами развенчивало у русских наблюдателей представление о русинах как «своём», «чисто русском» и православном населении.

Источники и материалы

АВП РИ — Архив внешней политики Российской империи. Фонд 151. Оп. 474.

АДРЗ — Архив Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. Фонд 1. Оп. 1. Ед. хр. Е-170.

Арямов 2014 — *Арямов И. А.* Война 1914–1918 гг. // Отечественные архивы. 2014. № 3.

Белгородский 1914 — *Белгородский А. В.* Галиция — исконное достояние России. М.: Т-во И. Д. Сытина, 1914. 48 с.

Блок 2022 — Л. Д. Блок — А. А. Блоку. 11-12 сентября 1914, Юго-Западный фронт, Галиция // А. А. Блок — Л. Д. Менделеева-Блок. Переписка 1901–1917 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2022. 720 с.

Брюсов 1914 — *Брюсов В. Я.* В русской Галиции // Голос. 1 октября 1914. № 225.

Вавилов 2016 — *Вавилов С. И.* Дневники, 1909–1951: в 2 кн. Кн. 1: 1909–1916. М.: Наука, 2016. 655 с.

В. Л. 1914 — *В. Л.* Заметки о Галиции. Нет больше Руси подъяремной // Киевлянин. 31 августа 1914. № 240.

Взятие 1915 — Взятие Перемышля, сильнейшей в мире австрийской крепости. М.: Т-во И. Д. Сытина, 1915. 32 с.

Воззвание 1914 — Воззвание Верховного Главнокомандующего русскому народу // Известия Министерства иностранных дел. 1914. Книга V. Пт., 1914.

ГА РФ 102 — Государственный архив Российской Федерации. Фонд 102. Оп. 265.

ГА РФ 541 — Государственный архив Российской Федерации. Фонд 541. Оп. 1.

Геруа 2018 — *Геруа Б. В.* Воспоминания о моей жизни // Генерал Геруа: сборник. М.: Посев, 2018. 528 с.

Гусев 2007 — *Гусев Е. Х.* Дневник-воспоминания унтер-офицера Е. Х. Гусева // Вологодский Лад. 2007. № 2.

Де Витте 1903 — *Де Витте Е. И.* Буковина и Галичина. Лето 1903 г. К.: Тип. И. И. Горбунова, 1903. 49 с.

Дідковський 1961 — *Дідковський А.* Спогади. Б. м. в.: накладом автора, 1961. 82 с.

Дружковский 1914 — *Дружковский Вс.* Как жила и живёт Галиция? Екатеринослав: Е. П. и В. П. Шевченко, 1914. 16 с.

Занятие 1914 — Занятие Галиции и полный разгром австрийской армии. М.: Т-во И. Д. Сытина, 1914. 32 с.

Ильин 2016 — *Ильин И. А.* Скитания русского офицера. Дневник Иосифа Ильина. 1914–1920. М.: Русский путь, 2016. 480 с.

Кожухов 1915 — *Кожухов В.* В возвращённой стране (путевые наброски) // Биржевые ведомости. 20 апреля 1915. № 14795.

Краузе 2013 — *Краузе Ф.* Письма с Первой мировой. СПб.: Нестор-История, 2013. 332 с.

Крючков 1914 — *Крючков Д.* Галицийская выставка // Голос жизни. 1914. № 20.

Ксюнин 1916 — *Ксюнин А. И.* Народ на войне: (из записок военного корреспондента). Пг.: Издание Б. А. Суворина, 1916. 242 с.

Курмояров 1915 — *Курмояров И.* Письма офицера с передовых позиций. Пт.: Газ. «Русское чтение» и «Летопись войны», 1915. 76 с.

Манин-Вавинский 1916 — *Манин-Вавинский С.* Перемышль. 1 ноября 1914 г. — 9 марта 1915 г. Личные воспоминания // Разведчик. 1916. № 1348.

Митропольский 1914 — *Митропольский И.* В отчине и дедине. Русские войска во Львове и Галиче. Историческое прошлое Галиции и современное её положение. Значение города Львова. М.: Тип. А. Д. Плещеева, 1914. 24 с.

Мясковский 1977 — Н. Я. Мясковский — С. С. Прокофьеву. 27 ноября 1914 г., Сокольники // С. С. Прокофьев и Н. Я. Мясковский. Переписка. М.: Советский композитор, 1977. 597 с.

Немирович-Данченко 2013 — В. Н. Немирович-Данченко — А. Н. Бенуа. 7 июля 1913 г., Карлсбад // *Немирович-Данченко В. И.* Творческое наследие: Письма. Из прошлого. В 4-х т. Т. 2: Письма (1908–1922). М.: Московский Художественный театр, 2003. 814 с.

Паскаль 2014 — *Паскаль П.* Русский дневник: Во французской военной миссии (1916–1918). Екатеринбург: Гонзо, 2014. 592 с.

Пестржецкий 2011 — *Пестржецкий М. И.* Воспоминания командира 12-го гренадёрского Астраханского императора Александра III полка. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 2011. 364 с.

Половцов 1915 — *Половцов И.* Галицийские настроения и картинки // Голос Руси. 13 марта 1915. № 481.

Поручик N 1914 — Поручик *N.* В походе на австрийцев (Письмо из действующей армии) // Подолянин. 10 сентября 1914. № 1107.

Саянский 1915 — *Саянский Л.* Три месяца в бою. Дневник казачьего офицера. М.: Типография Акц. О-ва «Московское Издательство», 1915. 144 с.

Селивачёв 2020 — *Селивачёв В. И.* Дневники. Сентябрь 1915 — август 1916 г. М.: Хлестов О. Н., 2020. 720 с.

Серафимович 1915а — *Серафимович А.* В Галиции // Русские ведомости. 28 мая 1915. № 121.

Серафимович 1915б — *Серафимович А.* Галиция // Русские ведомости. 17 мая 1915. № 112.

Степун 1926 — *Степун Ф. А.* Из писем прапорщика-артиллериста. Прага: Пламя, 1926. 267 с.

Трегубов 1915 — *Трегубов А.* Письма из Галиции // Голос Руси. 18 марта 1915. № 418.

Тыркова 1915а — *Тыркова А.* На Карпаты // Биржевые ведомости. 15 апреля 1915. № 14785.

Тыркова 1915б — *Тыркова А.* Среди Карпат // Биржевые ведомости. 19 апреля 1915. № 14793.

Тыркова 1915в — *Тыркова А.* Среди галичан // Биржевые ведомости. 16 мая 1915. № 14845.

Тютчев 2022 — *Тютчев Ф. Ф.* Дневник // Дневники Великой войны. М.: Квадрига, 2022. 608 с.

Уланов 1914 — *Уланов В. Я.* Галиция в её прошлом и настоящем. М.: Т-во И. Н. Кушнерев и К°, 1914. 48 с.

Флоринский 1911 — *Флоринский Т. Д.* Краткое извлечение из лекции члена-учредителя Киевского клуба русских националистов проф. Т. Д. Флоринского (прочитанной им в военно-историческом обществе 17 декабря): «Зарубежная Русь, её прошлое и настоящее» // Сборник клуба русских националистов. Выпуск третий. К., 1911.

Черкасский 1914 — *Черкасский А. А.* В покорённом Львове // Биржевые ведомости. 25 сентября 1914. № 14394.

Щербаков 1915 — *Щербаков М.* Походные впечатления священника в Галиции // Вестник военного и морского духовенства. 1915. № 11–12.

Юльич 1914 — *Юльич Г.* Из завоёванной страны (Из беседы с инж. А. Н. Клепининым) // Одесский листок. 7 декабря 1914. № 330.

Яворская 1915 — Л. Б. Яворская на позициях // Биржевые ведомости. 4 мая 1915. № 14823.

Научная литература

Асташов А. Б. Русский фронт в 1914 — начале 1917 года: военный опыт и современность. М.: Новый хронограф, 2014. 740 с.

Белов М. В. На пути к славянскому братству… Претворение опыта русских путешествий на Балканы первой половины XIX века // Открытие «братьев-славян»: русские путешественники на Балканах в первой половине XIX века / Сост. М. В. Белов. СПб.: Нестор-История, 2018. С. 517–604.

Клопова М. Э. Восточная Галиция и её население на страницах российской прессы (август-сентябрь 1914 г.) // Имя народа: Украина и её население в официальных и научных терминах, публицистике и литературе / Ред. Е. Ю. Борисенок (отв. ред.), М. Э. Клопова, М. В. Лескинен. СПб.: Нестор-История, 2016. С. 145–160.

Левкиевская Е. Е. Этнокультурный и языковой стереотип украинца в русском сознании // Украина и украинцы: образы, представления, стереотипы. М.: Институт славяноведения РАН, 2008. С. 154–176.

Beller M. Perception, Image, Imagology // Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters / ed. by M. Beller, J. Leerssen. Amsterdam: Rodopi, 2007. 45–61.

Drace-Francis A. Towards a Natural History of East European Travel Writing // Under Eastern Eyes: A Comparative Introduction to East European Travel on Europe / ed. by W. Bracewell, A. Drace-Francis. Budapest: CEU Press, 2008. 1–26.

Ely C. This Meager Nature: Landscape and National Identity in Imperial Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2009. 278 p.

References

Astashov, A. B. 2014. *Russkii front v 1914 — nachale 1917 goda: voennyi opyt i sovremennost'* [Russian Front Between 1914 and the Beginning of 1917: War Experience and Present]. Moscow: Novyi khronograf. 740 p.

Beller, M. 2007. Perception, Image, Imagology. In *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*, ed. by M. Beller, J. Leerssen. Amsterdam: Rodopi. 45–61.

Belov, M. V. 2018. Na puti k slavyanskomu bratstvu… Pretvorenie opyta russkikh puteshestvii na Balkany pervoi poloviny XIX veka [On the Way to Slavic Brotherhood… Implementation of Experience of Russian Traveling to Balkans in the first half of 19th century]. In *Otkrytie 'brat'ev-slavian': russkie puteshestvenniki na Balkanakh v pervoi polovine XIX veka* [Discovering the "Slavic Brothers": Russian Travelers in the Balkans in the First Half of the 19th Century], ed. by M. V. Belov. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya. 517–604.

Drace-Francis, A. 2008. Towards a Natural History of East European Travel Writing. In *Under Eastern Eyes: A Comparative Introduction to East European Travel on Europe,* ed. by W. Bracewell, A. Drace-Francis. Budapest: CEU Press. 1–26.

Ely, C. 2009. *This Meager Nature: Landscape and National Identity in Imperial Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press. 278 p.

Klopova, M. E. 2016. Vostochnaya Galitsiia i ee naselenie na stranitsakh rossiiskoi pressy (avgust-sentyabr' 1914 g.) [Eastern Galicia and its Population on the Pages of Russian Press]. In *Imya naroda: Ukraina i ee naselenie v ofitsial'nykh i nauchnykh terminakh, publitsistike i literature* [The Name of the People: Ukraine and its Population in Official and Scientific Terms, Publicity and Literature], ed. by E. Yu. Borisionok, M. E. Klopova, M. V. Leskinen. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya. 145–160.

Levkiyevskaya, E. E. 2008. Etnokul'turnyi i yazykovoi stereotip ukraintsa v russkom soznanii [Ethnocultural and Language Stereotype of Ukrainian in Russian Mindset]. In *Ukraina i ukraintsy: obrazy, predstavleniya, stereotypy* [Ukraine and Ukrainians: Images, Perceptions, Stereotypes], ed. by E. Yu. Borisionok. Moscow: Institut slavyanovedeniya RAN. 154–176.

НАСЛЕДИЕ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ

УДК 398.2
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/54-70
Научная статья

© Г. Ю. Устьянцев

МИФОЛОГИЗАЦИЯ ЛАНДШАФТА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ МАРИЙЦЕВ О ЛОКАЛЬНОЙ ИСТОРИИ. ОБРАЗЫ БОГАТЫРЕЙ-ГЕРОЕВ В КОММЕМОРАТИВНЫХ ПРАКТИКАХ

В данной статье автор рассматривает меморативный ландшафт регионов проживания марийцев, связанный с сюжетами о локальных героях легенд, а именно символические места их захоронений, обозначенные в природном ландшафте памятниками. Автор ставит своей задачей определить роль этнокультурного активизма в ретрансляции богатырских образов марийского фольклора и создании мифологического наследия. В статье описаны коммеморативные и сакральные практики, связанные с объектами мифологизированной истории и «биографиями» богатырей. По мнению автора, указанные явления играют важную роль в локальной идентичности, исторической памяти и «конструировании» наследия локальных групп марийского населения. Более того, некоторые богатырские образы воспринимаются местными жителями как священные. В исследовании автор подходит к изучению культурного ландшафта, опираясь на концепцию культурного наследия и прагматику фольклора, семиотический подход к изучению мифологических сюжетов. Статья основана на полевых материалах автора, собранных индивидуально в Республике Марий Эл и Кировской области в 2019–2021 гг., а также в ходе экспедиций кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова 2017 и 2022 гг.

Ключевые слова: *культурное наследие, патыр, меморативный объект, культурный ландшафт, Чоткар, Пашкан-Керемет, Акпатыр, Болтуш, марийский фольклор, сакральный ландшафт*

Ссылка при цитировании: *Устьянцев Г. Е.* Мифологизация ландшафта в представлениях марийцев о локальной истории. Образы богатырей-героев в коммеморативных практиках // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 54–70.

Устьянцев Герман Юрьевич — к. и. н., ассистент кафедры этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4). Эл. почта: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0655-312

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/54-70
Original article

© ***Herman Ustyantsev***

MYTHOLOGIZATION OF THE LANDSCAPE IN THE MARI PEOPLE'S NOTIONS ABOUT LOCAL HISTORY. IMAGES OF HEROES IN COMMEMORATIVE PRACTICES

In this article the author scrutinizes the memorative landscape of the regions where Mari people live, associated with stories about local legend heroes, namely the symbolic places of their burials, marked in the natural landscape by monuments. The paper aims to investigate the role of ethno-cultural activism in the retransmission of heroic images of Mari folklore and the creation of mythological heritage. The article describes the commemorative and sacred practices associated with the objects of mythologized history and the "biographies" of its heroes. According to the author, these phenomena play an important role in local identity, historical memory and the "construction" of the heritage among local groups of the Mari population. Moreover, some heroic images are perceived by locals as sacred. The author approaches the study of the cultural landscape based on the concept of cultural heritage and the pragmatics of folklore, and the semiotic approach to the study of mythological plots. The article is based on the author's field materials collected individually in the Republic of Mari El and the Kirov Region in 2017–2021, and during the expedition of the Department of Ethnology of the History Faculty of the Lomonosov Moscow State University in 2017.

Keywords: *cultural heritage, patyr, memorial object, cultural landscape, Chotkar, Pashkan-Keremet, Akpatyr, Boltush, Mari folklore, sacred landscape*
Author info: Ustyantsev, Herman Yu. — Ph.D. in History, Assistant in the Department of Ethnology, Faculty of History, the Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0655-312
For citation: Ustyantsev, H. Yu. 2024. Mythologization of the Landscape in the Mari People's Notions about Local History. Images of Heroes in Commemorative Practices. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 54–70.

Введение

В современной марийской культуре явственна тенденция к маркированию и производству пространств (*локусов*), связанных с сюжетами о персонажах фольклора — национальных героях. В условную категорию марийских национальных героев (луговомар. — *марий талешке–влак*) входят разнообразные синкретические образы богатырей и правителей Чоткара, Чумбулата, Акпатыра, Болтуша и других. Иногда в эту категорию включают и мифических исполинов, например, Онара (*Устьянцев* 2023). Носители традиций, в особенности активисты и жречество, символически обозначают места фольклорной гибели героев памятными комплексами, а именно

памятниками, камнями. Периодически в этих пространствах организуют коллективные моления и церемонии почитания персонажей локальных легенд. В связи с этим перед исследователями возникает проблема мифологизации пространств и создания «новых» религиозных и фольклорных традиций. Насколько соотносятся актуальные практики, направленные на материальное воплощение мифических сюжетов в пространстве и этнографическая традиция? Какова семиотическая составляющая меморативных объектов природного ландшафта? Для ответов на эти исследовательские вопросы я обращусь к нескольким локальным традициям и образам богатырей (луговом. — *патыр–влак*) Звениговского, Волжского районов Республики Марий Эл, Малмыжского района Кировской области.

Обозначенную проблему я предлагаю рассмотреть в нескольких плоскостях. Во-первых, меморативные объекты ландшафта являются частью политики конструирования и легитимации «культурного наследия» как совокупности социально значимых традиций, претендующих на «аутентичность» и этнический характер. Антрополог Р. Бендикс предлагает оценивать концепт наследия с точки зрения его семиотики, то есть политического, экономического и репрезентативного содержания, а также различные ресурсы его создания (*Bendix* 2018). Автор обозначает проблему изучения «режима наследия», который включает в себя общенациональные и локальные практики по защите и утверждению традиции (*Bendix* 2018). Этот подход применим к исследуемым в статье процессам, так как помогает раскрыть сущность этноактивизма, за которым стоят потребности в репрезентации этнической идентичностей и демонстрации локального мифологического наследия. Конкретно этнокультурные практики, представленные в статье, следует рассматривать как ресурс для «изобретения традиции», то есть как «набор практик, обычно регулируемых явно или неявно принятыми правилами и имеющих ритуальный или символический характер, которые направлены на привитие определенных ценностей и норм поведения путем повторения, что автоматически подразумевает преемственность с прошлым» (*Hobsbawm* 1983: 1). В то же время не все объекты мифологизированного пространства, связанные с культами марийских богатырей, можно считать в полной мере «изобретенными». Как будет показано в дальнейшем, в основе меморативных практик, согласно этнографическим источникам, лежит местная фольклорная традиция, существующая не одно столетие. Ряд памятников, которые будут описаны в данной статье, имеют сакральное значение для локальной культуры, соответственно, для моей работы важны исследования в сфере сакрализации ландшафта, а также концепция иеротопии пространства. Под иеротопией автор этой теории, А. М. Лидов, понимает процесс творчества, направленный на создание объектов культа, священных пространств, включая памятники и здания (*Лидов* 2006: 10). «Иеротопический подход позволяет выявить эту матрицу, определявшую структурный замысел конкретного пространства, которому были соподчинены все видимые, слышимые и осязаемые формы» (*Лидов* 2006: 12).

Исследователь сакральной географии К. Кнотт выделяет несколько критериев исследования локусов, которые актуальны и в моем исследовании: 1) материальное воплощение пространства; 2) географическое измерение локуса; 3) физические свойства пространства; 4) социальные характеристики (восприятие, представления о нем); 5) динамика изменения локуса (*Knott* 2010: 36). Данные факторы помогают описать пространство в системе социальных отношений. Анализ мифологизации ландшафта в моем понимании требует онтологического подхода, опирающегося на

мифологические представления носителей традиции и их восприятие территории. Так, А. С. Худяев в рамках онтологической методологии предлагает рассматривать локусы на трех уровнях: «схематизированные в коллективном сознании космологические структуры», чувственное восприятие пространства и «совокупность формирующих религиозно-культурный ландшафт текстов, развертывающихся в константных объектах и перформативных действиях» (*Худяев* 2015: 92).

Представленная статья основана на полевых материалах автора, собранных в районах проживания луговых марийцев Республики Марий Эл и Кировской области в индивидуальных, а также коллективных экспедициях кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова (Южно-Вятская этнологическая экспедиция) в 2017–2022 гг. В качестве основного источника выступают тексты интервью, визуальные материалы, сам культурный ландшафт. Во втором разделе статьи мною активно использованы материалы местных СМИ, так как устная традиция часто не передает конкретных данных о создании памятников.

Мифические биографии богатырей и легенды об их смерти

Один из самых известных среди фольклорных персонажей богатырь Чоткар представлен в мифологической культуре и религиозных практиках марийцев сельской местности Волжского района. Этнолог Л. С. Тойдыбекова приводит сюжет о Чоткаре, записанный ею в 1992 г., с незначительными отличиями похожий текст воспроизводят другие авторы и мои информанты. Согласно записанной легенде, Чоткар был сильным и храбрым богатырём, который при жизни всегда защищал марийцев от иноземных захватчиков. Перед смертью Чоткар велел похоронить себя на берегу реки Плети и будить только в том случае, если над марийцами нависнет реальная угроза. Один мариец решил проверить правдоподобность легенды и разбудил Чоткара без весомой причины. Тогда Чоткар обиделся на свой народ и с тех пор не является ему (*Тойдыбекова* 2007: 259). Имя патыра восходит к марийскому корню «чот», а дословно его можно перевести как «очень сильный», «крепкий богатырь» (*Черных* 1995: 537). В фольклорных свидетельствах, собранных К. А. Четкаревым, образ Чоткара схож с персонажами локальных топонимических легенд — онарами. Из земли, которую стряхивал из обуви богатырь, появлялись холмы (*Четкарев* 1940: 158–159). В современных нарративах Чоткар фигурирует как умерший герой, который должен прийти на защиту марийского народа в опасной ситуации (ПМА 2019). Данная легенда является частью локального самосознания, связанного с представлениями о «золотом веке» местной истории. Чоткара местные марийцы позиционируют как своего легендарного персонажа, иногда — родоначальника.

Еще один локальный герой, репрезентирующий локальную идентичность марийцев — богатырь Пашкан-Керемет. Слово «керемет» — многозначный термин, в марийский мифологии им обозначают как божество, так и категорию «нечистой силы», а также духов-покровителей рода (*Ефремова, Устьянцев* 2020: 114–123). Легенду о Пашкане воспроизводит российский этнограф И. Н. Смирнов со слов жителя села Седельниково (ныне Сидельниково в составе Звениговского района) М. П. Давыдова. Согласно исторической легенде, Пашкан был богатырем родом из Седельниково, и участвовал в сражениях под Казанью против татар на стороне царских войск. Во время одной из своих вылазок Пашкан-Керемет оказался в окружении татар и погиб в болоте на берегу реки Чемуршинки, завещав помнить его имя и место гибели (*Смирнов* 2014: 195–196).

Предание о Пашкане-Керемете известно в историографии с момента, когда «В. М. Магницкий записал предание о Пашкане, в котором отразились события времен присоединения Марийского края к России в сер. XVI в.» (*Пенькова* 2012: 23). В. М. Магницкий и И. Н. Смирнов в своих работах упомянули рощу-кереметище, известную местным жителям как «Пашкан-керемет». По сообщениям информанта М. П. Давыдова, Пашкан был богатырем, погибшим в битве с татарами во время завоевания Казани русским царём. Перед смертью Пашкан-Керемет завещал похоронить его в дубняке на берегу речки Чемуршинки. С самого момента смерти, согласно этому свидетельству, марийцы «Пашкану стали поклоняться, как высшему существу» (*Магницкий* 1892: 76; *Смирнов* 2014: 195) . В более поздней работе М. Янтемира «Описание Звениговского кантона» приведены фольклорные материалы села Липши, согласно которым патыр Пашкан происходил из Юксарского района (Козьмодемьянский кантон, ныне — Килемарский район Республики Марий Эл) и, двигаясь вместе с русскими войсками по Думной дороге, изгнал из Липшинского района татар. Пашкан-Керемет, согласно местной легенде, стал основателем Липшинского поселения. Автор подтверждает данные сведения информацией об археологических находках и «летописью кокшамарской церкви», в которой утверждается, что местный герой был выходцем из территорий близ Козьмодемьянска (*Янтемир* 1926: 21). Вероятнее всего, образ богатыря, связанный с духом-покровителем кереметом, является широко известным, и подобные легенды бытовали повсеместно.

Среди марийцев Кировской области распространены сюжеты исторических легенд и преданий о локальных князьях Болтуше и Акпатыре, которым в локальной традиции приписывают черты мифических богатырей. Имя князя Болтуша (луговомар. — *Полтыш*) больше известно жителям самого Малмыжа и окраин, так как в городе находится Болтушина гора, в которой, по легенде, захоронен марийский князь. Важнейший источник информации о князе Болтуше среди местного населения — произведения М. Г. Худякова, историка и краеведа. В своих исследованиях фольклора марийцев Вятки автор опирался на более ранние работы. Среди них «Предание о покорении Малмыжа» Н. П. Рычкова 1770 г.; материалы, собранные этнографами С. В. Шубиным и С. К. Кузнецовым. В 1917 г. исследователь К. П. Чайников опубликовал былину о покорении Малмыжа, записанную от местного жителя. Данный перечень дополнили исследования Малмыжского исторического общества, образованного в 1918 г. М. Г. Худяковым, основанные на его собственных полевых материалах (*Худяков* 2003а).

Текст легенды о Болтуше повествует о захвате Вятки русским царем Иваном Грозным. В XVI веке территории вятских марийцев были заняты войсками Ивана Грозного. Точной даты взятия Малмыжа автор не приводит, указывая, что это мог быть 1550, 1552 или 1553 г. (*Худяков* 2003а: 65). К этому времени относят правление князей Полтыша и его брата Токтауша. Полтыш, согласно тексту легенды, погиб в войне с царскими войсками воеводы А. Ф. Адашева. По некоторым фольклорным сведениям, марийский правитель умер от удара пушечного ядра (Легенды нашего края 2006), и на месте его смерти появилось Пушкаревское кладбище (ПМА 2021).

Некоторые местные жители предполагают, что Болтуш является собирательным образом марийского князя, боровшегося с русским завоеванием. В летописных источниках упоминаний о князе Болтуше нет, среди Малмыжских правителей встречается только имя правителя Алека (*Свечников* 2003: 228). В источнике об истории

Вятского побережья в XVI столетии, «Повести о стране Вятской», нет упоминания марийских правителей времен Ивана Грозного (Повесть о стране Вятской 1905). Данный источник, созданный в 1706–1710 годах был, вероятно, основан на более поздних исторических текстах (*Балыбердин* 2007).

Образ князя Акпатыра в современном фольклоре менее целен. Информанты знают, что это локальный правитель, по некоторым версиям — целитель, но конкретная легенда о нем в устной традиции отсутствует. По определению К. И. Ситникова, это «легендарный марийский герой XVI в., народный заступник и целитель. Согласно преданию, Акпатыр родился в д. Кетекмучаш (совр. Акбатырево), рано осиротел и был усыновлен богатым татарином, у которого было два сына: Алка и Шиик» (*Ситников* 2006: 18). Имя Акпатыра в переводе с татарского означает «белый богатырь», его прозвище, согласно фольклору, объясняется светлыми волосами героя (*Александров, Салахиев* 2019: 25). В источниках сообщается, что Акпатыр знал татарский, марийский и русский языки и был известен среди вятских марийцев как врачеватель (*Александров, Салахиев* 2019: 23). С. Г. Кузнецов приводит сведения о том, что Акпатыр был могучим воином, принявшим христианство и служившим русскому царю. После смерти Акпатыра марийцы стали молиться ему для избавления от болезней (*Кузнецов* 2003: 314). По одной из легенд, перед смертью целитель сказал своим братьям выпустить стрелы, которые упали на Китякской горе, где он и был похоронен. С тех пор, согласно легенде, марийцы почитали березу, под которой захоронен Акпатыр (*Картошова* 1999: 2). Схожий сюжет — похороны богатыря под деревом (елью) встречается и в удмуртском фольклоре (*Шутова* 2001: 241).

«Могилы» героев и мифологическое восприятие пространства

Большинство пространств, связанных с деяниями и смертью богатырей, относятся к типу площадных локусов, то есть представляют собой участки земли (*Аксенова, Федоров, Идиатуллов* 2018: 210). Меморативные объекты, о которых пойдет речь далее, включают в себя непосредственно скульптуры или памятные камни (плиты), а также ограды, декоративные элементы вокруг, пространство для памятных мероприятий и молений. Информанты отмечают, что это символические объекты, лишь приблизительно маркирующие места гибели патыров (ПМА).

В 2018 г. у марийских деревень Усола и Нурмучаш был воздвигнут деревянный памятник Чоткару в образе высокого богатыря с мечом. К деревянному монументу ведет деревянный «Мост мужества» через реку Пез. Рядом с памятником установлена памятная плита с надписью *«Чоткарын шӱлышыжӧ — марийын чоныштыжо»* (пер. с луговомар. «Сердце Чоткара — в душе марийца»). На соседней поляне расположена площадка для праздничных мероприятий, концертов. Скульптурная композиция и близлежащая поляна вместе образуют объект, обозначаемый как «Историко-культурный комплекс «Чоткар Патыр». Инициаторами возведения этого историко-культурного комплекса стали местные активисты. С целью сбора средств на его установление в 2019 г. был проведен благотворительный концерт с участием артистов республиканского уровня (Благотворительный концерт «Чоткар патыр» состоялся 2019).

По словам учредителя фонда «Чоткар Патыр» Игоря Кудрявцева, этот меморативный объект изначально не имел религиозного характера: «Я хотел бы сказать вот ещё о такой важной вещи. О том, что наш проект носит светский характер. Мы

в самом начале договорились об этом. Я сам — православный, член правления нашего фонда Фёдоров — марийский карт. Культурно-исторический центр не будет связан с религиозностью, здесь нет священной рощи, не будут проходить моления. Все марийцы здесь встречаются независимо от своей религиозной принадлежности: православные, баптисты, мусульмане, кришнаиты» (Единения марийского народа 2019). В то же время в местной традиции нашли воплощение некоторые мотивы и практики, связанные с традиционными верованиями. Так, в роще рядом с памятником, у источника, считающегося священным, приезжие туристы и местные жители оставляют на ветках подвязанные полотенца, что символизирует просьбы и обращения богатырю Чоткару. В сельской местности Волжского района распространена традиционная марийская религия (МТР), например, в окрестностях Карамас есть священные рощи, где проводят моления марийским божествам (Кугу Юмо, Шочын Ава). Можно предположить, что религиозные представления марийцев-синкретистов оказали влияние на почитание местного патыра Чоткара. По словам информантов, его не воспринимают как божественный культ, однако в связанных с этим образам современных практиках есть элемент сакрализации.

Место установления историко-культурного комплекса, согласно И. Кудрявцеву, выбрано неслучайно. «Кто-то поставил небольшой камень со словами благодарности, кто-то где-то когда-то забор ставил... Всё это время люди посещали эти места (речь о холме между деревнями Усола и Нурмучаш в Волжском районе; по преданию здесь находится могила жившего в XIII веке богатыря Чоткара). Два года назад мы посмотрели — там всё разрушается. Вот и появилась такая идея — сделать эту местность доступной и привлекательной не только для тех людей, которые живут рядом. Всё-таки история Чоткара — это не только история отдельно взятых Волжского или Моркинского районов Марий Эл» (Единения марийского народа 2019). В местной традиции холм у деревень Усола и Нурмучаш обладал репутацией сакрального. В этом же локуме расположено кладбище для некрещеных марийцев.

Мне удалось побывать у памятника в 2019 и 2022 гг. и пообщаться с работниками местной администрации и картом, членом организации «Чоткар Патыр» который инициировал строительство памятника. По словам карта, одна из задач комплекса — не только увековечить память героя, но и создать комфортную для посетителей зону отдыха: «Мы хотим создать тут место отдыха, чтобы люди могли приходить и вспоминать нашего героя, защитника марийцев. Ну легенду вы слышали, наверное, что он правил когда-то, защищал марийский народ, а потом разбудили…Он сказал, что больше уже не проснется» (ПМА, А. Ф., Карамасы, 2019).

В интервью местный знаток марийской культуры В. П., в бывшем преподаватель истории сообщил: «В детстве нам рассказывали, что вот в лесу, в роще захоронен Чоткар, мы туда ходили, я помню. Там находили и монеты разные… Мы и с учениками туда ходили, в походы» (ПМА, И. И. Нурмучаш, Волжский район, 2019).

Информант проводил меня вглубь рощи за памятником примерно на пятьсот метров. Сейчас эта местность уже редко посещается местными жителями, но согласно его словам, именно на этой заросшей опушке, как считается, был захоронен марийский богатырь. В целях привлечения туристов и популяризации образа Чоткара культурный комплекс был поставлен ближе к жилой местности в более доступном локусе. Местные активисты, опираясь на существующую легенду, создали новое пространство репрезентации местной легенды. Комплекс «Чоткар Патыр» соответствует при-

знакам «памятника прошлого», обозначенного В. А. Шнирельманом. Среди них связь с «этническими и национальными предками» (в данном случае — мифологическими), культурное своеобразие, пробуждение в местных жителях исторической памяти, как на локальном, так и на общенациональном уровнях (*Шнирельман* 2015: 54).

Помимо идентичности, важную роль в конструировании традиции играет туризм. Памятник Чоткару привлекает местных и приезжих туристов, гостей района сюда привозят для знакомства с локальной мифологией. Активисты, соорудившие парковую зону, не только репрезентировали тем самым свое видение Чоткара как легендарного героя, но и создали центр местной туристической жизни, знаковое символическое пространство. По Р. Бендикс, туристический спрос рождает ответ в виде создания новых практик и «культурного ответа» (*Bendix* 2018).

Среди марийцев села Сидельниково Звениговского района главной фигурой местной мифологической истории является богатырь Пашкан Керемет, а место его символического захоронения на берегу Волги считается своего рода «местом силы», объектом периодического паломничества местных жителей и туристов. По свидетельствам современных информантов, регулярные моления легендарному богатырю уже не проводятся, однако это место воспринимается марийцами как сакральное, святое или «энергетическое». Здесь, по словам местных жителей, находят следы средневековых воинских захоронений (снаряжение, кости), а также видят призраков.

«И вот правительство поддержало наш проект, мы его писали библиотекой. Перед этим мы долго изучали, где будем ставить наш памятник. Очень много необъяснимых явлений происходило в тех краях, где мы установили. Ночью слышны были голоса, потом видели всадников, виртуально, не живых видели всадников в облачении, с этими ружьями старинными. И вот фактически, это не люди ведь, виртуально. И вот один человек ходил на свидание в Сидельниково через Волгу, как раз там, где происходило сражение-то увидел — из кустов выглядывает человек в старинной одежде, Пашкана увидел. Так он испугался, больше не стал ходить… испугался. А другие, я уже говорила, слышат топот копыт, будто всадник летит. Одни видят одного всадника, а другие троих всадников видели тоже» (ПМА, Г. С., Сидельниково, 2021).

Побережье Чемуршинки, как и любой объект пространства, обладает двумя важными характеристиками: физическими свойствами (пространственной протяженностью, визуальными чертами) и феноменологическими. Под феноменологией ландшафта понимается его восприятие в местном фольклоре и религии, чувственный опыт, связанный с этим местом (*Dewsbury, Cloke* 2009: 704–709). На территории, где сейчас установлен памятник Пашкану, часто видят паранормальные явления, «страшные» видения, но в то же время его сакрализируют. Можно говорить об амбивалентном характере таких «героических» локусов в текстах несказочной прозы.

На берегу Чемуршинки местный библиотекарь Г. Л. Сорокина инициировала установление памятного камня. Активистка руководила финансируемым республиканскими властями проектом «Следы Пашкана на нашей земле». В 2006 г. на открытие памятника присутствовал верховный марийский карт Александр Таныгин (В Марий Эл возвели памятник 2006). Присутствие на мероприятии марийского жречества указывает на сакральный аспект данной коммеморативной практики. К памятникам местные жители ходят по определенным датам, просят о помощи. По одной из существующих версий, прозвище богатыря «Керемет» связано с сакральным местом — кереметью, рощей (Курган богатыря на берегу Волги 2018). Камень Пашкану установлен на бере-

гу реки, рядом с тем местом, где, по словам местных жителей, видят образы средневековых воинов. По замыслу активистов, это «культурно-исторический, а не религиозный объект» (ПМА, А. П., Сидельниково, 2021). Данное символическое захоронение представляет собой синтез религиозного, мистического и мифологического восприятия пространства. По В. А. Шнирельману, в данном случае можно говорить об освоении природного и исторического ландшафта, наделении его новыми смыслами. Местные жители видят в этом участке ландшафта одновременно и меморативный объект, и место паломничества, и своего рода «место силы», а также значимый для локальной истории объект пространства (*Шнирельман* 2014: 7).

Еще одним «районным» мифологическим героем можно считать Турек-Суртана. Л. С. Тойдыбекова описывает несколько сюжетов о Турек-Суртане: в локальной традиции Турек-Суртан был защитником марийского народа от захватчиков (в работе не уточняется, от кого и в какую историческую эпоху). В местных поверьях сохранились свидетельства о месте погребения легендарного патыра, который «был похоронен недалеко от села Мари-Турек на кургане возле ели, вокруг которой были выложены девять камней. Девять камней символизировали девять деревень, которые прежде располагались в этих местах пользовались покровительством легендарного воина Турека» (*Тойдыбекова* 2007: 230). Исследовательница также приводит сведения о культе Турек-Суртана, практиках моления ему в банях и рощах.

В легенде о реке Туречке ее название произошло от имени воеводы Тура. Воин и его армия умерли от эпидемии, однако перед смертью Тур завещал местным жителям перейти вверх по течению реки, иначе поселения исчезнут от болезни. Марийцы выполнили завещание Тура, а его самого похоронили на правом берегу реки, на месте могилы установили каменную ограду. Это место стали почитать как святое, появилась практика моления Туреку. Согласно легенде, население, которое покинуло место эпидемии, смогло создать новые поселения (Курмакай, Петровск, Верхний, Средний, Нижний Турек и др.). Деревня Курмакай, жители которой не послушались предсмертных слов патыра, постепенно стала «вымирать» (*Петров* 2003). В местных СМИ приводится информация о «чудесах», которые происходят на месте захоронения Турек-Суртана. В настоящее время на могилу Тура приводят больных людей с целью просить об исцелении, однако чаше всего «кроме местных картов на захоронение никто не ходит» (*Недопекин* 2012). Согласно местным поверьям, перед Великой Отечественной войной, в роще слышали ржание коня, лязг оружия и другие звуки, которые как бы предупреждали о грядущей беде. По словам местного карта: «Тут ему молятся, здесь вот поставили кӱсото, вообще тут недалеко он захоронен, тут видят его фигуру на коне, как в тумане он проявляется. Перед Войной (Великой Отечественной — прим. автора), это место гудело, говорят» (ПМА, О. П. Мари-Турек, Мари-Турекский район, 2019). Важно отметить, что тенденция религиозного почитания мифологических героев не является сугубо этнической и локальной, и широко распространена среди народов Поволжья. Например, у соседней финно-угорской этнической группы, удмуртов, также были распространены практики поклонения воинам и правителям — Идне, Донде, Мардану и другим (*Шутова* 2001: 27–28, 45–46).

В 2001 г., недалеко от районного центра Мари-Турека, на кургане рядом с елью начали проводить моления, организуемые местным картом. До начала XXI столетия около полувека моления герою не проводились (ПМА 2019). В настоящее время памятник Турек-Суртану не установлен, однако местные культурные активисты рас-

сматривают такую перспективу в будущем. По словам сотрудника местного музея (Краеведческий музей им. В. П. Мосолова), легенда о Тureке может сыграть ключевую роль в конструировании историко-культурного облика района: «Я не так давно тут работаю, и одна их моих задач — развитие музейного туризма в районе, как привлечь сюда посетителей. Может что-то придумаем с Турек-Суртаном» (ПМА, О. Е., Мари-Турек, 2019). В настоящее время разрабатывается проект облагораживания рощи: «10 октября прошли моления в его честь в той роще, где предположительно он похоронен. Буквально сейчас мы пишем с ним проект по благоустройству могилы Тура и создания турмаршрута в это место» (ПМА, О. Е., Мари-Турек, 2021). По словам местного активиста Григория Иванова, с 2002 г. на месте захоронения Турек-Суртана каждый год проводят моления, люди просят здоровья, счастья. Персонажа местного фольклора воспринимают как героя, богатыря-патыра и как местного правителя. Возможно, в будущем на месте моления Тureку-Суртану удастся сделать туристический центр и вести там экскурсии (Марий йӱла 2021).

Аналогичные процессы можно наблюдать и в соседнем регионе — Малмыжском районе Кировской области. В 1998 г. в деревне Большой Китяк, которую местные жители считают родиной Акпатыра, предприниматель В. А. Соловьев установил памятник марийскому богатырю на свои средства. Бизнесмен сам был родом из Большого Китяка и свое предприятие, колбасный завод, назвал «АкБатыр». На открытие памятника приехали представители марийского жречества, делегация из Республики Марий Эл (*Корташова* 1999: 2). В местной прессе регулярно освещались праздничные мероприятия и моления на могиле Акпатыра, которые проходили ежегодно в начале августа.

Памятник представляет собой скульптурное изображение Акпатыра в образе мужчины с бородой. На памятнике выбита надпись *«Марийлан вий куатым пуэншого»* (в пер. с луговомар. «Даруй марийцам силу и мощь»). Скульптурная композиция находится у входа на Китякское кладбище и обнесена небольшой деревянной оградой. Рядом с памятником видны следы приношения пищи, восковые свечи. Вокруг на деревьях повязаны платки, оставленные здесь местными жителями. Платки или полотенца в марийской традиции вешают на культовых местах, в рощах, прося при этом высшие силы о здоровье и благополучии. Рядом с памятником Акпатыра находится памятник его основателю В. А. Соловьеву. В последние десятилетия в культуре народов Поволжья можно наблюдать процесс трансформации священных локусов. Так, под влиянием атеистической политики многие молитвенные практики прекратились, а прежние места их проведения забыты в локальной культуре. Однако на волне оживления интересов к «язычеству» возрожденные культы стали отправлять в новых, рукотворных пространствах. Границы священных локусов теперь обозначаются забором, что делает их, с одной стороны, более защищенными, с другой — видимыми (*Toulouze, Vallikivi* 2016: 150–151).

Некоторые авторы приводят в контексте сюжета о Болтуше легенду о происхождении гидронима (названия реки) Шошма. Согласно местному фольклору, жена Болтуша по имени Шошма, увидев, как князь умирает, бросилась в реку, которую с тех пор называют ее именем (Легенды нашего края 2006: 12–13). В исследованиях и устной традиции сохранились сюжеты о таинственных видениях, происходящих на «могиле» князя. М. Г. Худяковым записаны предания о появлении князя после смерти, о сокрытых сокровищах (*Худяков* 2003б: 75). Согласно собранным автором

данным, клад можно увидеть, если долго не моргать или убить человека, бросив его при этом в озеро (*Худяков* 2003б: 216–217). По мнению этого автора, в «посадских» сюжетах о погребении и могиле марийского правителя можно выделить три основных мотива: легенды о месте погребения Болтуша, способе его захоронения (в лодке или на коне) и о сокровищах, которые можно отыскать на горе (*Худяков* 2003б: 217) (по указателю Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина, мотив М75С «Сокровища на горе», *Березкин, Дувакин* 1993).

Есть несколько фольклорных версий о месте возможного погребения князя. Согласно некоторым данным, марийский правитель покоится в Болтушинй горе в Малмыже, согласно другой версии, его похоронили в лодке или на коне на берегу реки Шошмы в Крутом Логу (*Худяков* 2003б: 72–74). В исследованиях записаны свидетельства об обнаружении в Малмыже останков воинов, доспехов, пушечных ядер. Так, на горе в районе Савалей (поселок в Малмыжском районе) якобы обнаружили скелет «богатырского телосложения» в кольчуге и с мечом (*Фетищева* 2003: 234). Современники также воспроизводят аналогичные сюжеты: «Да, батюшка говорил, что рядом с церковью у дома в огороде нашли скелет старинный, там же старое марийское кладбище было на месте собора» (ПМА, Малмыж, 2021).

М. Г. Худяков отметил две ипостаси фольклорного Болтуша: с одной стороны, его представляют в роли богатыря-героя (марийского патыра), с другой стороны — как «заложного» покойника (*Худяков* 2003б: 222–223), так как дух князя, согласно преданиям, является местным жителям. В современной культуре образ Болтуша героизируется, условный день его смерти (26 апреля) отмечается как «день марийского героя». Князь не воспринимается в контексте «нечистой силы, однако на месте его «захоронения» на Болтушиной горе наблюдают «паранормальные» явления:

«Мы как-то сидели там с молодым человеком, и видели, как вроде бы летают шары светящиеся какие-то, огненные, пролетали мимо. Не знаю, может НЛО, может еще что. Ну считается это место такое, паранормальное, я не один раз там видела огни эти» (ПМА, Н., Малмыжский район, 2017).

Явления мистического характера в виде шаров, летающих объектов, свечений, призраков — довольно частое явление для мифологизированных объектах рассматриваемой культуры. Информанты могут объяснять эти видения силой данного места или например, посредством образов медийного дискурса: происками НЛО, влиянием внеземных цивилизаций и т. д. (*Селезнев, Селезнев* 2015: 158–159). В целом СМИ, действительно, играют значимую роль в популяризации мифологизированного ландшафта. Так, много информации о локальных легендах, связанных с лесами, оврагами и реками можно найти на портале сайта «Команда кочующие марийские лесоходы» (Марийские лесоходы) и в других Интернет-источниках. В меньшей степени популяризации образов марийского фольклора способствуют телевизионные СМИ.

В настоящее время на Болтушиной горе (на ней расположено несколько улиц Малмыжа) находится памятник Болтушу, установленный в 2011 г. Инициаторами открытия памятника явились местные жители, «Центр-музей им. Валентина Колумба» и предприниматель В. П. Воронцов. «В несколько дней сюда был завезён и временно установлен карельский гранит огромного размера. На это дело большое финансовое вложение сделал известный марийский предприниматель Вячеслав Петрович Воронцов. Он приложил немало усилий, чтобы отыскать гранитный камень, также за свой счет обеспечил привоз этого камня на Болтушину гору. Несмотря на трудные

времена для своего бизнеса Вячеслав Петрович пожертвовал столько, сколько не жертвовал никто. Все, кто был на Болтушиной горе и видел этот гордый карельский гранит, с благодарностью произносили имя Воронцова» (Козлов и Воронцов поставили памятник 2011). Памятники Болтушу, Пашкану Керемету, Чоткару географически ориентированы, то есть расположены на пространствах, «с которыми субъект потенциально может вступить в непосредственный контакт», маркируют конкретные участки ландшафта (*Худяев* 2015: 98).

Ежегодно в начале августа, в день почитания Акпатыра и Болтуша, на горе проходят моления с участием картов. Периодически в этом месте проходят соревнования по мотокроссу. Культурный объект, посвященный Болтушу, включает в себя, помимо самого памятного камня, металлическое ограждение, деревянные шесты для жертвенных котлов и ворота с надписями на марийском и на русском «Цвети, процветай, земля предков». Местные жители знают, где находится памятник Болтушу, однако часто не могут точно сказать, кто такой князь Болтуш и как он связан с историей Малмыжа. В особенности это характерно для русских и татарских респондентов.

Заключение

В культурных практиках современных марийцев проявляются черты сакрализации меморативных объектов, связанных с гибелью марийских богатырей-героев, а также мифологизация окружающего ландшафта. Именно акторы этноактивизма во многом определяют тенденции в конструировании мест памяти о марийских фольклорных богатырях и текстов их мифических «биографий». Пространства, ассоциируемые со смертью и захоронением героев, являются одновременно иеротопическими объектами, так как воспринимаются в качестве сакральных, и вместе с тем — объектами коммеморативных практик. Коммеморация в отношении марийских богатырей ретранслирует концепты героизированного прошлого и локальных идентичностей. В то же время важно отметить, что традиция почитания локусов не может быть рассмотрена как полностью конструируемая современниками «изобретенная традиция». Согласно этнографическим источникам и воспоминанием местных жителей, паломничества на «могилы богатырей» и в предыдущие периоды (XIX, XX столетия) были частью локальной культуры. В основе этих практик лежали (и лежат) фольклорные сюжеты о смерти и воскрешении героев. В то же время сами визуальные объекты: памятники, плиты, камни, организация больших коллективных памятных мероприятий являются продуктом уже современного этноактивизма. Пространственная локализация меморативных объектов также определяется конкретными акторами — деятелями культуры. В связи с этим я предлагаю рассматривать меморативные практики по культурному освоению ландшафта как комплексное явление, отчасти сотворенное носителями традиции, но имеющее под собой текстуальную мифологическую опору.

Источники и материалы

Благотворительный концерт «Чоткар патыр» состоялся 2019 — Благотворительный концерт «Чоткар патыр» состоялся // MariUver: [сайт]. https://mariuver.com/2019/01/16/koncert-chotkar/ (дата обращения: 17.03.2023).

В Марий Эл возвели памятник 2006 — В Марий Эл возвели памятник легендарному марийскому герою Пашкану // ИА REGNUM. 18.07.2006. https://regnum.ru/news/675587.html (дата обращения: 17.03.2023).

Единения марийского народа 2019 — Единения марийского народа никогда не будет, а вот согласие — обязательно // MariUver: [сайт]. https://mariuver.com/2019/01/21/edin-mari-ne/ (дата обращения: 18.03.2023).

Козлов и Воронцов поставили памятник 2011 — Козлов и Воронцов поставили памятник Полтыш Ону — князю Болтушу // MariUver: [сайт]. 11.08.2011. https://mariuver.com/2011/08/11/pam-poltysh/ (дата обращения: 21.02.2023).

Корташова 1999 — *Корташова Л.* У могилы Акпатыра // Сельская правда. 24 августа. 1999. № 101. С. 2.

Курган богатыря на берегу Волги 2018 — Курган богатыря на берегу Волги // Славянская традиция: [сайт]. https://slavtradition.com/nasledie/raskopki/3971-kurgan-bogatyrya-na-beregu-volgi (дата обращения: 18.03.2023).

Легенды нашего края 2006 — Легенды нашего края: сборник легенд и сказаний. Выпуск 2. Легенды марийского народа / Сост. Р. Н. Сабирова. Малмыж: МКУК, Малмыжская ИБС, 2006.

Марий йӱла 2021 — Марий йӱла: В Мари-Турекском районе ежегодно проходят моления в честь богатыря Турек Суртан // Фан-канал ТФ МЭТР. 2 апр. 2021. https://www.youtube.com/watch?v=eqMyJc9E1Mg (дата обращения: 21.02.2023).

Марийские лесоходы — Команда кочующие марийские лесоходы // Марийские Лесоходы: [сайт]. https://komanda-k.ru/ (дата обращения: 21.02.2023).

Недопекин 2012 — *Недопекин А.* Тайны Великого Шура // Жизнь. 2012.

Петров 2003 — *Петров Н.* Эх, ты, речка Туречка // Знамя. 2003.

ПМА — полевые материалы автора, собранные в 2017–2022 гг. в Республике Марий Эл и Кировской области в ходе индивидуальных выездов и экспедиций кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова.

Повесть о стране Вятской 1905 — Повесть о стране Вятской. 1905. https://ru.wikisource.org/wiki/Повесть_о_стране_Вятской_(Летописецъ_о_стране_Вяцкой) (дата обращения: 17.03.2023).

Научная литература

Аксенова М. Ю., Федоров В. Н., Идиатуллов А. К. География сакральных локусов социально-культурных ландшафтов в полиэтничном регионе (на примере Симбирско-Ульяновского Поволжья) // Российский гуманитарный журнал. 2018. Т. 7. № 3. С. 207–216. https://doi.org/10.15643/libartrus-2018.3.3

Александров В. С., Салахиев В. М. Праздничная и бытовая культура марийцев, удмуртов, татар Малмыжского района Кировской области. Малмыж: МКУК Малмыжская ЦБ, 2019. 68 с.

Балыбердин А. К вопросу о происхождении «Повести о стране Вятской» // Библиотека как культурно-исторический объект: Традиции и тенденции развития, социальные функции. Материалы научной конференции. Киров, 18–19 декабря 2007 года. Киров: Кировская ордена Почёта гос. универсальная обл. науч. б-ка им. А. И. Герцена, 2007. 215 с.

Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс]. [СПб: МАЭ РАН], 1993. https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/

Ефремова Д. Ю., Устьянцев Г. Ю. Бог, дух и дьявол. Статус и образ керемета в современном марийском фольклоре // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 1. С. 114–123. https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.1.008

Кузнецов С. К. Четыре дня у черемисъ во время сюрема // Полтыш — князь черемисский. Малмыжский край. Сборник / Ред.-сост. Л. Шемиэр (В. Н. Козлов). Йошкар-Ола: Марийский. Полиграфкомбинат, 2003. С. 305–372.

Лидов А. М. Иеротопия.Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 9–31.

Магницкий В. К. Предание о Пашкан Керемете // Приволжские города и селения в Казанской губернии. Казань, 1892. С. 205–218.

Пенькова М. В. К истории публикаций марийской несказочной прозы (XVIII — нач. XX вв.) // Ежегодник финно-угорских исследований. 2012. Вып.1. С. 20–28.

Свечников С. К. Комментарии к работе М. Г. Худякова «История покорения Малмыжского» // Полтыш — князь черемисский. Малмыжский край. Сборник / Ред.-сост. Л. Шемиэр (В. Н. Козлов). Йошкар-Ола: Марийский Полиграфкомбинат, 2003. С. 225–230.

Селезнев А. Г., Селезнев И. А. Новые практики освоения культурного ландшафта: сакральные пространства эпохи постмодерна // Этнография Алтая и сопредельных территорий. материалы междунар. науч.-практ. конф. Барнаул: Издательство Барнаульского гос. пед. университета, 2015. Вып. 9. С. 156–161.

Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола: МПИК, 2006. 160 с.

Смирнов И. Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Статьи / Ред. Л. Шемйэр (В. Н. Козлов). Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ «У вий (Молодая сила)», 2014. 304 с.

Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. Йошкар-Ола, 2007. 309 с.

Устьянцев Г. Ю. Героические мотивы в фольклоризированном прошлом марийцев. Онар как мифологический портрет этнической идентичности // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 88–101. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/88-101

Фетищева Е. Тайны Болтушиной горы // Полтыш — князь черемисский. Малмыжский край. Сборник / Ред.-сост. Л. Шемиэр (В. Н. Козлов). Йошкар-Ола: Марийский Полиграфкомбинат, 2003. С. 233–235.

Худяев А. С. «Сакральное пространство» и «сакральная география»как семиотические концепты // Человек. Культура. Образование. 2015. № 3 (17). С. 90–101.

Худяков М. Г. История покорения Малмыжского края // Полтыш — князь черемисский. Малмыжский край. Сборник / Ред.-сост. Л. Шемиэр (В. Н. Козлов). Йошкар-Ола: Марийский Полиграфкомбинат, 2003а. С. 72–74.

Худяков М. Г. Легенды о могиле марийского князя Болтуша // Полтыш — князь черемисский. Малмыжский край. Сборник / Ред.-сост. Л. Шемиэр (В. Н. Козлов). Йошкар-Ола, Марийский Полиграфкомбинат, 2003б. С. 209–224.

Черных С. Я. Словарь марийских личных имен. Марий ең лӱм–влак мутер. Йошкар-Ола: Издательство МарГУ, 1995. 236 с.

Четкарев К. А. О марийских преданиях и легендах // Труды МарНИИСК. Вып. II: Вопросы истории, языка, литературы и фольклора мари / Ред. К. А. Четкарев. Йошкар-Ола: Издательство МарНИИСК, 1940. С. 150–179.

Шнирельман В. А. Места силы: конструирование сакрального пространства. Введение к дискуссии // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 3–9.

Шнирельман В. А. Конструирование исторического наследия — случай Аркаима // Сибирские исторические исследования. 2015. № 2. С. 53–65. https://doi.org/10.17223/2312461X/8/4

Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001. 304 с.

Янтемир М. Н. Описание Маробласти. Вып. 3: Звениговский кантон: (с приложением списка населенных пунктов кантона). Краснококшайск: УМС Маробоно, 1926. 65 с.

Bendix R. Culture and Value. Tourism, Heritage, and Property. Bloomington: Indiana University Press, 2018. 296 p.

Dewsbury J.-D., Cloke P. Spiritual Landscapes: existence, performance, and immanence // Social and Cultural Geography. 2009. Vol. 10. No. 6. P. 695–711. https://doi.org/10.1080/14649360903068118

Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // The Invention of Tradition / ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge university press, 1983. P. 1–14.

Knott K. Religion, Space and Place: The Spatial Turn in Research on Religion // Religionand Society: Advances in Research. 2010. № 1. P. 29–43. https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010103

Toulouze E., Vallikivi L. The Sacred Places of the Bashkortostan Udmurt // Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovanii. 2016. Vol. 10. No. 3. P. 146−155.

References

Aksenova, M. Yu., V. N. Fedorov and A. K. Idiatullov. 2018. Geografiya sakral'nyh lokusov social'no-kul'turnyh landshaftov v polietnichnom regione (na primere Simbirsko-Ul'yanovskogo Povolzh'ya) [Geography of Sacred Loci of Socio-Cultural Landscapes in a Polyethnic Region (On the Example of the Simbirsk-Ulyanovsk Volga Region)]. *Rossijskij gumanitarnyj zhurnal* 7(3): 207–216. https://doi.org/10.15643/libartrus-2018.3.3

Aleksandrov, V. S. and V. M. Salahiev. 2019. *Prazdnichnaya i bytovaya kul'tura marijcev, udmurtov, tatar Malmyzhskogo rajona Kirovskoj oblasti* [Festive and Everyday Culture of the Mari, Udmurts, Tatars of the Malmyzhsky District of the Kirov Oblast']. Malmyzh: MKUK Malmyzhskaya CB. 68 p.

Balyberdin, A. 2007. K voprosu o proiskhozhdenii «Povesti o strane Vyatskoj» [On the Question of the Origin of the "Tale of the Vyatka Country]. In *Biblioteka kak kul'turno-istoricheskij ob"ekt: Tradicii i tendencii razvitiya, social'nye funkcii. Materialy nauchnoj konferencii* [Library as a Cultural and Historical Object: Traditions and Trends of Development, Social Functions. Proceedings of the Scientific Conference. Kirov, December 18–19, 2007]. Kirov: A. I. Herzen Kirov State Universal Regional Scientific Library. 215 p.

Bendix, R. 2018. *Culture and Value. Tourism, Heritage, and Property*. Bloomington: Indiana University Press. 296 p.

Berezkin, Yu. E. and E. N. Duvakin. 1993. *Tematicheskaja klassifikacija i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskih motivov po arealam. Analiticheskij katalog* [Thematic Classification and Distribution of Folklore and Mythological Motifs by Areas. Analytical Catalog]. https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/

Chernyh, S. Y. 1995. *Slovar' marijskih lichnyh imen. Marij ең lÿm-vlak muter*. [Dictionary of Mari Personal Names. Mari ең lÿm-vlak Muter]. Joshkar-Ola: Izdatel'stvo MarGU. 236 p.

Chetkarev, K. A. 1940. O marijskih predaniyah i legendah [About the Mari Legends and Historical Legends]. In *Trudy MarNII. Vol. II: Voprosy istorii, yazyka, literatury i fol'klora mari* [Proceedings of the Mari Research Institute of Socialist Culture. Vol. II: Issues of Mari History, Language, Literature and Folklore], ed. by K. A. Chetkarev. Joshkar-Ola: Izdatel'stvo MarNII. 150–179.

Dewsbury, J.-D. and P. Cloke. 2009. Spiritual Landscapes: Existence, Performance, and Immanence. *Social and Cultural Geography* 10(6): 695–711. https://doi.org/10.1080/14649360903068118

Efremova, D. Yu. and G. Yu. Ust'yancev. 2020. Bog, duh i d'yavol. Status i obraz keremeta v sovremennom marijskom fol'klore [God, Spirit and Devil. The Status and Image of Keremet in Modern Mari Folklore]. *Tradicionnaya kul'tura* 21(1): 114–123. https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.1.008

Fetishcheva, E. 2003. Tajny Boltushinoj gory [Secrets of Boltushina Mountain]. In *Poltysh — knyaz' cheremisskij. Malmyzhskij kraj. Sbornik* [Poltysh — a Cheremish Prince. Malmyzhskiy Krai. Collection of Articles], ed. by L. Shemier (V. N. Kozlov). Joshkar-Ola: Marijskij Poligrafkombinat. 233–235.

Hobsbawm, E. 1983. Introduction: Inventing Traditions. In *The Invention of Tradition*, ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge university press. 1–14.

Hudyaev, A. S. 2015. «Sakral'noe prostranstvo» i «sakral'naya geografiya» kak semioticheskie koncepty ["Sacred Space" and "Sacred Geography" as Semiotic Concepts]. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* 3(17): 90–101.

Hudyakov, M. G. 2003a. Istoriya pokoreniya Malmyzhskogo kraya [The History of the Conquest of the Malmyzhsky Region]. In *Poltysh — knyaz' cheremisskij. Malmyzhskij kraj. Sbornik* [Poltysh — a Cheremish Prince. Malmyzhskiy Krai. Collection of Articles], ed. by L. Shemier (V. N. Kozlov). Joshkar-Ola: Marijskij Poligrafkombinat. 72–74.

Hudyakov, M. G. 2003b. Legendy o mogile marijskogo knyazya Boltusha [Legends about the grave of the Mari Prince Boltush]. In *Poltysh — knyaz' cheremisskij. Malmyzhskij kraj. Sbornik* [Poltysh — a Cheremish Prince. Malmyzhskiy Krai. Collection of Articles], ed. by L. Shemier (V. N. Kozlov). Joshkar-Ola: Marijskij Poligrafkombinat. 209–224.

Knott, K. 2010. Religion, Space and Place: The Spatial Turn in Research on Religion. *Religion and Society: Advances in Research* 1: 29–43. https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010103

Kuznetsov, S. K. 2003. Chetyre dnya u cheremis" vo vremya syurema [Four days at Cheremis during the Surem]. In *Poltysh — knyaz' cheremisskij. Malmyzhskij kraj. Sbornik* [Poltysh — a Cheremish Prince. Malmyzhskiy Krai. Collection of Articles], ed. by L. Shemier (V. N. Kozlov). Joshkar-Ola: Marijskij Poligrafkombinat. 305–372.

Lidov, A. M. 2006. Ierotopiya. Sozdanie sakral'nyh prostranstv kak vid tvorchestva i predmet istoricheskogo issledovaniya [Hierotopia. Creation of Sacred Spaces as a Kind of Creativity and Subject of Historical Research]. In *Sozdanie sakral'nyh prostranstv v Vizantii i Drevnej Rusi* [Creation of Sacral Spaces in Byzantium and Ancient Russia]. Moscow: Progress-Tradiciya. 9–31.

Magnitskii, V. K. 1892. Predanie o Pashkan Keremete [The Legend about Pashkan Keremet]. In *Privolzhskie goroda i seleniya v Kazanskoj gubernii* [Volga Towns and Villages in Kazan Province]. Kazan'. 205–218.

Penkova, M. V. 2012. K istorii publikacij marijskoj neskazochnoj prozy (XVIII — nachale XX vv.) [On the History of Publications of Mari Non-fairy Prose (18th–early 20th centuries]. *Ezhegodnik finno-ugorskih issledovanij* 1: 20–28.

Seleznev, A. G. and I. A. Seleznev. 2015. Novye praktiki osvoeniya kul'turnogo landshafta: sakral'nye prostranstva epohi postmoderna [New Practices of Cultural Landscape Development: Sacred Spaces of the Postmodern Era]. In *Etnografiya Altaya i sopredel'nyh territorij* [Ethnography of Altai and Adjacent Territories. Proceedings of the International Scientific and Practical Conferece]. Barnaul: Altajskij gosudarstvennyj universitet. Vol. 9. 156–161.

Smirnov, I. N. 2014. *Cheremisy: Istoriko-etnograficheskij ocherk. Stat'i.* [Cheremis: Historical and Ethnographic Essay. Articles], ed. by L. Shemjer (V. N. Kozlov). Joshkar-Ola: «U vij (Molodaya sila)». 304 p.

Shnirelman, V. A. 2014. Mesta sily: konstruirovanie sakral'nogo prostranstva. Vvedenie k diskussii [Places of Power: The Construction of Sacred Space. Introduction to the Discussion]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–9.

Shnirelman, V. A. 2015. Konstruirovanie istoricheskogo naslediya — sluchaj Arkaima [Constructing Historical Heritage — The Case of Arkaim]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* 2: 53–65. https://doi.org/10.17223/2312461X/8/4

Shutova, N. I. 2001. *Dohristianskie kul'tovye pamyatniki v udmurtskoj religioznoj tradicii: Opyt kompleksnogo issledovaniya* [Pre-Christian Cult Monuments in the Udmurt Religious Tradition: Experience of Complex Research]. Izhevsk: Udmurtskij institut istorii, yazyka i literatury UrO RAN. 304 p.

Sitnikov, K. I. 2006. *Slovar' marijskoj mifologii. Tom 1. Bogi, duhi, geroi*. [Dictionary of Mari mythology. Vol. 1. Gods, spirits, heroes]. Joshkar-Ola: MPIK. 160 p.

Svechnikov, S. K. 2003. Kommentarii k rabote M. G. Hudyakova «Istoriya pokoreniya Malmyzhskogo» [Comments on the Work of M. G. Khudyakov "The History of the Conquest of the Malmyzhsky"]. In *Poltysh — knyaz' cheremisskij. Malmyzhskij kraj. Sbornik* [Poltysh — a Cheremish Prince. Malmyzhskiy Krai. Collection of Articles], ed. by L. Shemier (V. N. Kozlov). Joshkar-Ola: Marijskij Poligrafkombinat. 225–230.

Tojdybekova, L. S. 2007. *Marijskaja mifologija* [Mari Mithology]. Joshkar-Ola. 309 p.

Toulouze, E. and L. Vallikivi. 2016. The Sacred Places of the Bashkortostan Udmurt. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovanii* 10(3): 146−155.

Ustyancev, G. Yu. 2023. Geroicheskie motivy v fol'klorizirovannom proshlom marijcev. Onar kak mifologicheskij portret etnicheskoj identichnosti [Heroic Motives in the Folklorized Past of the Mari People. Onar as a Mythological Portrait of Ethnic Identity]. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 88–101. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/88-101

Yantemir, M. N. 1926. *Opisanie Maroblasti. Vyp. 3: Zvenigovskij kanton: (s prilozheniem spiska naselennyh punktov kantona)* [Description of the Maroblast. Issue 3: Zvenigovsky Canton: (With the Appendix of the List of Settlements of the Canton)]. Krasnokokshajsk: UMS Marobono. 65 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/71-88
Научная статья

© А. А. Глазовская

ТАНЕЦ КАК ПАМЯТЬ. ОПЫТ ИРЛАНДИИ

Поскольку память имеет комплексный характер и присуща человеку в разных формах и видах, в данной работе предметом рассмотрения станет танец. Задачей исследования является стремление показать, что танец может выступать в качестве одного из средств передачи информации о прошлом. Память о прошлом может передаваться следующим поколениям в форме хореографической постановки, становясь своеобразным живым уроком истории, который каждый участник проживает через свое тело. Это резонирует с идеей Пола Коннертона (1989) о том, что образы прошлого запоминаются посредством ритуальных выступлений, которые «хранятся» в телесной памяти. Одновременно танец, благодаря свободе художественной интерпретации, становится действенным методом проживания и переживания прошлого. Среди сюжетов-событий, которые важны для ирландского контекста, можно выделить две основные группы. Первые — это события масштабного политического и общенационального уровня. Среди ключевых для ирландской истории и культуры факторов нужно назвать опыт Великого Голода, массовую эмиграцию середины XIX века, годы британской оккупации, влияние католических доктрин на все сферы жизни (в том числе и рекреационную). Травмирующий опыт прошлого оставляет отпечаток на, казалось бы, не связанной непосредственно с ними танцевальной культуре, а иногда и становится консолидирующим фактором для самих ирландцев. Вторая группа событий, хотя касается непосредственно мира танца, при ближайшем рассмотрении подтверждает, что и они являлись продуктом определенной исторической эпохи. Анализ современных художественных интерпретаций моментов прошлого в виде хореографических постановок также оказывается методом их актуализации.

Ключевые слова: *память, ирландские танцы, актуализация прошлого, традиция*

Ссылка при цитировании: *Глазовская А. А.* Танец как память. Опыт Ирландии // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 71–88.

Глазовская Александра Андреевна — аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: a.glazovskaya@iea.ras.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9823-5160

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/71-88
Original article

© *Alexandra Glazovskaya*

DANCE AS A MEMORY. THE CASE OF IRELAND

Since memory itself is a complex phenomenon and all its diversity is inherent to humankind, this research is going to focus on dance as a way of its transmission. The objective of this paper is to show that dance can also serve as a means of conveying memory of the past. The latter can be transmitted to the next generation in the form of a choreographic performance, becoming a kind of living lesson of history, which is also embodies. This resonates with the idea of Paul Connerton (1989) that images of the past are memorized through ritual performances that are «stored» in the body's memory. At the same time, dance, due to the freedom of artistic interpretation, becomes an effective method of living and experiencing the past. Among the key factors significant for the Irish context two main groups of events can be identified. The events of the first group are of the political and national level: the experience of the Great Famine, the massive emigration of the mid-19th century, the years of the British occupation, the influence of Catholic doctrines on all spheres of life (including recreational). The historical traumatic experiences of the past also leave an imprint on a seemingly unrelated dance culture, and sometimes become a consolidating factor for the Irish themselves. The second group consists of events dancing history itself. However, on closer examination all of them prove to be the products of certain historical eras. At the same time, dance, thanks to the freedom of artistic interpretation, becomes an effective method of living and experiencing the past. The analysis of modern artistic interpretations of events of the past in the form of choreographic productions is also a method of their actualization.

Keywords*: memory, Irish dance, actualization of the past, tradition*
Author info: Glazovskaya, Alexandra A. — Ph.D. student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: a.glazovskaya@iea.ras.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9823-5160
For citation: Glazovskaya, A. A. 2024. Dance as a Memory. The Case of Ireland. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 71–88.

По словам академика Дмитрия Сергеевича Лихачёва, история человеческой культуры, с определенной точки зрения, — это и есть история человеческой памяти: «Человеческая культура в целом не только обладает памятью, но это память по преимуществу. Культура человечества — это активная память человечества, активно же введенная в современность. В истории каждый культурный подъем был в той или иной мере связан с обращением к прошлому» (*Лихачев* 2006: Письмо 40; см. также *Лебедева* 2005). В данном исследовании меня будет интересовать один из наиболее эфемерных и из-за этого сложнофиксируемых аспектов человеческой культуры — и это танец.

Поскольку изучение памяти носит междисциплинарный характер, своей задачей я ставлю показать, что одним из способов работы с наследием и каналом передачи

памяти может оказаться в том числе и танец. Профессор Кембриджского университета Пол Коннертон в своей монографии «How Societies Remember» утверждает, что образы прошлого запоминаются и могут сохраняться в телесной памяти (*Connerton* 1989). Говоря о таком специфическом виде памяти как память тела, он делает акцент на *incorporating practice* — телесно освоенных практиках. Так для большей наглядности он приводит в качестве примера культурно-специфические позы, знание о которых часто передается из поколения в поколение в формулах «так мальчики/девочки не сидят, не делают, не двигаются», и находят выражение в «общепринятых» жестах. В тот же ряд можно поставить западноевропейские манеры поведения за столом, которые являются результатом кристаллизации набора исторически специфических свойств тела, которые прошли долгий процесс фиксации в теле и стали восприниматься как «естественные».

Продолжая мысль Пола Коннертона, можно выделить танец как своего рода вид культурно-специфического вместилища воспоминаний, отраженных в теле. Здесь нужно оговориться, что в данном исследовании речь пойдет не об одном конкретном танцоре и его личном опыте, внимание будет сосредоточено на опыте, передающемся из поколения в поколение: «Живое тело, исполняющее танец, несет на себе неизгладимые следы своего индивидуального прошлого; однако оно также способно нести следы коллективного прошлого, предшествующего его физическому существованию» (*Burgin* 2011: 5).

Предметом данного исследования является то, обычно называется *Irish traditional dancing*, ирландский традиционный танец. В данном случае само название танцевального жанра предполагает некоторую преемственность в передаче материала, а также его этническую привязку. Как ни парадоксально, в названии танцевального жанра два слова из трех должны подвергнуться более критическому рассмотрению: действительно ли оно «*Irish*» и что есть «*Traditional*» в данном контексте. О том, и о другом речь пойдет чуть ниже.

Однако поскольку главным фокусом исследования является память и, как уже было сказано выше, не отдельно взятого индивида, то сначала стоит обратиться к идее о коллективной телесной памяти (*collective body memory*), которую Томас Фукс определяет как «сочетание поведенческих и интерактивных диспозиций, характеризующих членов социальной группы, которые развились в ходе предыдущего совместного опыта и теперь предваряют аналогичные взаимодействия группы» (*Fuchs* 2017: 341). В качестве примеров подобного опыта он называет: игры, семейную память, ритуалы и габитус. Через них у участников возникает ощущения причастности «к общему потоку», а передающееся знание зачастую переходит «бессознательно» из поколения в поколение, оседает в каждом отдельно взятом теле, и начинает восприниматься как «вторая натура», становясь частью истории (*Fuchs* 2017).

В данном исследовании в качестве конкретного примера будет использован опыт Ирландии, а источником станет как сам танцевальный репертуар, так и тексты, в которых живая танцевальная традиция закреплена и кодифицирована.

Сначала нужно определиться, что подразумевается сегодня под ирландским танцем? Этот вид танца родом из Ирландии, сегодня же он исполняется не только на ее территории, но и за пределами. В нем участвуют как мужчины, так и женщины, возрастной охват начинается примерно с трех лет, а верхняя граница пролегает лишь в зоне физических возможностей каждого отдельно взятого танцора. Ирландские

танцы могут исполняться в виде соло, дуэта, группового выступления, танцевать их можно как под музыку, так и без. Контекст вокруг танцев варьируется от более формального и соревновательного до более социального и неформального. То, что делает танец отличающимся от других стилей и жанров и именно «ирландским» — это характерный набор движений и техника исполнения, постановка ног, корпуса и рук. Также он должен быть идентифицируем самими носителями (преподавателями, судьями и танцорами), как *ирландский танец*. По словам одного преподавателя танцев, «я вижу, что эту хореографию придумал не ирландец. Почему? Музыкальность и ритмика совершенно другая» (*Ryan* 2013, личная беседа). Тем не менее стилистически этот танец можно считать ирландским, но носителем он будет восприниматься так же, как речь иностранца, говорящего с акцентом.

Сегодня существуют школы ирландского танца по всему миру, и, что особенно любопытно, в странах, где исторически не присутствовала мощная ирландская диаспора (например, это Россия, Арабские Эмираты, Китай, Япония, Мексика и т. д.). После экономического подъема в Ирландии и ее выхода на международную экономическую арену в 1990-х знание об этой стране за ее пределами расширились, в том числе и в культурной сфере благодаря гастролирующим танцевальным шоу, которые «заразили» этим танцем людей, не имеющих никакого отношения к Ирландии. Сами шоу, как и танцы, стали визитной карточкой страны, выполняя в некотором смысле просветительскую функцию. До конца XX в. Ирландия имела стереотип аграрной страны, которая находилась под сильным давлением католической церкви, со всеми вытекающими ограничениями и табу (к примеру, разводы там были легализованы лишь в 1995 г.) (Ireland Grants a Divorce 2019). Таким образом, должен был сформироваться новый имидж Ирландии, и одним из средств трансляции информации о ней оказались гастролирующие шоу. Это стало стимулом для пересмотра своего наследия и работы с памятью о ключевых событиях прошлого, как будет продемонстрировано ниже.

На данной идее базируется основная задача моего исследования, а именно попытка посмотреть на танец как на еще один возможный канал передачи памяти о каких-то значимых для конкретной группы людей событиях, на способ переживания прошлого, а также на вариант актуализации прошлого через танец. Если источником для вдохновения при создании хореографии зачастую становится внешний событийный мир, то это значит, что танец, в свою очередь, может быть зеркалом того, что воспринимается в данном обществе или группе как значимое. И таким образом, танцевальный аспект культуры может высветить новые грани жизни рассматриваемой группы, расширив понимание о ней.

Набор повторяющихся сюжетов

Если обратиться к литературе, посвященной истории танца или анализировать танцевальные постановки с антропологической точки зрения, то начинает вырисовываться определенный набор повторяющихся сюжетов. Они выделяются на общем фоне по частоте использования их как источника творческого вдохновения, а соответственно и по интенсивности отклика на них. Эрика Бургин, которая в своем исследовании травмы опирается на теорию Кэти Курат, сделала наблюдение, что «ключевые исторические события, как правило, указывают на внутреннюю травму», и в этом, возможно,

находится ключ для примирения с прошлым (*Burgin* 2011: 18). Среди подобных сюжетов-событий, которые важны для ирландского контекста, можно выделить две основные группы. Первые — это события масштабного политического и общенационального уровня. К подобных ключевым событиям, к которым обращаются вновь и вновь как к источникам творческого вдохновения, относятся стоящие далеко на временной шкале воспоминания о набегах викингов и норманнов; тяжелый опыт долгих лет британской оккупации острова и связанным с этим зависимым положением ирландцев; устрашающее время Великого Голода и массовая эмиграция, которая была им спровоцирована, и связанные с этим разорванные родственные связи и связи с Родиной; обретение независимости и процесс государственного строительства. Эти события ассоциируются с годами угнетенного положения, но одновременно всегда окрашены тонами борьбы за свободу (а иногда и за жизнь).

Вторая группа событий, на первый взгляд, связана больше с миром танца, но при ближайшем рассмотрении видно, что и эти события не возникали на пустом месте, а являлись продуктом той исторической эпохи, в которой они происходили. К данной группе событий можно отнести: вклад странствующих танцевальных мастеров XIX в., которые формировали облик танца; косвенное влияние католической церкви, у которой было свое видение правильного, общественно ценного, а также своё представление об «укрощенном теле»; создание Комиссии по ирландским танцам[1], работавшей в рамках переосмысления истории и наследия новоиспеченного государства, и таким образом внесшей свой вклад в процесс нациестроительства.

В своей статье я обращусь к более детальному рассмотрению сути этих событий, и одновременно постараюсь проследить, какое отражение они находят в танце, и что самое главное, какие косвенные данные дает танец о коллективной и социальной памяти об этих важных событиях. Более подробно я остановлюсь на рассмотрении главного письменного документа для ирландского танцора, где память о прошлом находится в концентрированном виде — книге групповых танцев (Ár Rincí Fóirne Thirty Popular Céilí Dances), которую должен знать наизусть любой преподаватель танцев. Она является отличной иллюстрацией работы с памятью. Вышеописанные ключевые для данной темы события тесно связаны один с другим, так что более целесообразно рассматривать их вперемежку, и объединены они будут не по хронологическому, а по тематическому принципу.

Захват и подчинение

Набеги викингов на Ирландию начались еще в VIII в. Они же основали город Дублин в 841 г. н.э., ставший впоследствии столицей Ирландии. В ту пору это был крупный торговый центр, где одним из ключевых товаров являлись рабы, зачастую это были плененные жители монастырей. К слову сказать, святой патрон Ирландии, св. Патрик, родившийся в Британии, тоже впервые познакомился со своей будущей паствой как плененный раб. Только в его случае, согласно преданию, он был пленен ирландскими пиратами и в течение шести лет, вплоть до своего побега, был пастухом в Ирландии. Так что этот «товар», как мы видим, был очень распространен в эпоху раннего средне-

[1] An Coimisiún Le Rincí Gaelacha (Комиссия по ирландским танцам) — это старейшая и самая крупная организация в мире ирландского танца, которая ставит своей целью сохранение и популяризацию ирландских танцев, а также увеличение использования ирландского языка.

вековья. В более широком смысле, даже учитывая антигуманную сущность этой налаженной торговли, викинги развивали торговые пути, связывающие Ирландию со Скандинавией и Англией. На протяжении последующих веков скандинавское присутствие оказывало долгосрочное влияние на многие аспекты ирландской жизни.

Поскольку эти события стоят далеко на временной шкале от современников, то память о них имеет полулегендарный характер (см., например, The Vikingeskibs Museum). Сегодня в Дублине туристы могут отправься в *Viking Splash Tours* — экскурсионный маршрут на амфибии, которая проезжает часть маршрута по улице, а на вторую его часть спускается в реку Лиффи. Как гласит информационный буклет, можно отправиться в тур «по улицам города с капитаном-викингом, который расскажет вам больше о себе (викингах!), средневековом и георгианском Дублине». Всем участникам экскурсии выдаются пластиковые шлемы, стилизованные под рогатые шлемы викингов. Также туристы могут в ходе экскурсии опробовать «ставший уже легендарным рев викингов на ничего не подозревающих «кельтах», несущихся по улицам». Сложно себе представить подобный туристический маршрут, даже в шутливой форме, в стилистике Британской колонизации. Викинги в современном сознании стали «одомашненными», и их образ, безболезненно для восприятия, используются в качестве основы коммерческого туристического развлечения. Участники тура буквально телесно «воплощаются» в викингов через особые предложенные атрибуты и особое поведение.

Согласно Эрике Бургин, набеги викингов «не расценивались как чрезмерно угрожающие и травматические» и степень ассимиляцией захватчиков на острове была достаточно высокой (*Burgin* 2011: 22). Трудно сказать, на чьих свидетельствах автор основывает свои умозаключения, но и такую точку зрения нужно иметь ввиду.

Как бы то ни было, для нас важным является тот факт, что территория современной провинции Манстер дольше всего сохраняла независимость и противостояла набегам. И об этом факте вспомнят активисты культурного возрождения начала XX в., которые будут отыскивать истинное и исконное в ирландской культуре. Члены Гэльской Лиги решили обратиться именно к тем танцам, которые практиковались в Манстере[1]. Среди огромного регионального разнообразия ирландских танцев, существовавшего на начало XX в. на территории Ирландии, самыми «исконными» и самыми «ирландскими» стали считаться танцы именно из этого региона из-за, как уверяли, наименьшего иноземного воздействия.

То, что сегодня исполняется на соревнованиях по ирландским танцам или в сценических постановках, гастролирующих по миру, имеет в своей основе Манстерский стиль. Еще даже на момент сбора информации активистами он отличался особой постановкой ног в танце: ноги стояли в слегка развернутой позиции носками врозь, а пятки не касались пола. Опускать их на пол во вовремя танца считалось совершенно неприемлемым для танцора, поэтому преподаватель на занятиях иногда хлестал нерадивых танцоров палочкой по пяткам, если те опускались к полу ниже, чем на 2 инча[2]. В самой структуре сольных танцев родом из Манстера тоже прослеживалась одна отличительная черта: первую часть танца исполнитель всегда делал по кругу,

[1] Гэльская Лига — это организация, созданная для сохранения и распространения ирландского языка, а впоследствии выделившая специальное подразделение для работы с танцем. Она имела довольно сильный националистический колорит.

[2] Два инча примерно равны 5 см.

чтобы освободить себе пространство от зрителей для дальнейшего танца (*Brennan* 2001). Сегодня эта часть танца называется lead around — буквально обход по кругу, с него начинается почти любой соревновательный танец (*Brennan* 2001: 64). В среде современных ирландских танцоров уже не помнят об этой чисто практической функции первой части танца — выступления происходят на театральной сцене или танцевальном полу, при этом зрители отгорожены от танцоров театральной «четвертой стеной».

Также отличительной чертой Манстерского стиля были созданные танцевальными мастерами авторские хореографии, которые исполнялись как ритмический аккомпанемент для известных песен. Они носят название *set* (сет). К примеру, это *The Blackbird* или *Jockey to the Fair*, тексты которых можно найти в интернете на музыкальных порталах вместе с нотами. Однако, сегодня большинство танцоров даже не подозревают о факте существования слов у этих некогда популярных песен, и воспринимаются они сейчас исключительно как танцевальные мелодии. Эти авторские хореографии передавались от мастера к ученику, и до начала XX в. имя автора-сочинителя танца было широко известно. Сегодня эти хореографии являются зафиксированными и их исполнение не меняется, поэтому на соревнованиях можно увидеть линейку из 30 танцоров выполняющих один и тот же танец друг за другом. Поскольку менять ничего в них нельзя, то судьи смотрят за четкостью исполнения, отслеживают, не добавлен ли где случайно лишний удар и в какую сторону по сцене передвигается танцор — все это закодифицировано.

Интересно отметить, что в наши дни существует движение по возрождению других авторских вариантов этих самых сетов. Скажем, полевые работы профессора Кэтрин Фоли были посвящены как раз поиску других вариантов танцев, а также видео фиксации их. Отправившись в графство Кэрри, которое находится в той же провинции Манстер, она записала последнего живущего танцевального мастера Джереми Мулино, родившегося в 1883 г., и в том числе, его авторскую хореографию сета The Blackbird. Она доступна на YouTube в медленном разборе, так что многие танцоры выбирают именно этот вариант для разучивания на соревнования (25th Anniversary 2010; см. также Learn Blackbird 2020). Что любопытно, при относительном консерватизме, Комиссия по иранским танцам на своем собрании постановила разрешить танцевать этот вариант наравне с привычным «традиционным», таким образом расширив представление у практикующих танцы о том, что варианты «традиционного» не всегда должны быть унифицированными. Ведь когда-то это «традиционное» было авторским, с вполне конкретным создателем.

Возвращаясь к теме подчинения нужно отметить, что несмотря на то, что эпоха викингов не воспринимается в современном сознании как травмирующий опыт в чистом виде, она становится в один ряд с событиями, связанными с идеей сопротивления в широком смысле слова, которой пронизана культура Ирландии XX в., а отчасти и XXI в. И совершенно другую картину рисует время норманнского и впоследствии английского господства, которое положило начало эре настоящего противоборства ирландцев (см., например, Grant Family Genealogy).

Норманнское присутствие на острове намечается с конца XII в., и оно стало отправной точкой для английского владычества. В 1172 г. было создано *Lordship of Ireland* — Манор Ирландия — под контролем английских монархов. Если посмотреть на карту максимального расширения Манора, то мы увидим среди группы не подчинившихся территорий, в том числе, уже описанный выше Манстер. На этом

этапе сосуществования ирландцев и захватчиков прослеживается явная культурная сегрегация, апогеем которой стал Килкеннийский статут — ряд законов 1367 г. Это была попытка Англии установить более прочный контроль над непокорным островом через усиление разделения между коренными ирландцами и потомками английских колонистов. Так последним под страхом тюремного заключения с конфискацией имущества запрещалось говорить на ирландском языке, заключать смешанные браки, вершить суд по традиционным законам Ирландии. А 15 статут (из 35) запрещал слушать ирландских музыкантов, бардов и сказителей. Ирландская игра в мяч кельтского происхождения, хёрлинг, оказалась тоже вне закона (A Statute 1367).

Как видно из этого документа, многие аспекты проявления «ирландскости» стали вне закона. В контексте этих ограничений и запретов стоит вспомнить полулегендарное и полушутливое объяснение (это лишь одно из многих), почему ирландцы не используют руки в танце, а корпус выглядит максимально статично. Как говорят сегодня судьи, это традиция сформировалась во времена английских ограничений: мол, когда мимо дома проходили английские солдаты с патрулем, то через окна они не могли видеть, что там танцуют люди свои ирландские танцы — все движения происходят внизу, в ногах, которые с улицы не видны (*O'Brian* 2012, личная беседа). Конечно, даже сами информанты слабо верят в это объяснение, ибо этот сдержанный стиль танцевания сформировался значительно позже, уже ближе к XIX в.

Здесь важен сам факт того, что вообще существует именно это объяснение стилистических особенностей. Идея противостояния английским законам и запретам через манифестацию своей этнической принадлежности втихую, в кругу своих, является ключевой. Как отмечает в своем исследовании Хелена Вульф, более старшие танцоры ей в интервью говорили, что положение корпуса с руками по швам должно было «хорошо отражать ирландский характер» (*Wulff* 2005: 50). С другой стороны, исходя из теории травмы, этот зажатый силуэт создается бессознательно, когда «человек или группа людей будут ощущать, что в их жизни должны присутствовать всегда какие-то виды ограничений: в повседневной жизни существуют законы, ограничивающие то, что ирландский народ может делать, кем он может быть и как он может самовыражаться. И на это самовыражение будут сходным образом бессознательно перенесены ограничения, повторяя тему подавления» (*Burgin* 2011: 58).

Luck of the Irish

Тему подавления и подчинения также можно отнести к более общей категории «несчастий». В современном английском языке устойчивое выражение *Luck of the Irish* (ирландская удача) имеет скорее иронической смысл: страну, пережившую столько несчастий и потерь с трудом можно считать «удачливой» в классическом понимании. Хотя у этой присказки есть двойное дно — предполагается, что человек все равно, вопреки всем обстоятельствам, переживает эти неудачи, выживает, в чем собственно и заключается удача.

Так в череде ирландских несчастий особняком стоит Великий Голод, который также иногда называется Картофельным (1845–1849). Случилось несколько к ряду годов неурожая картофеля, вызванного заражением посевов. И поскольку картофель являлся одной из ключевых сельскохозяйственных культур Ирландии и основой рациона большей части населения страны, то последствия были катастрофические. Согласно

официальным данным, от голода умерло около миллиона человек, а еще один миллион эмигрировал. Таким образом население Ирландии сократилось на четверть. Основным направлением для эмиграции стала Северная Америка, что значительно расширило ирландскую диаспору за океаном. На сайте посольства Ирландии в США посол Малхолл высказал мысль о том, что возможно, в контексте общеевропейской истории XIX в. (Blog by Ambassador Mulhall 2018). Великий Голод и занимает лишь «место в сносках», но, вместе с тем, «он имеет основополагающее значение для понимания истории Ирландии». Для уплывших за океан в поисках лучшей жизни ирландцев язык, музыка и танец стали способом поддержания (хотя бы даже и духовной) связи с оставленной родиной. Благодаря свободе самовыражения на новом месте танец в диаспоре сохранил прочные традиционные корни и смог «получить статус, который никогда полностью не реализовывался в Ирландии до того времени» (*Burgin* 2011: 64).

Сегодня тема Голода является одной из ключевых, к которой обращаются постановщики и хореографы. В театре *Siamsa Tíre* (The Irish National Folk Theatre), ныне находящегося под художественным руководством Джонатана Киллехера, существовал целый танцевальный спектакль, посвященный этой теме, который так и назывался Imigéin — то есть иммиграция. Естественно, что сейчас в зрительном зале никак не могут оказаться свидетели этих ужасающих событий. Однако образ боли, потери, разлуки и расставания передается через историю главных героев постановки, делая эту страницу истории более персонализированной и приближенной к современному зрителю. Основатель театра и танцевальный учитель нынешнего директора театра отец Пэт Ахерн, родившийся в 30-х годах XX столетия, мог полагаться на воспоминания старшего поколения, которые стояли ближе к тем событиям. Он, в свою очередь, был учеником того великого танцевального мастера, о котором шла речь выше, Джереми Мулино (1881–1965). Подобная живая передача информации, имеющая свою «танцевальную генеалогию», связывает зрителя и танцора с прошлым, формируя образы социальной памяти. К слову, любой преподаватель ирландских танцев начнет с вами знакомство с вопроса «кто твой учитель», чтобы выстроить сеть связей посредством этого танцевального родства. Сменившиеся поколения воспринимают по-другому травмирующий опят, однако сам факт переработки информации об этих событиях, рассуждения о нем и переживание вновь и вновь в рамках сцены позволяет актуализировать эту память. Протанцовывая, исполнитель, а заодно и зритель, заново переживают эти события.

Изменение памяти

Работа с памятью и наследием, а что самое главное, их изменение в восприятии людей — это отдельная тема для рассмотрения. В ирландском танцевальном контексте она наиболее показательна на двух крупных примерах: преподавании танцевальных мастеров и работе Гэльской Лиги, которая проходила в контексте становления независимого государства Ирландия. В рамках данного обсуждения особый интерес вызывает аспект *традиционности* и то, насколько представление об этом понятии может быть изменчивым.

XIX век стал ключевым временем для формирования ирландского танца в том виде, в котором мы знаем его сегодня, в это время оформились основные каноны и эстетические нормы данного танцевального стиля. Конечно, с течением времени, и

в особенности к концу XX в. вместе с ростом соревновательного аспекта, танец становился все более спортивным, но начало унификации стиля было положено странствующими танцевальными мастерами.

Танцевальные мастера путешествовали по стране и давали уроки танцев, а также хороших манер. Мода на этих приглашенных специалистов была перенята у высших слоев общества, представители которого звали подобных учителей из-за границы, часто из метрополии, чтобы воспитать из своих детей достойных придворного приема леди или джентльменов. Вскоре начали появляться и местные танцевальные мастера, которые были готовы и за более скромные суммы обучать простой народ. Однако, как в том, так и в другом случае, образцом для подражания были французские придворные танцы и этикет. К тому времени уже сформировались пять основных балетных позиций, которые были адаптированы и для придворных танцев, а впоследствии, перебравшись в Ирландию, и для ирландских танцев. Танцевальные мастера не задерживались в одном районе больше 6–8 недель, они перемещались с места на место и давали уроки всем желающим.

У них были свои эстетические представления о том, как должен выглядеть танец, к примеру, они обращали большое внимание на осанку, приговаривая, что танцор должен уметь удержать чашку воды на голове и не пролить ее содержимое. Они привнесли и развернутую позицию ног, полупальцы и перекрест ног. Эволюцию этой позиции можно проследить даже за последние 30–40 лет: если посмотреть видео с чемпионатов из 1990-х, то можно увидеть стандартный разворот ноги в 45 градусов носки наружу, однако сегодня это считается недостаточным и разворот стремится к 90 градусам. Как и в XIX в., так и сегодня эта экзажерация вызвана соревновательным духом танца: танцевальные мастера могли подтвердить свое право преподавания и утвердить авторитет в глазах учеников, через демонстрацию превосходства перед конкурентами, делая каждое движении точнее, выше и экспрессивней. Так и сегодня стиль продолжает эволюционировать под давлением конкуренции на соревнованиях.

Требование держать руки по швам во время танца, судя по всему, также появилось под воздействием танцевальных мастеров. До этого нормальной практикой были и поднятые руки, и различные щелчки пальцами, и хлопки (*Brennan* 2001). Чтобы сделать танец более изящным и пристойным, а движения руками чуть менее выраженными, мастера давали своим ученикам по камню в каждую руку, чтобы укротить их движение.

Также под влиянием танцевальных мастеров развилось сольное направление в танцах. Одним из примеров можно назвать сеты, о которых шла речь выше. Одновременно с этим преподаватели привнесли и французские кадрили, но адаптировали их на местный манер, добавив привычное ирландские движения, и исполняя их под ирландскую музыку.

Итак, благодаря работе танцевальных мастеров ирландский танец оформился в некую целостную картину, движения были закреплены и репертуар расширился благодаря профессионалам, которые зарабатывали на жизнь исключительно преподаванием, совершенствуя своя собственное мастерство под воздействием конкуренции.

Однако самым ярким эпизодом при работе с памятью является время активной деятельности Гэльской Лиги. Ее члены ставили своей целью сохранение ирландской культуры (основной ее фокус в первые годы был на ирландском языке), а также деанглификацию всех культурной и общественной жизни страны, которая после кро-

вопролитной Войны за независимость, наконец обрела ее в 1921 г. Для сохранения и популяризации всех аспектов культуры, Лига выделила в 1927 г. отдельное подразделение, которое сосредоточилось исключительно на ирландских танцах — An Coimisiún le Rincí Gaelacha (Комиссия по ирландским танцам). В силу социального запроса эпохи, организация была в высшей степени политизированной, а танец воспринимался как одно из средств трансляции «истинной ирландскости», по крайней мере, так, как это понимали представители Гэльской Лиги.

Нужно отметить, что в Ирландии на тот момент существовало множество региональных танцевальных течений, которые, имея одну общую стилистическую базу, отличались по манере исполнения и танцевальному вокабуляру. Скажем, в групповых танцах при исполнении могли меняться местами фигуры, и танцоры непосредственно перед танцем договаривались об их последовательности — так танец превращался в конструктор, отдельные части которого без какого-либо ущерба могли меняться местами. Что касается сольных степовых выступлений, то для них был также характерен элемент спонтанности и импровизации, проявления индивидуальности танцора и тесного взаимодействия с музыкой, ее интерпретация, что не способствовало закреплению некого единого для всей страны стиля.

В том числе подверглись нападкам со стороны новых активистов и стратегии преподавания танцевальных мастеров. Кадрили были признаны иноземным и чуждым жанром, который, несмотря на свою популярность среди населения, не может считаться истинно ирландским. В связи с этим начался процесс *сбора*, и что более важно *отбора* традиционного материала. Имея благую цель сохранить и передать дальнейшим поколениям *чистый* ирландский танец, активисты Лиги решили избавиться от многих аспектов живой традиции, посчитав их недостаточно пристойными или выигрышными для репрезентации целой нации. Этот этап развития характеризуется жесткой фиксацией традиции в том понимании, которое имели в виду представили Гэльской Лиги. Согласно Эрику Хобсбауму, изобретение традиции неразрывно связано с процессом «формализации и ритуализации», что характеризуется ссылкой на прошлое (*Hobsbawm, Ranger* 1983: 4). Один из ярчайших примеров того, как память о прошлом изменяется и конструируется, можно увидеть в процессе создания *Ár Rincí Fóirne* — сборника групповых ирландских танцев — или как ее обычно называют, просто «Книга» (Ar Rince Ceili 2014).

The Book

Этот документ был создан по инициативе Гэльской Лиги в начале XX в. Последнее и новейшее переиздание Книги с некоторыми уточнениями и изменениями относится к 2014 г. Её появление связано с тем, что активисты Гэльской Лиги приняли решение собрать, а точнее отобрать, из великого многообразия тридцать групповых танцев, которые называются *céilí* (читается как кейли, изначальное значение слова — «вечеринка» или «праздник»), записать их и издать в виде книги, которая представляла бы собой инструкцию о том, как *правильно* выполнять тот или иной танец. Все учителя танцев, желающие получить сертификат преподавателя ирландских танцев от Комиссии по ирландским танцам с момента появления этого документа и по сей день должны сдавать экзамен на знание материала Книги. На данном экзамене нужно продемонстрировать знание не только о мелодии, под которую

исполняется танец, о количестве участников и формации танца, но также с какой ноги начинает движение каждый танцор в группе, какой рукой или каким плечом они встречаются и на сколько градусов нужно повернуться к партеру или от него (Ar Rince Ceili 2014). Хотя, как уже было сказано выше, групповые танцы в живом своем проявлении и в естественной среде не были ограничены жесткими рамками, и проявление индивидуальности приветствовалось. Как в случае с групповыми, так и с сольными танцами, за основу был взят стиль графства Керри, регион Манстер.

Согласно историку танца Джону Каллинэйну, сам термин *céilí* не является автохтонным, поскольку он был позаимствован из шотландской практики и был впервые использован применительно к мероприятию, организованному лондонским отделением Гэльской Лигой в 1897 г. До этого момента в ходу были *seilgi* или *siamsa* (*Cullinane* 1998: 24).

Одним из примеров идеологического подхода к составлению книги можно причислить историю с танцем «*The Gates of Derry*». Сам по себе танец не является слишком древним (датируется началом XX столетия), однако в случае с этим танцем камнем преткновения — включать его в книгу или нет — стал не возраст, а его название. Дерри — город, расположенный в Северной Ирландии, полностью и географически корректно называется Лондондерри, но как сокращенно его предпочитают называть ирландцы из Республики, просто Дерри без колониальной приставки. В данном случае политическое противостояние стало причиной для исключения этого танца из канона при подготовке к публикации первой Книги в 1939 г., а также и для последующих ее переизданий вплоть до третьей Книги (*Leabhar Tri*) в 1969 г.

Итак, из всего великого многообразия социальных групповых танцев были отобраны лишь тридцать, движения каждого из которых были кодифицированы, отполированы и закреплены для грядущих поколений. Новый образ ирландца должен был транслироваться в том числе через новую выстроенную телесную практику. Воздействие католической церкви провозглашало главными ценностями скромность, сдержанность и благопристойность, а бытовавшая расслабленная манера исполнения и слишком тесные объятия в глазах ревнителей граничили с распущенностью и дикостью. Недаром Книгу иногда наполовину в шутку, наполовину всерьез называют «Библией ирландского танцора». В этих групповых танцах партнеры никогда не оказываются стоящими вплотную друг к другу и берутся лишь за кисти рук, тем самым минимизируя физический контакт.

Параллельно с этим процессом кодификации был нарушен существовавший способ передачи танцевальной традиции через работу странствующих танцевальных мастеров, через живую практику и непосредственное обучение, через наблюдение и повторение. Они были заменены официально одобренными текстами и работой учителей, экзаменованных Комиссией и допущенных к преподаванию. Эти закрепленные на бумаге описания танцев, в том единственно *верном* варианте, изменили навсегда память о них и практику танцевания, эта память была своего рода «embodied archive», буквально телесно воплощенным архивом, и его содержание либо было утрачено, либо навсегда изменилось (*Buck-Pavlick* 2021). Таким образом создается замкнутый круг: «Чем меньше память переживаема внутренне, тем более она нуждается во внешней поддержке и в ощутимых точках опоры» (*Нора* 1999: 28). В случае с Ирландией танцевальная традиция была изменена, поскольку должна была выполнять новые функции, не только социализирующие, но и идеологические. При

составлении Книги во главе угла стояла эстетическая составляющая, а также идея мастерства танцора, его виртуозность и сложность исполнения. Вернакулярный танец должен был встать на новую ступень и принять роль символа нации, одним своим видом он должен был говорить об отличности ирландцев от англичан, он должен был разрушить стереотипы, сложившиеся об ирландце как о дикаре.

Так самым ярким примером могут послужить два танца «*The Walls of Limerick*» (Стены Лимерика) и «*The Siege of Ennis*» (Осада Энниса). Эти два танца сегодня чаще других можно увидеть на кейли вечеринках или на свадьбах из-за их относительной простоты исполнения. Казалось бы, названия этих двух танцев явно отсылают нас к героическим событиям прошлого, и к танцам, исторически связанным с ними. Однако на деле оба эти танца являются плодом воображения составителей Книги. В качестве основы ими были взяты английские кантри танцы и кадрили, переложенные на ирландскую музыку (*Buck-Pavlick* 2021: 6). Современные танцоры, для которых знание этих танцев также является обязательным при сдаче квалификационных экзаменов на определение уровня, не могут себе представить, что эти две популярные и простые хореографии — конструкт интеллектуальной элиты рубежа веков, а не «традиция», в том значении, когда между этим словом и «вековой исконностью» ставят знак равенства.

Если посмотреть на современную практику исполнения кейли танцев, то мы видим их либо на сцене соревнований (и это в основной своей массе), или же чуть реже в неформальном контексте (в пабе, на свадьбах и прочих массовых празднествах). Однако, несмотря на свою сохранность на бумаге, кейли танцы утратили свою популярность как социальный вид танца. Этот вид групповых танцев должен был послужить консолидирующей цели националистической организации рубежа веков, однако, как показало время, они не смогли полностью заменить предыдущий вид социальных групповых танцев, которые, в виде живого исполнения, практически вымерли на сегодняшний день.

По словам Коннертона, когда культурная память начинает передаваться главным образом путем письменной фиксации, а не «живьем», импровизация становится все более сложной и инновации институционализируются (*Connerton* 1989: 75).

Пример тому можно наблюдать в ситуации с Книгой, в частности, и с сольным танцем в целом. Импровизация и взаимодействие танцора с музыкой были ключевой характеристикой ирландских танцев, которые сейчас практически исчезли. То, что зритель видит на сцене — это заранее отрепетированные и отработанные постановки, это «укрощенное» тело, через которое транслируются новые общие идеалы, и ключевой характеристикой становится точность и слаженность.

Современные шоу постановки

На мой взгляд, одним из показательных маркеров того, что просеивается через историческое сито памяти — это ирландские танцевальные шоу. В особенности активно они начали распространяться в начале 1990-х после появления шоу *Riverdance*, получившего мировую известность. Остальные шоу, последовавшие за *Riverdance*, в той или иной степени попытались воспроизвести его формулу успеха. В ней заключается адаптированность под стандарты западного театрального искусства с его ярким сценическим светом, видеопроекциями, блестящими и хорошо

продуманными костюмами, четкими формациями танцоров на сцене, вполне традиционными гендерными ролями солистов и соответствующими образами мужчины и женщины (воздушная и ранимая главная героиня, маскулинный и отважный герой). Новые шоу уже в своем названии пытаются отразить идею максимальной связи с землей и даже до-ирландским населением острова: зачастую это делается через слово *Celtic* (Celtic Tiger, Celtic Legends, Irish Celtic, Celtic Illusion, Celtic Steps The Show, Murphy's Celtic Legacy). В этом случае обозначение Celtic будто относит зрителя сразу на сотни лет назад, обращаясь к тому, каким был сам остров и танец до всех последующих исторических перипетий.

Однако наибольший интерес представляет набор тем, которые берутся за основу для сценария. Если собрать воедино трек-лист шоу, то можно выделать две крупные темы, которые объединяют практически все шоу. Для сравнительного анализа я отобрала семь шоу, которые имеют как национальные туры, так и международные: *Riverdance, Lord of the Dance, Celtic Tiger, Rhythm of the Dance, Heartbeat of Home, Magic of the Dance, Celtic Legends*. Первая тема, которая встречается в этих шоу — ирландские предания и друидические аллюзии с их гармоничным взаимодействием с природой. Среди композиций можно увидеть:

- Reel Around the Sun, Caoineadh Cú Chulainn, Distant Thunder, Firedance, Cloudsong, Thunderstorm, Slip into Spring — The Harvest, Shivna (шоу Riverdance);
- New Grange at Dawn, Celtic Air (шоу Rhythm of the Dance);
- Cry of the Celts, Celtic Dream (шоу Lord of the Dance);
- Celtic Fire (шоу Celtic Tiger);
- Waltz of the Wild Wind Sea (Heartbeat of Home).

Как правило, эти темы раскрываются в первом акте шоу. Тематически они относят зрителя в условный Золотой век Ирландии. Это время, когда даже еще не ирландцы, а кельты, «исконное» население (и согласно романтическому представленрию прямые предки современных ирландцев), жили в гармонии с природой. Здесь мы видим, как силы стихий огня, воды, грома персонифицированы через тело танцора. На сайте *Riverdance* в описании шоу характеризуется так: «Первые люди знали мир как место силы, их песни, танцы и истории были способом вести переговоры со стихиями» (Riverdance). Однако здесь также прослеживается образ независимой Ирландии, время гармоничное с точки зрения некого общего мирового закона, время свободы. Образы героев тоже легендарные — источником становятся сказания о *Cú Chulainn* и *Shivna*, *Diarmuid и Gráinne* (герои эпических циклов). Поскольку речь идет о весьма отдаленном времени кельтов (а порой и абстрактно-легендарном времени), то этим событиям можно придать любой художественный окрас, а героев наделить практически любыми необходимыми с артистической точки зрения качествами.

Вторая тема, на которую опираются создатели шоу — это реальные исторические события, оказавшиеся формирующими и ключевыми для объединения нации. Эта часть шоу всегда отличается по характеру от первой, являясь более драматичной, здесь не остается и следа от гармоничного «природного» состояния. Цитируя сайт *Riverdance*, «война, голод и рабство разрушили древние узы между людьми и местом» (Riverdance). Для сравнения роли данной темы в шоу и степени ее распространенности уместно применить количественные методы, подсчитав частоту определенных тем, отобранных для сценической репрезентации. Исторические события, которые находят отражение в постановках это (в порядке убывания тем):

- Эмиграция и расставание с родиной (The Emigrants Lament, The Departing, Thinking of Home, The Irish Overseas — Rhythm of the Dance; We Learned to Belong to the World, American Wake, Lift the Wings — Riverdance; A New World — Celtic Tiger; Farewell to the Homeplace, Reel of Arrivals — Heartbeat of Home; Johnny don't Go, The New Arrival — Celtic Legends; Departure — Magic of the Dance): 6 из 7 шоу;
- Тема корней, зовущих назад (часто через звуки традиционных музыкальных инструментов) на родину и возвращения домой (Home and the Heartland — Riverdance, Home and then Finale, Beat of the Bodhran — Rhythm of the Dance; Lead Me Home — Heartbeat of Home; Irish Soil, Roots in the New World — Magic of the Dance): 4 из 7 шоу;
- Противостояние захватничеству, в особенности английскому (The Vikings, The Redcoats, Bloody Sunday, The 1916 Rising, A Nation Once Again — Celtic Tiger). Здесь нужно оговориться, что при подсчете количества номеров, непосредственно посвященных теме оккупации, выходит не так много, но, как правило, эта тема вписана во многие номера. Часто для обозначения соответствующего эпизода на сцене появляются так называемые «красные кафтаны», которые сразу переносят зрителя ко времени Британского владычества, поскольку это была униформа английской армии.
- Великий Голод (The Famine — Celtic Tiger). Как и в предыдущем случае, эта тема обычно вписана в сюжет об эмиграции, если не считать отдельных спектаклей, посвященных исключительно этой теме.

Итак, сам набор тем, отобранных для ирландского танцевального шоу вполне красноречив, и он не имеет отличий в международном и национальном турах. Репрезентация себя как дома, так и всему миру остается сходной. Также немаловажным компонентом становится наличие зрителей. Действие на сцене происходит в вымышленном времени и пространстве, но происходит оно перед живыми людьми в реальном времени, перемещая их в прошлое, заставляя пережить описываемые моменты вместе с исполнителями. Подобные реконструкции событий играют важную роль для колонизуемого общества, как утверждает Петер Клив, в условиях сильного уровня колонизации «люди имеют ограниченные возможности перезарядиться, вернуться к истокам, оживить свою культуру, чтобы вспомнить/запомнить, и возможно, следуя идее Мазера, увековечить память» (*Cleave* 2014: 35). Приводя пример с танцем *Хака маори*, он говорит, что именно репетиции и сами выступления предоставляют такую возможность. Сломленная преемственность доколониальной и пост-колониальной истории может быть соединена вновь посредством разного рода выступлений.

Танец в данном контексте является сам по себе телесно воплощенным способом поведать об истории страны, это «телесно воплощенный способ обмена культурным опытом, уходящим корнями в традиции и неразрывно связанным с самобытностью, поскольку это общий опыт, то окружающий мир может заглянуть в него и даже присоединиться к нему» (*Burgin* 2011: 31).

Подводя промежуточные итоги

По словам Пьера Нора, «память укоренена в конкретном: в пространстве, жесте, образе и объекте» (*Нора* 1999: 20). Как я постаралась показать в данном исследовании,

танец может стать таким же полноценным агентом, передающим и хранящим воспоминания о прошлом. Помимо этого, он является мощным консолидирующим инструментом. Как отметил Уильям МакНилл в своей книге «Keeping Together in Time», через совместное танцевание человек теряет границу между своим телом и окружающим миром, его захватывает ощущение, которое описывается многими информантами, как состояние единства с другими участниками процесса. Как он говорит, это «размывание самоощущения (self-awareness) и усиление чувства товарищества со всеми, кто участвует в танце» (*McNeill* 1995: 10). В особенности этот эффект усиливается в случае с четкими ритмическими движениями. Ощущение «Я» перерастает в ощущение «Мы». Человек, слыша ритм барабана, непроизвольно начинает подлаживать шаг под этот ритм. Так и в случае с ирландским танцем, в особенности с перкуссионным его аспектом, наблюдается сходный эффект. Через танец появляется чувство принадлежности к чему-то большему, не только в телесном смысле, но и в историческом. А поскольку изменения в танцевальном жанре происходят постепенно, то у практикующих появляется ощущение, что «так было всегда» и «это делается в силу традиции», хотя, как было видно из примеров, реальность далеко не всегда такова.

Итак, можно проследить несколько ключевых для Ирландии тем: обращение к золотому веку свободы и независимости, и противоположное по эмоциональному окрасу воспоминание о зависимом и ущемленном положении, окрашенное тонами тоски по утраченному великолепному веку. При том даже и это темное время является порой тайного сопротивления, «подпольного» самовыражения и сохранения идентичности. Также особняком стоит тема прощания с родиной, но одновременно и сохранения чувства принадлежности к ней на чужбине с явным желанием вернуться обратно.

Танец, благодаря свободе художественной интерпретации, становится действенным методом проживания и переживания прошлого. Память о прошлом может передаваться следующим поколениям в форме хореографической постановки, становясь своеобразным живым уроком истории, который каждый участник проживает через свое тело. Травмирующий опыт прошлого также оставляет отпечаток на, казалось бы, не связанной непосредственно с ними танцевальной культуре, а иногда и становится консолидирующим фактором для самих ирландцев. И здесь нельзя не согласиться с идеей, что ирландский танец — «это постоянно развивающаяся танцевальная форма. И его склонность к переменам и инновациям открывает возможности для обращения к истории и преодоления исторического опыта прошлого» (*Burgin* 2011: 5).

Источники и материалы

25th Anniversary 2010 — 25th Anniversary World Irish Dancing Championships Senior Ladies // YouTube [Электронный ресурс]. 7.04.2010. https://www.youtube.com/watch?v=hkeHMC8fgLY (дата обращения: 28.02.2023).

A Statute 1367 — A Statute of the Fortieth Year of King Edward III., enacted in a parliament held in Kilkenny, A. D. 1367, before Lionel Duke of Clarence, Lord Lieutenant of Ireland // Corpus of Electronic Texts Edition. A Project of University College Cork. Karen O'Brien (ed.) 2011. [Электронный ресурс]. https://celt.ucc.ie/published/T300001-001.html (дата обращения: 28.02.2023).

Ar Rince Ceili 2014 — CLRG News — Ar Rince Ceili Now the Official Text for All Exams // TCRG Resources [Электронный ресурс]. 2014. https://tcrgresources.wordpress.com/2015/09/03/clrg-news-ar-rince-ceili-2014-now-the-official-text-for-all-exams/ (дата обращения: 28.02.2023).

Blog by Ambassador Mulhall 2018 — Blog by Ambassador Mulhall on Black '47: Ireland's Great

Famine and its after-effects // Embassy of Ireland, USA [Электронный ресурс]. 3.12.2018. https://www.dfa.ie/irish-embassy/usa/about-us/ambassador/ambassadors-blog/black47irelandsgreatfamineanditsafter-effects/ (дата обращения: 28.02.2023).

Grant Family Genealogy — Grant Family Genealogy. Normans in Ireland // GrantOnline [Электронный ресурс]. http://www.grantonline.com/grant-family-genealogy/Normans-in-Ireland/5-state_of_ireland_from_the_sale_o.htm (дата обращения: 28.02.2023).

Ireland Grants a Divorce 2019 — Ireland Grants a Divorce for the First Time in the Country's History // History [Электронный ресурс]. August 29, 2019. https://www.history.com/this-day-in-history/ireland-grants-first-divorce-history-catholic-church (дата обращения: 28.02.2023).

Learn Blackbird 2020 — Learn Blackbird — Jerry Molyneaux — Grade Exam 6 // YouTube [Электронный ресурс]. 2020. https://www.youtube.com/watch?v=iwTXtOHEqBo (дата обращения: 28.02.2023).

Riverdance — Scenes Riverdance [Электронный ресурс]. https://riverdance.com/the-show/scenes/ (дата обращения: 28.02.2023).

The Vikingeskibs Museum — The City of Dublin. The Viking Age Society // The Vikingeskibs Museum [Электронный ресурс]. https://www.vikingeskibsmuseet.dk/en/professions/education/the-viking-age-geography/the-vikings-in-the-west/ireland/the-city-of-dublin (дата обращения: 28.02.2023).

Научная литература

Лебедева Г. В. Память и забвение как феномены культуры. Дисс. канд. философ. наук. Екб, 2005. 168 с.

Лихачев Д. С. Письмо сороковое. О памяти // Лихачев Д. С. Письма о добром. М.: Наука, 2006. 170 с.

Нора П. Проблематика мест памяти // *Нора П.* и др. Франция-память. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. 17–50 с.

Brennan H. The Story of Irish Dance. Brandon: Dingle, Co. Kerry, 2001. 363 p.

Buck-Pavlick H. Examining The book: How Perception, Power, and Practice Altered Memory of Irish Ceili Dances // Journal of Music and Dance. 2021. V. 11. № 1. P. 1–9. https://doi.org/10.5897/JMD2020.0082

Burgin E. Embodied Culture: An Exploration of Irish Dance through Trauma Theory. Ph.D. diss., Brigham Young University, 2011. 120 p.

Cleave P. Memory, Body and Dance: A Review of Literature // Te Kaharoa. 2014. V. 7. № 1. P. 25–62. https://doi.org/10.24135/tekaharoa.v7i1.46

Connerton P. How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 121 p.

Cullinane J. Aspects of the History of Irish Céilí Dancing, 1897–1997. Cork City: John P. Cullinane, 1998. 80 p.

Fuchs T. Collective Body Memories // Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World / ed. by C. Durt, T. Fuchs, C. Tewes. Cambridge; Massachusetts; London: The MIT Press, 2017. P. 333–352.

Hobsbawm E., Ranger T. The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 320 p.

McNeill W. Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History. Cambridge: Harvard University Press, 1995. 216 с.

Wulff H. Memories in Motion: The Irish Dancing Body // Body & Society. 2005. V. 11. № 4. P. 45–62. https://doi.org/10.1177/1357034X05058019

References

Brennan, H. 2001. *The Story of Irish Dance*. Brandon: Dingle, Co. Kerry. 363 p.

Buck-Pavlick, H. 2021. Examining the Book: How Perception, Power, and Practice Altered Memory of Irish Ceili Dances. *Journal of Music and Dance* 11(1): 1–9. https://doi.org/10.5897/JMD2020.0082

Burgin, E. 2011. *Embodied Culture: An Exploration of Irish Dance through Trauma Theory*. Ph.D. diss., Brigham Young University.

Cleave, P. 2014. Memory, Body and Dance: A Review of Literature. *Te Kaharoa* 7(1): 25–62 p. https://doi.org/10.24135/tekaharoa.v7i1.46

Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press. 121 p.

Cullinane, J. 1998. *Aspects of the History of Irish Céilí Dancing, 1897–1997*. Cork City: John P. Cullinane. 80 p.

Fuchs, T. 2017. Collective Body Memories. In *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*, ed. by C. Durt, T. Fuchs and C. Tewes. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press. 333–352.

Hobsbawm, E. and T. Ranger. 1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press. 320 p.

Lebedeva, G. V. 2005. *Pamyat' i zabvenie kak fenomeny kul'tury* [Memory and Oblivion as Phenomena of Culture]. Ph.D. diss., A. M. Gorky Ural State University.

Likhachev, D. S. 2006. Pis'mo sorokovoe. O pamjati [Letter Fortieth. About the Memory]. In Likhachev, D. S. *Pis'ma o dobrom* [Letters about the Good]. Moscow: Nauka. 170 p.

McNeill, W. 1995. *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*. Cambridge: Harvard University Press. 216 p.

Nora, P. 1999. Problematika mest pamjati [Sites of Memory]. In Nora, P. et al. *Franciya-pamyat'* [France-Memory]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Saint Petersburg universiteta. 17–50.

Wulff, H. 2005. Memories in Motion: The Irish Dancing Body. *Body & Society* 11(4): 45–62. https://doi.org/10.1177/1357034X05058019

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/89-105
Научная статья

© Е. К. Семирханова

ОТ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ К СПОРТИВНОЙ ПРАКТИКЕ: РЕПРОДУКЦИЯ ДОСПЕХОВ И ВООРУЖЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЫ В МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ДВИЖЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ БОЕВ

Статья посвящена одному из феноменов в рамках движения медиевальной исторической реконструкции, а именно историческим средневековым боям (ИСБ) — полноконтактной спортивной дисциплине и сформировавшемуся вокруг неё сообществу. ИСБ предполагают спортивные состязания с использованием копий доспехов и вооружения XIV–XV вв. Опираясь на собственный полевой опыт включенного наблюдения с 2017 г., автор даёт краткую характеристику явления и фокусирует свое внимание на особенностях материальной культуры исследуемого комьюнити. При описании современного бойцовского снаряжения затрагиваются такие сюжеты, как особенности использования для актуальных спортивных нужд реплик европейского средневекового вооружения, инновации в технологиях изготовления доспехов и практические потребности реконструкторов, влияющие на внутреннюю эволюцию их «мира вещей». Автор приходит к выводу, что сложившийся характер материальной культуры ИСБ испытал на себе влияние многих факторов, включая выработанные в сообществе представления о его ценностях, различия между оригинальной средневековой техникой боя и реалиями современных соревнований, личные мотивации бойцов и актуальные для XXI в. стандарты безопасности. В свою очередь, анализ хабитуальных привычек членов ИСБ-комьюнити позволяет автору сделать ряд пунктирных замечаний о специфическом подходе ИСБ к артефактам прошлого и исторической памяти, требующих дальнейшей теоретической разработки. Тем более, что на сегодняшний день данная тема не получила широкого освещения в исследовательской литературе.

Ключевые слова: *историческая реконструкция, медиевализм, историческая память, исторические средневековые бои, единоборства*

Ссылка при цитировании: *Семирханова Е. К.* От исторической памяти к спортивной практике: репродукция доспехов и вооружения средневековой Европы в материальной культуре движения исторических средневековых боев // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 89–105.

Семирханова Елизавета Константиновна — аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация,119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: semirkhanova@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3218-6167

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/89-105
Original article

© Elizaveta Semirkhanova

FROM HISTORICAL MEMORY TO SPORT PRACTICE: EUROPEAN MEDIEVAL ARMOUR AND WEAPONS REPRODUCTION IN THE MATERIAL CULTURE OF HISTORICAL MEDIEVAL BATTLES MOVEMENT

The article is devoted to the phenomenon within the movement of medieval historical reenactment — historical medieval battles (HMB) — a full-contact sports discipline and the community that has developed around it. HMB involves sport combats using copies of armour and weapons of the 14th–15th centuries. To date HMB has not received wide coverage in the research literature. Using their own field experience of participant observation since 2017, the author gives a brief description of the phenomenon and touches on various aspects of the material culture of the community under study: the use of replicas of European medieval weapons for actual sports needs, practical settings and innovations in manufacturing technologies that affect the independent internal evolution of the HMB «world of objects». The material culture has been influenced by many factors, including the values developed by the reenactors community, the differences between the original medieval combat technique and the realities of our time, the personal motivations of fighters and the 21st century safety standards. The analysis of the HMB community customs allows to make a number of preliminary remarks about the specific HMB approach to historical memory and artefacts of the past, which require further theoretical development.

Keywords*: historical reenactment, medievalism, historical memory, historical medieval battles, combat sport*

Author info: Semirkhanova, Elizaveta K. — Ph.D. student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: semirkhanova@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3218-6167

For citation: Semirkhanova, E. K. 2024. From Historical Memory to Sport Practice: European Medieval Armour and Weapons Reproduction in the Material Culture of Historical Medieval Battles Movement. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 89–105.

Движение исторической реконструкции (далее — ДИР) и направление living history[1] рассматривается как объект гуманитарных исследований в западной академической литературе с 1980-х годов (*Anderson* 1984), в том числе в работах по публичной истории в популярной культуре (*De Groot* 2008) и исторической памяти (*Gapps* 2009). В качестве материала для аналитики в рамках memory studies в основном используются кейсы «реконструкторского» характера, связанные с распространён-

[1] Living history («живая история») — направление в реконструкции, в котором участники стремятся максимально досконально воссоздать повседневный быт и/или конкретное событие выбранной исторической эпохи и погрузиться в соответствующую атмосферу (*Демина* 2015: 45).

ными коммеморативными практиками и относительно недавними историческими событиями. Здесь можно упомянуть проекты по переосмыслению индивидуального опыта и коллективной травмы колониализма в Новом Свете (*Carretero* et all 2022) или проекты, связанные с актуальными для сегодняшней политической культуры историческими сюжетами, такими, как оборона Брестской крепости (Реконструкция обороны Брестской крепости 2022) или Бостонское чаепитие.

Практики реконструкции европейского Средневековья плохо вписываются в этот стройный ряд. Очевидцы событий того времени жили слишком давно, сенситивных для современного обывателя следов не осталось, государственный официоз эксплуатирует рыцарскую эстетику разве что в Великобритании, а животрепещущие для медиаполя политические расклады сложились не раньше Вестфальского мира 1648 г. и колониальной эпохи. Всё это, с одной стороны, выводит реконструкцию эпохи викингов или Крестовых походов из зоны повышенного политического интереса из-за неконгруэнтности текущей повестке, с другой — делает данную сферу исследований более свободной от идеологических пертурбаций сегодняшнего дня и предполагает совершенно иной ракурс рассмотрения исторической памяти. Подход к исторической памяти, наблюдаемый в медиевальной реконструкции, существенно отличается от осмысления трагических событий XX века (*Carretero* et all 2022) как минимум в силу колоссальной временной дистанции и отсутствия прямой связи между реконструктором и реконструируемым. Средневековое прошлое не травматично и не нагружено моральными коннотациями — и это делает его реконструкцию «чистым приключением», сродни чтению авантюрного романа или походу в тайгу.

Вместе с тем, подход к истории как к увлекательному путешествию порождает особое отношение к репродукции материальной культуры. Предметы становятся нужны *как повседневные вещи*, они теряют статус отрешённых экспонатов, а ритуальная музейная граница между человеком и стальным мечом попросту деконструируется. Эта статья будет посвящена феномену *исторических средневековых боёв (ИСБ)* — современной спортивной дисциплине медиевальных реконструкторов, в которой модели исторических доспехов буквально становятся спортивным инвентарём.

Что такое современные средневековые бои

Когда случайный человек впервые сталкивается с информацией об исторических средневековых боях, он часто представляет себе что-то вроде кинематографической фэнтезийной постановки. Супруга одного моего коллеги, пришедшая на один из чемпионатов в



Рис. 1. Поединок между женщинами-бойцами. Москва, 2018 г., фестиваль «Времена и Эпохи». Фото автора

2017 г., готовилась увидеть на арене «дивных эльфов, играющих в войну». Непосредственно на мероприятии эти установки столкнулись с неожиданной реальностью: по помещению передвигались мужчины и женщины, похожие на профессиональных спортсменов, на ристалище люди, одетые в стальные доспехи, били друг друга тяжёлыми металлическими предметами по голове. Некоторые умудрялись в этих доспехах быстро бегать и даже наносить противнику удары ногой с разворота, некоторые высекали искры. Рядом дежурила бригада скорой помощи. Представления о постановочном характере боёв оказались полностью нерелевантны.

В ДИР достаточно часто существуют действительно постановочные, «театральные» мероприятия: к примеру, реконструкция Гражданской войны в США (*Hall* 1994; *Schneider* 2011), «Бостонской бойни» 1770 г. в США, битвы при Гастингсе 1066 г. в Англии. В них все сценарии написаны сотни лет назад, персонажи имеют незыблемые имена, роли понятны, исход предрешён (за исключением проектов в русле постмодернистского эксперимента), и, что самое главное — никого не бьют по-настоящему, не стреляют из боевого ружья и не стремятся победить. В англо- и германоязычном словоупотреблении распространён термин «*historical reenactment*» («воссоздание, инсценировка»)[1], который как раз акцентируется на воссоздании и проигрывании конкретных исторических эпизодов. В русскоязычном постсоветском пространстве повседневное употребление словосочетания «историческая реконструкция», как среди самих реконструкторов, так и среди внешних агентов (исследователей, органов государственной власти, СМИ и т. д.) чаще подразумевает воссоздание материальных вещей и быта избранного периода, а подавляющее большинство исторических фестивалей воспроизводят абстрактный «дух эпохи», а не чёткие исторические события[2]. Подобная разница в отечественной и западной практиках, конечно, вовсе не означает жёсткого разделения: в России, к примеру, долгие годы проходят реконструкции Бородинской битвы (Реконструкция Бородинской битвы 2022) и некоторых сражений Второй мировой войны (Реконструкция обороны Брестской крепости 2022), что является классическим примером reenactment, а в Европе — масса фестивалей на усреднённо-средневековую тематику, без особой привязки к конкретным эпизодам местной истории. Реконструкция в формате reenactment фактически является разновидностью любительского театра, привлекательного для самих играющих — даже тогда, когда участникам удаётся конвертировать своё хобби в профессиональную деятельность по организации фестивалей, музеев, ресторанов, сувенирных лавок и прочего.

Исторические средневековые бои (ИСБ, historical medieval battles, HMB), о которых пойдёт речь в этом тексте, представляют совершенно иной полюс исторической реконструкции как движения. Говоря просто и предметно, это вид спорта, в котором человек одевает на себя копию европейского доспеха XIV–XV вв. весом около 30 кг, берёт в руки полновесную (но не заточенную) копию соответствующего оружия (боевой топор, меч-фальшион, алебарда и т. д.) и выходит на реальный бой спортивного характера с точно таким же оппонентом — как в боксе или в любом другом единоборстве. Иногда собираются целые компании таких людей, и тогда организуется *бу-*

[1] В немецком языке используется полная калька «das Reenactment» (*Каплуненко* 2013: 73).

[2] Разницу акцентов в русскоязычном и западном словоупотреблениях также отмечает антрополог Марина Байдуж в своём устном докладе 2020 г. «Телесное проживание истории в сообществах исторической реконструкции» (*Байдуж* 2020).

гурт[1] — массовый бой с большим количеством участников. По итогам определяется победитель, существует свод правил, турнирная сетка, весовые категории, номинации и целый корпус судей, прошедших обучение и соответствующую сертификацию. Как и в любом другом виде спорта, достижение серьёзных высот в ИСБ (членство в национальных сборных, победы на престижных турнирах) предполагает постоянное посещение тяжёлых тренировок, значительные финансовые затраты на снаряжение (цена качественного комплекта доспехов может доходить до 200 тысяч рублей и более) и постоянное пребывание в соответствующей социальной среде. Элементарной организационной структурой ИСБ является клуб исторической реконструкции (КИР), обычно медиевальной. Клуб может как оформить какую-либо официальную регистрацию, к примеру, при муниципальных досуговых центрах, и вести просветительскую работу с детьми и молодёжью, так и не иметь никакого официального правового статуса. КИРы относительно подробно описаны в других исследовательских текстах на реконструкторскую тему (*Демина* 2012; *Донская* 2014).

Вхождение нового человека в ИСБ-практики происходит в основном через общих знакомых, клубы исторической реконструкции (в основном медиевальной направленности) и «обычные» спортивные секции и тренажёрные залы, куда ходит тренироваться уже практикующий ИСБ человек. После появления в общероссийском информационном поле (реклама, новостные репортажи и т. д.) масштабных реконструкторских мероприятий стали появляться новые участники, которые самостоятельно нашли всю необходимую информацию в Интернете.

Индивидуальная мотивация участника средневековых боёв, по наблюдениям автора, не сильно отличается от мотивации для исторической реконструкции в целом. Практически все исследователи ДИР приводят цитаты респондентов о «тяге к рыцарской романтике» и «интересе к истории», обязательный элемент биографического нарратива почти любого медиевального реконструктора — чтение фэнтезийной литературы в детстве и подростковом возрасте. Несколько иным может быть нарратив человека, который сразу попал в ИСБ из более ординарного вида спорта — с большой вероятностью, его сначала заинтересовало боевое направление, а уже затем он открыл для себя историческую реконструкцию. Ещё один достаточно распространённый ответ на вопрос о мотивации — возможность легитимного и не выходящего за рамки законодательства участия в боях (ПМА), который очевидным образом подводит к мысли об ИСБ как о мужском инициатическом сообществе, направленном на ритуализованную, социально приемлемую канализацию агрессии и построение гендерной идентичности.

По многочисленным воспоминаниям респондентов, выделение ИСБ из всего конгломерата практик медиевальной реконструкции в отдельный тренд можно отнести к началу 2000-х годов (ПМА). Наибольшее развитие и распространение ИСБ получили на территории стран бывших СССР и Варшавского блока, а самыми лучшими считаются бойцы из России, Украины, Беларуси, Польши, Молдовы, Израиля (русскоязычные), Великобритании (польского происхождения), Чехии, в последние годы заявляли о себе команды из Франции и США. С резким изменением политической обстановки в феврале 2022 г. и вытекающим отсюда коллапсом международных отношений самые крупные мероприятия мирового уровня с участием российских

[1] *Бугурт* (старофр. *bouhourt*; др.-в.-нем. *Buhurt*) — практика в рамках средневекового рыцарского турнира, массовое сражение между двумя группами бойцов.

и украинских команд не проводятся. Несмотря на то, что сегодня международное ИСБ-сообщество находится в подвешенном кризисном состоянии (которое требует отдельного исследования), на национальном уровне отдельных стран продолжаются регулярные тренировки и турниры. В России крупнейшим ИСБ-мероприятием в июле 2023 г. стал «Слёт ИСБ России» в Выборге.

Существующие ныне работы в русле изучения движения исторической реконструкции (*reenactment studies*) на разных языках практически нигде не упоминают ИСБ как важный феномен. Авторитетные сборники м небольшие статьи уделяют внимание проблемам реконструкторской идентичности (*Клюев*, *Свешников* 2019), «индивидуальному опыту переживания прошлого» (*Байдуж, Радченко* 2021), анализу историографических нарративов (*Handler, Saxton* 1988) и феномену постпамяти (*Гордин, Алушкин* 2019), постмодернистской перформативности (*Samuel* 1994: 195) или совсем уж респектабельной теме — исторической реконструкции в официальных коммеморативных практиках (*Agnew*, *Lamb, Tomann* 2020). Просмотренные автором этой статьи англоязычные книги, вышедшие до весны 2023 г., не содержат упоминания ИСБ, несмотря на то, что с 2010 по 2019 гг. на территории Европы ежегодно проводился международный чемпионат по ИСБ «Battle of the Nations»[1], в 2019 г. собравший более 900 участников со всего мира и 40 национальных сборных команд[2]. Отечественные исследования по ДИР в целом, не говоря уже об ИСБ, на сегодняшний день не представлены крупными сборниками и монографиями даже при всём богатстве постсоветского полевого материала. ИСБ упоминается как «боевое» направление медиевальной реконструкции в текстах и выступлениях Марины Байдуж (*Байдуж* 2017; *Байдуж*, *Радченко* 2021). ИСБ как часть медиевальной реконструкции упоминает Е. А. Колосков в пятистраничном тексте «Визуализация медиевализма на примере исторической реконструкции» в сборнике «Мобилизованное Средневековье» 2022 г. выпуска (*Колосков* 2022).

Внутри ДИР периодически ведутся эмоционально окрашенные дискуссии о том, являются ли ИСБ собственно «реконструкторской» практикой, а «исбшники» — «настоящими реконструкторами», так как для большей эффективности и безопасности боёв часто используются современные технологии, о которых подробнее будет сказано ниже (хоккейная защита, титан как кузнечный материал, боксёрская капа и т. д.). Для исследователя, который сфокусирован в первую очередь на изучении медиевальных реконструкторов как вполне современного сообщества со своей повседневной культурой, все эти дискуссии скорее носят характер внутренних споров об ортодоксии. Сколько бы идеологических конфликтов ни было зафиксировано на форумах в Интернете, все эти люди всё равно в конечном итоге формируют одно и то же комьюнити, организуют и встречаются на общих крупных мероприятиях, шутят одни и те же шутки из субкультурного фольклора, пересекаются в одних и тех же «своих» городских ресторанах. Таким образом, «чистые реконструкторы» и бойцы ИСБ представляют собой разные подгруппы в рамках одного субкультурного сообщества и воспринимаются друг другом как «свои» (*Байдуж* 2017: 22) и «люди из движения» (ПМА, живая цитата из повседневной речи). Более того, один и тот же

[1] Помимо крупных мероприятий, в ИСБ-сообществе существуют устоявшиеся организации (в том числе международные), клубы и другие формы кооперации. Некоторые из них будут упомянуты ниже, однако подробное описание потребовало бы отдельного текста.

[2] По сведениям организаторов на официальном сайте чемпионата (BOTN 2019).

человек может как участвовать в ИСБ-турнирах, так и параллельно шить безукоризненно «реконструкторские» модели гражданской одежды.

Текст ниже будет посвящен основным элементам материальной культуры сообщества средневековых боёв — репликам оружия и доспехов, которые и создают узнаваемый «рыцарский» облик ИСБ как феномена. Личный полевой опыт автора в ИСБ-сообществе отсчитывается с 2017 г. и включает работу с организаторами таких крупных мероприятий международного уровня, как «Времена и Эпохи» (Москва), «Кубок Динамо» (Москва) и «Battle of the Nations» (Западная Европа), активное общение с лидерами мнений в среде ИСБ, а также участие в различных небольших проектах.

Некоторые терминологические замечания

Перед тем, как перейти к непосредственным описаниям материальных предметов, активно используемых в ИСБ, дадим самую краткую вводную по специфической внутренней терминологии.



Рис. 2. Боец с алебардой в полный рост. Москва, 2023 г. Фото автора

Одним из центральных понятий в ДИР является «*аутентичность*», с упоминания которой начинается почти всякая обзорная статья по reenactment studies. Не вдаваясь в лишние подробности, аутентичность в самом распространённом смысле можно определить как вполне физическое, техническое соответствие нового материального предмета своему историческому прототипу. Льняная рубаха или глиняный горшок, сделанные из исторически корректных материалов по археологическому источнику, будут считаться аутентичными, в то время как платье из синтетической ткани фэнтезийного фасона, вне зависимости от художественного мастерства, аутентичным не считается. Обычно исследователи определяют аутентичность как «historical accuracy» («историческую точность») и «token isomorphism» («символический изоморфизм») (*Handler, Saxton* 1988: 243). Помимо «материального» определения аутентичности, имеет место также интерпретация «аутентичности» психосоматического опыта (*Agnew* 2004: 330; *Радченко, Писарев* 2012: 154), актуальная для ИСБ в целом, однако требующая отдельной статьи.

В ИСБ понятие аутентичности и его производные активно используются в нормативных документах для участников соревнований. На сайте организации «ИСБ

России»[1] в документе «Технический регламент и требования по аутентике к снаряжению для соревнований по дисциплинам исторического средневекового боя»[2] от 2021 г. (ИСБ России 2021) даётся следующее определение:

> *«Аутентичный — материал или предмет, соответствующий конкретному историческому источнику, установленному в ходе научных исследований. Использование аутентичных материалов и предметов, основанных на исторических источниках, должно быть одобрено Комитетом Аутентичности HMBIA[3]».*

В «ИСБ России» за соблюдением требований к аутентичности и допуском снаряжения к соревнованиям следит отдельная группа судей, входящих в «Комитет судейства и аутентичности», в европейском и американском ИСБ существуют аналогичные практики.

«Историчность» — понятие, в целом синонимичное аутентичности, однако иногда имеющее иные смысловые оттенки. К примеру, «историчным» может быть неанахроничное сочетание предметов в одном доспешном комплекте. С некоторыми оговорками можно сказать, что слово «историчный» чаще употребляется по отношению к средневековым оригиналам предметов, а слово «аутентичный» — к корректным современным репликам, однако и то и другое словоупотребление допустимо.

«Бугуртооптимизация» («бугуртооптимал», «бугуртооптимальный» и т. д. по аналогии) — сленговый термин, обозначающий максимальную эффективность изделия для нужды ИСБ или конкретно бугуртных (массовых) боёв, нередко в ущерб аутентичности. «Бугуртооптимизация» может включать изменение толщины и физических характеристик металла, подгонку элементов конструкции доспешного элемента и т. д. Бугуртооптимизация может быть незначительной, консенсусно допустимой или сильно выходить за рамки приемлемой исторической корректности. В последнем случае хозяин вещи и высмеивается неформально, и не допускается до статусных соревнований по формальным критериям.

Актуальные доспехи и вооружение в ИСБ

За прошедшие годы доспехи и вооружение в ИСБ, технологии их производства и стандарты качества прошли значительную внутреннюю эволюцию, на которой мы не будем останавливаться подробно. Все упомянутые ниже нормативы, «требования к аутентичности» и прочие описания приводятся соответственно устоявшейся к февралю 2023 г. практике, а также связаны с регламентами организаций «ИСБ Россия» и HMBIA (Historical Medieval Battles International Association), если отдельно не оговорено иное. Также стоит учитывать, что реальная бытовая практика на нестатусных соревнованиях, тренировках и других «домашних» локальных мероприятиях может отличаться от тех требований, которые предъявляются в документах и регламентах

[1] ОФСОО «ИСБ России» — «Общероссийская общественная физкультурно-спортивная организация исторического средневекового боя России», зарегистрирована в Министерстве юстиции Российской Федерации в декабре 2019 г.

[2] Здесь и далее цитаты из правил даются по версии ОФСОО «ИСБ России».

[3] HMBIA (Historical Medieval Battles International Association) — международная организация по популяризации ИСБ, на текущий момент приостановила свою деятельность в связи с началом вооружённого конфликта на территории Украины в феврале 2022 г.

«высокого ИСБ». Ограничения по объёму статьи также не позволяют дать абсолютно полное и исчерпывающее описание всего многообразия современных элементов ИСБ-снаряжения и их происхождения, поэтому основное внимание будет уделено наиболее типовым и популярным вариантам.

За годы развития ИСБ требования к снаряжению органически складывались из нескольких тенденций. Генетическая связь с исторической реконструкцией и ценностями соответствующего комьюнити предполагает фундаментальную установку на *медиевальную эстетику*. Снаряжение «должно быть красивым», то есть соответствовать историческим аналогам, не быть ржавым и не портить общее впечатление, в противном случае это ощущается как низкосортная профанация. С другой стороны, большинству людей свойственно *желание минимизировать риск тяжёлой травмы* и инвалидности, а организаторам мероприятий — риск ненужного юридического внимания со стороны родственников пострадавших, государственных служб и СМИ. Это, в свою очередь, неизбежно влечёт за собой использование современной технологичной защитной экипировки под «историчными» элементами комплекта. Такая экипировка обычно заимствуется из контактных видов спорта (бандаж для защиты паха, капа для защиты зубов, различные виды мотоциклетной защиты и т. д.) и в ряде случаев считается обязательной для допуска к участию в соревнованиях, что отдельно указывается в правилах:

> *«7.2 Если уровень защиты аутентичного комплекса вооружения бойца не соответствует требованиям, прописанным в данном нормативном документе, боец обязан использовать дополнительную защиту из других материалов (надевается только под аутентичную доспешную и поддоспешную экипировку).*
> *7.3 Современная защита, оснащенная собственной системой крепления, может применяться только в качестве третьего уровня защиты. И должна быть скрыта в любом положении тела.*
> *7.4 Вся дополнительная скрытая защита должна быть скрыта под аутентичным слоем доспеха и незаметна в любом положении тела.*
> *(…)*
> *9.4 Пах бойца должен быть защищен элементами доспеха с дополнительной скрытой защитой или современной защитой (спортивным бандажом для контактных видов спорта). Современные защитные элементы должны быть скрыты в любом положении тела».*

Также в правилах специально указывается, что «все элементы защитного снаряжения, скрытые под налатником и внешними слоями доспеха, не подвергаются проверке на аутентичность». Очевидным образом, целью «аутентичного контроля» является в первую очередь эстетическая сторона соревнований.

Третий важный фактор, который может показаться неожиданным — это *более высокие требования к износостойкости* и прочности доспеха, чем в реальном средневековом прошлом. По мнению специалистов по истории оружия (Эволюция доспехов в истории и в ИСБ 2022), причина кроется в принципиальной разной прагматике использования доспеха и нанесения ударов в Средние века и современном ИСБ. Участники средневековых войн стремились защитить себя от быстрого смертельного исхода, приоритетной техникой были колющие удары заточенным оружием в незащищённые места противника, а само количество и интенсивность ударов по доспеху было относительно невелико — для самых неудачливых смерть на поле боя вообще

могла наступить в течение нескольких секунд. В современном ИСБ колющие удары, заточенное оружие и удары в непоражаемую по правилам зону в принципе запрещены, а основная техника — это сильные рубящие удары высокой интенсивности с целью вывести противника из строя и сбить его с ног. Таким образом, снаряжение современного ИСБ-бойца выносит в разы больше ударов, чем средневековый оригинал.

Последняя влиятельная тенденция, которую мы упомянем — это, собственно, главное желание человека, увлеченного сражениями: удобство, функциональность доспеха для боя и возможность *динамичного перемещения по полю*. По личным наблюдениям автора, именно стремление к динамичности сделало самой популярной *бригантную* защиту корпуса XIV–XV вв., представляющую собой не стесняющие движений металлические пластины, нашитые на тканевую основу (*Блэр* 2008: 56). Такая модель представляет собой оптимальный компромисс между защитой корпуса и свободой движения. Кольчужные доспехи более раннего периода банально не отвечают запросу на безопасность, а полные тяжёлые латы XV–XVI вв. не позволяют быстро перемещаться и крайне дороги в изготовлении.

Условно комплект снаряжения ИСБ-бойца можно разделить на следующие крупные блоки:





Рис. 3 и 4. Популярные типы шлемов: бацинет из рукописи «Романа об Александре» XIV в. (*рис. 3*) и «Волчьи рёбра» с тканевой бармицей (*рис. 4*, историческая корректность дебатируется). Фото автора

- защита головы и шеи;
- защита корпуса;
- защита рук;
- защита ног;
- полновесная незаточенная реплика одноручного или двуручного (в т. ч. древкового) оружия;
- щит (в случае использования одноручного снаряжения);
- дополнительная скрытая современная защита;
- дополнительные внешние элементы: налатник с клубной или командной символикой, пояс, номерные знаки и т. д.

Каждая из защищаемых зон предполагает как металлические внешние элементы, так и мягкий тканевый поддоспешный слой защиты. Для некоторых защитных элементов снаряжения допустимо *изготовление из титана*, а не из стали.

В *защиту головы и шеи* входят:

- подшлемник;
- шлем (*Рис. 3* и *4*, использование титана ограничено по техническим причинам);
- бармица (кольчужный, пластинчатый или тканевый элемент, крепится к шлему);

- шейный горжет (застёгивающийся воротник из металлических пластин) (*Рис. 5*);
- защита шеи с задней стороны: рондель (*Рис. 1* и *12*) или защита типа «рачий хвост» (*Рис. 6*).





Рис. 5 и 6. Шейный горжет (*рис. 5*), защита типа «рачий хвост» на стёганой защите корпуса (*рис. 6*). Москва, 2023 г. Фото автора



Рис. 7. Наплечник, брассар и налокотник, закреплённые на стёганой защите. Москва, 2023 г. Фото автора

В *защиту корпуса* и *защиту рук* входят:

- тканевая стёганая защита с нашитыми на неё кожаными завязками («армпойнтами») для последующего крепления металлических элементов;
- бригантина — элемент защиты корпуса, представляющий собой жилет из ткани с нашитыми на него металлическими пластинами, застёгивается при помощи кожаных ремней по бокам или спереди, в районе груди и живота;
- металлические наплечники и брассары для защиты руки выше локтя (*Рис. 7*);
- металлические налокотники и наручи для защиты руки от локтя до кисти;
- латные рукавицы (*Рис. 8* и *9*).

Сверху на корпус обычно одевается тканевый налатник (также фр. *cotte d'arme*) и кожаный пояс. Налатник может как прямо копировать оригинальную историческую символику регионов или европейских феодальных родов, так и обыгрывать символику современных реконструкторских клубов или национальных сборных в средневековой стилистике. В качестве яркого примера такого синкретического творчества можно упомянуть налатники сборной сборной Канады с изображением кленового листа.





Рис. 8 и 9. Латные рукавицы в разных ракурсах. Москва, 2023 г. Фото автора



*Рис. 10. Л*атная защита голени и сабатоны. Москва, 2023 г. Фото автора

В *защиту ног* входят:

- поддоспешные тканевые элементы защиты бедра и голени, минимальным вариантом которых является слой плотной ткани;
- латная, бригантинная или шинно-бригантная защита бёдер;
- латная, бригантинная или шинно-бригантная защита голени (*Рис. 10*);
- латные наколенники;
- кожаная обувь, стилистически адекватная историческим аналогам (не подлежит строгой проверке на аутентичность), на которую крепятся *сабатоны*;
- сабатоны — пластинчатая защита стопы (*Рис. 10*).

Самыми популярными историческими образцами для реплик одноручного оружия являются классический *романский меч* высокого Средневековья (*Рис. 11*), *меч-фальшион* (вид клинкового оружия, расширяющегося к концу, *Рис. 1* и *12*) и одноручный боевой *топор* (*Рис. 15*). Среди копий двуручного оружия наиболее распространены *алебарды, козы и полексы* (*Рис. 14*), представляющие собой комбинацию длинного деревянного древка в человеческий рост и стального топорища, модели которого отличаются между собой. Согласно актуальным правилам, реплики оружия должны соответствовать историческим аналогам по весу, но быть *незаточенными* — кромка лезвия должна быть скруглена и иметь толщину не менее 2 мм.

Расхожие модели щитов можно разделить на две крупные категории: небольшой круглый металлический щит *баклер* (*Рис. 15*) и классические деревянные ручные щиты высокого Средневековья, в первую очередь *миндалевидные* (они же каплевидные, *Рис. 1*) и щиты типа *тарч* (*Рис. 15*), стремящиеся к овальной и прямоугольной форме. Так как щиты активно используются в качестве ударного оружия (популярным приёмом является прямой торцевой удар ребром щита по противнику), к ним предъявляются свои требования по безопасности: плоскость деревянного щита и его кромка оклеивается тканью или кожей, а углы должны иметь скругления. Запрещено усиливать деревянные щиты металлическим кантом, а кромка металлического баклера должна быть за-



Рис. 11. Романский меч на соревнованиях в Москве, 2023 г. Фото автора



Рис. 12. Боец с мечом-фальшионом и ронделем для защиты шеи сзади. Фото автора



Рис. 13. Боец с древковым оружием. Москва, 2023 г. Фото автора

вальцована (скруглена) и быть не менее 4 мм толщиной.

Производство реплик доспехов и вооружения сосредоточено в реконструкторских мастерских, часть из которых в последние годы целенаправленно ориентируется на нужды ИСБ, не уделяет внимание реконструкции самих кузнечных практик Средневековья и активно использует современные технологии работы с металлом и другим сырьём.



Рис. 14. Топорища коузы и полекса. Москва, 2023 г. Фото автора

Краткие выводы и теоретическая перспектива

Представленное выше описание материальной культуры ИСБ и личный полевой опыт автора позволяют сделать некоторые общие выводы, открывающие теоретическую перспективу для дальнейших исследований.

Материальная культура ИСБ очевидным образом является синкретической в прямом техническом смысле — в одном комплекте снаряжения могут соседствовать гербы средневековой Англии и логотипы глобальных спортивных брендов. Участники ИСБ-сообщества активно пользуются существующими достижениями и наработками ДИР, однако вовсе не ставят главной целью ни саму реконструкцию европейского Средневековья как таковую, ни перформативную игру в рыцарское сословие (которую можно наблюдать среди некоторых других реконструкторов). Напротив — излишне «романтический» настрой является традиционным объектом для насмешек (ПМА). Они не проводят целенаправленных экспериментов в русле исторической антропологии с целью прояснить средневековые технологи-



Рис. 15. Боец с тарчем и одноручным топором (передний план) и боец с баклером (задний план). Липецкая область, 2021 г. Фото автора

ческие и психосоматические процессы — хотя естественным образом получают небезынтересный релевантный опыт. Бойцы ИСБ не интересуются «интерпретацией прошлого» (*Байдуж, Радченко* 2021: 310) и потому не нуждаются в легитимации своего права на высказывание об историческом — в отличие от тех представителей ДИР, которые претендуют на признание в академическом дискурсивном поле (*Johnson* 2015; *Carrigy* 2021: 1–2). Реальный интерес для участников ИСБ-сообщества представляет сама *возможность получения экстремального опыта боя на средневековом стальном оружии* — подобная мотивация в принципе движет людьми в боевых и экстремальных видах спорта, однако в данном случае это часто накладывается на реконструкторский бэкграунд и общую эстетическую тягу к медиевализму в самом широком смысле. Это напрямую отсылает к феномену «аффективного поворота» (*Agnew* 2007; *McCalman, Pickering* 2010), наблюдаемого в современных практиках репрезентации исторического и предполагающего акцент на индивидуальном опыте. Однако в рамках данного текста хотелось бы указать на иное.

В ИСБ имеет место особый подход к артефактам прошлого — они воспринимаются не как отчуждённые музейные экспонаты, а как *инвентарь для практических действий*. Их можно творчески перерабатывать и дорабатывать с помощью современных технологий (к примеру, того же титана), если это целесообразно поставленной задаче. За время включённого наблюдения автор не раз наблюдал, как экстравагантные для современного общества предметы, сделанные по средневековым лекалам, становятся для участников ДИР и ИСБ-сообщества частью культуры повседневности. В хабитуальной практике эти вещи обретают статус бытовых и лишаются той особой романтической ауры, которая изначально и работает как аттрактор для привлечения в ДИР. При этом они продолжают быть маркером идентичности члена комьюнити и выделяют «своих» из поля общей городской культуры. На примере ИСБ можно наблюдать, как «историчные» вещи, традиционно ассоциируемые с неактуальными архаичными контекстами, в действительности функционируют как бытовая инновация, причем в отличие от визуальных цитат в моде и дизайне — по своему прямому назначению.

Историческая память о полулегендарном прошлом перестаёт жить в музее, ломает границу повседневности, инструментализируется и превращается в сборник рецептов для обыденной городской жизни — и это явление требует дальнейшего осмысления того, какие формы приобретает историческая память в современном обществе.

Источники и материалы

Байдуж 2020 — доклад антрополога и фольклориста Марины Байдуж «Телесное проживание истории в сообществах исторической реконструкции» в Московской высшей школе социальных и экономических наук (Шанинка) в 2020 г. [Электронный ресурс]. https://youtu.be/8dLeq4T6B0U (дата обращения: 3.03.2023).

ИСБ России — сайт Общероссийской общественно физкультурно-спортивно организации (ОФСОО) исторического средневекового боя России («ИСБ России») [Электронный ресурс]. https://hmbrussia.ru/ (дата обращения: 3.03.2023).

ПМА — Полевые материалы автора. Включенное наблюдение проводится с 2017 года по настоящее время.

Реконструкция Битвы при Гастингсе 2012 — Реконструкция Битвы при Гастингсе 2012 г. [Электронный ресурс]. https://www.youtube.com/watch?v=7pZc-iXbucM (дата обращения: 3.03.2023).

Реконструкция Бородинского сражения 2022 — Реконструкция Бородинского сражения 2022 г. [Электронный ресурс]. https://www.youtube.com/watch?v=ad6No2TxhrU (дата обращения: 3.03.2023).

Реконструкция Бостонской бойни 2020 — Реконструкция Бостонской бойни 2020 г. [Электронный ресурс]. https://www.youtube.com/watch?v=W6Eqkg1fZpw (дата обращения: 3.03.2023).

Реконструкция обороны Брестской крепости 2022 — Реконструкция обороны Брестской крепости 2022 г. [Электронный ресурс]. https://www.youtube.com/watch?v=-ofePUpzjmU (дата обращения: 3.03.2023).

Эволюция доспехов в истории и в ИСБ — Эволюция доспехов в истории и в ИСБ: [Электронный ресурс]. https://youtu.be/aBTG1c3fPPM (дата обращения: 3.03.2023).

BOTN — сайт международного чемпионата по историческим средневековым боям «Battle of the Nations» [Электронный ресурс]. https://botn.info/ (дата обращения: 3.03.2023).

Научная литература

Байдуж М. И. (Ре)Конструируя историю: идеальные миры реконструкторов // Иллюзорные миры и медиумические практики в пространстве культуры: Тезисы и материалы Всероссийской конференции с международным участием. Москва, РАНХиГС, 1–2 декабря 2017 / Сост. и ред.: Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М.: Издательский дом «Дело», 2017. С. 20–25.

Байдуж М. И., Радченко Д. А. Историческая реконструкция // Всё в прошлом: Теория и практика публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Дубиной. М.: Новое издательство, 2021. С. 303–320.

Блэр К. Рыцарские доспехи Европы. Универсальный обзор музейных коллекций. М.: ЗАО Центрполиграф, 2008. 256 с.

Гордин В. Э., Алушкин Л. М. Историческая реконструкция как форма театрализации и материализации ностальгии // Международный журнал исследований культуры. 2019. № 3 (36). С. 1–20.

Демина А. В. Движение исторической реконструкции: пути и решения // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2012. № 5. С. 45–48.

Донская В. К. Организационные формы движения исторической реконструкции // Фундаментальные исследования. 2014. № 5 (2). С. 411–414.

Каплуненко А. Е. Об адекватности термина «историческая реконструкция» в контексте неформального молодежного движения ролевиков // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. 2013. № 4 (25). С. 70–76.

Клюев А. И., Свешников А. В. Дискурсная идентичность современного исторического реконструктора (на материале медиевальных клубов исторической реконструкции) // Диалог со временем. 2019. Вып. 66. С. 120–136.

Колосков Е. А. Визуализация медиевализма на примере исторической реконструкции // Мобилизованное Средневековье: в 2 т. Т. II: Средневековая история на службе национальной и государственной идеологии в России / под ред. А. И. Филюшкина. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2022. С. 411–416.

Радченко Д. А., Писарев А. Е. Историческая реконструкция: нормативное пространство и фольклор субкультуры // Традиционная культура. 2012. № 1. С. 150–161.

Agnew V. History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present // Rethinking History. 2007. Vol. 11. № 3. P. 299–312. https://doi.org/10.1080/13642520701353108

Agnew V. Introduction: What is Reenactment? // Criticism. 2004. Vol. 46. № 3. P. 327–339. https://doi.org/10.1353/crt.2005.0001

Agnew V., Lamb J., Tomann J. (eds.). The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key Terms in the Field. New York: Routledge, 2020. 262 p.

Anderson J. Time machines: The World of Living History. Nashville, Tenn.: American Association for State and Local History, 1984. 217 p.

Carretero M., Wagoner B., Perez-Manjarrez E. (eds.). Historical Reenactment: New Ways of Experiencing History. New York: Berghahn Books, 2022. 204 p.

Carrigy M. The Reenactment in Contemporary Screen Culture. Performance, Mediation, Repetition. New York: Bloomsbury Publishing, 2021. 208 p.

De Groot J. Consuming History: Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture. London; New York: Routledge, 2008. 292 p.

Gapps S. Mobile monuments: A View of Historical Reenactment and Authenticity from Inside the Costume Cupboard of History // Rethinking History. 2009. Vol. 13. № 3. P. 395–409. https://doi.org/10.1080/13642520903091159

Hall D. Civil War Reenactors and the Postmodern Sense of History // Journal of American Culture. 1994. 17. P. 7–11. https://doi.org/10.1111/j.1542-734X.1994.00007.x

Handler R., Saxton W. Dyssimulation: Reflexivity, Narrative and the Quest for Authenticity in «Living History» // Cultural Anthropology. 1988. Vol. 3. № 3. P. 242–260. https://www.jstor.org/stable/656173

Johnson K. Rethinking (Re)doing: Historical Re-enactment and/as Historiography // Rethinking History. 2015. 19 (2). P. 193–206. https://doi.org/10.1080/13642529.2014.973709

McCalman I., Pickering P. A. (eds.). Historical Reenactment: From Realism to the Affective Turn. London: Palgrave Macmillan, 2010. 229 p.

Samuel R. Theatres of Memory. London: Verso, 1994. 479 p.

Schneider R. Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment. New York: Routledge, 2011. 260 p.

References

Agnew, V. 2004. Introduction: What is Reenactment? *Criticism* 46(3): 327–339. https://doi.org/10.1353/crt.2005.0001

Agnew, V. 2007. History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present. *Rethinking History* 11(3): 299–312. https://doi.org/10.1080/13642520701353108

Agnew, V., J. Lamb, and J. Tomann (eds.). 2020. *The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key Terms in the Field.* New York: Routledge. 262 p.

Anderson, J. 1984. *Time Machines: The World of Living History*. Nashville, Tenn.: American Association for State and Local History. 217 p.

Baiduzh, M. I. 2017. (Re)Konstruiruia istoriiu: ideal'nye miry rekonstruktorov [(Re)Constructing History: The Ideal Worlds of Reenactors]. In *Illiuzornye miry i mediumicheskie praktiki v prostranstve kul'tury: Tezisy i materialy Vserossiiskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem. Moskva, RANKhiGS, 1–2 dekabria 2017* [Illusory Worlds and Mediumistic Practices in the Space of Culture: Abstracts and Materials of the All-Russian Conference with International Par-

ticipation. Moscow, RANEPA, December 1–2, 2017], ed. by N. V. Petrov, O. B. Khristoforova. Moscow: Izdatel'skii dom «Delo». 20–25.

Baiduzh, M. I. and D. A. Radchenko. 2021. Istoricheskaia rekonstruktsiia [Historical Reenactment]. In *Vse v proshlom: Teoriia i praktika publichnoi istorii* [Everything in the Past: Theory and Practice of Public History], ed. by A. Zavadski, V. Dubina. Moscow: Novoe izdatel'stvo. P. 303–320.

Blair, C. 2008. *Rytsarskie dospekhi Evropy. Universal'nyi obzor muzeinykh kollektsii* [Europe Knight Armor. Universal Overview of Museum Collections]. Moscow: ZAO Tsentrpoligraf. 256 p.

Carrigy, M. 2021. *The Reenactment in Contemporary Screen Culture. Performance, Mediation, Repetition*. New York: Bloomsbury Publishing. 208 p.

Carretero, M., B. Wagoner and E. Perez-Manjarrez (eds.). 2022. *Historical Reenactment: New Ways of Experiencing History*. New York: Berghahn Books. 204 p.

De Groot, J. 2008. *Consuming History: Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture*. London, New York: Routledge. 292 p.

Demina, A. V. 2012. Dvizhenie istoricheskoi rekonstruktsii: puti i resheniia [Historical Reenactment Movement: Ways and Solutions]. *Vestnik of Kostroma State University* 5: 45–48.

Donskaia, V. K. 2014. Organizatsionnye formy dvizheniia istoricheskoi rekonstruktsii [Organizational Forms of the Historical Reenactment Movement]. *Fundamental'nye issledovaniia* 5(2): 411–414.

Gapps, S. 2009. Mobile Monuments: A View of Historical Reenactment and Authenticity from Inside the Costume Cupboard of History. *Rethinking History* 13(3): 395–409. https://doi.org/10.1080/13642520903091159

Gordin, V. E. and L. M. Alushkin. 2019. Istoricheskaia rekonstruktsiia kak forma teatralizatsii i materializatsii nostal'gii [Historical Reenactment as a Nostalgia Theatricalization and Materialization Form]. *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovanii kul'tury* 3(36): 1–20.

Hall, D. 1994. Civil War Reenactors and the Postmodern Sense of History. *Journal of American Culture* 17: 7–11. https://doi.org/10.1111/j.1542-734X.1994.00007.x

Handler, R. and W. Saxton. 1988. Dyssimulation: Reflexivity, Narrative and the Quest for Authenticity in «Living History». *Cultural Anthropology* 3(3): 242–260. https://www.jstor.org/stable/656173

Johnson, K. 2015. Rethinking (Re)doing: Historical Re-enactment and/as Historiography. *Rethinking History* 19 (2): 193–206. https://doi.org/10.1080/13642529.2014.973709

Kaplunenko, A. E. 2013. Ob adekvatnosti termina «istoricheskaia rekonstruktsiia» v kontekste neformal'nogo molodezhnogo dvizheniia rolevikov [On the Adequacy of the Term «Historical Reenactment» in the Context of the Informal Youth Movement of Role Players]. *Vestnik Irkutskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta* 4(25): 70–76.

Kliuev, A. I. and A. V. Sveshnikov. 2019. Diskursnaia identichnost' sovremennogo istoricheskogo rekonstruktora (na materiale medieval'nykh klubov istoricheskoi rekonstruktsii) [Discourse Identity of a Modern Historical Reenactor (Based on Medievalistic Historical Reenactment Clubs)]. *Dialog so vremenem* 66: 120–136.

Koloskov, E. A. 2022. Vizualizatsiia medievalizma na primere istoricheskoi rekonstruktsii [Visualization of medievalism using historical reenactment as an example]. In *Mobilizovannoe Srednevekov'e: v 2 tomah. Tom. II: Srednevekovaia istoriia na sluzhbe natsional'noi i gosudarstvennoi ideologii v Rossii* [Mobilized Middle Ages: in 2 volumes. V. II: Medieval History in the Service of National and State Ideology in Russia], ed. by A. Filiushkina. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Saint-Peterburgskogo universiteta. 411–416.

McCalman, I. and P. A. Pickering (eds.). 2010. *Historical Reenactment: From Realism to the Affective Turn*. London: Palgrave Macmillan. 229 p.

Radchenko, D. A. and A. E. Pisarev. 2012. Istoricheskaia rekonstruktsiia: normativnoe prostranstvo i fol'klor subkul'tury [Historical Reenactment: Normative Space and Subculture Folklore]. *Traditsionnaia kul'tura* 1: 150–161.

Samuel, R. *Theatres of Memory*. London: Verso. 479 p.

Schneider, R. 1994. *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*. New York: Routledge. 260 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/106-115
Научная статья

© Е. А. Кузнецова

ПРАКТИКИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С АРХИТЕКТУРНЫМ НАСЛЕДИЕМ: ДЕРЕВЯННЫЕ ХРАМЫ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ И ВОЛОНТЕРСКИЕ ПРОЕКТЫ

В статье рассматриваются современные проекты по сохранению архитектурных памятников на Русском Севере как одна из форм взаимодействия людей с наследием и социальной памятью. Вместе с исторической ретроспективой такого явления как «волонтеры наследия», на конкретных кейсах анализируются некоторые особенности бытования подобных проектов в российском контексте в наши дни. С опорой на данные, собранные в период с 2019 по 2022 гг., когда автор участвовала в инициативах этого типа в качестве волонтера, а также на материалы, полученные в ходе этнографических экспедиций с 2016 по 2022 гг. на Русский Север, на примере проектов по восстановлению деревянных храмов, типичных для этого региона, изучается взаимодействие волонтеров, местного населения и объектов архитектурного наследия. Автора интересуют социальные процессы, возникающие во время этого взаимодействия. В рамках исследования предпринимается попытка деконструировать процесс, в ходе которого полуразрушенный объект начинает восприниматься как сакральное и архитектурное наследие, и анализируются сопутствующие этому практики.

Ключевые слова: *консервация, деревянная архитектура, Русский Север, волонтеры наследия, деревянные храмы, архитектурное наследие, антропология пространства*

Ссылка при цитировании: *Кузнецова Е. А.* Практики взаимодействия с архитектурным наследием: деревянные храмы на Русском Севере и волонтерские проекты // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 106–115.

Кузнецова Елена Алексеевна — аспирантка, стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация,119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: Lenny.kuznetsova2018@yandex.ru

* Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-328).

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/106-115
Original article

© Elena Kuznetsova

PRACTICES OF INTERACTION WITH ARCHITECTURAL HERITAGE: WOODEN CHURCHES IN THE RUSSIAN NORTH AND VOLUNTEER PROJECTS

The article considers modern architecture conservation projects in the Russian North as one of the ways to interact with the heritage and the social memory. The paper analyzes some of such projects in the modern Russian context and provides a historical retrospective of the phenomenon of the "volunteers of heritage". Based on the materials collected by author since 2019 to 2022, when she participated in such initiatives as a volunteer, and the materials collected in 2016-2019 on the author's mainly ethnographic expeditions to the Russian North, the interactions of volunteers, local residents and the objects of heritage — the wooden churches — in the Russian North are studied. Moreover, the author attempts to deconstruct the process of «creating» and "reinventing" heritage and the accompanying practices. Alongside, the article raises a number of questions for further research.

Keywords*: conservation, wooden architecture, Russian North, heritage volunteers, wooden churches, architectural heritage, anthropology of space*

Author info: Kuznetsova, Elena A. — Ph.D. student, Research Assistant, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: Lenny.kuznetsova2018@yandex.ru

For citation: Kuznetsova, E. A. 2024. Practices of Interaction with Architectural Heritage: Wooden Churches in the Russian North and Volunteer Projects. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 106–115.

Funding: The article was prepared in the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2022-328).

«Тишина, ты — лучшее,
Из всего, что слышал».

Б. Пастернак

Предметом исследования в данной статье является такое современное и набирающее популярность социокультурное явление как проекты, которые можно объединить понятием «Волонтеры наследия». Под волонтерами наследия обычно понимают группы людей, на добровольных началах занимающихся поддержанием, консервацией и реставрацией наследия, в том числе — архитектурного, имеющего культурную и историческую ценность.

Материалы для исследования были получены в период с 2019 по 2022 гг., когда я участвовала в волонтерских экспедициях в Архангельскую (Онежский район) и Костромскую (Солигаличский район) области, и отчасти также в период с 2016 по 2019 гг., когда я принимала участие в ряде этнографических экспедиций в Пинежский район Архангельской области. Эти районы являются регионом моего ис-

следования. Оно охватывает те районы, которые, во-первых, именуются Русским Севером в информационном пространстве и дискурсах, сложившихся вокруг деревянных храмов. Во-вторых, я считаю возможным относить в данном случае к понятию «Русский Север» те регионы, где присутствует архитектура с типичными для храмовых построек Русского Севера элементами. Это прежде всего Архангельская, Вологодская, Костромская области, Республика Карелия, и отчасти — Ярославская, Ленинградская и Тверская области.

Популярность проектов с участием «волонтеров наследия» стала расти во второй половине XX в., в это время в мире происходила институциализация данного явления. Франция стала первой страной, в которой на государственном уровне начали решаться вопросы консервации и сохранения архитектурного наследия. В частности, в 1966 г. зародились такие крупные волонтерские проекты как REMPART (Réhabilitation et Entretien). Генеральная инспекция по охране памятников появилась во Франции еще в 1830 г., в 1833 г. было учреждено Общество истории Франции, а в 1837 г. создана Комиссия исторических памятников (*Николаева* 2008: 261–270). Этот процесс институциализации происходил в одно время с проникновением неевропейского искусства в европейский контекст. Большую роль в данном случае сыграли, на мой взгляд, музеи, где выставлялись предметы, вывезенные из колоний (самые известные — Британский музей в Лондоне, Музей на набережной Бранли в Париже). Подобные музеи в XIX в. стали своего рода критерием, которым измерялось искусство, и которым определялось, что можно считать искусством. Как пишет британский антрополог Альфред Гелл, туземное искусство (Indigenous art) оставалось просто «творчеством», которое противопоставлялось европейскому «миру искусства» (*Gell* 1998: 5). Таким образом, европейское искусство воспринималось и оценивалось не само по себе, а в противопоставлении неевропейскому искусству, что имело свои последствия. Говоря об искусстве в широком смысле, необходимо также отметить, что восприятие сакральной архитектуры неоднократно становилось предметом исследования социологов (П. Бурдье), историков (А. Юрчак) и социальных антропологов (М. Стратерн, С. Лоу), в том числе российских (*Пермиловская* 2023).

Российский контекст, безусловно, имеет свою специфику, но отчасти и он не избежал включения в западную тенденцию. По мнению имеющего российское происхождение профессора антропологии в Калифорнийском университете Алексея Юрчака, «история любого региона постколониального мира волей-неволей оказывается описана как составная часть более важной исторической траектории Европы» (*Юрчак* 2017: 47). В российском контексте как сам процесс охраны объектов архитектуры, так и дискурс вокруг него, стали формироваться во второй половине XIX в. Под «объектами архитектуры» в данной статье я буду понимать храмы, часовни и колокольни. Следующий XX век, хотя и был весьма сложным для сохранения культурного и исторического наследия в России, все же имел и свои важные достижения в этом процессе. Острота проблемы сохранения архитектурного наследия в России в первой половине XX в. обусловлена не столько физическим уничтожением большого числа объектов архитектуры в ходе войн или революций (значительное число храмов и часовен, о которых идет речь, не находились в непосредственной близости от мест боевых действий), сколько, как мне представляется, сменой политических режимов и, соответственно, изменением отношения к прошлому, памяти и материальному наследию.

В исторической перспективе можно выделить три этапа в истории храмов, которые влияют на формирование исторической памяти этих мест: дореволюционный, советский и постсоветский. При этом «постсоветское» продолжает сосуществовать с «советским», хотя между ними был своего рода лиминальный период, отразившийся на физическом облике храмов. Именно в это время на стенах зданий появились граффити, которые сейчас устраняют волонтеры, как бы стирая этот период, стремясь вернуть изначальный облик памятникам (ПМА-2019; ПМА-2020). В итоге к началу XXI в. сложилась следующая ситуация: существовали пространства, ранее воспринимавшиеся как сакральные и пережившие трансформацию в статус анти-сакрального (в этих постройках в советское время находились клубы или хранилища), затем наступил лиминальный период, когда с 1990-х гг. и до начала периода консервации и реставрации здания стояли заброшенными. Сегодня сакральность этих пространств формируется заново, точнее, конструируется с ориентиром на времена 120-летней давности.

Проблемы деревянной архитектуры Русского Севера рассматривались советскими исследователями А. В. Ополовниковым, Л. М. Лисенко, Ю. С. Ушаковым, В. А. Крохиной, (*Ополовников* 1955; *Ополовников* 1974; *Лисенко* 1969; *Ушаков* 1982), что из-за разницы в подходах дает право говорить о двух периодах исследований деревянным храмов как архитектурного наследия — советском и постсоветском, который включает и настоящее время.

Описанные выше процессы — смена политических режимов, изменение отношения к прошлому и истории — обычно приводят к изменению роли архитектурного объекта, статуса и способов его использования. В случае каждого такого изменения обыкновенно пространство здания заново «осваивается» или «переосваивается» для использования в новых целях. Это характерно и для сакральных пространств — в том числе, для объектов религиозной архитектуры.

Среди публикаций, которые можно отнести к антропологии пространства, существует значительный корпус работ, посвященных исследованию понимания «своего»/«чужого» пространства, в том числе, в религиозном контексте. В рамках этой статьи мне кажется уместным применить понятие, предложенное британским социальным антропологом Пниной Вербнер и использованное в ее статье, посвященной сакрализации пространства среди британских мусульман. Автор пишет о таком явлении как «перформативный акт наделения властью» (performative act of metonymic empowerment) (*Werbner* 1996: 311) — этим понятием она обозначает совершение зикра в городском публичном пространстве последователями суфизма и за счет этого — присвоение ими этого пространства. «Власть», как мне кажется, в данном контексте стоит рассматривать не в прямом значении, а в значении, приближенном к понятию «агентность». Автор использует это понятие для обозначения процесса наделения определенного пространства новыми качествами, в данном случае — святостью (“inscribes and reinscribes space with sanctity”) (*Werbner* 1996: 311).

История функционирования храмовой архитектуры в деревнях Русского Севера в течение последних 120 лет также дает ряд примеров, которые мы можем назвать «перформативным актом наделения властью». В значительном числе воспоминаний наших информантов (ПМА 2019) и в других материалах о жизни советской деревни упоминается, что местные клуб или склад (либо какие-то другие общественные учреждения, но чаще всего — клуб и склад) организовывались именно в зданиях деревенских храмов. Безусловно, это можно объяснить тем, что здание на тот момент пу-

стовало, но более вероятной представляется другая версия, что при создании склада в помещении храма сам этот акт наделялся символическим смыслом: донести до людей, что это пространство, ранее считавшееся сакральным, вовсе не имеет сакрального значения. Таким образом пространство используется социальными властными структурами для подчеркивания своего доминирования и «присутствия».

Эти пространства в литературе получили название «дискурсивных» (discursive space). Одной из характерных черт «дискурсивных пространств» является политизированность. Процесс, происходящий в наши дни, обратен только что описанному: волонтеры, восстанавливая здания, восстанавливают и первоначальное назначение данных пространств. Это выражается в том, что храмы и часовни заново освящаются, а надписи, оставленные в советские годы, устраняются. В храмах и часовнях, как только возникает возможность, проводятся службы, т. е. пространство начинает использоваться сообразно своему изначальному назначению. Пространство ресакрализируется.

Если возвращаться к исторической перспективе, то в России организации, связанные с культурой и наследием, начинают привлекать волонтеров, в основном, с середины 1990-х годов. Изначально этим занимались, по большей части, музеи, и их основной целью было сохранение и популяризация культурного наследия среди молодежи. Так, Эрмитаж, запустивший волонтерские программы в 1996 г., стал одним из первых в стране музеев, включившихся в эту деятельность. В последующие годы включение музеев в такие события как «Год культуры» (годом культуры был объявлен 2014 г.) или ежегодная акция «Ночь в музее» стали набирать популярность и привлекать новых волонтеров. В дальнейшем многие музеи (среди них «Музей истории ГУЛАГа, Политехнический музей и другие) стали запускать собственные волонтерские программы. Подобные программы создавались не только по инициативе снизу. Например, в 2018 г. в рамках Указа Президента был разработан проект «Волонтеры культуры», участники которого, среди прочего, проводят работы на архитектурных объектах. Все это свидетельствует о росте популярности различных проектов волонтеров наследия в конце 2010-х — начале 2020-х годов в России.

Важность подобных проектов заключается не только в том, что они располагают ресурсами для взаимодействия с архитектурным наследием, но и в том, что большая часть объектов, на которых ведутся работы — памятники архитектуры, которые нельзя реставрировать без получения специальных разрешений. Длительность этой бюрократической процедуры иногда приводит к тому, что объект разрушается еще до получения разрешения на реставрацию. В то же время, получить разрешение на консервацию проще, но, в таком случае, волонтеры не могут заниматься реставрацией объектов архитектуры — они занимаются только консервацией (73-ФЗ 2023). Таким образом, сама бюрократическая система отчасти является стимулом волонтерских проектов в этой области и причиной их популярности, поскольку понятно, что без волонтерского движения еще больший процент объектов архитектуры был бы утрачен.

Впрочем, проблема физического сохранения деревянной храмовой архитектуры Русского Севера не теряет своей остроты. По оценкам, сделанным в рамках некоторых волонтерских проектов, к началу XXI в. степень сохранности деревянных храмов Русского Севера была следующей: 43% зданий — в аварийном состоянии, 42% — в удовлетворительном, 10% — утрачены (Общее дело 2023).

Проекты по сохранению архитектурного наследия, в которых я участвовала, имели сложившийся механизм взаимодействия между их участниками. Обычно ближе

к летнему сезону на онлайн-платформах проекта появляется информация о том, что идет набор участников в экспедиции. В описании приводятся регионы планируемых экспедиций, объекты, на которых будут вестись работы, примерный план действий и необходимое число участников. Все желающие имеют возможность записаться в экспедицию. Если желающих оказывается больше, чем необходимо, организаторы проводят их отбор. То же самое происходит в гендерном плане: в зависимости от того, какие задачи стоят на каждом конкретном объекте, отбираются или мужчины, или и мужчины, и женщины, даже с детьми. Далее я постараюсь описать отношения, которые складываются вокруг взаимодействия с архитектурой между волонтерами и местным населением.



Рис. 1. Архангельская область, Онежский район. 2019 г. Вход в храм. Фото автора

Помимо государственной политики в области религии в XX в., которая во-многом привела к разрушению храмов (что особенно типично для первой половины прошлого века), существует известная социальная проблема: деревни на Севере умирают. Часто восстановительные работы ведутся в деревнях либо исчезающих, либо уже умерших. Если в деревне осталось несколько жителей, то обычно кто-то из них занимает позицию «проводника» по отношению к волонтерам и другим участникам проекта. Здесь под «проводником» я имею в виду человека, который вступает в тесное взаимодействие с группой волонтеров и архитекторов и передает им информацию. Он может одновременно выступать и в роли информанта сам по себе, и давать контакты других людей. Иными словами, он выступает связующим звеном между приезжей группой волонтеров и местным сообществом, помогает решать бытовые и другие вопросы, встраивается в коммуникацию.

Чтобы упростить описание отношений, складывающихся вокруг работы с храмами и часовнями, я буду использовать термин «агент» (*Bourdieu* 2000: 150–151). На мой взгляд, тут можно выделить трех главных агентов: храм, волонтеры и местные жители–хранители. Но все, что было сказано о «хранителях» выше, было достаточно абстрактно. Есть ли какие-то конкретные указатели на то, что человек является «хранителем» в условиях данного взаимодействия? По моим наблюдениям, таких «маркеров» может быть несколько. Во-первых, у «хранителей» зачастую находятся ключи от храма, потому что никто кроме них не живет в деревне круглый год. Во-вторых, они, чаще всего, заинтересованы в сохранении храма и поэтому хранят информацию, связанную с объектом (фотографии путешественников, статьи). Например, в деревне П. Архангельской области такая «хранительница» в ходе интервью в 2019 г. показала мне целый альбом фотографий храма прекрасного качества и разных периодов, а также фотографии, сделанные иностранным фотографом и его статью, написанную в том числе на материалах по этому храму.

В то же время надо сказать, что такие «хранители» часто включаются в сеть взаимодействия с государством. Поскольку большая часть объектов, на которых ведутся работы (и все, где присутствовала я), являются «памятниками культуры» (чаще всего — регионального значения), в норме доступ к ним должен контролироваться государством. Фактически, мы видим, что «хранители» имеют доступ к храму и могут пускать или не пускать кого-то внутрь. Взаимодействие с ними для волонтеров начинается на этапе проведения «разведки» — пробного выезда для ознакомления с состоянием объекта.



Рис. 2. Архангельская область, Онежский район. 2019 г. Храм. Фото автора

В целом, деревянные храмы становятся местом притяжения разных категорий людей в деревни. Это волонтеры, путешественники, блогеры (и здесь немаловажную роль играют социальные сети, возможность съемок с дронов и т. д.). Храмы вписываются в природный контекст, подаются весьма красиво и таким образом становятся причиной интереса. В числе современных проектов, связанных с архитектурой и Русским Севером, можно упомянуть «Фолккемп» или известный научно-популярный проект «Арзамас», в рамках которого три года назад был подготовлен цикл видео «Музыка в затерянных храмах» (25 тысяч просмотров). В рамках этого проекта музыканты собираются в заброшенных храмах, где исполняют музыкальные произведения (Музыка в затерянных 2020). Таким образом, само существование храмов или часовен помогает поддерживать функционирование деревни хотя бы на минимальном уровне — одной-двух семей и ежегодных визитов волонтеров.

Помимо хранителей, волонтеров и местного населения мне представляется возможным рассматривать как агентов и сами архитектурные объекты, потому что, по моим наблюдениям, большое внимание при работе волонтеров со зданиями уделяется тому, чтобы хотя бы отчасти включить их в привычное для них функционирование (ПМА). Иными словами — вернуть их агентность. Для этого в храмах и часовнях (где это уже физически возможно после консервации) служат Литургии, читают акафисты и вообще стараются использовать пространство внутри храма по его прямому назначению. Именно эти действия позволяют говорить о трансформации от восприятия архитектурного объекта как заброшенного к восприятию его как действующего. Параллельный процесс, который происходит во время работ на объекте — переход в восприятии здания от просто сооружения к памятнику архитектуры — то есть наделение его ценностью. Я рассматриваю этот процесс как конструирование места или производство наследия. Соглашусь с мнением Л. Смит, которая в своем труде «Способы использования наследия» высказала мысль о том, что наследие «касается не только прошлого, хотя и его тоже; оно имеет отношение не только к материальным предметам, хотя и к ним тоже; наследие — это процесс задействования, акт коммуникации и производства смысла в настоящем и для настоящего» (*Smith* 2006: 1).

Изучаемый мною кейс является хорошей иллюстрацией к приведенному определению наследия. Действительно, на примере взаимодействия с деревянными храмами можно наблюдать, что наследие начинает восприниматься как таковое именно в процессе взаимодействия с ним — то есть в процессе реставрации и ресакрализации храмового пространства, производства смыслов и в итоге — производства наследия. Аналогичные вопросы ставятся авторами сборника «Управляя сакральностями» (“Managing Sacralities”): «Что происходит, когда места, объекты и практики, существовавшие и понимаемые как религиозные, становятся культурным наследием? Кто включен в управление религиозным наследием, объектами, практиками?» (*Hemel, Salemink, Stengs* 2022: 2). Подобные вопросы сегодня возникают в различных вариациях.

В рамках подхода социолога П. Бурдьё, основными видами социальной власти считаются экономический капитал, культурный капитал и символический капитал. Последний — это «форма, которую принимают различные виды капитала, воспринимаемые и признаваемые как легитимные» (*Бурдье* 2017: 70). Ученый утверждает, что «символические властные отношения стремятся воспроизвести и укрепить реальные властные отношения, составляющие структуру социального пространства» (*Бурдье* 1993: 146). Волонтеры с очевидностью используют символический капитал. Так, таблички с объявлениями, что на данном объекте работает такая-то программа по возрождению храмов (часовен), ставят цель подтвердить обладание такой символической собственностью. Вводятся нормы поведения внутри храма и около него. То есть появляется то, что П. Бурдьё называет “in-place behavior” и “out-of-place behavior” — подобающим и не подобающим для данного места поведением. Например, когда начинаются волонтерские работы, вешается на стену храма информация о том, кто здесь ведет работы и какие правила поэтому тут соблюдаются вместе с просьбой ничего не брать. Также на видном месте размещаются правила поведения на объекте для самих волонтеров: основной посыл — забота и внимание по отношению к памятнику «чтобы показать, что о храме заботятся». На мой взгляд, это тоже наделяет храм определенной агентностью.

Что касается местных жителей, то сам процесс взаимодействия с волонтерами на фоне набирающего популярность дискурса вокруг наследия, позволил местному сообществу объединяться вокруг целей, сформировать собственное отношение и позицию, т. е. использовать свою агентность («use their voice, mobilize around their aims, and exercise their agency») (*Hemel, Salemink, Stengs* 2022: 5).

Возвращаясь к причинам возникновения волонтерских движений и мотивации их участников, о которых шла речь в начале статьи, необходимо сказать еще об одной характерной черте экспедиций «волонтеров наследия». Она может быть передана с помощью цитаты Бориса Пастернака «Тишина, ты лучшее из всего, что я слышал». На недавней конференции в Кунсткамере одним из докладчиков был выдвинут тезис, заключавшийся в том, что значительное число исследователей, занимающихся Русским Севером, отправляются в поле по романтическим мотивам: они едут «за туманом и за запахом тайги». По моим наблюдениям, участники экспедиций едут также и за тишиной. Выход из привычной городской среды и обыденной деятельности является, насколько я могла заметить, весьма сильным мотиватором для участия в подобных проектах. Работа с деревянным архитектурным наследием для многих волонтеров становится формой эскапизма, поскольку, чаще всего, вовсе не связана с тем, чем человек занимается в повседневности.

В заключении хочу отметить терминологическую неточность или некоторое неудобство в связи использованием термина «волонтеры-реставраторы». С точки зрения архитекторов, волонтеры занимаются *консервацией* объектов архитектуры (и это юридически оговаривается). Как известно, существуют разные типы работ, часть которых относится к консервации, а другая, требующая специальной профессиональной подготовки, — к реставрации. На памятниках архитектуры можно проводить только определенные работы, на которые было получено разрешение. Чаще всего, волонтерам под руководством архитекторов можно заниматься только консервацией объекта (это противоаварийные действия). Однако более точный термин «волонтеры-консерваторы», будет ассоциироваться с политическими взглядами, что окажется неуместным. По этой причине в своих дальнейших исследованиях я намерена сохранить понятие «волонтеры-реставраторы». Хотя вопрос о терминологии остается для меня пока открытым.

Источники и материалы

73-ФЗ 2023 — Федеральный закон от 25.06.2022 № 73-ФЗ (ред. от 20.10.2022) «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» (с изм. и доп., вступ. в силу с 11.01.2023).

Музыка в затерянных 2020 — Музыка в затерянных храмах. Путешествие Arzamas в Тверскую область // Arzamas.academy: [сайт]. https://arzamas.academy/special/tver?ysclid=lr1yhtn9od19447744

Общее дело 2023 — Проект «Общее дело. Возрождение деревянных храмов Севера // Общее дело. [Электронный ресурс]. https://obsheedelo.ru (дата обращения: 25.01.2023).

ПМА — полевые материалы автора.

Réhabilitation et Entretien — Réhabilitation et Entretien des Monuments et du Patrimoine Artistique // REMPART MISSION PATRIMOINE. [Электронный ресурс]. https://www.rempart.com/en/rempart/who-we-are/our-association/ (дата обращения: 01.03.2023).

Научная литература

Бурдье П. Социальное пространство и символическая власть. Перевод к. ф. н. В. И. Иванова // Thesis. 1993. Вып. 2. С. 137–150.

Бурдье П. Социология социального пространства: перевод с фр. / отв. ред. пер. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2017. 288 с.

Лисенко Л. М. Гармонические построения в архитектуре церквей Кижского погоста // Архитектурное наследство. 1969. № 18. С. 125–134.

Николаева Н. С. Формирование государственной системы охраны памятников во второй четверти XIX века (сравнительный анализ: Франция — Россия) // Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена. Аспирантские тетради. 2008. № 37 (80). С. 261–270. https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie-gosudarstvennoy-sistemy-ohrany-pamyatnikov-vo-vtoroy-chetverti-xix-veka-sravnitelnyy-analiz-frantsiya-i-rossiya/viewer

Ополовников А. Памятники деревянного зодчества Карело-Финской ССР. М.: Государственное изд-во литературы по строительству и архитектуре, 1955. 195 с.

Ополовников А. Реставрация памятников народного зодчества. М.: Стройиздат, 1974. 391 с.

Пермиловская А. Б. Культовая традиционная архитектура как фактор адаптивного механизма при освоении Русской Арктики // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 7–21. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/7-21

Ушаков Ю. Ансамбль в народном зодчестве Русского Севера. Л.: Стройиздат, Ленинградское отделение, 1982. 168 с.

Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось: последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 661 с.

Bourdieu P. Pascalian Meditations. Oxford: Polity press, 2000. 256 p.

Gell A. Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Oxford University Press, 1998. 296 p.

Hemel E., Salemink O., Stengs I. (eds.). Managing Sacralities: Competing and Converging Claims of Religious Heritage (Explorations in Heritage Studies. Series eds. Ali Mozafari and David Charles Harvey. Vol. 6.). New Work: Berghahn Books, 2022. 280 p.

Smith L. Uses of Heritage. London: Routledge, 2006. 368 p.

Werbner P. Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space Among the British Muslims // Cultural Anthropology. Vol. 11, № 3. Aug. 1996. P. 309–338. https://doi.org/10.1525/can.1996.11.3.02a00020

References

Bourdieu, P. 1993. Sotsial'noe prostranstvo i simvolicheskaia vlast' [Social Space and Symbolic Power]. *Thesis* 2: 137–150.

Bourdieu, P. 2017. *Sotsiologiia sotsial'nogo prostranstva* [The Sociology of Social Space]. Saint Petersburg: Aleteiia. 288 p.

Bourdieu, P. 2000. *Pascalian Meditations*. Oxford: Polity press. 256 p.

Gell, A. 1998. *Art and agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press. 296 p.

Hemel E., O. Salemink and I. Stengs. (eds.). 2022. *Managing Sacralities: Competing and Converging Claims of Religious Heritage* (Explorations in Heritage Studies. Series eds. A. Mozafari and D. C. Harvey. Vol. 6.). New Work: Berghahn Books. 280 p.

Lisenko, L. 1969. Garmonicheskie postroeniia v arkhitekture tserkvei Kizhskogo pogosta [Harmonic Constructions in the Architecture of the Churches of the Kizhi Pogost]. *Arkhitekturnoe nasledstvo* 18: 125–134.

Nikolaeva, N. S. 2008. Formirovanie gosudarstvennoi sistemy okhrany pamiatnikov vo vtoroi chetverti XIX veka (sravnitel'nyi analiz: Frantsiia — Rossiia) [Formation of the State System of Monument Protection in the Second Quarter of the 19th Century (Comparative Analysis: France — Russia)]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A. I. Gertsena. Aspirantskie tetradi* 37(80): 261–270. https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie-gosudarstvennoy-sistemy-ohrany-pamyatnikov-vo-vtoroy-chetverti-xix-veka-sravnitelnyy-analiz-frantsiya-i-rossiya/viewer

Opolovnikov, A. 1955. *Pamiatniki dereviannogo zodchestva Karelo-Finskoi SSR* [Monuments of Wooden Architecture of the Karelian-Finnish SSR]. Moscow: Gosudarstvennoe izdadel'stvo literatury po stroitel'stvu i arkhitekture. 195 p.

Opolovnikov, A. 1974. *Restavratsiia pamiatnikov narodnogo zodchestva* [Restoration of Folk Architecture Monuments]. Moscow: Stroiizdat. 391 p.

Permilovskaya, A. B. 2023. Kul'tovaja tradicionnaja arhitektura kak faktor adaptivnogo mehanizma pri osvoenii Russkoj Arktiki [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. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/7-21

Smith, L. 2006. *Uses of Heritage.* London: Routledge. 368 p.

Ushakov, Yu. 1982. *Ansambl' v narodnom zodchestve Russkogo Severa* [Ensemble in the Folk Architecture of the Russian North]. Leningrad: Stroiizdat, Leningradskoe otdelenie. 168 p.

Werbner, P. 1996. Stamping the Earth with the name of Allah: Zikr and the sacralizing of space among the British Muslims. *Cultural anthropology* 11(3): 309–338. https://doi.org/10.1525/can.1996.11.3.02a00020

Yurchak, A. 2017. *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos': poslednee sovetskoe pokolenie* [It was Forever Until It Ended: The Last Soviet Generation]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 661 p.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ В ОПТИКЕ АНТРОПОЛОГИИ

УДК 069(575.146)
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/116-126
Научная статья

© Н. Ш. Султанова

ИЗУЧЕНИЕ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО КОСТЮМА БУХАРСКОГО ОАЗИСА НА ОСНОВЕ ТЕРРАКОТЫ

История одежды с древнейших времен до наших дней — это зеркало, в котором отражается все прошлое человечества. Среди материальных и духовных культурных памятников она рассматривается как критерий, отражающий национальную идентичность народа и демонстрирующий его этнические особенности. Археологические находки показывают, что одежда появилось в самые ранние периоды развития человека. Одежда является неотъемлемой частью повседневной жизни, поэтому её эволюцию можно изучать на основе сохранившихся материальных образцов прошлых веков. Узнать, как одевались наши предки, можно с помощью миниатюр, фотографий, настенной живописи, рукописных источников и археологических находок. Например, люди делали глиняные фигурки богов, которым они поклонялись. Одежда этих фигурок и стала объектом нашего изучения. В статье проведен анализ терракот и изображенных на них предметов одежды и украшений. Фокус внимания автора был сосредоточен на терракотах, представленных в фондах и музейных экспозициях Бухарского государственного музея-заповедника. Проанализированы их сходства и различия. Рассмотренные детали одежды использованы как источник по истории костюма региона периода раннего средневековья.

Ключевые слова: *терракота, Анахита, одежда, драпировка, вырез, крой, украшения*

Ссылка при цитировании: *Султанова Н. Ш.* Изучение раннесредневекового костюма Бухарского оазиса на основе терракоты // Вестник антропологии. 2024. № 1. 116–126.

Султанова Нигина Шералиевна — старший научный сотрудник, Бухарский государственный музей-заповедник (Узбекистан, Бухара, просп. Абу Али ибн Сины, 2); исследователь, Бухарский государственный университет. Эл. почта: ngnsultonova@gmail.com

UDC 069(575.146)
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/116-126
Original Article

© Nigina Sultonova

THE STUDY OF MEDIEVAL COSTUME OF THE BUKHARA REGION BASED ON TERRACOTTA

The history of clothing from ancient times to the present day is a mirror in which the entire past of mankind is reflected. Among the material and spiritual cultural landmarks, they are considered as a criterion reflecting the national identity of peoples and showing their ethnic characteristics. Since clothing is considered the main part of everyday life, we can study it by looking at the preserved material samples of the past. We can analyze the clothes of the previous periods with the help of miniatures, photographs, wall decorations, handwritten sources and archaeological finds.
Archaeological finds show that clothing appeared in the earliest periods of human development.
People made clay figurines of the gods they worshipped, and we study the patterns of clothing on these figurines. This article discusses costumes based on terracottas found during archaeological excavations. The author focused on the terracotta figurines stored in the fund of the Bukhara State Museum-Reserve and in museum expositions. Their similarities and differences were analyzed. The considered clothing details are used as a source on the history of the costume of the region during the early Middle Ages.

Keywords: *terracotta, Anahita, clothing, drapery, neckline, jewelry*
Author Info: Sultonova, Nigina — Senior Researcher, Bukhara State Architectural Art Museum-Preserve (Bukhara, Uzbekistan). E-mail: ngnsultonova@gmail.com
For citation: Sultonova, N. 2024. The Study of Medieval Costume of the Bukhara Region Based on Terracotta. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 116–126.

Introduction

The history of mankind covers the process of growth from primitive ideas about nature and life, simple needs to the level of complex spiritual activity. At the beginning of human civilization, spirituality simultaneously stands out as a fruit of human thinking. Like other areas of people's lives, the study of national clothing is closely related to the study of the ethnic history and culture of each cultural group, their mutual connections with other groups. It is also a criterion that reflects the ethnic characteristics of peoples.

The history of clothing, from ancient times to the present day, is a mirror reflecting the entire history of mankind. Clothing has been formed over centuries and has become the most important source that allows us to appreciate the customs of people, their ethnic history and way of life by studying its evolution (*Abdullaeva* 1978).

Many scientists have conducted research on the history of clothing, special publications are dedicated to Uzbek national clothing. Research data from such scientists as O. A. Sukhareva (*Sukhareva* 1979), N. P. Lobacheva (*Lobacheva* 1989), M. K. Gorelik (*Gorelik* 1979), M. A. Bikjanova (*Bikjanova* 1960), N. B. Nemtseva (*Nemseva* 1972), N. Sodikova (*Sodikova* 2006), provide a lot of information regarding the topic.

Clothing is a fundamental and integral part of the lifestyle, but we can only study and analyze earlier periods through miniatures, photographs, wall decorations, handwritten sources, and archaeological finds. Original examples of clothing from those periods have not survived, or their preservation is so fragmented that it is impossible to draw any definite conclusion about them. For this reason, historians, archaeologists and ethnographers have studied in great depth the types of clothing of the 19th and 20th centuries, but the previous periods are not so well-studied (*Rakhimova* 2005: 3).

Archaeological excavations indicate that clothing appeared in very ancient periods of human development (40–25 thousand years ago). It is known that in the initial periods, people smeared their bodies with various substances, that is, clay, soil, oil, in order to protect themselves from the effects of various climatic phenomena, as well as from animal and insect bites. Later, such pastes started to be colored by various plant dyes, so the custom of decorating bodies with various shapes and colors appeared. This was then followed by tattooing the body (injecting dyes under the skin) in order to extend the life of the protective shell. Feathers of various birds, teeth, animal bones, hair served a symbolic function and at the same time protected the body. Over time, more and more parts of people's bodies began to be covered jewelery (*Raxmatullaeva, Xodjaeva, Atakhanova* 2015: 5).

This article analyzes data on the early Middle Ages clothing and decorations, obtained by studying the terracottas found in archaeological excavations on the territory of the Bukhara oasis, currently stored in the museum fund and exhibited in the museum exhibitions.

Methods and the Review of Previous Studies

Museums perform important tasks such as studying the history of the people, preserving and displaying their material and cultural heritage, studying it scientifically and passing it on to the next generation. Today, it is known that there are more than 100 thousand museums in the world. They include the Bukhara State Museum-Reserve with its rich and large collection. The Bukhara State Museum-Reserve, which started its activity in 1922 (*Niyazova* 1994: 38), collected more than 130 thousand artifacts during the past century. Its collection includes archeological finds, documents, numismatics and ethnographic items (*Juraev* 2021: 67).

First, materials from archaeological excavations conducted by V. L. Vyatkin in Afrasiab were handed over to the museum. During the years 1937–1939, based on the materials of V. A. Shishkin's expedition, the museum fund received remarkable archaeological objects. In addition, through the fruitful actions of the Uzbek archaeologist Y. Gulomov, rare archaeological objects were obtained.

Items transferred to the museum were studied by museum researchers, as each item requires a scientific passport, defining the validity of these objects and their value as a scientific source. In the process of preparing such a passport, general preliminary conclusions are given to each object. And further information is deepened by scientific applicants who conduct their own research.

The Uzbek people, like other ethnic groups, have undergone complex ethnic processes, which took place in the territories of the emerging unions of certain tribes or states in the most ancient periods and throughout the Middle Ages as a result of migrations and intermingling. This had a huge impact on the way of life, culture, and customs of people. Naturally, this was reflected in the clothing culture of people of those times. When analyzing the medieval clothing, we studied terracottas used in religious rituals.

People made clay figurines of the gods they worshipped. Terracottas have been the focus of attention since the beginning of the archaeological study of Central Asia as a vivid image of ancient culture. Terracottas are important as objects in the study of ancient material culture. The reconstruction of the religious and mythological worldview of different historical periods and the study of the style of pictorial subjects of terracottas can help resolve the problems of the interaction of different cultures. We will also study examples of clothing pictured in these figurines. Many ceramic figurines of Anakhita have been found in archaeological excavations. Among the works of ancient art, there are many sculptures of Anakhita, who is considered the goddess of land, water, and prosperity. Sculptors depicted Anahita as a woman holding a pomegranate, wheat or apple in her hand.

Anakhita is also reflected in "Avesto", which is the sacred word of the religion of fire worship (Avesta 2001: 184).

Professor L. I. Rempel describes it as follows: "Anakhita" is a person who represents human femininity and beauty, as a well-dressed beautiful woman, who gives strength and success to heroes. Anakhita can always be seen as a beautiful, strong, high-belted, gold-embellished, a girl wearing a mursak with many folds. It can be seen that the character of Anakhita is described as a living person. So, the symbol of this was created throughout the centuries and had a different appearance in the art monuments found in different regions of our country (*Rempel* 1960: 41).

Main Results

The study of the monuments of the Bukhara oasis began in the beginning of the 20th century. The works of archaeologist V. L. Vyatkin, who studied the monuments of Bukhara in 1920 and the mausoleum of Ismail Samoni in 1925, provided valuable information on many of them. Later, this research was continued by many archaeologists. Most of the fortresses of the Bukhara oasis were identified along the left bank of Zarafshan. The study of these monuments began in 1952 by O.V. Obelchenko, several monuments were found in Kuyimozor and Lavandak cemeteries.

The Uch-kulokh monument, located 8 km to the east of Varakhsha, also functioned as a fortress in its time. The external appearance of the monument has a triangular shape, and because of the three elevations present in its parts it was called Uch-kulokh (Tree Ears). The base of Uch-kuloh is a majestic Early Medieval castle and a rural area adjacent to it from the east. The preserved height of the ruins of this construction is 7.6 and 4.0 m above ground level. The Uch-kulokh monument was researched by J. K. Mirzaakhmedov, a scientist of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan Y. Ghulomov Institute of Archeology, and the Uzbek-Italian international expedition headed by Professor Chiara Silvi Antonini of the University of Rome.

Poykent is located downstream of Zarafshan, 50 km southwest of Bukhara and was one of the major cities of the oasis. The city consists of an ark, two cities and a rabad. At the end of the 4th century BC, it first appeared as a village and later became a fortress. It was during this period that Poykent was an important military and commercial center located on the western borders of Sughd and had an important strategic position as a trade node connecting southern countries. For many years, the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan Institute of Archeology and the joint expedition of the State Hermitage of Russia have been conducting archaeological excavations in the ruins of the city.

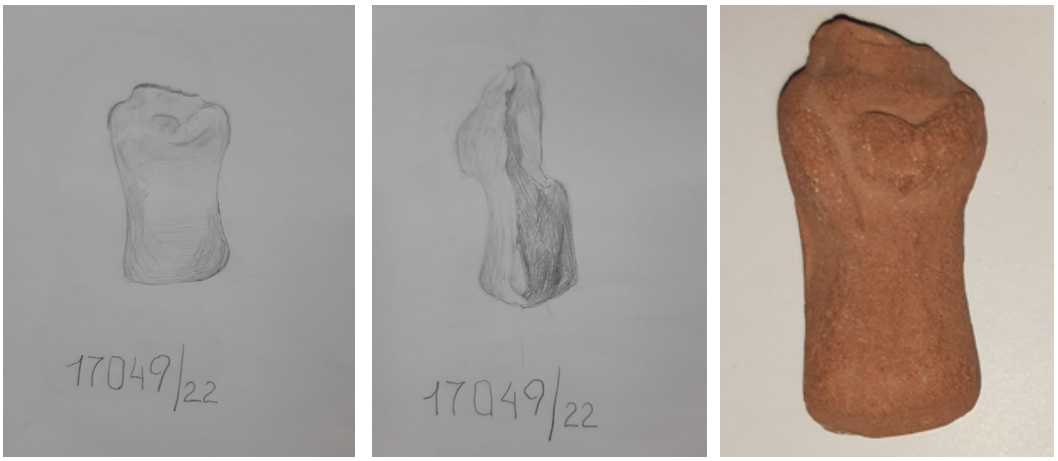
In 1968–1970, Ya. A. Amirov started small excavation works in “Setalak 2”, the north-western edge of the Bukhara oasis. Since 1972, Zarafshan archaeological group led by R. Kh. Sulaymonov has been conducting research of the ancient culture of the Bukhara oasis. The finds include glass and stone beads, bronze and bone objects, and terracottas dating back to the III–VI centuries.

The fund of the Bukhara State Museum-Reserve has been enriched with a number of rare items given by people who presented their personal collections, formed as a result of their personal interest and research, to the museum. In 1983, one of them, the school teacher, local historian, geographer A. V. Miller presented the archaeological objects collected during his career to the museum. Among these items there were also terracottas from VI–VII centuries.

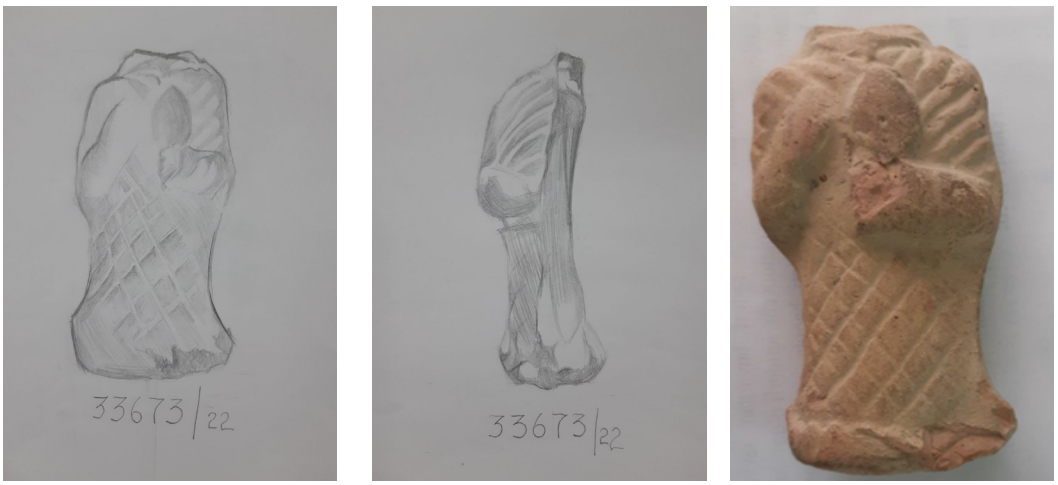
1. The terracotta belonging to the 5th–4th centuries BC was found in the Kuyimozor cemeteries and was one of the exhibits that was received by the museum in 1982 and registered in the main museum catalogue (KP 23). This statuette has a broken head, it depicts a simple dress without embroidery. The dress is trapezoidal, and the neckline is circular. The waist of the dress is narrow and the back is wider. (*Picture 1*).
2. Another terracotta found in the Bukhara oasis belongs to the II–III centuries and depicts the goddess Anakhita. The height of the figurine according to the catalogue (KP 48) is 9.8 cm. What looks like an embroidered scarf is depicted hanging from the two shoulders of the terracotta. One hand is on the waist, the other one is around the breast, holding an object that resembles an ear of wheat. The lower part of the waist is also treated specially (*Picture 2*).
3. The terracotta figurine (KP 48) found in the area of Uch-Kulokh is also decorated with a special dress. Its height is 9.5 cm, scientific research shows that the figurine belongs to IV–V centuries. The lower part of the terracotta dress is trapezoidal from the chest and has vertical folds. Neckline (cutout) is triangular in shape, decorated with 2 rows of patterns. A thin band is embossed at the waist (*Picture 3*).
4. The terracotta accepted to the museum fund in 1983 was found in the southwest of the Bukhara oasis (Takhmachtepa). This terracotta from the A.V. Miller (KP 26) collection is 9.5 cm tall, its head is not preserved. The terracotta (god Anakhita) belongs to the VI–VII century, and its dress is also of special importance. The terracotta dress is described as a covering, and the right shoulder part is lowered by drapery. Vertical folds come down from the chest to the waist. This suggests that there are two layers of clothing in this terracotta. The upper layer is in the form of a covering, and is lowered over the waist. The sleeve parts are shown in the exact size (*Picture 4*).
5. In the terracottas exhibited at the “History of Ancient Poykent” museum, we can see the samples of ancient costumes. In 1999, the terracotta found in Shakhristan-I during the archaeological excavations conducted by archaeologists G. L. Semenov, Dj. K. Mirzaakhmedov (*Semenov, Mirzaakhmedov* 2000) was accepted into the museum fund in 2002 (KP 48). This figurine belongs to the II–VII century, its condition is good, it is completely preserved and is 12 cm tall (*Picture 5*). The description contains information on an above-the-waist visible dress made of thin fabric with a triangle collar and pants with horizontal drapery on the legs. In the waist part, the knot of the belt that fastens the trousers is visible.
6. The terracotta (KP 21) found at Setalak Tepa is 9 cm high, its head part is broken. Its right arm was bent at the elbow and attached to its body, and its left arm appeared

to be below the waist. The terracotta dress is made in two layers: the chest coquette (the part of the dress above the waist) is shown with special lines. There is a belt-like bulge at the waist. Traces of drapery are visible on the left shoulder of the upper covering (kaftan). The rest of the kaftan is made without pleats (*Picture 6*).

7. The terracotta (KP 50) found in the southwest of Poykent was handed over to the museum fund in 2013 by archaeologist J. K. Mirzaakhmedov. The height of the terracotta is 10.7 cm, and this figurine, found intact, is decorated with exquisite ornaments and hairstyles. An iconographic sign (nimb) is visible at the top of the head. The jeweled beads on its neck fall down to its chest. Its two hands are on its waist and large vertical draperies from the waist down. There are traces of draperies on the sides (*Picture 7*).



Picture 1. The terracotta belonging to the 5th–4th centuries. Kuyimozor cemeteries

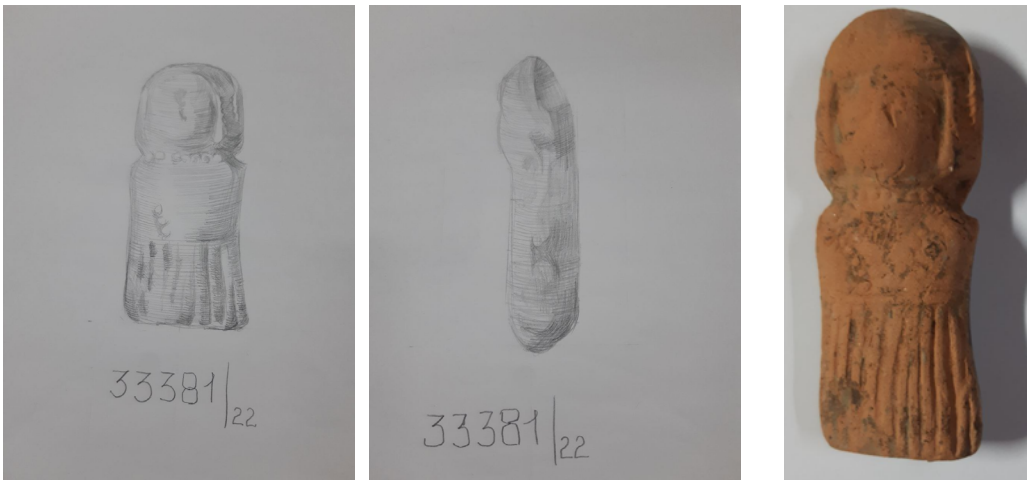


Picture 2. Terracotta found in the Bukhara oasis belonging to the II–III centuries

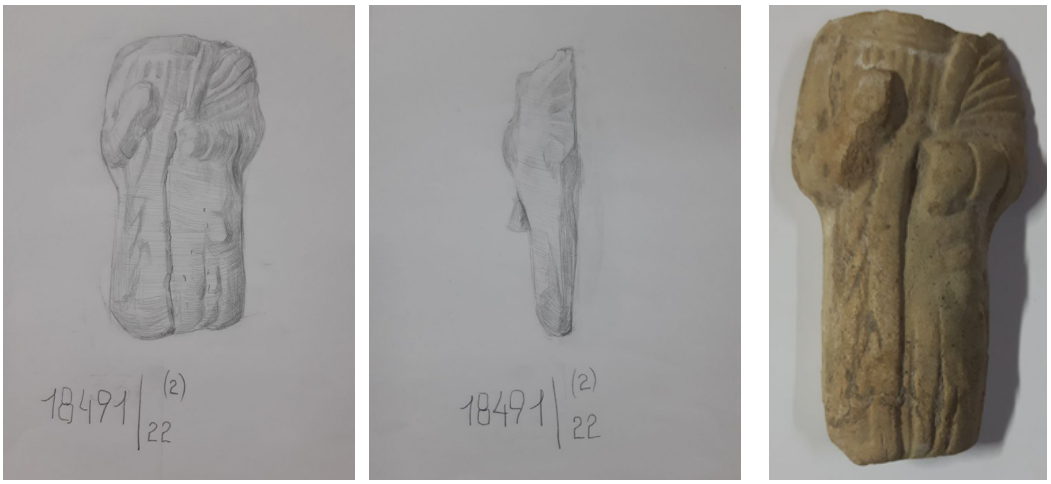
Conclusion

The following conclusions can be drawn based on the study of the described terracottas:

The dresses depicted on the terracottas are similar to Indian (*Picture 5*), Egyptian (*Picture 1, 3, 6*) style, and draperies from the shoulders are similar to the Roman style (*Picture 2, 4*).



Pictures 3. The terracotta found in the area of Uch-Kulakh, Bukhara



Picture 4. The terracotta, accepted to the museum fund in 1983, was found in the southwest of the Bukhara oasis (Takhmachtepa)

This suggests that since the ancient times, Zoroastrian period philosophical-aesthetic thought developed in various forms of art among different cultural groups, and at the same time life-style and social needs were directly formed by local conditions. As a result, we can see both similarities in the images of the gods and the absorption of different local traditions.

The fact that the drapery method was used in different parts of the costumes on the figurines means that they were glorified as a high class (*Pictures 2, 3, 4, 5, 6, 7*). They were both sacred figures and represented an aesthetic ideal. In ancient Egypt, drapery is found mainly in the clothes of pharaohs and gods (*Rakhmatullaeva, Khodzhaeva, Atakhanova* 2015: 10). So, such dresses are made only for special characters.

There is an iconographic symbol of «nimb» (*Somov* 1897: 154) on the head of the terracottas (*Picture 7*). It symbolizes brightness around the head of holy saints, and such iconographic symbols can be found around the head of most of the figurines found in archaeological excavations.

The statues of gods worshiped by people, were also specially decorated with jewelry, they were symbol of grandeur (*Pictures 3, 5, 7*).

Coverings (kaftans) on the upper part of the two-layer dresses depicted on terracottas (*Pictures 2, 4, 5, 6, 7*) are off the shoulders in a drapery manner. It can be sewn only on thin and silk fabrics. In most cases, these fabrics were made or purchased mainly by nobles and upper-class members, being very expensive.



Picture 5. In 1999, the terracotta found in Shakhristan-I during the archaeological excavations conducted by archaeologists G. L. Semenov and Dj. K. Mirzaakhmedov

Terracottas found in archaeological excavations are found broken. This situation is explained in Narshakhi's work "History of Bukhara" as follows: "Every year on the eve of Navruz, the residents gathered around the market "Mokh" (currently "Magoki Attor" mosque) and bought new figurines to replace the old broken ones" (*Narshahiy* 1993: 26). If we take into account that the neck and waist of the terracotta are finely cut compared to the rest of the body, we can see that the terracottas that have been preserved are mostly broken at the neck and the waist (*Pictures 1, 2, 4, 6*).



Picture 6. The terracotta found at Setapak Tepa

Terracottas are made in two different styles: either casted (using a mold) or hand-made. The back side of the hand-made terracottas is also given special attention, and the neck and



Picture 7. The terracotta (KP 50) found in the southwest of Poykent

waist parts are finely crafted (*Pictures 1, 2, 3, 4, 6, 7*).

The fully preserved terracottas were molded in the casting style, and their thin neck and slender waist are completely preserved as they are fused to the base (*Picture 5*). In figurines made in this way, the front view is important, and the clothes and jewelry are treated separately. It should be noted that some of the terracottas also resemble male figures in shape and facial expression (*Picture 1*). Here we quote the following opinion of G. A. Pugachenkova: "It is customary to refer to the group of figurines found in Afrosiab as "Anakhites", the goddess of Sogdiana who represents the life-giving forces of nature. It is a collective image of gods such as Anakhita, Ashakh and Khayrvatat associated with the Avesta, which were then embodied by adapting to different local conditions (*Pugachenkova, Rempel* 1965: 72).

The terracotta is made of upright stature and broad shoulders. The reason is that in ancient times, a beautiful image of the body was of special importance (Avesta 2001: 184). That is why most figurines depict broad shoulders, tall stature, and a thin waist.

The figure is clearly depicted in the studied terracottas. This shows that much attention was paid to social origin in shape and size.

Studying the ethnography, social lifestyle and culture of ancient Bukhara based on archaeological sources remains a relatively under-researched issue. Today, in the Republic of Uzbekistan, a wide range of opportunities have been opened for the study and development of historical monuments, including the history of handicrafts, on a new basis. The historical importance of clothing as an ethnographic source, is now widely recognized. The study of costumes, considered one of the traditional forms of craftsmanship and art, is of great importance in determining the place of the oasis of Bukhara in the fields of crafts, art, culture and trade in Central Asia.

Sources

Avesto 2001 — Avesto. Historical-literary monument. Translation of Askar Mahkam. Tashkent: Sharq, 2001. 184 p.

KP — The main inventory book of the Bukhara Museum-Reserve.

Somov 1897 — *Somov A. I.* Nimbus // Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron.1897. P. 154.

References

Abdullayeva, T. A. and S. A. Khasanova. 1978. *Odezhda uzbekov (XIX–nachalo XX v.* [Uzbek Clothing (19–early 20th centuries)]. Tashkent: Fan. 115 p.

Bikzhanova, M. A. 1960. Mursak — starinnaja verhnjaja odezhda uzbechek goroda Tashkenta [Mursak — the Ancient Outerwear of Uzbek Women of Tashkent City]. In *Pamjati Mihaila Stepanovicha Andreeva. Sbornik statej po istorii i filologii narodov Srednej Azii. Trudy Instituta istorii, arheologii i etnografii Akademii nauk Tadzhikskoj SSR* [In memory of Mikhail Stepanovich Andreev. Collection of Articles on the History and Philology of Central Asia peoples. Works of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Academy of Sciences of the Tajik SSR]. Vol. CXX. Stalinabad: Izdatel'stvo Akademii nauk Tadzhikskoj SSR. P. 47.

Gorelik, M. V. 1979. Sredneaziatskij muzhskoj kostjum na miniatjurah XV–XIX vv. [Central Asian Men's Costume on Miniatures of the 15–19 centuries]. In Sukhareva, O. A. (ed.). *Kostjum narodov Srednej Azii. Istoriko-jetnograficheskie ocherki* [Costumes of the Peoples of Central Asia. Historical and Ethnographic Sketches]. Moscow: Nauka. P. 49–69.

Juraev, Sh. G. 2021. Iz istorii Buharskogo gosudarstvennogo muzeja-zapovednika. Sozdanie muzeev i vystavok [From the History of the Bukhara State Museum-Reserve. Creation of Museums and Exhibitions]. In Berezhnova, M. L., A. A. Ilina, and S. N. Korusenko (eds.). *Kul'tura i vzaimodejstvie narodov v muzejnyh, nauchnyh i obrazovatel'nyh processah — vazhnejshie faktory stabil'nogo razvitija stran Evrazii: sbornik nauchnyh trudov* [Culture and Interaction of Peoples in Museum, Scientific and Educational Processes as the Most Important Factors for the Stable Development of the Eurasian Countries]. Part. 2. Omsk: Izdatel'skij dom «Nauka». P. 67–73.

Lobacheva, N. P. 1989. O nekotoryh chertah regional'noj obshhnosti v tradicionnom kostjume narodov Srednej Azii i Kazahstana [On Some Features of Regional Community in the Traditional Costume of the Peoples of Central Asia and Kazakhstan]. In Lobacheva, N. P. and M. V. Sazonova (eds.). *Tradicionnaja odezhda narodov Srednej Azii i Kazahstana* [Traditional Clothing of the Peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka. P. 5–38.

Narshakhiy, Abu Bakr Mukhamad ibn Zafar. 1993. *Bukhoro tarikhi* [History of Bukhara]. Toshkent: Sharq baezi. 126 p.

Nemtseva, N. B. 1972. K istorii tkanej i odezhdy naselenija Srednej Azii XV veka [On the History of Fabrics and Clothing of the Population of Central Asia of the 15th century]. In G. A. Pugachenkova (ed.). *Iz istorii iskusstva velikogo goroda (K 2500-letiju Samarkanda)* [From the Art History of the Great City (On the 2500th Anniversary of Samarkand)]. Tashkent: Izdatel'stvo literatury i iskusstva imeni G. Guljama. P. 243–251.

Niyazova, M. I. 1994. Iz istorii dejatel'nosti Buharskogo muzeja [From the History of the Bukhara Museum]. In *Iz istorii kul'turnogo nasledija Buhary* [From the History of the Cultural Heritage of Bukhara]. Vol. 2. Bukhara. P. 31–38. (See The opening ceremony of the first museum in Bukhara. In *Bukhoro akhbori* № 112. 1922. 23 November).

Pugachenkova, G. A. and L. I. Rempel. 1965. *Istorija iskusstv Uzbekistana s drevnejshih vremen do serediny devjatnadcatogo veka* [Art History of Uzbekistan from Ancient Times to the Middle of the Nineteenth Century]. Moscow: Isskustvo. 711 p.

Rakhimova, Z. I. 2005. *K istorii kostjuma narodov Uzbekistana. Kostjum Buhary i Samarkanda XVI–XVII vv. (Po dannym srednevekovoj miniatjurnoj zhivopisi)* [On the History of the Costume of the Peoples of Uzbekistan. Costume of Bukhara and Samarkand in the 16–17 Centuries (According to Medieval Miniature Painting)]. Tashkent: Izdatel'stvo zhurnala "Sanat". 140 p.

Rakhmatullayeva, D., U. Khodjaeva and F. Atakhanova. 2015. *Libos tarikhi* [History of Clothing]. Toshkent. 173 p.

Rempel, L. I. 1960. *Vydajushhiesja pamjatniki izobrazitel'nogo iskusstva Uzbekistana* [Outstanding Monuments of Fine Art of Uzbekistan]. Tashkent: Goslitizdat UzSSR. 328 p.

Semenov, L. G. and J. K. Mirzaakhmedov. 2000. *Raskopki v Pajkende v 1999 godu* [Excavations in Pikend in 1999]. St. Petersburg. 89 p.

Semenov, L. G. and J. K. Mirzaakhmedov. 2004. *Raskopki v Pajkende v 2003 godu* [Excavations in Pikend in 2003]. St. Petersburg. 59 (111) p.

Sodikova, N. 2006. *Uzbek milliy kiyimlari (XIX–XX asrlar)* [National Uzbek Clothes (19–20 Senturies]. Tashkent: Gafur Gulom. 159 p.

Sukhareva, O. A. 1979. The Experience of Analyzing the Cuts of Traditional “Tunic-like” Central Asian Clothing in Terms of Their History and Evolution. In Sukhareva, O. A. (ed.). *Kostjum narodov Srednej Azii. Istoriko-jetnograficheskie ocherki* [Costumes of the Peoples of Central Asia. Historical and Ethnographic Sketches]. Moscow: Nauka. P. 77–102.

Научная литература

Абдуллаева Т. А., Хазанова С.А. Одежда узбеков (XIX–начало XX в.). Ташкент: Фан, 1978. 115 с.

Бикжанова М. А. Мурсак — старинная верхняя одежда узбечек города Ташкента // Памяти Михаила Степановича Андреева. Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии. Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Таджикской ССР. Т. CXX. Сталинабад: Издательство АН Таджикской ССР, 1960. С. 47.

Горелик М. В. Среднеазиатский мужской костюм на миниатюрах XV–XIX вв. // Костюм народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки // Отв. ред. О. А. Сухарева. М.: Наука, 1979. С. 49–69.

Джураев Ш. Г. Из истории Бухарского государственного музея-заповедника. Создание музеев и выставок // Культура и взаимодействие народов в музейных, научных и образовательных процессах — важнейшие факторы стабильного развития стран Евразии: сб. науч. тр.: в 2 ч. / Отв. ред.: М. Л. Бережнова, А. А. Ильина, С. Н. Корусенко. Ч. 2. Омск: Издат. дом «Наука», 2021. С. 67–73.

Лобачева Н. П. О некоторых чертах региональной общности в традиционном костюме народов Средней Азии и Казахстана // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана / Отв. ред. Н. П. Лобачёва, М. В. Сазонова. М.: Наука, 1989. 5–38.

Наршахий Абу Бакр Мухаммад ибн Жаъфар. Бухоро Тарихи. Тошкент: Шарк баёзи, 1993. 126 с.

Немцева Н. Б. К истории тканей и одежды населения Средней Азии XV века // Из истории искусства великого города (К 2500-летию Самарканда) / Ред. Г. А. Пугаченкова. Ташкент: Издательство литературы и искусства им. Г. Гуляма, 1972. С. 243–251.

Ниязова М. И. Из истории деятельности Бухарского музея // Из истории культурного наследия Бухары. Вып. 2. Бухара, 1994. С. 31–38. (См. также: Церемония открытия первого музея Бухары // Bukhoro akhbori. 1922. № 112. 23 November).

Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. История искусств Узбекистана с древнейших времен до середины девятнадцатого века. М.: «Искусство», 1965. 711 с.

Рахимова З. И. К истории костюма народов Узбекистана. Костюм Бухары и Самарканда XVI–XVII вв. (По данным средневековой миниатюрной живописи). Ташкент: Изд-во журнала «Санъат», 2005. 140 с.

Раҳматуллаева Д., Ходжаева У., Атаханова Ф. Либос тарихи. Тошкент, 2015. 173 с.

Ремпель Р. И. Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана. Ташкент: Гослитиздат УзССР, 1960. 328 с.

Семенов Л. Г., Мирзаахметов Ю. К. Раскопки в Пайкенде в 1999 г. СПб: б./и., 2000. 89 с.

Семенов Л. Г., Мирзаахметов Ю. К. Раскопки в Пайкенде в 2003 г. СПб: б./и., 2004. 59 (111) с.

Содиқова Н. Ўзбек миллий кийимлари: [National Uzbek Clothes = Национальная одежда узбеков]: XIX–XX асрлар. Тошкент: Шарк, 2006. 159 с.

Сухарева О. А. Опыт анализа покроев традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. О. А. Сухарева. М.: Наука, 1979. С. 77–102.

УДК 39+902
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/127-137
Научная статья

© *Л. М. Ильясов*

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПЛЕМЕН — НОСИТЕЛЕЙ КОБАНСКОЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В СВЕТЕ ДАННЫХ ПЕТРОГЛИФИКИ

В статье рассматриваются религиозные представления древних племен — носителей кобанской археологической культуры на основе интерпретации семантики древнейших символов, которые нашли отражение в бронзовой пластике и петроглифике той эпохи. Богатейший археологический материал (бытовые поселения, могильники, большое количество статуэток людей и животных, культовых предметов) дает возможность объективной реконструкции духовной культуры населения эпохи поздней бронзы и раннего железа. В работе вводится в научный оборот петроглиф у селения Харкарой, расположенного на юго-востоке Чечни. Его копия была в несколько искаженном виде впервые опубликована В. П. Кобычевым в 1973 г. без пояснений и комментариев. Между тем, петроглиф позволяет значительно расширить представления о духовной культуре кобанских племен. Петроглиф представляет собой сложную сюжетную композицию, основой которой являются две свастики. Свастика трактуется автором как модель мироздания в представлениях населения поздней бронзы и раннего железа. Основываясь на этом, он предлагает свою трактовку религиозных воззрений «кобанцев», более сложных, чем представлялось исследователям до сих пор. Обилие солярных символов в кобанской культуре, по мнению автора, дает возможность предположить, что главным религиозным культом у кобанских племен был культ солнца, так же, как и у более позднего населения Северного Кавказа. Методологической основой исследования является совокупность общеисторических, этнографических и археологических методов исследования, использование которых определяется характером изучаемого материала.

Ключевые слова: *кобанская археологическая культура, религия, культы, структура мироздания, петроглифы, амулеты, солярные символы, бронзовые статуэтки, свастика, чеченцы*

Ссылка при цитировании: *Ильясов Л. М.* Религиозные представления племен — носителей кобанской археологической культуры в свете данных петроглифики // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 127–137.

Ильясов Леча Махмудович — к. филолог. н., докторант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: lechailyasov@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8824-4303

UDC 39+902
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/127-137
Original article

© Lecha Iliasov

RELIGIOUS IDEAS OF THE KOBAN ARCHAEOLOGICAL CULTURE TRIBES IN THE LIGHT OF PETROGLYPHS

The article examines the religious ideas of the ancient tribes — bearers of the Koban archaeological culture based on the interpretation of the semantics of ancient symbols, reflected in bronze sculpture and petroglyphs of that era. The rich archaeological material (settlements, burial grounds, numerous figurines of people and animals, religious objects) makes it possible to objectively reconstruct the spiritual culture of the population of the Late Bronze and Early Iron Ages of the northern Caucasus. The work presents a petroglyph found near the Kharkaroy village, located in the southeast of Chechnya. A copy of this petroglyph was first published in a somewhat distorted form by V. P. Kobychev in 1973 without explanation or comment. Its complex plot composition based on two swastikas, allows us to significantly expand the understanding of the spiritual culture of the Koban tribes. The swastika is interpreted by the author as a model of the universe in the beliefs of the population of the Late Bronze and Early Iron Ages. Based on his interpretation of the religious views of the "Koban people," he argues they are more complex than considered before. The abundance of solar symbols in the Koban culture suggests the central role of the sun cult in the system of beliefs of the Koban tribes, just like in the later population of the North Caucasus. The study is methodologically based on general historical, ethnographic and archaeological methods, adequate for the studied material.

Keywords: *Koban archaeological culture, religion, cults, structure of the universe, petroglyphs, amulets, solar symbols, bronze figurines, swastika, Chechens*

Author info: Iliasov, Lecha M. — Ph.D. in Philology, Ph.D. student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: lechailyasov@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8824-4303

For citation: Iliasov, L. M. 2024. Religious Ideas of the Koban Archaeological Culture Tribes in the Light of Petroglyphs. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 127–137.

Изучение религиозных традиций древнейшего времени всегда сопряжено с определенными проблемами, так как при отсутствии письменных источников единственной возможностью их объективного исследования является реконструкция на основе обряда и инвентаря погребений, который часто включает в себя ритуальное оружие, орудия труда, культовые статуэтки и амулеты (*Козенкова* 2001: 12–27). Не менее важно сравнительно-историческое изучение аналогичных археологических материалов предыдущих и последующих эпох при наличии генетических связей между ними (*Sagona* 2018). Определенную роль в исследованиях древних религиозных традиций может сыграть и сравнительно-типологическое изучение

духовной культуры населения сопредельных районов, которая в силу разных причин является более исследованной.

Петроглифы относятся к особой категории исторических источников, обладающих огромным информационным потенциалом, благодаря универсальности культовой символики не только для разных народов, живших в один временной период, но и для археологических культур, которые разделяют тысячи лет. Их специфика предполагает использование при исследовании данных археологии, этнографии и истории культуры, что предопределяет комплексный подход, а также интерпретацию изображений с привлечением современных материалов, содержащих пережиточные формы, восходящие к древним прототипам.

Все вышесказанное относится и к изучению духовных традиций носителей археологической культуры поздней бронзы и раннего железа Северного Кавказа (т. н. кобанской культуры).

Интерес к археологии Северного Кавказа появляется во второй половине XIX в. в связи с находками древних бронзовых изделий в окрестностях осетинского селения Кобан, а затем и в других районах Северного Кавказа. В трудах П. С. Уваровой, Вс. Ф. Миллера, В. И. Долбежева, А. Бобринского уже наблюдаются попытки найти связь между археологическими материалами (прежде всего петроглифами, бронзовыми и глиняными статуэтками) и религиозными культами древнего населения региона (*Долбежев* 1885; *Миллер* 1888.; *Уварова* 1900; *Бобринский* 1902).

Для регулярного археологического изучения территории региона в 1935 г. была создана Северокавказская археологическая экспедиция во главе с выдающимся советским археологом Е. И. Крупновым. В 1956 г. эту работу продолжил Горный (Аргунский) отряд Северокавказской археологической экспедиции, результаты деятельности которого были позднее обобщены в статьях и монографиях Е. И. Крупнова, В. И. Марковина, Р. М. Мунчаева, А. Ф. Гольдштейна (А. Голана). В 1966 г. к ним присоединилась В. И. Козенкова, которая многие годы проводила археологические раскопки в различных районах Северного Кавказа и написала ряд монографий по ключевым проблемам кобанской культуры.

Без преувеличения можно сказать, что кобанская культура является на сегодняшний день одной из самых хорошо изученных археологических культур Северного Кавказа. Но, несмотря на это, исследований, посвященных непосредственно религиозным традициям кобанского населения, сравнительно мало.

Одной из первых работ, посвященных хронологии и систематизации кобанских древностей, в которой были подробно рассмотрены и вопросы духовной культуры населения кобанской культурно-исторической общности, является монография Е. И. Крупнова «Древняя история Северного Кавказа» (*Крупнов* 1960). Изучив инвентарь кобанских погребений и бытовых памятников, ученый пришел к выводу, что население, создавшее культуру поздней бронзы и раннего железа Северного Кавказа, имело представление о «душе», «стране мертвых», «земле предков». Он выделил следующие религиозные культы у носителей кобанской археологической культуры: 1) культ предков; 2) культ мертвых; 3) анимизм; 4) тотемизм; 5) придание магического значения большинству окружавших человека явлений и вещей. Возведение каменных кромлехов вокруг могил, как и курганных насыпей над погребениями, как полагал ученый, свидетельствует о существовании солярного культа, который в этот период получил широкое распространение в

соседних с Северным Кавказом регионах, прежде всего в Закавказье (Кавказской Албании, Иберии) (*Крупнов* 1960: 358–363).

В 2012 г. вышла монография В. В. Кривицкого, в которой исследуются религиозные представления населения Северного Кавказа кобанской эпохи на основе изучения памятников прикладного искусства. Ученый подробно рассматривает многочисленный инвентарь погребений кобанских могильников и приходит к выводу о наличии у племен региона того времени «культа мертвых и культа предков, тотемизма, солярно-астрального культа» (*Кривицкий* 2012: 6).

По мнению В. И. Козенковой, население кобанской культурно-исторической общности представляло образ мира как наличие и господство трех основных сфер всеобщего бытия (древа жизни): Верхнего, Среднего и Нижнего мира. С каждым из этих миров кобанские племена связывали различные символы: птица олицетворяла Верхний мир, олень — Средний, а змея — Нижний, подземный мир и водную стихию. У населения кобанской культурно-исторической общности солярный культ был основным и отражался с помощью специальных символов в виде кругов, крестов, спиралей, свастики. С различными культами (культом мертвых, анимизмом, тотемизмом) связаны не только многочисленные бронзовые фигурки диких и домашних животных, но и различные символы, запечатленные в бронзе, глине и камне. (*Козенкова* 2017: 14–31).

Свастика является одним из основных сакральных символов в археологической культуре Северного Кавказа эпохи поздней бронзы и раннего железа, в материалах которой он встречается в самых разных вариантах (четырехконечная свастика, трехконечная, с закругленными, прямоугольными концами, в виде лошадиных и волчьих голов). Древние племена, создавшие ее и населявшие в этот период междуречье Кубани и Сулака, наносили ее на керамику, оружие, женщины носили налобные бляхи с изображением свастики, были широко распространены амулеты в виде свастики, которые позже нашли свое продолжение в материалах аланской археологической культуры.

Свастика так же, как и равносторонний крест, круг, крест в круге является символом Солнца, как Высшего божества у кобанцев. Солярные символы фиксируются в самых разных вариациях на самых разных предметах, в том числе в виде налепов на керамике: свастика на глиняных корчагах из слоя Сержень-Юртовского поселения, крест в круге на биконических корчагах из того же поселения. Как один из символов солнца регулярно встречается в материалах кобанской культуры и ромб (ромб в круге, ромб в прямоугольном обрамлении, ромб с кругом в центре). Узкогорлая корчага с шаровидным туловом из Пседахского могильника была украшена нарезным узором из ромбов с крестами в центре (*Козенкова* 2017: 18), а глиняный горшок из погребения близ села Гой-чу — символом в виде круга в круге, петроглифы в виде ромашки в круге и креста в круге были выявлены автором на камнях циклопической постройки в селении Колхада, в ущелье Ведучи (Чечня).

Солярные символы в виде свастики украшали двуовальные нагрудные и налобные бляхи в погребениях Лугового могильника (*Мунчаев* 1963: рис. 12). К культовым предметам относились и глиняные четырехконечные пуговицы из жертвенника Сержень-Юртовского поселения кобанской эпохи, обнаруженные вместе с другими ритуальными предметами (*Козенкова* 2017: 18).

В число ритуальных предметов, на которые наносились солярные символы (свастика, крест, ромб, спираль) входят глиняные штампы — пинтадеры, которые В. И. Козенкова считала специфической принадлежностью восточного варианта кобанской культуры. Однако находки из позднекобанского поселения в Дигорском ущелье Северной Осетии в виде двух глиняных пинтадер и двух каменных литейных форм для отливки пинтадер (*Мошинский* 2018: 234), дают возможность предположить, что они были распространены если не на всей территории кобанской культурно-исторической общности, то, крайней мере, в ее восточной и западной периферии. Исследователи отмечают культурную близость этих двух, отдаленных друг от друга, ареалов кобанской культурно-исторической общности, что отражается в сходстве признаков погребального обряда, керамики, стилистики украшений костюма, орнаментации на предметах (*Козенкова* 1996: 67). На сегодняшний день нет единого мнения по поводу функционального назначения этих предметов (одни считают, что ими наносились татуировки, другие, что они использовались для нанесения символов на ритуальные хлебца или ткани и кожу), но их отношение к сфере культа признается всеми (*Крупнов* 1960; *Мошинский* 2018).

Отсутствие пинтадер в похоронном инвентаре кобанцев объясняется тем, что они относились к магическим предметам, оберегавшим род и «передавались из поколения в поколение» (*Козенкова* 2001: 38).

Кобанская культовая символика во всем своем многообразии представлена на бронзовых предметах (аксессуарах одежды, оружии, ритуальных орудиях труда) в виде орнамента, а также отдельных скульптур и украшений, и, как показали исследования последнего времени, на камнях мегалитических построек кобанской эпохи (*Ильясов* 2021: 70–71).

Необходимо отметить, что при изучении религиозных традиций кобанских племен исследователи практически не обращались к петроглифам, которые в большом количестве сохранились на территории распространения кобанской культуры (Чечня, Ингушетия, Северная Осетия). Это было связано прежде всего с проблемой датировки петроглифов, которые большей частью нанесены на камни средневековых построек и соответственно хронологически соотносились с ними (*Марковин* 1980).

Однако некоторые исследователи еще в 60–70-х гг. XX в. обратили внимание на многократное использование камней с символикой (*Кобычев* 1973; *Умаров* 1976), а также на типологическое сходство некоторых средневековых петроглифов с культовыми изображениями и бронзовыми статуэтками более древнего времени. В этом отношении, например, стиль изображения оленей в наскальных рисунках в верховьях реки Аргун абсолютно аналогичен бронзовым скульптурам кобанцев, что дает возможность отнести их к I тыс. до н. э. (*Смирнова* 1979: 134).

Символика кобанской археологической культуры сохранилась в виде отдельных петроглифов и их композиций на камнях так называемых циклопических построек, характерных для этой эпохи. Мегалитические архитектурные сооружения строились в это время практически на всей территории распространения кобанской культуры, но до нашего времени, за редким исключением, они дошли в виде руин. Циклопические сооружения характерны не только для Северного Кавказа, но и Закавказья. Наиболее древние из них датируются исследователями концом II — началом I тыс. до н. э. (*Джанберидзе, Цицишвили* 1996: 4). Это позволяет связать строительство циклопических построек на территории Северного Кавказа с населением кобанской культурно-исторической общности. Соответственно, к ко-

банской археологической культуре можно отнести и петроглифы на камнях циклопических сооружений, интерпретация которых позволяет значительно расширить наши представления о духовной культуре кобанских племен.

В этом отношении уникальной не только по сюжету, но и по дате создания является композиция из двух свастик на камне в селении Харкарой. Она не только дает возможность новой интерпретации древнего символа как модели мироздания, но и значительно расширить представления о религиозных воззрениях кобанских племен.

Копия этого петроглифа в несколько искаженном виде была впервые опубликована в 1973 г. В. П. Кобычевым (*Кобычев* 1973: 155). В 2012 г. он был вновь выявлен автором и скопирован на полиэтиленовую пленку (*Ильясов* 2014: 204).

Изображение нанесено на огромную сланцевую плиту (1,5 х 0,6 м), которая была встроена в угол жилой постройки XIX в. На камне сохранились следы точечного нанесения рисунка металлическим долотом, который затем был прочерчен по контуру. Порода камня (сланец) предполагает также возможность использования бронзового инструмента.

Огромные размеры камня никак не соотносятся со строительным материалом и архитектурными формами постройки XIX в. Совершенно очевидно вторичное использование камня. Чуть ниже по склону находятся руины циклопической постройки, сооруженной из каменных глыб гигантских размеров. Камень не только подходит к ней по размерам, но и по форме напоминает боковой камень входного проема «циклопической» башни, которая может датироваться I тыс. до н. э. (*Ильясов* 2021: 128).

Удивительные аналогии символика на этом камне обнаруживает с культовыми статуэтками и рисунками на бронзовых изделиях и керамике кобанской археологической культуры. Кроме того, она имеет аналогии и в позднесредневековом прикладном искусстве чеченцев. Прежде всего это касается свастики (*Багаев* 1973: 200). Свастика, наряду с равносторонним крестом и двойной спиралью, является одним из самых распространенных символов в чеченской культуре. Если изображение креста в связи с укреплением ислама в XVIII в. постепенно выходит из употребления, то свастика и двойная спираль сохраняют сакральные функции вплоть до 1944 г. Свастика на средневековых постройках Чечни встречается в самых разных формах и вариациях (левосторонняя, правосторонняя, с закругленными концами, с прямоугольными концами, четырехконечная, трехконечная, т-образная, спиралевидная). Этот символ зафиксирован автором в селениях Хой, Макажой, Харкарой, Талкали, Пакоч, Моцарой, Гурой, Зумс, Джогалдой, Ошни, Хакмадой, Химой (*Ильясов* 2014).

На камне циклопической постройки в селении Харкарой изображена сюжетная композиция с двумя правосторонними свастиками.

На левой стороне камня нарисованы правосторонняя свастика под углом 45 градусов с осью на правой нижней оконечности, ниже — круг в круге и змеевидное изображение слева.

На правой стороне — также правосторонняя свастика, но уже перпендикулярная горизонту. В каждом из четырех углов свастики размещены символы, которые олицетворяют элементы мироздания, согласно воззрениям населения эпохи поздней бронзы и раннего железа.

В левом верхнем углы — птица, в правом верхнем углу — олень, в левом нижнем углу — изображение злака, в правом нижнем углу — изображение человека с копьем, охотящегося на козла.

Изображенная в левом верхнем углу свастики птица с полураскрытыми крыльями была символом Верхнего мира у кобанцев и имела отношение к солярному культу.

Бронзовые статуэтки птиц (уток), идентичные по стилистике найдены в Кобанском могильнике, а также представлены в Собрании древностей из Фаскау и Верхней Рутхи в виде целых скульптур с петлей на спине и в форме поясных пряжек (*Козенкова* 2017: 25–26).

Изображение птицы в композиции на камне в селении Харкарой, аналогичной по стилю статуэткам западного и центрального варианта кобанской культуры, полностью опровергает тезис о нехарактерности этого мотива для изобразительного искусства восточного варианта археологической культуры поздней бронзы и раннего железа Северного Кавказа (*Козенкова* 2017: 25). По мнению исследователей, птица часто «является формой солнечного божества», что подтверждается изображениями птиц вместе с солярными дисками (*Кривицкий* 2012: 14).

Олень, по мнению большинства исследователей кобанской культуры, представлял собой божество Среднего мира и пользовался особым почетом у населения Северного Кавказа (*Козенкова* 2017: 38). У чеченцев олень был тотемным животным и относился к культу предков. В чеченском языке название оленя «сай», древняя форма «se», связана с такими понятиями как «са» — душа, «саг» — человек, и, возможно, с древним названием чеченцев «сасан». В этом смысле олень у древнего населения Северного Кавказа эпохи поздней бронзы и раннего железа больше относился к Верхнему миру, чем к среднему, так как символизировал культ предков. Умершие предки, по представлениям древних людей, являлись посредниками между Божественным миром и миром живых, и в этом смысле, его покровителями.

Человек, охотящийся с копьем на козла, является символом Среднего мира (мира человека и животных), в данном случае имеющим ритуальное значение. В этом смысле свастика должна была обеспечивать не только устойчивость мироздания, но и удачу человеку в охоте и добыче средств к существованию. О культе козла говорят многочисленные бронзовые статуэтки с его изображением в погребальном инвентаре кобанцев (*Кривицкий* 2012: 32). Кроме того, этот культ был широко распространен и в других районах Северного Кавказа (*Мусаев, Мусаева* 2012: 44–45).

Символ злака в левом нижнем углу также олицетворяет Средний мир, мир растений и связан с культом плодородия, который был распространен среди племен кобанской культурно-исторической общности, активно занимавшихся земледелием.

Изображение Нижнего мира, который символизирует змея, размещено отдельно, в правом нижнем углу камня, справа от свастики с осью. Змея, по мнению исследователей, представляла подземную и водную стихию и являлась «отрицательным персонажем», по представлениям кобанцев, с которым приходилось считаться, так как она была связана с божествами воды Верхнего мира (*Козенкова* 2017).

У чеченцев вплоть до конца XX в. сохранялось поверье, что если убитую змею повесить на дерево, то обязательно пойдет дождь (*Мадаева* 1990: 86).

Нижний мир воспринимался кобанцами как опасный, враждебный, но связанный с Верхним миром и поэтому способный влиять на их жизнь. Его изображали отдельно. Связь между мирами обеспечивал круг в круге. В этом смысле спираль и круг в круге как простейший вариант спирали часто наносились средневековыми чеченцами на камни святилищ, углы жилых башен и фасады склепов (*Марковин* 1980). В данном случае можно предположить явную функциональную параллель между кру-

гом в круге и спиралью, учитывая, что изображение последней осмысливалось древними людьми как портал для сообщения между различными мирами. Изображение круга в круге как солярный символ довольно часто встречается как на керамике в виде налепов, так и на металлических изделиях кобанцев.

В правой части камня нарисованы прямоугольники, разделенные косым крестом на четыре треугольника, расположенных один над другим. Два противоположных треугольника (по вертикали и горизонтали) в каждом из них прорисованы по всей поверхности. Очевидно, это календарные символы, обозначающие структуру времени. Время у древних людей было многомерным, как и пространство, что подтверждается и более поздними этнографическими материалами. Например, сутки у средневековых чеченцев делились так же, как и год, на четыре периода, по вертикали и горизонтали. Утро связывалось с добрым началом, с приходом света, солнца, вечер — с духами тьмы. Ночью над миром властвовали темные, злые силы, и поэтому в это время суток запрещалось работать, а также начинать какое-либо серьезное дело (*Мадаева* 1990:15–16).

Над свастикой в правой части камня изображен символ злака в горизонтальном положении как символ небесной благодати (*Голан* 1993: 14–15).

Свастика — это символ вечности, вечности мироздания, а вращение ее в левую или правую сторону связано со сжатием и расширением Вселенной (*Багдасаров* 2005: 34–55). В связи с этим можно вспомнить вайнахский миф о том, что «когда Бог создал Землю и Небо, то земля оказалась в три раза больше неба; тогда Бог сжал землю, и от этого образовались земляные горы. Чтобы укрепить шатавшуюся туда и сюда землю, Бог образовал еще каменные горы» (*Далгат* 1893: 129). В этом мифе слышны отголоски каких-то древних, смутных знаний о расширении и сжатии Вселенной.

Свастика, согласно семантике этого петроглифа, представляет структуру мироздания, многомерного устройства мира, которое имеет единый источник, Единого Творца, и которое благодаря круговращению, находится в вечном движении и развитии (*Уилсон* 2008: 17–20).

В. И. Козенкова в своей монографии «Специфика духовного мира кобанских племен» отмечала, что кобанцы представляли структуру мироздания «в виде священного древа, у которого крона олицетворяла Верхний мир как мир неба; ствол как Средний мир, или мир земли, а корни как Нижний мир, или мир водной стихии (*Козенкова* 2017: 14). Подтверждением этому могут служить композиции на гематитовой бусине, переделанной из цилиндрической печати XV–XIV в. до н. э., найденной в Дигории экспедицией П. С. Уваровой в 1882 г. На одной из них изображено дерево с разветвленной кроной, стволом и корнями. Вокруг дерева — олень, горный козел и крылатый сфинкс (*Уварова* 1900: 324).

В композиции на камне циклопической постройки в чеченском селении Харкарой мы также видим оленя, горного козла и птицу (утку), которая по семантике тождественна крылатому сфинксу (символ Солнца как Верховного Божества) (*Козенкова* 2017: 28), что является дополнительным аргументом в пользу датировки этого петроглифа эпохой поздней бронзы и раннего железа и принадлежности его кобанской культуре. Но, если в композиции на дигорской бусине модель мироздания изображена в виде мирового дерева с кроной и корнями, то в петроглифе в селении Харкарой структура мироздания представлена в виде свастики, которая обрамляет

Божественный и Земной миры, с одной стороны, как Идея творения, с другой, как защита и покровительство Творца.

Таким образом, на основании сюжетной композиции на камне в селении Харкарой можно предположить, что представление о модели мироздания у кобанских племен было более сложным, чем считалось ранее. Верхний мир, согласно композиции на камне, состоял из двух частей: Божественного мира и мира предков (птица и олень). Средний мир также был двухкомпонентным: мир человека и животных и мир растений (охотник, горный козел и злак). Нижний мир размещается за пределами свастики, так как древние люди считали, что он создан силами, враждебными Творцу и человеку, но так как от водной стихии зависело плодородие их полей, они вынуждены были считаться с ним.

Широкое распространение солярных символов в культуре (духовной, погребальной, бытовой), воплощение Высших сил (Верхнего мира) в образе птицы, обжиг могильных камер, присутствие углей в засыпи могил, кострища рядом с покойником, жертвенники со следами огня свидетельствуют о том, что культ Солнца (и сопровождающий его культ огня) был основным религиозным культом у носителей кобанской культуры. Однако это не препятствовало существованию множества второстепенных культов, что и было отражено древним художником в композиции на камне циклопической постройки в селении Харкарой.

Источники и материалы

Бобринский 1902 — *Бобринский А. А.* О некоторых символических знаках, общей первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда. М., 1902. С. 66–76.

Далгат 1893 — *Далгат Б.* Первобытная религия чеченцев. Владикавказ, 1893. 132 с.

Долбежев 1885 — *Долбежев В. И.* Об орнаментах и формах бронз, находимых в доисторическом кладбище близ сел. Уолла-Кобан (Терской области). Владикавказ, 1885. 27 с.

Миллер 1888 — *Миллер В. Ф.* Терская область. Археологические экскурсии Всев. Миллера. Материалы археологической комиссии. М., 1888. Вып. 1. 135 с.

Уварова 1900 — *Уварова П. С.* Могильники Северного Кавказа. Материалы по археологии Кавказа. Вып. VIII. М.: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1900. 135 с.

Научная литература

Багаев М. Х. Раннесредневековые птицевидные бляхи из Дайского могильника // Кавказ и Восточная Европа в древности / Отв. ред. Р. М. Мунчаев и В. И. Марковин. М.: Наука, 1973. С. 200–205.

Багдасаров Р. Мистика огненного креста. М.: Вече, 2005. 400 с.

Голан А. Миф и символ. СПб.: Русслит, 1993. 375 с.

Джанберидзе Н., Цицишвили И. Архитектурные памятники Грузии. М.: Стройиздат, 1996. 376 с.

Ильясов Л. М. Петроглифы Чечни. Грозный: Издательство Чеченского университета, 2014. 315 с.

Ильясов Л. М. Тени вечности: чеченцы: материальная культура, история, духовные традиции. М.: ИЭА РАН, 2021. 456 с.

Кобычев В. П. Язык есть нем // Советская этнография. 1973. № 4. С.149–159.

Козенкова В. И. Культурно–исторические процессы на Северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (Узловые проблемы происхождения и развития кобанской культуры). М.: б./и. [Институт археологии РАН], 1996. 162 с.

Козенкова В. И. Поселок-убежище кобанской культуры у аула Сержень-Юрт в Чечне как исторический источник (Северный Кавказ). М.: Наука, 2001.198 с.

Козенкова В. И. Специфика духовного мира кобанских племен. М.: Институт археологии РАН, 2017.114 с.

Кривицкий В. В. Религиозные представления населения Северного Кавказа в эпоху поздней бронзы и раннего железа по памятникам прикладного искусства. СПб.: Полторак, 2012. 88 с.

Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М.: Наука, 1960. 518 с.

Мадаева З. А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный: «Книга», 1990. 89 с.

Марковин В. И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957–1965 гг.) // Северный Кавказ в древности и в средние века / Отв. ред. В. И. Марковин. М.: Наука, 1980. С. 184–271.

Мошинский А. П. Кобанские пинтадеры V–IV в. до н.э. из поселения Сауар в горной Дигории // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения». Материалы Международной научной конференции. Карачаевск, 22–29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С. 234–236.

Мунчаев Р. М. Луговой могильник (исследования 1956–1957 гг.) // Древности Чечено-Ингушетии / Отв. ред. Е. И. Крупнов. М.: Наука, 1963. С. 139–211.

Мусаев Т. А., Мусаева Н. Ф. Семантика культовых изображений в древней и средневековой культуре горного Дагестана. Махачкала: Aleph, 2012. 183 с.

Смирнова Г. Р. Кобанские аналогии некоторых петроглифов Чечено-Ингушетии // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа / Отв. ред. В. Б. Виноградов. Грозный: Изд-во Чечено-Ингушского государственного университета, 1979. С. 131–135.

Уилсон Т. История свастики с древнейших времен до наших дней. Нижний Новгород: изд-во «Книга», 2008. 528 с.

Умаров С. Ц. О поселениях и некоторых особенностях социально-экономического развития горной Чечено-Ингушетии эпохи позднего средневековья // Археолого-этнографический сборник. Т. III. Грозный, 1976. С. 160–193.

Sagona A. G. The Archaeology of the Caucasus: From the Earliest Settlements to the Iron Age. New York: Cambridge University Press, 2018. 541 p.

References

Bagaev, M. H. 1973. Rannesrednevekovye pticevidnye blyahi iz Dajskogo mogil'nika [Early Medieval Bird-Shaped Plaques from the Dai Burial Ground]. In *Kavkaz i Vostochnaya Evropa v drevnosti* [Caucasus and Eastern Europe in Antiquity], ed. by R. M. Munchaev and V. I. Markovin. Moscow: Nauka. P. 200–205.

Bagdasarov, R. 2005. *Mistika ognennogo kresta* [Mysticism of the Fiery Cross]. Moscow: Veche. 400 p.

Dzhanberidze, N. and I. Tsitsishvili. 1996. *Arkhitekturnye pamiatniki Gruzii* [Architectural Monuments of Georgia]. Moscow: Stroiizdat. 376 p.

Golan, A. 1993. *Mif i simvol* [Myth and Symbol]. Saint Petersburg: Russlit Publ. 375 p.

Iliasov, L. 2014. *Petroglify Chechni* [Petroglyphs of Chechnya]. Grozny: Izdatel'stvo Chechenskogo universiteta. 315 p.

Iliasov, L. M. 2021. *Teni vechnosti. Chechentsy: material'naia kul'tura, istoriia, dukhovnye traditsii* [Shadows of Eternity: Chechens: Material Culture, History, Spiritual Traditions]. Moscow: IEA RAN. 456 p.

Kobychev, V. P. 1973. Iazyk est' nem [The language is Dumb]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 149–159.

Kozenkova, V. I. 1996. *Kul'turno-istoricheskie protsessy na Severnom Kavkaze v epokhu pozdnei bronzy i v rannem zheleznom veke (Uzlovye problemy proiskhozhdeniia i razvitiia kobanskoi kul'tury)* [Cultural and Historical Processes in the North Caucasus in the Late Bronze Age and in the Early Iron Age (Nodal Problems of the Origin and Development of the Koban Culture)]. Moscow: Nauka. 162 p.

Kozenkova, V. I. 2001. *Poselok-ubezhishche kobanskoi kul'tury u aula Serzhen'-Iurt v Chechne kak istoricheskii istochnik (Severnyi Kavkaz)* [The Settlement-Refuge of the Koban Culture Near

the Village of Serzhen-Yurt in Chechnya as a Historical Source (North Caucasus)]. Moscow: Nauka. 198 p.

Kozenkova, V. I. 2017. *Specifika duhovnogo mira kobanskih plemen* [Specificity of the Spiritual World of the Koban Tribes]. Moscow: Nauka. 114 p.

Krivitskii, V. I. 2012. *Religioznye predstavleniia naseleniia Severnogo Kavkaza v epokhu pozdnei bronzy i rannego zheleza po pamiatnikam prikladnogo iskusstva* [Religious Representations of the Population of the North Caucasus in the Late Bronze Age and Early Iron Age on the Monuments of Applied Arts). Saint Petersburg: Poltorak. 85 p.

Krupnov, E. I. 1960. *Drevniaia istoriia Severnogo Kavkaza* [Ancient History of the North Caucasus]. Moscow: Nauka. 518 p.

Madaeva, Z. A. 1990. *Narodnye kalendarnye prazdniki vainakhov* [Folk Calendar Holidays of the Vainakhs]. Grozny: "Kniga". 89 p.

Markovin, V. I. 1980. Pamiatniki zodchestva v gornoi Chechne (po materialam issledovanii 1957 — 1965 gg.) [Architectural Monuments in Mountainous Chechnya (Based on Research Data Collected in 1957 to 1965)]. In *Severnyi Kavkaz v drevnosti i v srednie veka* [The North Caucasus in Antiquity and the Middle Ages], ed. by V. I. Markovin. Moscow: Nauka. P. 184–271.

Moshinskii, A. P. 2018. Kobanskie pintadery V–VI v. do n.e. iz poseleniia Sauar v gornoi Digorii [Koban Pintaders V–VI c. BC from the Settlement of Sauar in the Mountainous Digoria]. In *Kavkaz v sisteme kul'turnykh sviazei Evrazii v drevnosti i srednevekov'e. XXX "Krupnovskie chteniia'. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Karachaevsk, 22–29 aprelia 2018 g.* [Caucasus in the System of Cultural Ties of Eurasia in Antiquity and the Middle Ages. 30th "Krupnov Readings". The Proceedings of the International Scientific Conference. Karachaevsk, April 22–29, 2018], ed. by U. Yu. Kochkarov. Karachaevsk. P. 234–236.

Munchaev, R. M. 1963. Lugovoi mogil'nik (Issledovaniia 1956–1957 gg.) [Lugovoi Burial Ground (Studies 1956–1957)] In *Drevnosti Checheno-Ingushetii* [Antiquities of Chechen-Ingushetia], ed. by E. I. Krupnov. Moscow: Nauka. P. 139–211.

Musaev, T. A. and N. F. Musaeva. 2012. *Semantika kul'tovykh izobrazhenii v drevnei i srednevekovoi kul'ture gornogo Dagestana* [Semantics of Cult Images in the Ancient and Medieval Culture of Mountainous Dagestan]. Makhachkala: Aleph.183 p.

Sagona, A. G. 2018. *The Archaeology of the Caucasus: From the Earliest Settlements to the Iron Age.* New York: Cambridge University Press. 541 p.

Smirnova, G. R. 1979. Kobanskie analogii nekotorykh petroglifov Checheno-Ingushetii [Koban Analogies of Some Petroglyphs of Checheno-Ingushetia]. In *Arkheologiia i voprosy etnicheskoi istorii Severnogo Kavkaza* [Archeology and Issues Related to the Ethnic History of the North Caucasus], ed. by V. B. Vinogradov. Grozny: Checheno-Ingushskoe knizhnoe izdatel'stvo. P. 131–135.

Umarov, S. Ts. 1976. O poseleniiakh i nekotorykh osobennostiakh sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiia gornoi Checheno-Ingushetii epokhi pozdnego srednevekov'ia [On Settlements and Some Features of the Socio-Economic Development of Mountainous Checheno-Ingushetia of the Late Middle Ages] In *Arkheologo-etnograficheskii sbornik* [Archaeological and Ethnographic Collection], ed. by V. B. Vinogradov. Vol. III. Grozny: Checheno-Ingushskoe knizhnoe izdatel'stvo. P. 160–193.

Wilson, T. 2008. *Istoriia svastiki s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [The History of the Swastika from Ancient Times to the Present Day]. Nizhnii Novgorod: Izdatel'stvo "Kniga'. 528 p.

УДК 39+902
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/138-161
Научная статья

© Л. С. Добровольский

ИДЕЯ ПОБРАТИМСТВА В ПАРНЫХ КОМПОЗИЦИЯХ ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОГО СКИФСКОГО ЗВЕРИНОГО СТИЛЯ

Статья посвящена актуальной проблеме семантики образов скифского звериного стиля восточноевропейской зоны. Проблематика охватывает вопросы характерных мотивов и специфики приёмов моделирования парных композиций с семантикой «побратимства» в образах восточноевропейского скифского звериного стиля. Объектом исследования служат 74 изображения, оформляющие или украшающие изделия из археологических памятников, локализуемых в пределах восточноевропейской зоны. Новизна исследования заключается в анализе скифских звериных образов в аспекте характерных мотивов итифаллических изображений и их стилизации в виде животных в парных композициях, трактуемых нами как гомоэротические сцены. Расширяются сведения об ареальной, хронологической и социальной дистрибуции обычая побратимства в скифской среде. Зооморфные образы восточноевропейского скифского звериного стиля, содержащие амбивалентные мотивы и создающие итифаллические образы, использованные в парных композициях терзания, преследования и трансформации, а также в антитетической позиции (создающей в нескольких случаях синкретические образы), в результате смысловой двойственности и метафорического сдвига трактуем как итифаллические образы в гомоэротических сценах. Многочисленностью зооморфных образов в парных композициях подтверждается широкое распространение побратимства как социального явления в среде скифов, воплощённое в художественных образах скифов в сценах ритуала заключения кровного родства на золотых бляшках из царских курганов Солохи и Куль-Обы. Предположения исследователей о том, что особенности социально-классовой структуры скифского общества являются причиной распространения побратимства у скифов, преимущественно в дружинной среде скифов царских, подтверждаются показателями ареальной и хронологической дистрибуции памятников, а также высоким процентом золотых изделий. Результаты исследования будут использованы в сравнительном анализе воплощения идеи побратимства во всех зонах скифо-сибирского звериного стиля.

Ключевые слова: *амбивалентные мотивы, зооморфный образ, итифаллический образ, побратимство, скифский звериный стиль, фаллическая символика*
Ссылка при цитировании: *Добровольский Л. С.* Идея побратимства в парных композициях восточноевропейского скифского звериного стиля // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 138–161.

Добровольский Любомир Степанович — обучающийся, Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилёва (Республика Казахстан, 010008 Астана, ул. Пушкина, 11). Эл. почта: lubomirdobrovolskiy@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1392-5355

UDC 39+902
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/138-161
Original article

© Liubomyr Dobrovolskyi

THE IDEA OF TWINNING IN PAIR COMPOSITIONS IN THE EASTERN EUROPEAN SCYTHIAN ANIMAL STYLE

The article is devoted to the semantics of the Scythian animal style images from the Eastern European zone. It covers the characteristic motifs and specific techniques for modelling paired compositions with the semantics of twinning in the images of the Eastern European Scythian animal style. The study is based on 74 images that frame or decorate archaeological finds from the Eastern European zone. The novelty of the study lies in the analysis of Scythian animal images in the aspect of characteristic motifs of ithyphallic images and their stylization in the form of animals in paired compositions, which we interpret as homoerotic scenes. The article expands information about the areal, chronological and social distribution of the custom of twinning in the Scythian environment. Zoomorphic images, containing ambivalent motifs and creating ithyphallic images, used in paired compositions of torment, pursuit or transformation, as well as in an antithetical position (sometimes creating syncretic images), as a result of semantic duality and metaphorical shift are interpreted here as ithyphallic images in homoerotic scenes. The numerous zoomorphic images in paired compositions confirm the widespread prevalence of twinning as a social phenomenon among the Scythians, embodied in the scenes of the ritual of consanguinity on golden plaques from the royal mounds of Solokha and Kul-Oba. The researchers' assumptions that the specific social-class structure of Scythian society is the reason for the spread of twinning among the Scythians, mainly in the fighting squad environment of the royal Scythians, are confirmed by the areal and chronological distribution of monuments, and by the high percentage of gold items. The results of the study will be used in a comparative analysis of the depiction of the idea of twinning in all zones of the Scythian-Siberian animal style.

Keywords: *ambivalent motives, ithyphallic image, phallic symbolism, Scythian animal style, twinning, zoomorphic image*

Author info: Dobrovolskyi, Liubomyr S. — Student, L. N. Gumilyov National University (Astana, Republic of Kazakhstan). E-mail: lubomirdobrovolskiy@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1392-5355

For citation: Dobrovolskyi, L. S. 2024. The Idea of Twinning in Pair Compositions in the Eastern European Scythian Animal Style. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 138–161.

Скифский звериный стиль в плане содержания и формы является, по определению исследователей, одним из самых интересных и загадочных феноменов древней художественной культуры; как и, в целом, искусство архаических культур всегда будет составлять загадку для сознания современного человека (*Королькова* 2015: 161, 164).

Исследование посвящено **проблеме** многокомпонентного характера художественной структуры скифского звериного стиля, включающего стилевые факторы, то есть элементы содержательного уровня (идейное содержание, образную систему и метод), и носителей стиля, то есть элементы плана выражения (формальные признаки) в скифском искусстве.

Цель статьи — изучить образы восточноевропейского скифского звериного стиля в парных композициях и сценах, определить мотивы и приёмы стилизации в создании амбивалентных образов, раскрыть их семантику.

Материалом исследования служат зооморфные образы в парных композициях восточноевропейского скифского звериного стиля (*Канторович* 2015, 2020).

Комплексная методика исследования. В работе используем комплексную методику, включающую традиционный иконографический, формально-стилистический и структурно-семиотический методы, а также приёмы общенаучного гипотетико-дедуктивного метода при общих системно-функциональном и синхронно-диахроническом подходах к рассмотрению исторических фактов.

Гипотеза исследования: звериные образы, имитируя реальность в парных композициях, являются амбивалентными и в результате метафорического сдвига создают эффект иллюзии и смысловой двойственности в сценах гомоэротической близости, выражая семантику «побратимства» в декоре изделий различных категорий, выполненных в скифском зверином стиле. Ранее было дано описание зооморфных образов как итифаллических изображений, оформляющих или украшающих скифские золотые бляшки (*Добровольский* 2023).

История вопроса. Геродот описал обычай клятвенного договора у скифов: «Если скифы заключают с кем-либо клятвенный договор, то поступают при этом так: в большую глиняную чашу наливается вино, к нему примешивается кровь договаривающихся, причем этим последним делают уколы шилом или небольшие разрезы ножом на теле, потом погружают в чашу меч, стрелы, секиру и метательное копье. По совершении этого они долго молятся, затем пьют смесь как сами договаривающиеся, так и знатнейшие из присутствующих» (*Геродот* IV, 70).

О том, что описанный Геродотом обряд связан с побратимством, можно заключить из рассказа Лукиана Самосатского «Токсарис или дружба», где скиф Токсарис говорит: «Мы приобретаем себе друзей: не на пирушках, как вы, и не потому, что известное лицо является нашим ровесником или соседом; но, увидев какого-нибудь человека хорошего и способного на великие подвиги, мы все устремляемся к нему и то, что вы делаете при браках, мы делаем при приобретении друзей: усердно сватаемся за него и во всем действуем вместе, чтобы не ошибиться в дружбе или не показаться неспособным к ней. И когда какой-нибудь избранник сделается уже другом, тогда заключается договор с великой клятвой о том, что они и жить будут вместе и в случае надобности умрут один за другого. И мы действительно так и поступаем; с того времени, как мы, надрезав пальцы, накаплем крови в чашу и, омочив в ней концы мечей, отведаем этой крови, взявшись вместе за чашу, ничто уже не может разлучить нас. В союзы дозволяется вступать, самое большее, трем лицам, потому что, кто имеет много друзей, тот кажется нам похожим на публичных блудниц, и мы думаем, что дружба такого человека, разделенная между многими, уже не может быть столь прочной» (*Лукиан*: 37).

По словам Токсариса, скифы приносят жертвы Оресту и Пиладу, но не считают их богами, а просто хорошими людьми. В Скифии есть храм Ореста и Пилада и

существует культ кораков — «божеств — покровителей дружбы» (*Лукиан*: 1–8). Также, в письмах Овидия читаем, что, по сведениям от уроженца Тавриды, в Скифии почитается дружба Ореста и Пилада (*Овидий* III, 2).

Токсариса так объяснил причины, породившие обычай побратимства: «У нас ведутся постоянные войны, мы или сами нападаем на других, или выдерживаем нападения, или вступаем в схватки из-за пастбищ и добычи; а тут-то именно и нужны хорошие друзья. Поэтому мы и заключаем самую крепкую дружбу, считая ее единственным непобедимым и несокрушимым оружием» (*Лукиан*: 36).

В скифских художественных произведениях восточноевропейской зоны обряд заключения побратимства запечатлён на золотых бляшках из Солохи (*Рис. 6*: 1) и Куль-Обы (*Рис. 6*: 2), где изображены два коленопреклоненных человека, держащие питьевой рог, помещенный в центре композиции. Как отмечает А. Ю. Алексеев, сюжет, представленный на золотой нашивной бляшке начала IV в. до н.э. из кургана Солоха, чаще всего трактуется как сцена заключения клятвенного договора — обычая, описанного для Скифии Геродотом. Однако, у Геродота сосуд, из которого пили смешанное с кровью вино, не рог, а килик. Также, на бляшках отсутствуют предметы вооружения, участвующие в обряде — меч, стрелы, секира и копья. Поэтому не исключено, что здесь изображён эпизод какого-то иного бытового или культового характера (*Алексеев* 2012: 160).

М. И. Артамонов рассматривал побратимство — союз между лицами, не состоящими между собой в родстве, закреплённый в форме приобщения кровью союзников-побратимов — как доказательство значимости родовых, кровных связей в скифском обществе и их искусственное расширение, характерное для патриархального рода, превращающегося из экономической организации в военно-религиозный союз (*Артамонов* 1947: 73).

А. И. Тереножкин, напротив, полагал, что установление личных связей между совершенно чужими людьми и несравнимо более высокий статус этих отношений, чем родственных, свидетельствует о сильном ослаблении кровно-родственных связей и явлениях далеко зашедшего распада клановых отношений у скифов (*Тереножкин* 1966: 38).

А. М. Хазанов (*Хазанов* 1972) рассматривал социальную подоплёку распространения обычая побратимства у скифов, располагая относящимися к V–IV вв. до н. э., т. е. к эпохе классообразования, сведениями о наличии у них обычая побратимства, подтверждающими тот факт, что крушение основанных на кровном родстве социальных связей сопровождалось возникновением новых, осмысливаемых сквозь призму старых, кровнородственных, а также факт отсутствия на тот момент необходимого условия для распространения побратимства — сильной центральной власти, регламентирующей общественную жизнь. У скифов к IV–III вв. до н. э. завершился процесс выделения военной аристократии (*Яценко* 1959: 112), и золотые бляшки IV в. до н. э. из Солохи и Куль-Обы, иллюстрирующие обряд заключения побратимства у скифов, найдены в царских курганах, что, по мнению А. М. Хазанова, может служить доказательством распространённости обычая побратимства лишь в дружинной, аристократической среде, как предполагала А. И. Мелюкова (*Мелюкова* 1950: 31), а его исчезновение или трансформация может объясняется укреплением классовых отношений и государства.

Выдвинутая нами гипотеза о том, что амбивалентные звериные образы в парных композициях изображают сцены гомоэротической близости и выражают семантику «побратимства», позволить расширить доказательную базу в исследованиях о социальной, территориальной и хронологической распространённости этого явления у скифов восточноевропейской зоны.

Новизна нашего исследования заключается в анализе скифских звериных образов в аспекте характерных мотивов итифаллических изображений и их стилизации в виде животных в парных композициях, трактуемых нами как гомоэротические сцены, а также в расширении сведений об ареальной, хронологической и социальной дистрибуции обычая побратимства в скифской среде.

Результаты и их обсуждение

Парные композиции восточноевропейского скифского звериного стиля украшают или оформляют золотые обивки ритуальных сосудов, железные элементы вооружения и их золотые обкладки (*Рис. 1*), золотые бляшки (в т. ч. нашивные), уздечные фалары и крестовидные бляхи, а также гравировки на каменной и шиферной матрицах для отливки бляшек (*Рис. 2*), золотой и бронзовые налобники, наносники и нащёчники (*Рис. 3*), бронзовые и железные уздечные бляхи, пластины и пряжки (*Рис. 4*), костяные и роговые изделия (гребень, уздечные бляшки, выступ ритуального блюда, пластины: переработанную ложку, элементы конского снаряжения) (*Рис. 5*).

Звериные образы в парных композициях изображают сцену терзания одного животного другим (в одном случае — человека), сцену преследования (с полнофигурными и редуцированными звериными образами), сцену трансформации одного или нескольких мотивов одного зооморфного образа в другой редуцированный/полнофигурный зооморфный образ; зооморфные образы могут находиться в антитетической (геральдической) позиции, соприкасаясь несколькими частями тела, в некоторых случаях образуя абивалентный образ: редуцированный/полнофигурный образ синкретического животного и антитетически расположенную пару иных полнофигурных/редуцированных зооморфных образов.

1. Сцена терзания

Парные композиции изображают сцены терзания: оленя львом на золотой обивке ритона (*Рис. 1*: 2), рыбы хищной птицей на золотых обивках деревянного сосуда (*Рис. 1*: 3–7), дельфина хищной птицей на позолоченном серебряном ритоне (*Рис. 1*: 8); кабана кошачьим хищником (*Рис. 2*: 1) и рыбы хищной птицей на золотых бляшках (*Рис. 2*: 3), копытного кошачьим хищником на бронзовых крестовидных бляхах обтянутых золотым листом (*Рис. 2*: 9–10); человека кошачьим хищником на бронзовом наноснике (*Рис. 3*: 24) и рыбы хищной птицей на бронзовых нащёчниках (*Рис. 3*: 25–27); льва львицей (пантерой) на бронзовой уздечной бляхе (*Рис. 4*: 1), рыбы хищной птицей на бронзовых уздечных бляхах (*Рис. 4*: 2–5) и бронзовой пластине с железными застёжками (*Рис. 4*: 8); оленя (оленихи) львом (*Рис. 5*: 1) на костяном гребне.

На *Рис. 1*: 1 изображён «олень, терзаемый львом (вскочившим к нему на спину) и пытающийся подняться» — «лев, вскочивший на спину оленю, когтит его и вгрызается в его шею» (вторая пол. V в. до н. э.) (*Канторович* 2015: 342; К*анторович* 2020: 211).

На *Рис. 1*: 3–8; *Рис. 2*: 3; *Рис. 3*: 25–27; *Рис. 4*: 2–5, 8 «хищная птица впивается клювом в голову рыбы/дельфина, а когтями — в её туловище» (памятники V–IV вв. до н. э.) (*Канторович* 2020: 219–220).

На *Рис. 2*: 1 представлен «кошачий хищник (лев или львица), взобравшийся на спину кабану, впивается в лоб и темя кабана» (IV в. до н. э.) (*Канторович* 2020: 211).

На *Рис. 2*: 9–10 «кошачий хищник когтит горного козла и вцепляется ему в ухо» (вторая четверть VI — начало V в. до н. э.) (*Канторович* 2020: 210–211).

На *Рис. 3*: 24 представлено «объёмное изображение кошачьего хищника (пантеры?), терзающего человеческую голову», «хищник неясной видовой принадлежности упирается (как бы вгрызается) в человеческую голову» (вторая пол. IV в. до н. э.) (*Канторович* 2015: 173; *Канторович* 2020: 212).

Рис. 4: 1 представляет «изображение льва с натуралистично переданной головой. Лев является объектом терзания кошачьим хищником меньшего размера — пантерой или львицей, вцепившейся льву в спину (другой вариант трактовки сцены — брачная игра льва и львицы?». «Редуцированная львица или пантера (протома) вцепляется льву в спину когтями и зубами» (440–430 гг. до н. э.) (*Канторович* 2015: 78; *Канторович* 2020: 211).

На *Рис. 5*: 1 изображена «голова безрогого молодого оленя/оленихи, являющаяся объектом терзания и поглощениями львом. Лев поглощает безрогую голову молодого оленя/оленихи» **(**рубеж V–IV вв. до н. э. — первая треть IV в. до н. э., либо 380–365 гг. до н. э.) (*Канторович* 2020: 214, 393).

В нашей трактовке, амбивалентные образы содержат, помимо мотивов образов **терзаемых существ** (животных и человека), следующие мотивы:

а) мотивы фаллоса и тестикул: мотив веретенообразного туловища (*Рис. 1*: 3–8; *Рис. 2*: 1, 3; *Рис. 3*: 25–27; *Рис. 4*: 1–5, 8); мотив конусообразной головы (*Рис. 1*: 4, 5; *Рис. 3*: 25–27), рельефно обособленной от туловища с помощью гофрированного валика / широкой полосы (жабер) (*Рис. 1*: 3, 6) / гладкого валика (*Рис. 1*: 7; *Рис. 2*: 1, 3; *Рис. 4*: 2–5, 8) / рельефной шерстной складкой — гривой (Рис. 4: *1*); мотив головы с «лосиной мордой», изогнутой вниз с утолщением и рифлением на конце (*Рис. 2*: 9–10; *Рис. 5*: 1); мотив веретенообразной головы, окольцованной рельефным валиком, с двумя гипертрофированно увеличенными глазами (*Рис. 3*: 24); мотив рельефной выпуклой лопатки (*Рис. 1*: 2; *Рис. 2*: 1, 9, 10); мотив рельефного выпуклого бедра (*Рис. 1*: 2; *Рис. 2*: 1, 9, 10; *Рис. 4*: 1); мотив непропорциональной телу передней конечности, окаймлённой по грибообразному контуру туловищем терзающего животного (*Рис. 2*: 9, 10);

б) мотивы ягодиц и промежности: мотив гофрированной «уздечки» на шее (*Рис. 1*: 2); мотив рогов в виде силуэта промежности и ануса (*Рис. 1*: 2); мотив тонкого рельефного ряда щетины / (гофрированного) спинного плавника/ «жемчужника» гривы (*Рис. 1*: 6, 8; *Рис. 2*: 1; *Рис. 3*: 26; *Рис. 4*: 1, 2); мотив хвостового плавника в виде пальметки (*Рис. 1*: 5, 6; *Рис. 2*: 3; *Рис. 3*: 25–27; *Рис. 4*: 2–5, 8); мотив жабер в виде заполненного рифлением полукруглого валика (*Рис. 1*: 8); мотив уха в виде рифления, отходящего от полуокруглого валика (*Рис. 5*: 1); мотив волосяного покрова (или головного убора) в виде рельефного валика и вертикальных рифлений на голове человека (*Рис. 3*: 24); мотив надбровных дуг и носа в виде горизонтального рельефного валика (*Рис. 3*: 24); мотив рельефной выпуклой лопатки с округлой / кольцевой рельефной впадиной по центру, продолжающейся вертикальным желобком (*Рис. 4*: 1).

Амбивалентные образы **существ, терзающих жертву,** содержат:

а) мотивы фаллоса и тестикул: мотив веретенообразного туловища (*Рис. 1*: 2–8; *Рис. 2*: 1, 3; *Рис. 3*: 25–27; *Рис. 4*: 2–5, 8; *Рис. 5*: 1); мотив гипертрофированно удлинённой и массивной шеи, оканчивающейся небольшим овалом с фасом хищника (*Рис. 4*: 1); мотив рельефного выпуклого бедра (*Рис. 1*: 2–8; *Рис. 2*: 1, 3, 10; *Рис. 3*: 25–27; *Рис. 4*: 2–5, 8; *Рис. 5*: 1); мотив рельефной выпуклой лопатки (*Рис. 1*: 2–8; *Рис. 2*: 1, 3, 9, 10; *Рис. 3*: 26; *Рис. 4*: 4–5; *Рис. 5*: 1); мотив гладкого удлинённого туловища полукольцевой формы, с утолщениями на концах в виде головы / выпуклой лопатки и бедра, с углублением, заполненным передней конечностью жертвы (*Рис. 2*: 9, 10) / головой жертвы (*Рис. 3*: 24);

б) мотивы ягодиц и промежности: мотив крыла, плечевая часть которого выполнена в виде валика, заполненного по контуру оперением в виде рифления (*Рис. 1*: 3–8; *Рис. 2*: 3; *Рис. 3*: 25–27; *Рис. 4*: 2, 3, 5, 8); мотив комбинации головы с преувеличенным глазом, массивным клювом (*Рис. 4*: 2–5) и восковицей (*Рис. 1*: 3–8; *Рис. 2*: 3; *Рис. 3*: 25,27; *Рис. 4*: 8); мотив комбинации маленького округлого уха и значительно увеличенного глаза, выпуклых и округлённых верхней и нижней челюстей открытой пасти по периметру большого круглого углубления (*Рис. 2*: 9, 10); мотив гривы в виде полос продольного рифления (*Рис.* 5: *1*); мотив головы хищника с продольным углублением на лбу (между глазами и круглыми/подтреугольными ушами), продолжающимся гладким/гофрированным валиком носа после горизонтальной рельефного валика надбровных дуг на морде животного (*Рис. 1*: 2; *Рис. 2*: 1; *Рис. 4*: 1); мотив хвоста с оперением в виде рифления (*Рис. 1*: 3–8) и отделённого от туловища валиком (*Рис. 1*: 8; *Рис. 2*: 3; *Рис. 3*: 25–27); мотив рельефных лопаток в форме соединённых полуовалов (*Рис. 4*: 1); мотив рельефной выпуклой лопатки с округлой/кольцевой рельефной впадиной по центру, продолжающейся вертикальным желобком (*Рис. 5*: 1); мотив уха в виде рифления, отходящего от округлого валика (*Рис. 5*: 1); мотив «жемчужника» от подбородка до грудины (*Рис. 5*: 1).

Амбивалентные мотивы создают приближённые к натуралистичным образы животных, а также их анатомических частей — образы ягодиц, промежности и мужских гениталий. Сцены «терзания» изображают прикосновение закрытого рта «нападающего» животного и шеи, затылка, спины, темени или лба «жертвы», а также закрытого клюва «терзающей» птицы и рта «терзаемой» рыбы; также, в одном случае пасть жертвы находится в открытой пасти терзающего животного, или же открытая пасть терзающего животного приближается к затылку «жертвы»; лапы хищника обхватывают жертву или прикасаются ко всему её туловищу / шее / спине. В результате метафорического переноса семантики образов сцену терзания можно трактовать как стилизацию гомоэротической близости.

2. Антитетические/ геральдические изображения

В антитетической позиции изображены: головы кабанов на золотой пластине — обивке сосуда (*Рис. 1*: 9); птичьи головы на золотой обкладке стенки сосуда (*Рис. 1*: 11), на золотой обкладке ножен меча (*Рис. 1*: 12); птичьи головы на гравировке на шиферной матрице для отливки бляшек (*Рис. 2*: 5) и на гравировке на каменной матрице для отливки бляшек (*Рис. 2*: 6–7); зеркальные изображения на золотых обкладках уздечных фаларов (*Рис. 2*: 8); кошачьи хищники на бронзовом налобнике (*Рис. 3*: 3); кошачий хищник (*Рис. 4*: 6) и соприкасающиеся птичьи головы (*Рис. 4*:

7) на бронзовых уздечных бляхах; птицы с закрученным клювом на железных уздечных пряжках (*Рис. 4*: 11); волки (*Рис. 5*: 3) и зайцы (*Рис. 5*: 6) на костяной пластине, кошачьи хищники на выступе ритуального блюда из лосиного рога (*Рис. 5*: 7).

В нашей трактовке, амбивалентные образы содержат, помимо мотивов, создающих образы животных, следующие мотивы.

а) фаллические мотивы: мотив плавно изогнутой кабанье /лошадиной /заячьей морды с расширением или переломом на конце (по типу «лосиной морды») (*Рис. 1*: 9; *Рис. 2*: 8; *Рис. 5*: 6); мотив веретенообразного туловища (*Рис. 3*: 3; *Рис. 4*: 6; *Рис. 5*: 3, 6, 7); мотив рельефного выпуклого бедра (*Рис.3*: 3; *Рис. 4*: 6; *Рис. 5*: 3, 6, 7); мотив рельефной выпуклой лопатки (*Рис. 2*: 8; *Рис. 4*: 6; *Рис. 5*: 6, 7);

б) мотивы ягодиц и промежности: мотив уха в виде рифления по контуру полуокруглого рельефного валика (*Рис. 1*: 9); мотив преувеличенного глаза, (рифлёной) восковицы и массивного клюва хищной птицы (*Рис. 1*: 11–12; *Рис. 2*: 5–7; *Рис. 4*: 7, 11); мотив шеи, преувеличенного глаза и уха, рельефно размежёванных верхней и нижней челюстей хищника (по типу контура восковицы и клюва хищной птицы) (*Рис. 3*: 3; *Рис. 4*: 6; *Рис. 5*: 7); мотив головы, уха и пересечённой поперечной рельефной линией морды копытного (по типу контура восковицы и клюва хищной птицы) (*Рис. 2*: 8); мотив головы, уха, глаза и пересечённой поперечной рельефной линией морды зайца (по типу контура восковицы и клюва хищной птицы) (*Рис. 5*: 6); мотив щетины/оперения в виде рифления по контуру рельефного валика на тыльной части головы (*Рис. 1*: 9, 10); мотив щетины в виде тонкой рифлёной полосы по контуру лба (*Рис. 1*: 9); мотив пальметки виде рифления вокруг рельефных валиков / округлости в месте соприкосновения двух полукруглых контуров головы / массивных клювов хищной птицы (*Рис. 1*: 9, 11, 12; *Рис. 2*: 6–7); мотив волнообразного контура в виде слияния двух полукруглых контуров тыльной части головы (*Рис. 1*: 9, 11) / клювов хищной птицы (*Рис. 1*:12; *Рис. 2*: 5–7; *Рис. 4*: 7, 11) / лбов и верхних челюстей хищников (*Рис. 3*: 3; *Рис. 4*: 6; *Рис. 5*: 7) / шей и лбов лошадей (*Рис. 2*: 8) / бёдер, ягодиц и хвостов зайцев (*Рис. 5*: 6); мотив гривы в виде тонкой рельефной линии (*Рис. 3*: 3; *Рис. 4*: 6); мотив прижатых к шее длинных ушей в виде тонкой рельефной линии (*Рис. 5*: 6); мотив продольного желоба на шее/лопатке/брюшине (*Рис. 2*: 8; *Рис. 4*: 6; *Рис. 5*: 3, 6).

В нашей трактовке, изображение голов кабанов в антитетической композиции (470–450 гг. до н. э.) (*Рис. 1*: 9) является парным изображением фаллосов, стилизованных в виде кабаньих голов, где волнообразный контур двух голов, рифление и пальметка обозначает, по-видимому, промежность и анус.

На *Рис. 1*: 11–12 антитетические композиции птичьих голов с клювами хищной птицы (V в. до н. э.) являются стилизованным изображением ягодиц, обрамляющих анус, оформленный в виде пальметки или округлости между клювами на линии симметрии. Рифление и рельефные полосы на тыльной стороне птичьих голов обозначают промежность, стилизованную в виде оперения по контуру головы, как и рельефные борозды в изображении клюва и восковицы.

На *Рис. 2*: 5–7 антитетические композиции птичьих голов с соприкасающимися клювами (нач. V в. до н. э.) стилизуют ягодицы, обрамляющие анус, изображённый в виде пальметки на линии симметрии; рельефные борозды в изображении восковицы стилизуют промежность.

Изображение коней в антитетической композиции (вторая половина VII в. до н. э.) (*Рис. 2*: 8) является, в нашей трактовке, стилизацией гомоэротической пары в

образах двух коней, выпуклость шеи одного из которых обозначает фаллос, а выпуклая лопатка — тестикулы, в то время как рельефное овальное углубление на шее второго обозначает анус.

На *Рис. 3*: 3 изображены «короткоголовые короткоухие хищники (кошачьи), сдвоенные в вертикальной осесимметричной геральдическо-синтетической композиции, примыкающие друг к другу мордами, животами и ногами» (1-ой — 3-ей четверти IV в. до н. э.) (*Канторович* 2015: 75). На наш взгляд, начиная от затылка и до носовой части проходит рельефная борозда, обозначающая, крайнюю плоть. У обоих животных глаза овальной формы, но у более стройного по габаритам глаз более вытянутый, у более полного — глаз более округлый.

На *Рис. 4*: 6 в парной геральдической композиции (600 г. до н. э.) изображён «относительно короткоголовый и широкомордый короткоухий (т. е. кошачий) хищник с массивной головой с мощными лапами (леопард или барс — т. е. собственно вид Panthera pardus, в частности, его кавказский подвид Pardus ciscaucasicus? львица? обобщенный кошачий хищник?). Возможно, это поза присевшего, готовящегося к прыжку кошачьего хищника (ср. природный прототип). Органы движения, внимания и поражения, в особенности лопатка и тазобедренная часть, преувеличены и рельефно акцентированы» (*Канторович* 2015: 138). На наш взгляд, изображения львов имеют отличия: в габаритах, в акцентировании бедра (у более стройного льва бедро имеет более выпуклую и шарообразную форму), в акцентировании лопатки (у более полного льва лопатка выпуклая, овальная и имеет треугольное углубление по центру). Глаз овальный у более стройного льва, круглый — у более полного.

На *Рис. 4*: 7 антитетические композиции птичьих голов с соприкасающимися клювами различных габаритов (V в. до н. э.) стилизуют, на наш взгляд, соприкосновение фаллосов, а рельефные борозды в изображении восковицы стилизуют промежность.

Головы птиц и клювы хищных птиц на *Рис. 4*: 11 (1-й пол. VI — кон. V в. до н. э.) имеют разные очертания и габариты. Синтетическое изображение птиц с закрученным клювом является, в нашей трактовке, стилизацией сцены любовной близости.

На *Рис. 5*: 3 в вертикальной геральдическо-синтетической композиции сдвоенных фигур изображён «относительно длинноголовый и узкомордый длинноухий хищник (волк?) (последняя четверть VII — первая четверть VI вв. до н. э.) (*Канторович* 2015: 74). Изображения волков имеют отличия: в габаритах, в акцентировании бедра (у более стройного волка контур бедра рельефно выделен), в акцентировании лопатки (у более полного льва лопатка акцентирована продольной впадиной) (*Рис. 5*: 3). Хищники смыкаются лапами и мордами. В нашей трактовке, сцена стилизует близость двух самцов.

На *Рис. 5*: 6 представлены антитетические животные — «зайцы, тонкие хвосты которых отходят горизонтально назад и накладываются друг на друга» (2-я пол. VII в. до н. э.) (*Канторович* 2015: 844). Отличия в изображениях двух животных: у меньшего по габаритам зайца бедро более округлое и очерчено по контуру, а у другого зайца выделяется своими размерами лопатка и морда имеет другую форму — носовая и ротовая часть изображена в виде рифления и отделена линией. Можно предположить, что развёрнутые друг к другу спинами и соединённые своими хвостами животные стилизуют гомоэротическую связь.

На *Рис. 5*: 7 представлена парная геральдическая композиция смыкающихся лапами двух хищников. Изображён «относительно короткоголовый и широкомордый

короткоухий (т. е. кошачий) хищник с массивной головой с мощными лапами (пантера? леопард? львица?)» (2-ая пол. VII в. до н. э.) (*Канторович* 2015: 67). У одного животного более крупное бедро; у другого за лопаткой изображена большая поперечная щель, а ягодицы обозначены продольной щелью. Хищники смыкаются мордами и лапами. В нашей трактовке, сцена является стилизацией близости двух самцов.

3. Сцены преследования

В сценах преследования представлены редуцированные изображения лосей на золотой обкладке железной рукояти меча (2 головки) (*Рис. 1*: 13), на золотой обкладке железной рукояти меча (с обеих сторон по две лосиных головы) (*Рис. 1*: 14), на железной рукояти меча (с обеих сторон, по 2 головки) (*Рис. 1*: 15); лось преследует хищную птицу на роговой пластине — детали конского снаряжения (*Рис. 5*: 2), рогатый лось преследует безрогого лося (лосёнка, молодого лося, лосиху) на роговой пластине — детали конского снаряжения (*Рис. 5*: 2).

Амбивалентные образы животных, преследующих другое животного, содержат:

а) фаллические мотивы: мотив «лосиной морды», плавно изогнутой с расширением или переломом на конце (*Рис. 1*: 13–15; *Рис. 5*: 2); мотив веретенообразного туловища (*Рис. 5*: 2); мотив преувеличенной лопатки (*Рис. 5*: 2);

б) мотивы ягодиц и промежности: мотив крупного глаза и «мохнатого» уха в виде поперечного/продольного рифления по контуру рельефного валика (*Рис. 1*: 13–15; *Рис. 5*: 2).

Амбивалентные образы преследуемых животных содержат:

а) фаллические мотивы: мотив веретенообразного туловища лося/птицы (*Рис. 5*: 2); мотив «лосиной морды», плавно изогнутой с расширением или переломом на конце (*Рис. 1*: 13–15; *Рис. 5*: 2); мотив преувеличенной лопатки (*Рис. 5*: 2); мотив головы хищной птицы с преувеличенным клювом по типу «лосиной морды» (*Рис. 5*: 2);

б) мотивы ягодиц и промежности: мотив птичьего хвоста в виде рифления по контуру овальной лопатки (*Рис. 5*: 2); мотив рта на гипертрофированной голове-клюве «зубастой» птицы в виде удлинённой рифлёной полосы (*Рис. 5*: 2); мотив промежности у перевёрнутого на спину лосёнка в виде рифлёной полосы по типу удлинённого уха у преследующего лося (*Рис. 5*: 2).

На *Рис. 1*: 13–15 представлены редуцированные изображения лосей — «весьма условные изображения узкой головы, с плавно изогнутой мордой с расширением или переломом на конце, без рогов, с длинным «мохнатым» ухом, соразмерным голове, и крупным глазом в центре композиции» (конец V — первая половина IV в. до н. э.) (*Канторович* 2015: 443–444).

Голова лося с более узкой и длинной мордой (*Рис. 1*: 13, 15), а также с более крупным преувеличенным глазом (*Рис. 1*: 13), упирается храпом в ухо лося с мордой более короткой, толстой (*Рис. 1*: 13, 15), более резко изогнутой (*Рис. 1*: 15) и с очерченным контуром храпа (*Рис. 1*: 13). Полагаем, что специфическая форма морды лося позволяет видеть в ней стилизацию фаллоса, а форма ушной раковины — рельефный валик и рифление — стилизацию промежности. Изображение одной лосиной морды в соприкосновении с ухом другой лосиной морды является стилизацией сцены гомоэротической связи (*Рис. 1*: 13, 15).

На *Рис. 5*: 2 «рогатый лось (взрослый самец) в позе быстрого бега или «внезапной остановки» преследует хищную птицу» (середина — вторая половина VII в. до н. э.)

(*Канторович* 2020: 210), или же в лежащей позе примыкает мордой к задней ноге лежащего безрого лосёнка (молодого лося/лосихи) (*Канторович* 2015: 416). В нашей трактовке, сцены преследования лосями хищной птицы и лосёнка являются метафорическим изображением гомоэротических сцен в виде прикосновения морды лося, являющегося стилизацией фаллоса, к ягодицам и промежности лосёнка, а также в направленности морды другого лося в сторону хищной птицы, стилизующей промежность (*Рис. 5*: 2).

4. Синкретическое зооморфное существо (трансформация)

Изображение на золотой пластине — обкладке сосуда 1-й пол. V в. до н. э., (*Рис. 1*: 1) — трактуется как «изображение взрослого оленя-самца, представленного с четырьмя ногами, с дуговидно изогнутой шеей, идущей назад, вдоль спины, облегая туловище оленя, с головой, уложенной на спину … с лопаткой, трансформированной в лосиную голову мордой вверх» (*Канторович* 2015: 358–359); протома взрослого оленя-самца с рогами в виде протомы другого взрослого оленя-самца на бронзовом налобнике (*Рис. 3*: 2); копытное и рог в виде протомы лосекозла на бронзовых налобниках (*Рис. 3*: 4–16) и бронзовых налобниках/наносниках (*Рис. 3*: 17–22); нечто среднее между мордой волчьего и кошачьего хищника как элемент трансформации соответственно морды и рога «оленелося» на бронзовом наноснике (*Рис. 3*: 23); безрогие лосиха с лосенком (с единым туловищем и разными головами, вписанными друг в друга) (2 экз. с зеркальными изображениями) на роговых уздечных бляшках (*Рис. 5*: 4–1, 4–2, 5) и на роговой пластине (*Рис. 5*: 5).

Основной амбивалентный образ, помимо мотивов животного, содержит:

а) фаллические мотивы: мотив веретенообразного туловища (*Рис. 1*: 1; *Рис. 5*: 4–1, 4–2, 5); мотив преувеличенного бедра (*Рис. 5*: 4–1, 4–2, 5), акцентированного по контуру рельефной V-образной впадиной (*Рис. 1*: 1); мотив преувеличенной лопатки (*Рис. 5*: 4–1, 4–2, 5), трансформированной в плавно изогнутую с расширением и переломом на конце «лосиную морду» (*Рис. 1*: 1) / акцентированной «солярным» символом (*Рис. 5*: 4–2); мотив преувеличенной шеи, переходящей в плавно изогнутую с расширением и переломом на конце «лосиную морду», с рельефным обозначением щеки (*Рис. 1*: 1; *Рис. 3*: 2; *Рис. 5*: 4–1, 4–2); мотив удлинённого, хоботовидного носа с ноздрёй в виде круглого утолщения на конце (*Рис. 3*: 4, 6, 8, 9, 11, 14, 15, 17, 18, 21, 22) / в виде узкой овальной петли (*Рис. 3*: 5, 12) / плавно изогнутый с расширением или переломом на конце в виде «лосиной морды» (*Рис. 3*: 7, 10, 16, 19, 20) / в виде рельефно отделённого овального окончания (*Рис. 3*: 13);

б) мотивы ягодиц и промежности: мотив осесимметричных рогов с контуром ягодиц и ануса, с рельефным кольцевым отверстием в центре (*Рис. 1*: *1*; *Рис. 3*: *2*) и гофрированной нижней частью у корня (*Рис. 3*: 2); мотив уха щелевидного *(Рис. 1*: 1, *Рис. 3*: 2, 6, 9, 10, 11, 17, 20) / треугольного (*Рис. 3*: 7, 8, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 22) / в виде ∞ (*Рис. 3*: 12); мотив рельефно разделённых двух бёдер животного (вид крупа сзади) (*Рис. 5*: 4–2); мотив пары дуговидно изогнутых шей с продольными бороздами, разделяющими их надвое (*Рис. 5*: 4–1, 4–2, 5).

Трансформированный амбивалентный образ, помимо мотивов животного, содержит:

а) фаллические мотивы: мотив «лосиной морды» плавно изогнутой с расширением и переломом на конце (*Рис. 1*: 1; *Рис. 3*: 2; *Рис. 5*: 4–1, 4–2, 5);

б) мотивы ягодиц и промежности: мотив осесимметричных рогов с контуром ягодиц и ануса, с рельефным кольцевым отверстием в центре и гофрированной нижней частью у корня (*Рис. 3*: 2); мотив удлинённого щелевидного уха (*Рис. 1*: 1; *Рис. 3*: *2*); мотив комплекса шеи, головы и языка/клюва в виде кольца/полукольца (*Рис. 3*: 4–23); мотив языка/клюва, загнутого в полукольцо (*Рис. 3*: 4–12, 15–22) / в виде ∞ (*Рис. 3*: 13); мотив уха/завитка(ов)/шипа(ов) на изогнутой шее (*Рис. 3*: 4–23).

Допускаем возможность трактовки изображения на *Рис. 1*: 1 как синкретического создания, обладающего единым телом и двумя головами (1 пол. V в. до н. э.), как художественное воплощение идеи единства двух существ. Рельефно выделенное бедро лося, с треугольной выемкой впереди, является стилизацией тестикул. Туловище и лопатка, трансформированная в голову лося, как и шея и голова оленя, стилизуют фаллос. Таким образом, туловище и голова одного животного, прилегающие к шее другого животного, можно трактовать как парное итифаллическое изображение в гомоэротической сцене.

На наш взгляд, трансформированная в перевернутую птичью голову кожно-шерстная складка в основании головы при переходе в шею на протоме взрослого оленя-самца с рогами на *Рис. 3*: 2 (3-я четв. IV в. до н. э.) является стилизацией крайней плоти; морды оленей, более схожие на морду лося — стилизованные фаллосы. В оленя с бóльшими габаритами глаз имеет каплевидную форму, а в оленя меньшего размера глаз округлой формы. Полагаем, что композиция изображает гомоэроическую близость, стилизованную по типу прилегания под прямым углом головы и туловища одного животного к центральной части туловища другого животного (ср. *Рис. 1*: 1, *Рис. 3*: 24; *Рис. 4*: 1; *Рис. 5*: 4, 5).

На *Рис. 3*: 4–22 представлен образ, условно именованный “оленекозлом” (сер. IV–нач. III в. до н. э.): голова некоего обобщённого копытного (судя по удлинённой и зауженной морде), нечто среднее между оленьей и лосиной, с единственным рогом, который композиционно соответствует рогам “лосекозлов” и однорогих лосей и в большинстве случае трансформирован в шею и голову птицеголового грифона; в отдельных случаях рог превращён в протому орлиноголового грифона, либо в голову волкоподобного существа с высунутым языком, либо не зооморфизирован или сочетается с S-образной фигурой — атавизмом головы хищной птицы (*Канторович* 2015: 567–568). В нашей интерпретации, загнутая лосиная морда и рог в виде протомы грифона/хищной птицы/волкоподобного существа являются стилизацией фаллосов в сцене гомоэротической близости.

На *Рис. 3*: 23 представлены голова и шея оскалившегося хищника неопределённого вида и семейства (2-ая пол. IV в. до н. э. — начало III в. до н. э.): морда животного представляет собой нечто среднее между мордой волчьего и кошачьего хищника и является элементом трансформации соответственно морды и рога “оленелося”, так что ухо хищника одновременно является ухом “оленелося” (*Канторович* 2015: 239–240). Трактуем это изображение как гомоэротическую сцену в виде соприкосновения двух стилизованных фаллосов.

На *Рис. 5*: 4, 5 изображены безрогие лосиха с лосёнком (с единым туловищем и разными головами, вписанными друг в друга) (середина — вторая половина VII в. до н. э.). На наш взгляд, единое туловище и две вписанные друг в друга головы стилизуют парное итифаллическое изображение в гомоэротической сцене.

Зеркальные изображения лосихи с лосёнком отличаются габаритами и некоторыми деталями: у более стройной лосихи хвост поднят кверху, показана одна ягодица (*Рис. 5*: 4–1), у более толстой — хвост опущен вдоль чётко обозначенной промежности, лопатка акцентирована «солярным символом», шея лосихи раздвоена пополам продольными линиями на две гладкие выпуклости, гривы лосихи и лосёнка заштрихованы (*Рис. 5*: 4–2). Таким образом, совмещая мотивы промежности и ягодиц с фаллическими мотивами, эти зеркальные изображения, на наш взгляд, связаны единой композицией и как результат семантического сдвига стилизуют гомоэротическую сцену, так же, как одинарное изображение лосихи с лосёнком (*Рис. 5*: 5), где лопатка лосёнка упирается в ягодицы и промежность лосихи, стилизованные под её грудину и шею.

5. Синкретическое зооморфное существо (антитетическая композиция)

Парная синтетическая композиция птичьих голов, соприкасающихся клювами, является изображением фаса хищника на золотой обивке деревянной чаши (*Рис. 1*: 10); изображения «разложенной надвое» единой рыбы» оформляют золотую нашивную бляшку (*Рис. 2*: 4) и золотой налобник (*Рис. 3*: 1); лосиные головы на бронзовых пряжках — застёжках панциря или уздечного ремня (подпружного или нагрудного) (*Рис. 4*: 9, 10).

На *Рис. 1*: 1 изображена парная синтетическая композиция, составляющая сложенный из птичьих профилей фас хищника (V в. до н. э.). В нашей трактовке антитетическая композиция птичьих голов с клювами хищной птицы является стилизацией ягодиц, обрамляющих анус, оформленный в виде пальметки или округлости между клювами на линии симметрии. Рифление и рельефные полосы на тыльной стороне птичьих голов обозначают промежность, стилизованную в виде оперения по контуру головы, как и рельефные борозды в изображении клюва и восковицы. Амбивалентный образ синкретического существа содержит **мотивы ягодиц и промежности:** мотив уха в виде рифления по контуру полуокруглого рельефного валика (*Рис. 1*: 10); мотив преувеличенного глаза, (рифлёной) восковицы и массивного клюва хищной птицы (*Рис. 1*: 10); мотив оперения в виде рифления по контуру рельефного валика на тыльной части головы (*Рис. 1*: 10); мотив волнообразного контура в виде слияния двух полукруглых контуров тыльной части головы (с рельефной впадиной посредине между головами) (*Рис. 1*: 10)/ двух клювов хищной птицы (с пальметкой и круглым отверстием посредине между клювами) (*Рис. 1*:10).

Изображение на *Рис. 2*: 4 представляет собой «разложенную надвое» единую рыбу (2-й пол. VII в. до н. э.) (*Канторович* 2015: 858). В нашей трактовке, это — изображение синкретического существа, состоящего из двух рыб — стилизаций фаллосов — в антитетической композиции, содержащее следующие мотивы:

а) фаллические мотивы: мотив веретенообразного туловища (*Рис. 2*: 4); мотив жабер в виде рифлёной полоски (*Рис. 2*: 4); мотив увеличенного глаза в виде овального валика (*Рис. 2*: 4);

б) мотивы промежности: мотив хвостового плавника в виде рифлёной пальметки, окаймляющего полосу «жемчужника», с круглым отверстием по центру (*Рис. 2:* 4); мотив полосы в виде «жемчужника» по центру между двумя половинами рыбы (*Рис. 2*: 4); мотив плавников в виде крупных зубцов по внешнему контуру рыбы (*Рис. 2*: 4).

На *Рис. 3*: 1 изображена парная синтетическая композиция, или же это «разложенная надвое» единая рыба (420/410–400 гг. до н. э.) (*Канторович* 2015: 856). На

наш взгляд, два изображения рыб — стилизация фаллосов (где дуговидный валик обозначает крайнюю плоть) — отличаются габаритами (толщиной) и по форме хвоста (волюта в основании пальметки у более толстой рыбы имеет больший диаметр). Амбивалентный синкретический зооморфный образ содержит:

а) фаллические мотивы: мотив веретенообразного туловища (*Рис. 3*: 1); мотив жабер в виде рифлёной полоски (*Рис. 3*: 1);

б) мотивы промежности: мотив хвостового плавника в виде рифлёной пальметки, с круглым отверстием по центру (*Рис. 3*: 1); мотив плавников в виде рифлёной полоски по внешнему контуру рыбы (*Рис. 3*: 1); мотив увеличенной боковой линии в виде полосы с косым рифлением (*Рис. 3*: 1).

На *Рис. 4*: 9, 10 сдвоенные синтетично размещённые профили лосиных головок образуют фас кошачьего хищника (500–475 гг. до н. э.). Как отмечает А. Р. Канторович, всем изображениям свойствен стилистический лаконизм, приводящий к отказу от воспроизведения уха, и единственным признаком видовой принадлежности остаётся форма переломанной либо плавно изогнутой морды; изображение на бляшке из кургана Журовка 400 является упрощённой репликой с изображения на бляшке из кургана Журовка В, а в ходе копирования исчезло отображение уха, слезницы и ноздри, а морда вытянулась и предельно сузилась (*Канторович* 2015: 435, 437), что служит для нас подтверждением первостепенной важности мотивов вытянутой лосиной морды (в нашей трактовке — стилизации фаллоса).

Амбивалентное изображение как результат зооморфной трансформации содержит:

а) фаллические мотивы: мотив плавно изогнутой лосиной морды с расширением или переломом на конце (*Рис. 4*: 9, 10);

б) мотивы ягодиц и промежности: мотив уха в виде рифления, прилегающего к выпуклому преувеличенному глазу, окружённому валиком (*Рис. 4*: 9); мотив выпуклого преувеличенного глаза, окружённого валиком (*Рис. 4*: 9, 10).

В амбивалентных и трансформированных изображениях, а также в сценах преследования две лосиные морды как стилизованные фаллосы (ср. *Рис. 1*: 1, 13, 14, 15; *Рис. 3*: 2, 4–22; *Рис. 5*: 2, 4, 5) отличаются габаритами, а также величиной уха и глаза и формой слезницы (на более узкой морде ухо и глаз меньше, а слезница прямая длинная; на более полной морде — глаз и ухо больше, а слезница короткая Г-образная) (*Рис. 4*: 9), формой глаза (на более вытянутой и узкой морде глаз каплевидный, а на более полной и короткой морде — глаз круглый) (*Рис. 4*: 10). Лосиные морды, соприкасающиеся по контуру небольшого каплевидного пространства (*Рис. 4*: 9), или же в месте соприкосновения изображена рельефная округлость — стилизация ануса (*Рис. 4*: 10).

Заключение

1) Результаты исследования 24 парных композиций зооморфных образов, передающих сцену терзания — оленя львом на золотой обивке ритона, рыбы хищной птицей на золотых обивках деревянного сосуда, дельфина хищной птицей на позолоченном серебряном ритоне; кабана кошачьим хищником и рыбы хищной птицей на золотых бляшках, копытного кошачьим хищником на бронзовых крестовидных бляхах обтянутых золотым листом; человека кошачьим хищником на бронзовом на-

носнике и рыбы хищной птицей на бронзовых нащёчниках; льва львицей (пантерой) на бронзовой уздечной бляхе, рыбы хищной птицей на бронзовых уздечных бляхах и бронзовой пластине с железными застёжками; оленя (или оленихи) львом на костяном гребне) — вследствие амбивалентности мотивов, создающих, с одной стороны, образы терзающих и терзаемых существ, а также образы фаллоса, тестикул, ягодиц и промежности — с другой, в результате метафорического переноса семантики образов можно трактовать как стилизацию сцены гомоэротической близости.

2) В антитетической (геральдической) позиции изображены 14 полнофигурных/редуцированных зооморфных образа. Это головы кабанов на золотой пластине — обивке сосуда; птичьи головы на золотой обкладке стенки сосуда и на золотой обкладке ножен меча; птичьи головы на гравировке на шиферной и каменной матрицах для отливки бляшек; зеркальные изображения на золотых обкладках уздечных фаларов; кошачьи хищники на бронзовом налобнике; кошачий хищник и соприкасающиеся птичьи головы на бронзовых уздечных бляхах; птицы с закрученным клювом на железных уздечных пряжках; волки и зайцы на костяной пластине, кошачьи хищники на выступе ритуального блюда из лосиного рога. Зооморфные образы являются амбивалентными, поскольку фаллические мотивы, а также мотивы ягодиц и промежности создают итифаллическое изображение; следовательно, антитетическая позиция зооморфных образов является стилизацией сцены близости двух самцов.

3) В сценах преследования изображены 5 парных композиций, содержащих редуцированные изображения двух лосей на золотой обкладке и железной рукояти меча; лось преследует хищную птицу на роговой пластине — детали конского снаряжения, рогатый лось преследует безрогого лося (лосёнка, молодого лося, лосиху) на роговой пластине — детали конского снаряжения. Образы преследуемых и преследующих животных содержат амбивалентные мотивы (мотивы анатомических частей животных, а также «спрятанные» в них фаллические мотивы и мотивы промежности и ягодиц), создающие зооморфные и итифаллические образы. В нашей трактовке, сцены преследования являются метафорическим изображением гомоэротических сцен.

4) 26 парных композиций изображают основной зооморфный образ с анатомической частью трансформированной в другой зооморфный образ — изображение взрослого оленя-самца с лопаткой, трансформированной в лосиную голову (на золотой пластине — обивке сосуда); протома взрослого оленя-самца с рогами в виде протомы другого взрослого оленя-самца (на бронзовом налобнике); копытное с рогом в виде протомы лосекозла (на бронзовых налобниках и бронзовых налобниках/наносниках); морда волчьего/кошачьего хищника — элемент трансформации морды и рога «оленелося» (на бронзовом наноснике); вписанными друг в друга безрогие лосиха с лосёнком с единым туловищем и разными головами (на роговых уздечных бляшках и на роговой пластине). Зооморфные образы содержат также фаллические мотивы и мотивы ягодиц и промежности. На основании амбивалентности мотивов зооморфных образов трактуем эти композиции как гомоэротические.

5) Зооморфные образы в антитетической позиции в пяти случаях образуют абивалентный зооморфный образ — редуцированный/полнофигурный образ синкретического животного и антитетически расположенную пару иных полнофигурных/редуцированных зооморфных образов: фаса хищника, состоящего из птичьих голов, соприкасающихся клювами (на золотой обивке деревянной чаши); «разложенной

надвое» единая рыба (на золотой нашивной бляшке и золотом налобнике); безрогая лосиная голова, состоящая из двух лосиных голов (на бронзовых пряжках — застёжках панциря или уздечного ремня). Образы синкретического животного и зооморфные образы — его составляющие — содержат амбивалентные мотивы (мотивы анатомических частей животных, а также «спрятанные» в них фаллические мотивы и мотивы промежности и ягодиц), создающие зооморфные и итифаллические образы. В нашей трактовке, синкретическое животное является метафорическим изображением сцены гомоэротической близости.

Изделия, оформленные или украшенные парными зооморфными композициями, обнаружены в памятниках середины VII в. до н. э. — начала III в. до н. э. по всей территории восточноевропейской зоны скифского звериного стиля. Золотые или декорированные золотом изделия составляют треть от общего количества парных зооморфных композиций, что может быть подтверждением элитарности социального положения их владельцев, заключивших союз побратимства с публичной демонстрацией символики уз, установленных в процессе обряда, в виде высокохудожественных ювелирных изделий, украшающих ритуальные сосуды, вооружение и одежду.

Выводы

Зооморфные образы восточноевропейского скифского звериного стиля, содержащие амбивалентные мотивы и создающие итифаллические образы, использованные в парных композициях терзания, преследования и трансформации, а также в антитетической позиции (создающей в нескольких случаях синкретический образ), в результате смысловой двойственности и метафорического сдвига можно трактовать как итифаллические образы в гомоэротических сценах. Распространение побратимства как социального явления в среде скифов, воплощённого в художественных образах двух скифов в сценах ритуала заключения кровного родства (на золотых бляшках из царских курганов Солохи и Куль-Обы), подтверждается также многочисленными зооморфными образами в парных композициях. Ареальная и хронологическая дистрибуция памятников, а также высокий процент золотых изделий подтверждают предположения исследователей о том, что причина распространения побратимства у скифов, преимущественно в дружинной среде скифов царских, заключается в особенностях социально-классовой структуры скифского общества.


1)-а



1)-б



2)


3)

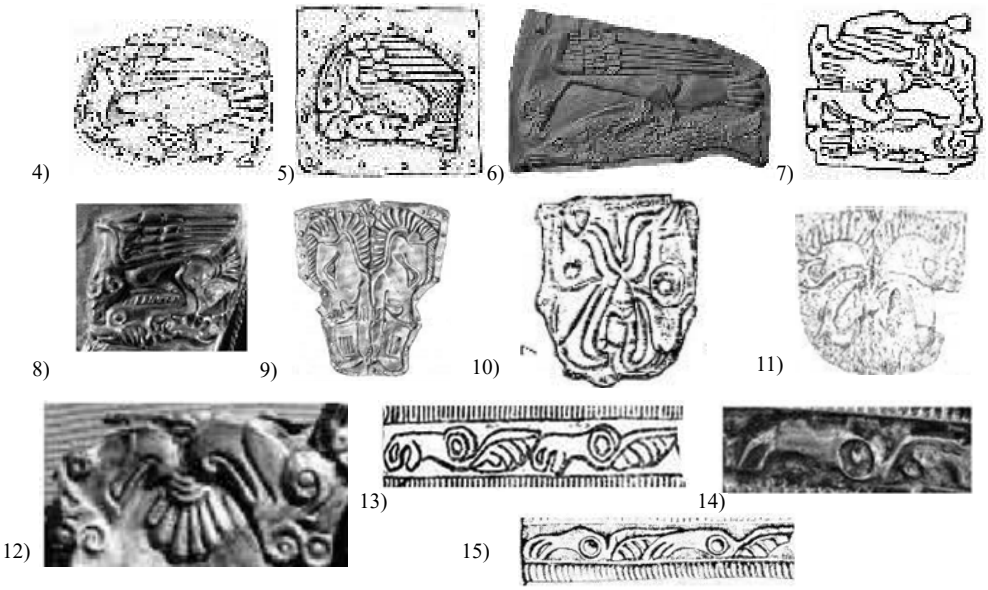


Рис. 1. Золотые обивки ритуальных сосудов, железные элементы вооружения и их золотые обкладки

1)-а, 1)-б золотая пластина — обивка сосуда (д. Дубовая в Приднепровье); **2)** золотая обкладка ритона (2-ой Семибратний курган); **3)** золотые обивки деревянного сосуда (1-ая Завадская могила, чаша V); **4)** золотые обивки деревянного сосуда (1-ая Завадская могила, чаша II); **5)** золотая обивка деревянного сосуда (курган между сёлами Петраковкой и Ромейковым); **6)** золотые пластины — обивки сосуда («Майкопский клад»); **7)** золотая обивка деревянного сосуда (курган у села Омельник); **8)** на позолоченном серебряном ритоне (Елизаветовский могильник, курган 9, раскопки 1909 г.); **9)** золотая пластина — обивка сосуда (курган Бабы); **10)** золотая обивка деревянной чаши (Испанова VII могила); **11)** золотая обкладка стенки сосуда (Елизаветовская, курган № 4, 1911 г.); **12)** золотая обкладка ножен меча, основная пластина (Елизаветовская, курган № 1, 1910 г.); **13)** золотая обкладка железной рукояти меча (2 головки) (Солоха, Боковая могила); **14)** золотая обкладка железной рукояти меча (с обеих сторон по две лосиных головы) (Перещепинский могильник, к. 3, п. 2); **15)** железная рукоять меча (с обеих сторон, по 2 головки) (с. Ключ Курской обл.) (по *Канторович* 2015: 1) с. 1456, Рис. 1а, 1б; 3)–8) с. 1669, Рис. 1, 2, 3, 6, 14, 16; 9) с. 1535, Рис. 1; 10)–12) с. 1597, Рис. 7, 9, 3; 13)–15) с. 1491, Рис. 1, 2, 4; по *Канторович* 2020: 2) с. 201, Рис. 2–3).

Fig. 1. Gold upholstery of ritual vessels and gold linings of iron weapons

1)-a, 1)-b gold plate — upholstery of a vessel (Dubovaya village in the Dnieper region); **2)** gold lining of the rhyton (2nd Semibratny mound); **3)** golden upholstery of a wooden vessel (1st Zavadskaya grave, bowl V); **4)** golden upholstery of a wooden vessel (1st Zavadskaya grave, bowl II); **5)** golden upholstery of a wooden vessel (mound between the villages of Petrakovka and Romeykovo); **6)** gold plates – upholstery of the vessel ("Maikop treasure"); **7)** golden upholstery of a wooden vessel (mound near the village of Omelnik); **8)** on a gilded silver rhyton (Elizavetovsky burial ground, mound 9, excavations in 1909); **9)** gold plate — upholstery of the vessel (Baba's barrow); **10)** golden upholstery of a wooden bowl (Ispanov's VII grave); **11)** gold lining of the vessel wall (Elizavetovskaya, mound 4, 1911); **12)** golden lining of the sword scabbard, main plate (Elizavetovskaya, mound 1, 1910); **13)** gold lining of the iron hilt of the sword (2 heads) (Solokha, Side Grave); **14)** gold lining of the iron hilt of the sword (two elk heads on both sides) (Pereshchepinsky burial ground, mound 3, burial 2); **15)** iron hilt of a sword (on both sides, 2 heads each) (village of Klyuch, Kursk region) (according to *Kantorovich* 2015: 1) p. 1456, fig. 1a, 1b; 3)–8) p. 1669, fig. 1 , 2, 3, 6, 14, 16; 9) p. 1535, fig. 1; 10)–12) p. 1597, fig. 7, 9, 3; 13)–15) p. 1491, fig. 1, 2, 4; according to *Kantorovich* 2020: 2) p. 201, fig. 2–3).

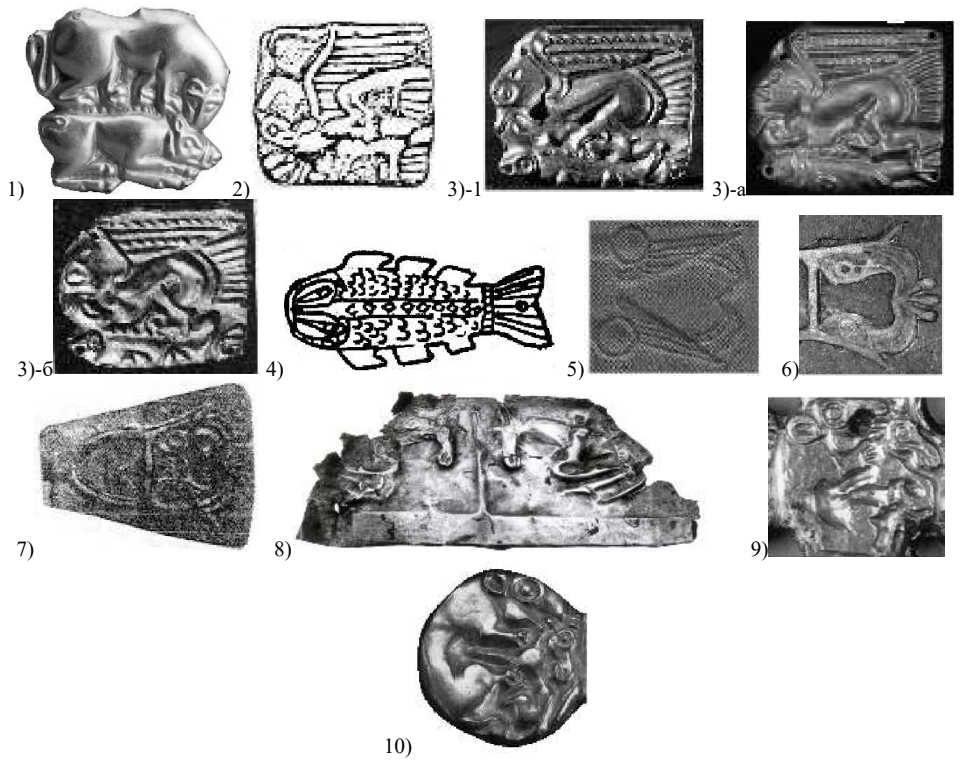


Рис. 2. Золотые бляшки (в т. ч. нашивные), уздечные фалары и крестовидные бляхи, а также гравировки на шиферной и каменной матрицах для отливки бляшек

Золотые бляшки: 1) к. 3а, п. 3 у аула Нечерзий; **2)** с. Галущино, к. 2; **3)** Куль-Оба; **4)** золотая нашивная бляшка (Новозаведенное-II, к. 8); **5) гравировка на шиферной матрице** для отливки бляшек (Ольвия, слой городища, участок Р-25); **гравировки на каменной матрице** для отливки бляшек: **6)** Березань, слой городища; **7)** Березань, слой городища; **8)** золотые обкладки уздечных фаларов, зеркальные изображения (Келермес, к. 4/ III); **9)** бронзовая крестовидная бляха, обтянутая золотым листом, на центральной пластине и на трех боковых, в композиции терзания копытного (с. Деревки, к. 13, «Могила Опишлянка»); **10)** бронзовая крестовидная бляха, обтянутая золотым листом, на центральной пластине и на трех боковых, в композиции терзания копытного (с. Гусарка); вероятно, атрибуты вооружения (колчана?) (*Канторович* 2015: 110–111) (по *Канторович* 2015: 1) с. 1376, Рис. 1; 2), 3) с. 1669, Рис. 4, 5; 4) с. 1668, рис. 5; 5)–7) с. 1584, Рис. 16–18; 8) с. 1515, Рис. 2; 9),10) с. 1342, Рис. 3, 4).

Fig. 2. Gold plaques (including sewn-on ones), bridle phalares and cross-shaped plaques, engravings on slate and stone matrices for casting plaques

1) gold plaque (mound 3a, burial 3 near the village of Necherziy); **2)** gold plaque (village of Galushchino, mound 2); **3)** gold plaque (Kul-Oba); **4)** gold sewn-on plaque (Novozavedennoe-II, mound 8); **5)** engraving on a slate matrix for casting plaques (Olvia, hillfort layer, site R-25); **6)** engraving on a stone matrix for casting plaques (Berezan', a layer of an ancient settlement); **7)** engraving on a stone matrix for casting plaques (Berezan, layer of the settlement); **8)** gold lining of bridle phalars, mirror images (Kelermes, mound 4/III); **9)** a bronze cruciform plaque, covered with gold leaf, on the central plate and on three side ones, in the composition of the torment of an hoofed animal (village of Derevki, mound 13, "Tomb of Opishlyanka"); **10)** bronze cruciform plaque, covered with gold leaf, on the central plate and on three side ones, in the composition of the torment of an ungulate (village of Gusarka), probably attributes of a weapon (quiver?) (according to Kantorovich 2015: 1) p. 1376, fig. 1; 2), 3) from 1669, fig. 4, 5; 4) p. 1668, Fig. 5; 5)–7) p. 1584, fig. 16–18; 8) p. 1515, fig. 2; 9), 10) p. 1342, fig. 3, 4).

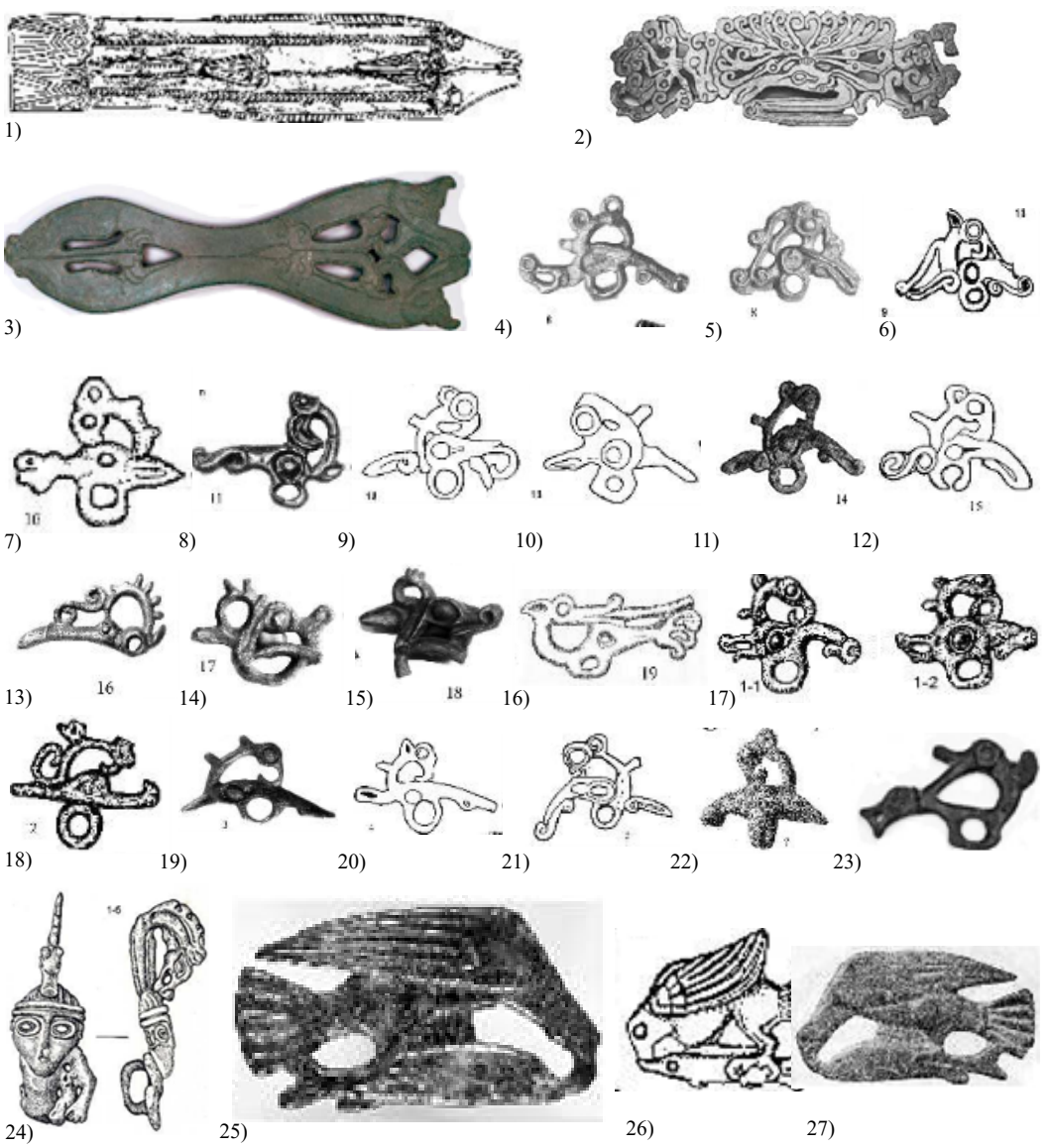


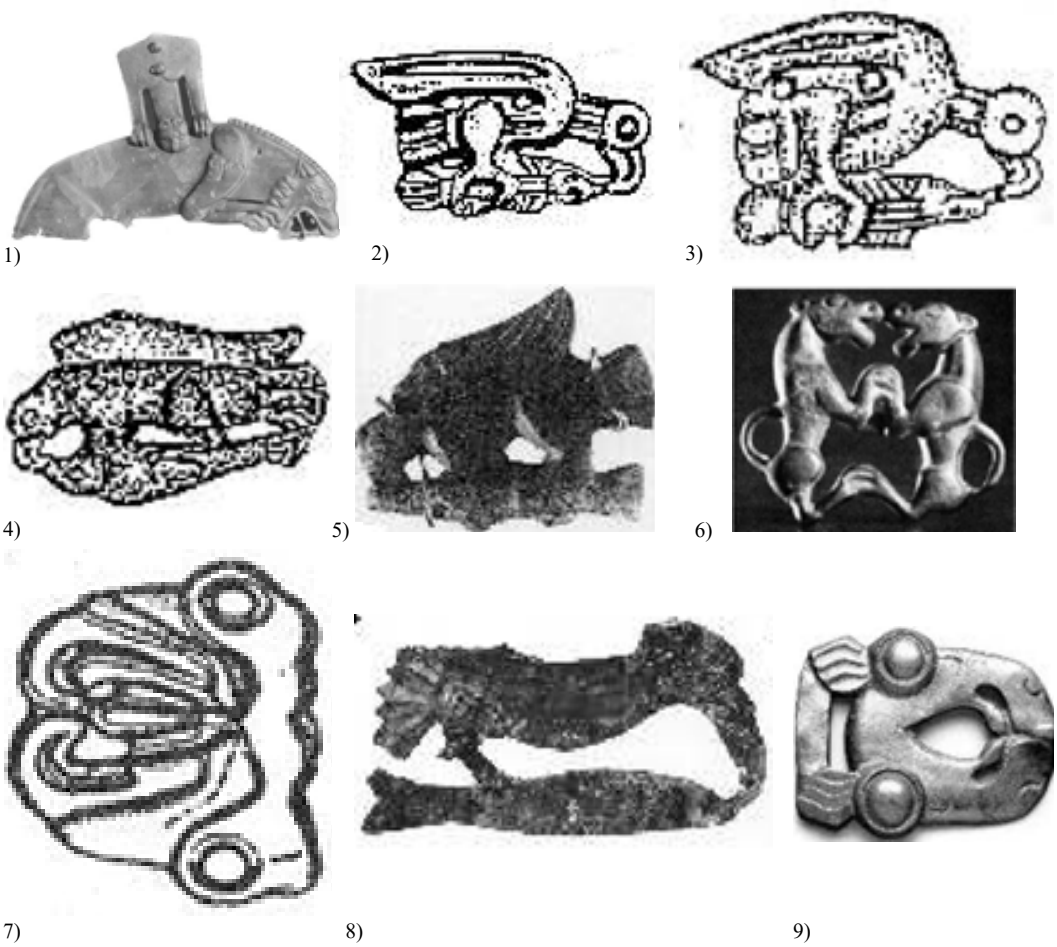
Рис. 3. Золотой и бронзовые налобники, наносники и нащёчники

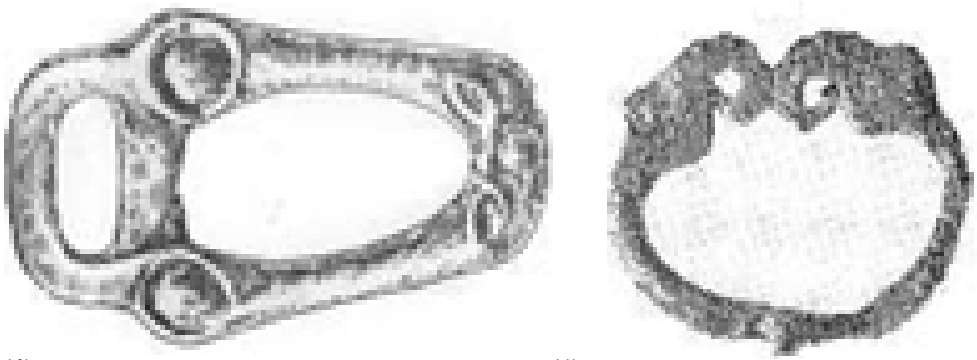
1) золотой налобник в форме сдвоенных рыб (Солоха, Центральное погребение, конская могила); **бронзовые налобники: 2)** Майкоп; **3)** Станица Кужорская, к. 1, скопление узды и украшений, уздечный набор 1; **4)** Елизаветинская, к.7/1917 г.; **5)** Елизаветинская, к. 7, 1917 г.; **6)** Воронежская, к. 19; **7)** Шолоховский курган; **8)** Елизаветинская, к.7/1917 г.; **9)** Воронежская, к. 19; **10)** Фанагория; **11)** Воронежская, к. 19; **12)** Карагодеуашх; **13)** Елизаветинская, к. 7, 1917 г.; **14)** Из раскопок В. Л. Беренштамом кургана 11 у станицы Некрасовской в 1879 г.; **15)** Из раскопок В. Л. Беренштамом кургана 11 у станицы Некрасовской в 1879 г.; **16)** Елизаветинская, Краснодарский музей; **бронзовые налобники/наносники: 17)-1, 17)-2** ст. Тенгинская, к. 1; **18)** ст. Тенгинская, к. 1; **19)** «Майкопский клад»; **20)** Воронежская, к. 19; **21)** Краснодарский музей; **22)** Верхнеднепровский уезд Екатеринославской губернии; **бронзовые наносники**: **23)** Некрополь II Тенгинского городища, к. 1, уздечный набор коня 4а; **24)** Некрополь II Тенгинского городища, курган 1, конь 12; **бронзовые нащёчники: 25)** хутор Шунтук, разрушенный комплекс); **26)** могильник Цемдолина; **27)** курган «Золотая горка» на пр. берегу р. Белой выше

ст. Тульской (по *Канторович* 2015: 1) с. 1667, Рис. 2; 2) с. 1460, Рис. 1; 3) с. 1324, Рис. 1; 4)–22) с. 1546, (где *4)* — Рис. 6; *5)–16)* — Рис. 8–19; *17)* — Рис. 1-1, 1-2; *18)–21)* — Рис. 2–5; *22)* — рис. 7); 23) с. 1413, Рис. 6; 24) с. 1377, Рис. 16; 25)–27) с. 1669, Рис. 8–10).

Fig. 3. Gold and bronze ornaments, nosepieces and cheek-pieces

1) gold ornaments forehead in the shape of double fish (Solokha, Central burial, horse grave); **bronze ornaments: 2)** Maikop; **3)** The village of Kuzhorskaya, mound 1, a cluster of bridles and jewelry, bridle set 1; **4)** Elizabethan, mound 7, 1917; **5)** Elizabethan, mound 7, 1917; **6)** Voronezhskaya, mound 19; **7)** Sholokhov barrow; **8)** Elizabethan, mound 7, 1917; **9)** Voronezhskaya, mound 19; **10)** Phanagoria; **11)** Voronezh, room 19; **12)** Karagodeuashkh; **13)** Elizabethan, room 7, 1917; **14)** From the excavations of V. L. Berenshtam of mound 11 near the village of Nekrasovskaya in 1879; **15)** From the excavations of V. L. Berenshtam of mound 11 near the village of Nekrasovskaya in 1879; **16)** Elizavetinskaya, Krasnodar Museum; **bronze ornaments/nosepieces: 17)-1, 17)-2** Tenginskaya, mound 1; **18)** Tenginskaya, mound 1; **19)** "Maikop treasure"; **20)** Voronezh, mound 19; **21)** Krasnodar Museum; **22)** Verkhnedneprovsky district of the Yekaterinoslav province; **bronze nosepieces: 23)** Necropolis II of the Tenginsky settlement, mound 1, horse bridle set 4a; **24)** Necropolis II of the Tenginsky settlement, barrow 1, horse 12; **bronze cheek-pieces: 25)** Khutor Shuntuk, ruined complex; **26)** Tsemdolina burial ground; **27)** Mound Zolotaya Gorka on the bank of the Belaya river above Tulskaya (according to Kantorovich 2015: 1) p. 1667, fig. 2; 2) fig. 1460, fig. 1; 3) p. 1324, fig. 1; 4)–22) p. 1546, (4) — fig. 6; 5)–16) — fig. 8–19; 17) — fig. 1–1, 1–2; 18)–21) — fig. 2–5; 22) — fig. 7); 23) p. 1413, fig. 6, 7; 24) p. 1377, fig. 1; 25)–27) p. 1669, fig. 8–10).





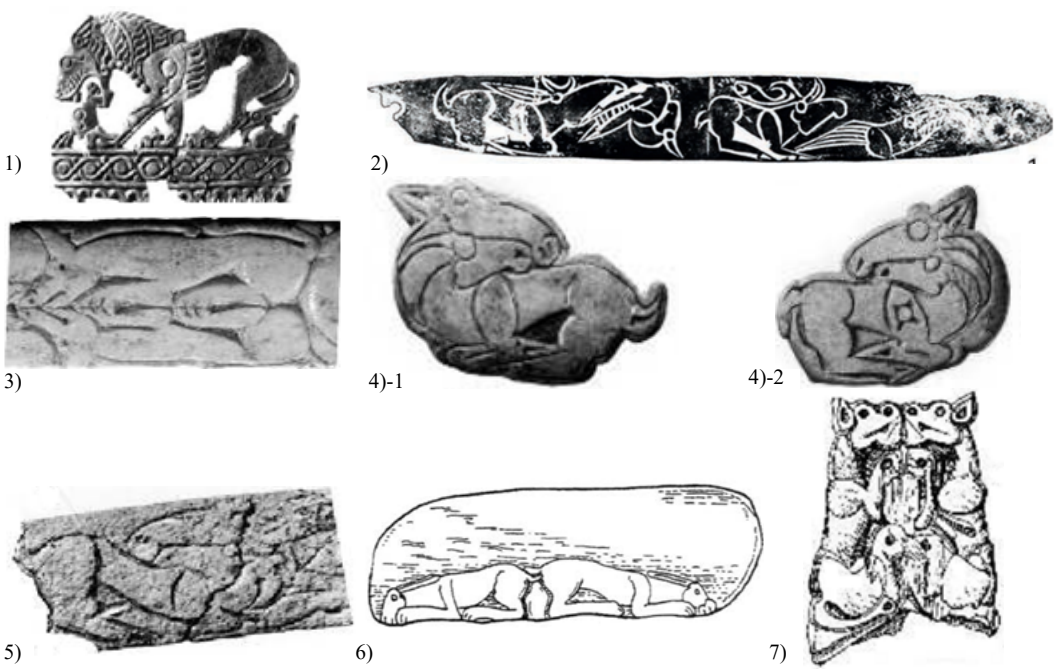
10) 11)

Рис. 4. Бронзовые и железные уздечные бляхи, пластины и пряжки

Бронзовые уздечные бляхи: 1) Семибратние, к. 4; **2)** Луговой могильник, п. 66; **3)** Чечня; **4)** Ингушетия; **5)** из музея в Сен-Жермен-ан-Ле; **6)** Цукур-Лиман**; 7)** Цемдолина; **8)** бронзовая пластина с железными застёжками («Майкопский клад»); **бронзовые пряжки — застежки панциря или уздечного ремня (подпружного или нагрудного): 9)** Журовка, к. В; **10)** Журовка, к. 400; **11) железные уздечные пряжки** Уляпский курганный могильник, к. 15, конское погребение 3 (по *Канторович* 2015: 1) с. 1326, Рис. 1; 2)–5) с. 1669, Рис. 11, 12, 13, 15; 6) с. 1358, Рис. 6; 7) с. 1597, Рис. 8; 8) с. 1669, Рис. 7; 9), 10) с. 1486, Рис. 1, 2; 11) с. 1588, Рис. 8).

Fig. 4. Bronze and iron bridle plates and buckles

Bronze bridle plates: 1) Seven brothers, mound. 4; **2)** Lugovoi burial ground, mound 66; **3)** Chechnya; **4)** Ingushetia; **5)** Saint-Germain-en-Laye Museum; **6)** Tsukur-Liman; **7)** Tsemdolina; **8)** bronze plate with iron clasps (“Maikop Treasure”); **bronze buckles — fasteners of the shell or bridle belt (spring or chest)**: **9)** Zhurovka, mound B; **10)** Zhurovka, mound 400; **11) iron bridle buckles** Ulyapsky burial ground, mound 15, horse burial 3 (according to Kantorovich 2015: 1) p. 1326, fig. 1; 2)–5) p. 1669, fig. 11, 12, 13, 15; 6) p. 1358, fig. 6; 7) p. 1597, fig. 8; 8) p. 1669, fig. 7; 9), 10) p. 1486, fig. 1, 2; 11) p. 1588, fig. 8).



1) 2)

3) 4)-1 4)-2

5) 6) 7)

Рис. 5. Костяные и роговые изделия

1) на костяном гребне (Бердянский курган, Центральная могила); **2)** роговая пластина — деталь конского снаряжения (Жаботин, курган 2, раскопки В. В. Хвойки); **3)** костяная пластина (переработанная ложка (Западное Бельское городище); **4)-1, 4)-2** роговые уздечные бляшки (2 экз. с зеркальными изображениями Жаботин, курган 2, раскопки В. В. Хвойки); **5)** роговая пластина — лосиха с лосенком (Жаботин, курган 2, раскопки В. В. Хвойки); **6)** костяная пластина (поселение Чертоватое-VII); **7)** выступ ритуального блюда из лосиного рога (Новозаведенное-II, к. 13) (по *Канторович* 2015: 1) с. 1471, Рис. 4; 3) с. 1323, Рис. 2а; 4), 5) с. 1480, Рис. 3(1–2), 2; 6) с. 1662, Рис. 3; 7) с. 1320, рис. 4; по *Канторович* 2020: 2) с. 200, Рис. 1).

Fig. 5. Bone and horn products

1) on a bone comb (Berdyansk mound, Central grave); **2)** horn plate — a piece of horse equipment (Zhabotin, mound 2, excavations by V. V. Khvoyka); **3)** bone plate — recycled spoon (Western Belskoye settlement); **4)–1, 4)–2** horn bridle plaques (2 specimens with mirror images of Zhabotin, mound 2, excavations by V. V. Khvoyka); **5)** horn plate — moose cow with a calf (Zhabotin, barrow 2, excavations by V. V. Khvoyka); **6)** bone plate (Chertovatoe-VII settlement); **7)** protrusion of a ritual dish made of an elk horn (Novozavedennoe-II, mound 13) (according to Kantorovich: 1) p. 1471, fig. 4; 3) p. 1323, fig. 2a; 4), 5) p. 1480, fig. 3(1–2), 2; 6) p. 1662, fig. 3; 7) p. 1320, fig. 4; according to Kantorovich 2020: 2) p. 200, fig. 1).



1) 2)

Рис. 6. Золотые нашивные бляшки с изображением скифов

1) Курган Солоха, боковое погребение (по: *Алексеев* 2012: 160–161); **2)** Курган Куль-Оба. (по: *Brasinszkij* 1985).

Fig. 6. Gold sewn-on plaques with images of Scythians

1) Solokha mound, side burial (Alekseev 2012: 160–161); **2)** Kul-Oba mound. (*Brasinszkij* 1985).

Источники и материалы

Геродот — Геродот. История (в 9 томах) / Перевод и примечания Г. А. Стратановского. Ленинград: Наука, 1972. 600 с. (IV, 70).

Лукиан — Лукиан. Токсарис или дружба // Лукиан. Сочинения / Перевод Д. Н. Сергеевского. Т. 1. М.: Алетея, 2001. 37.

Овидий — Паблий Овидий Назон. Скорбные элегии. Письма с Понта / Перевод З. Н. Морозкиной. М.: Наука, 1978. (Книга III, 2).

Научная литература

Алексеев А. Ю. Золото скифских царей из собрания Эрмитажа. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2012. 272 с.: ил. (Альбом).

Артамонов М. И. Общественный строй скифов // Вестник ЛГУ.1947. № 9. С. 70–87.

Добровольский Л. С. Апотропеические образы восточноевропейского скифского звериного стиля // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 86–104. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/86-104

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.

Канторович А. Р. Скифский звериный стиль Восточной Европы: классификация, типология, хронология, эволюция. Дисс. на соискание уч. степени докт. ист. наук. М., 2015. 1724 с. // Архив ИА РАН. Ф. Р-2. Т. 1–3.

Канторович А. Р. Сцены преследования, терзания и поглощения в восточноевропейском скифском зверином стиле (проблема интерпретации и статистические показатели) // ДИАЛОГ 2017–2018. Дихотомия искусства в археологии: локус, образы, генезис: Материалы объединенного семинара Института археологии РАН и Института истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург, 6–7 декабря 2017 г.; Москва, 6–7 декабря 2018 г.). Сборник научных статей / отв. ред. Е. С. Леванова, Н. Ю. Смирнов. М.: ИА РАН, 2020. С. 192–231.

Мелюкова А. И. Войско и военное искусство скифов // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Вып. 34. 1950. С. 30–41.

Тереножкин А. И. Об общественном строе скифов // Советская археология. 1966. № 2. С. 33–49.

Хазанов А. М. Обычай побратимства у скифов // Советская археология. № 3. 1972. С. 68–75.

Яценко И. В. Скифия VII–V веков до нашей эры. Труды Государственного Исторического музея. М., 1959. 120 с.

Brasinszkij I. B. Szkita kincsek nyomaban. Budapest: Helikon, 1985. 118 p.

References

Alekseev, A. Yu. 2012. *Zoloto skifskikh tsarei iz sobraniia Ermitazha* [The Gold of the Scythian Kings from the Hermitage Collection]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. 272 p.

Artamonov, M. I. 1947. Obshchestvennyi stroi skifov [Social System of the Scythians]. *Vestnik LGU* 9: 70–87.

Brasinszkij, I. B. 1985. *Szkita kincsek nyomaban* [In Search of Scythian Treasures]. Budapest: Helikon. 118 p.

Dobrovolskii, L. S. 2023. Apotropeicheskie obrazy vostochnoevropeiskogo skifskogo zverinogo stilia [Apotropaic Images of the Eastern European Scythian Animal Style]. *Vestnik antropologii* 2: 86–104. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/86-104

Iatsenko, I. V. 1959. *Skifiia VII–V vekov do nashei ery* [Scythia 7th–5th centuries BC]. Trudy Gosudarstvennogo Istoricheskogo muzeia. Moscow. 120 s.

Kantorovich, A. R. 2015. *Skifskii zverinyi stil' Vostochnoi Evropy: klassifikatsiia, tipologiia, khronologiia, evoliutsiia* [Scythian Animal Style of Eastern Europe: Classification, Typology, Chronology, Evolution]. Doctoral dissertation, Lomonosov Moscow State University. 1724 p. (Arkhiv IA RAN. F. R-2. T. 1–3).

Kantorovich, A. R. 2020. Stseny presledovaniia, terzaniia i pogloshcheniia v vostochnoevropeiskom skifskom zverinom stile (problema interpretatsii i statisticheskie pokazateli) [Scenes of pursuit, Torment and Absorption in the Eastern European Scythian Animal Style (Problem of the Interpretation and Statistical Indicators)]. In *DIALOG 2017–2018. Dikhotomiia iskusstva v arkheologii: lokus, obrazy, genezis*: Materialy ob"edinennogo seminara Instituta arkhe-

ologii RAN i Instituta istorii material'noi kul'tury RAN (Sankt-Peterburg, 6–7 dekabria 2017 g.; Moskva, 6–7 dekabria 2018 g.). Sbornik nauchnykh statei [DIALOG 2017–2018. Dichotomy of Art in Archaeology: Locus, Images, Genesis: Proceedings of the Joint Seminar of the Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences and the Institute of History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, December 6–7, 2017; Moscow, December 6–7, 2018). Collection of scientific articles]. E. S. Levanova, N. Yu. Smirnov, eds. Moscow: IA RAN. P. 192–231.

Khazanov, A. M. 1972. Obychai pobratimstva u skifov [The Custom of Twinning among the Scythians] *Sovetskaia arkheologiia* 3: 68–75.

Korolkova, E. F. 2015. Sledy nevidannykh zverei (k probleme traktovki fantasticheskikh obrazov) [Traces of Unprecedented Animals (To the Problem of Interpretation of Fantastic Images)]. In *Arkheologicheskii sbornik. 40 vypusk: materialy i issledovaniia po arkheologii Evrazii. Pamiati L. K. Galaninoi posviashchaetsia* [Archaeological Collection. Issue 40: Proceedings and Studies on the Archaeology of Eurasia. In Memory of L. K. Galanina. Dedicated to the Memory of L. K. Galanina]. Gosudarstvennyi Ermitazh. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. P. 157–188.

Meliukova, A. I. 1950. Voisko i voennoe iskusstvo skifov [The Army and Military Art of the Scythians]. *Kratkie soobshcheniia Instituta istorii material'noi kul'tury* 34: 30-41.

Terenozhkin, A. I. 1966. Ob obshchestvennom stroe skifov [About the Social System of the Scythians]. *Sovetskaia arkheologiia* 2: 33–49.

ДОСУГОВЫЕ ПРАКТИКИ И ПОВСЕДНЕВНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/162-177
Научная статья

© К. В. Гуревич

ЖЕНСКИЕ ГРУППОВЫЕ ПРАКТИКИ НА ПРИМЕРЕ «ЖЕНСКИХ КРУГОВ»: ИСТОРИЯ, СТРУКТУРА, ФУНКЦИИ, ЛИДЕРЫ И УЧАСТНИКИ

В статье рассматривается концепция женских кругов — групп, созданных женщинами для общения, поддержки и развития в различных сферах жизни. Исследование основано на анализе результатов опросов, цифровых данных, интервью с участницами кругов, а также на включенном наблюдении за ними в период с декабря 2021 г. по сентябрь 2022 г. Одним из главных выводов автора является то, что многие женщины присоединяются к данным видам объединений, чтобы улучшить свое эмоциональное и духовное состояние. Общение в женских кругах позволяет женщинам поделиться своими эмоциями, получить поддержку и наставления от других участниц, а также развить личностные качества и умения. Кроме того, некоторые женщины присоединяются к женским кругам с надеждой на продвижение в карьере или для того, чтобы наладить свою личную жизнь. В рамках коллективных встреч они имеют возможность получить не только практическую помощь и советы, но поддержку и взаимодействие с другими женщинами, которые находятся в похожих ситуациях. Участницы считают, что женские круги могут служить не только средством для улучшения настроения, но и для достижения конкретных целей в различных областях жизни.

Ключевые слова: *женский круг, духовность, феминизм, женские практики, женская кооперация, New Age*

Ссылка при цитировании: *Гуревич К. В.* Женские групповые практики на примере «женских кругов»: история, структура, функции, лидеры и участники // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 162–177.

Гуревич Ксения Владимировна — аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: k.v.gurevich@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7303-9270

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/162-177
Original article

© *Ksenia Gurevich*

WOMEN'S GROUP PRACTICES ILLUSTRATED BY "WOMEN'S CIRCLES": HISTORY, STRUCTURE, FUNCTIONS, LEADERS AND PARTICIPANTS

This article explores the concept of women's circles — groups created by women to communicate, support each other, and inspire self-development in various aspects of life. The study is based on the analysis of the results of surveys, digital research and interviews with the participants of women's circles. One of the main conclusions of the article is that women in general join women's circles hoping to improve their emotional and spiritual well-being. Participation in women's circles allows them to share their emotions, receive support and guidance from other participants, and develop their personal qualities and skills. In addition, some women join women's circles in an attempt to advance in their careers or to improve their personal lives. Within women's circles, they can receive not only practical help and advice, but also support and advice of other women who are in a similar situation. Thus, women's circles can serve not only to improve emotional and spiritual well-being, but also to achieve specific goals in various areas of life.

Keywords: *women's circle, feminism, woman practices, woman cooperation, New Age*

Author Info: Gurevich, Ksenia V. — Ph.D. student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: k.v.gurevich@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7303-9270

For citation: Gurevich, K. V. 2024. Women's Group Practices Illustrated by "Women's Circles": History, Structure, Functions, Leaders and Participants. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 162–177.

> Ни для кого не секрет, что женщины любят болтать, но в женской дружбе есть нечто большее, чем беседы о прическах и макияже. Это те вечера, когда мы встречаемся, чтобы поговорить о том, что нас тревожит, и обсудить, как справиться с трудностями. Это те моменты, когда мы можем позволить себе быть слабыми и получить поддержку от наших подруг.
>
> *Элизабет Гилберт, «Ешь, молись, люби»*

Женские сообщества являются мощным и все более популярным инструментом для общения женщин, которые ищут поддержку, связь и взаимодействие со своими единомышленниками. Вариантов сообществ очень много: они могут включать в себя все, начиная от индивидуальных женских дружеских контактов до организованных объединений и онлайн-сообществ. Такие объединения становятся местом, где женщины имеют возможность поделиться своими идеями и опытом в повседневной жизни, работе, политике и других областях.

В этой статье будет рассмотрен такой феномен современной культуры, как *женские круги*. Исследование будет сосредоточено на изучении целей и мотиваций, которые побуждают женщин участвовать в этих сообществах, а также на том, как они влияют на их жизнь и благополучие.

В ходе исследования в период с декабря 2021 по март 2023 г. автор посетила три очных женских круга в Москве, провела онлайн опрос женщин на предмет выяснения их отношения к женским практикам, а также взяла ряд интервью у участниц и ведущих женских кругов.

Понятие «женский круг» и структура женского круга

Под «женским кругом» обычно подразумевают социальную группу, созданную по инициативе женщин для совместного решения личных, социальных и культурных вопросов, ориентированную на передачу личного опыта и обмен знаниями, и направленную на поддержку и эмоциональную связь между участницами. Женские круги могут существовать как небольшие, неформальные группы, так и в рамках крупных организаций, деятельность которых связана с образованием и развитием женщин. Во многих объединениях прослеживается склонность к проведению мероприятий в обрядовой форме. Также подавляющее большинство сообществ продвигает принцип «духовности», совершения духовных практик, наличия проводника. Все это позволяет рассматривать их в рамках течений *New Age*:

> Как писал исследователь явления New Age Карл Томпсон, «в движении New Age пересекаются разнообразные верования и практики, основанные на буддизме и даоизме, психологии и психотерапии, паганизме, прорицаниях, картах таро и магии. New Age это как “Духовный супермаркет”, где люди свободно могут выбирать и комбинировать духовные учения и практики, которые помогут им достичь умиротворения или достигнуть полного личностного потенциала» (*Thompson* 2018).

Исследования женских кругов

В современной западной научной литературе опубликовано немного работ, посвященных женским кругам. Эту тему на примере движения Красных шатров изучали С. Лонгман (*Longman* 2018) и М. Кастро (*Castro* 2020). Их исследования посвящены неинституциализированному движению женщин, объединяющихся для совершения ритуалов. Они рассматривают женский круг с позиции неолиберализма и неофеминизма и акцентируются на взаимосвязях и коммуникации женщин внутри круга. Также «Красным шатрам» как проявлению неофеминизма посвящены работы Р. Льюиса (*Lewis et al.* 2015).

Вопросы женских кругов как явления неофеминизма и духовных практик рассматривали С. Роттенберг (*Rottenberg* 2014), Р. Уильямс (*Williams* 2014), М. Моралез (*Morales* 2019), Р. Дел ла Терре (*Del la Terre* 2018), и другие зарубежные исследователи. Большая часть этих трудов посвящена локальным сообществам и их влиянию на феминность среди женщин, относящихся к этническим меньшинствам. Влияние женских кругов на ментальное здоровье женщины и процессы беременности изучали в А. Шомат, А. Менчу, Н. Андерссон (*Chomat* et al. 2019).

В российской научной литературе женские круги как сообщества женщин, основанные на принципе солидарности и принятия, упоминаются в работах о духовности и духовных практиках: у Е. В. Ивановой (*Иванова* 2018; *Иванова, Мельникова* 2022), Г. А. Ореханова и К. А. Колкуновой (*Ореханов, Колкунова* 2017), Л. Ю. Андреевой (*Андреева* 2007), Е. А. Степановой (*Степанова* 2011), Е. В. Калугиной (*Калугина* 2021). Еще одним из российских исследователей, анализировавших женские практики, является О. В. Кузнецова. В своих публикациях она анализирует как понятие женственности, так и отношение участниц женских практик к религии и сверхъестественному (*Кузнецова* 2020; *Кузнецова, Смолина* 2020). О. В. Кузнецова в диссертационном исследовании 2022 г. «Феномен духовных практик в современной России: организационные формы и основные участники» изучила феномен женских духовных практик и дала им следующее определение «Женские практики» — это внутреннее (эмное) название, используемое духовными искателями для обозначения своих занятий, отдельных духовных практик, с одной стороны, направленных на развитие «женского начала», с другой стороны, нацеленных на решение прочих проблем (например, нехватка «мягкой энергии» или жизненные неурядицы)» (*Кузнецова* 2022: 204) и отмечает, что «женские практики» наполнены своеобразной работой с «энергией»: происходит «прокачка энергии», «проработка тела», «энергетическая прокачка», «управление энергиями» (*Кузнецова* 2022: 211).

Появление женских кругов в XX в.

Термин «женский круг» стал распространяться в конце XX в., когда женщины начали более активно и открыто обсуждать свои проблемы и переживания в коллективе других женщин. Женские «посиделки» известны с древности, но целенаправленная работа по их популяризации началась в 1960–1970-х годах, простимулированная движением женщин за политическое и юридическое равенство с мужчинами. Значительным толчком к распространению данных практик стал феномен «духовности» (spirituality). О. В. Кузнецова, анализируя религиоведческую литературу, в своей диссертационной работе отмечает, что «духовность рассматривается как внеинституциональное явление, в котором «внутренний поиск ведется человеком самостоятельно вне институтов, религия же, напротив, предлагает институциональный поиск себя и своего предназначения» (*Кузнецова* 2022: 24). Одним из вариантов женских духовных практик и стал «женский круг».

В настоящее время есть ряд сообществ в США, которые помогают женщинам организовать женские круги, среди них *At The Well* (рус. «У колодца»; см. У колодца), основанный Сарой Ваксман и связанный с еврейской традицией Новомесячья (Рош Ходеш) как «женского дня», *Millionth Circle* (рус. «Миллионный Круг»), основанный Розмари Вильямс и распространившийся по всему миру и другие.

Сообщество *Millionth Circle*, так определяет основные принципы организации круга:

1. *«Создайте священное пространство. Это включает в себя физическую подготовку пространства для размещения участников в кругу, обычно с центральной частью или алтарем.*
2. *Слушайте с состраданием и мудростью. Это включает в себя слушание без цели, воздержание от суждений, любопытство и поиск скрытого смысла в*

заявлениях других. Кроме того, нужно прислушиваться к мудрости, которая приходит через каждого участника.

3. *Говорите от сердца и опыта. Говорите по одному. Это включает в себя высказывание того, что верно для вас, и обращение к центру круга, а не к другому человеку. Мы предлагаем кругу свой опыт и чувства, а не советы. Кроме того, мы говорим по одному и вызываем говорящую часть, когда это необходимо, чтобы убедиться, что все были услышаны.*
4. *Приглашайте к тишине и размышлениям, когда это необходимо, в себе и в кругу. Это включает в себя прислушивание к собственному внутреннему руководству, прежде чем говорить. Кроме того, мы просим тишины и размышлений в кругу, когда чувствуем, что это необходимо.*
5. *Возьмите на себя ответственность за свой опыт и свое влияние на круг. Это включает в себя демонстрацию самоуважения и сдержанности. Мы следим за собой, чтобы убедиться, что наши потребности и ожидания удовлетворяются. Мы гарантируем, что наш вклад способствует положительному опыту всех в кругу.*
6. *Сохраняйте доверие круга. Это относится к нашим соглашениям о конфиденциальности. То, что говорится в кругу, остается в кругу, чтобы обеспечить безопасную среду для обмена опытом и чувствами.*
7. *Принимайте решения, когда это необходимо, на основе консенсуса. Это относится к нашему процессу принятия решений. Если кругу необходимо принять решение, обычно желательно прийти к консенсусу. Эти рекомендации можно использовать в качестве отправной точки для групповых соглашений в любом кругу, зная, что каждая группа будет добавлять или удалять их по своему усмотрению»* (Миллионный круг).

Такого рода принципы должны позволить создательнице круга обеспечить комфорт для участниц — так называемое, «безопасное пространство», то есть среду, внутри которой женщины могут спокойно делиться собственными переживаниями и взаимодействовать с другими участницами. При этом ведущая должна транслировать эти принципы внутри круга в качестве правил. С одной стороны, такой подход позволяет отделить духовную практику от повседневности, с другой — должен обеспечить долгосрочный интерес и ощущение причастности к особенному сообществу.

* * *

Постепенно женские круги вышли за пределы США и получили своё развитие в других странах мира. В России (СССР) к началу 1980-х гг. также вырос интерес к женским духовным практикам. Ярким примером стал ленинградский женский клуб «Мария», основанный на концепте православного феминизма. В это время происходили значительные социальные и политические изменения в стране, включая перестройку и распад Советского Союза, что привело к возрождению интереса к традиционным формам женской солидарности и поддержки. В настоящее время женские круги в России существуют в качестве одной из привнесенных западных духовных практик и развиваются, в том числе благодаря доступности онлайн-форматов.

Типология женских кругов

Женские круги могут иметь различные формы и цели, и их организация зависит от конкретной группы и ее потребностей. Некоторые женские круги могут быть ориентированы на духовный рост и терапевтические практики, другие — на развитие творческих навыков и поддержку в искусстве, а третьи — на обсуждение вопросов, связанных с карьерой и бизнесом.

Важным аспектом женских кругов является создание безопасного и поддерживающего пространства, где женщины могут чувствовать себя комфортно и свободно выражать свои мысли и чувства. Для этого могут использоваться различные техники и практики: медитация, дыхательные упражнения, искусство, письмо и т. д.

Существует множество видов женских кругов, отличающихся по своим целям, практикам и фокусу. Ниже представлены несколько направлений, по которым можно определить интересы участниц круга:



Рис. 1. Цели женского круга.
Автор: Алёна Рагутская

1. Для обмена опытом и поддержки: женщины собираются для того, чтобы поделиться своим опытом и получить поддержку в своих жизненных вызовах.
2. Для обучения и развития: это могут быть курсы и тренинги, в которых женщины изучают новые навыки и знания, связанные с карьерой, личным ростом, творчеством и т. д.
3. Для работы с телом и эмоциями: это могут быть круги, в которых женщины занимаются йогой, танцами, массажем и другими практиками, направленными на укрепление тела и эмоциональное благополучие. Также сюда можно отнести круги, посвященные сексуальности с телесными.
4. Для работы с природой и окружающей средой: это могут быть круги, в которых женщины занимаются садоводством, переработкой отходов, экологическими проектами и другими практиками, связанными с охраной природы и окружающей среды.
5. Для работы с духовностью и магией: это могут быть круги, в которых женщины занимаются медитацией, магией, ритуалами и другими практиками, связанными с духовностью и мистическими традициями. При этом, в посещенных авторами статьи мероприятиях и в изученных программах не прослеживалось логики между набором символов, отсутствовал выстроенный ритуальный нарратив.

6. Для работы с общественными вопросами: это могут быть сообщества, в которых женщины занимаются активизмом, лоббируют законы, принимают участие в политических кампаниях и других действиях, направленных на изменение общества и улучшение жизни женщин.

Это лишь некоторые примеры женских кругов, и каждый конкретный круг может сочетать различные практики и подходы в зависимости от его целей и состава участниц. Например, женщины могут собираться для снятия тревожности на фоне политической обстановки в стране, где могут открыто, без осуждения и споров, выразить свою позицию, и быть уверенными, что их выслушают. Объединяет все эти типы женских кругов то, что все они, вне зависимости от цели, вида и направленности, остаются зонами абсолютного принятия участницами друг друга.

Участницы женских кругов следующим образом описывают свой опыт:

«Ведущая посадила нас в круг, и каждая из пришедших выражала свое намерение. Делилась тем, что хочется преодолеть, изменить или получить. Я рассказала о своих отношениях с Игорем, даже особенно не ожидая дельных советов.

Но то, что произошло потом, перевернуло все в моей душе.

Эти прекрасные женщины помогли мне посмотреть на свою проблему их глазами, вылезти из своего эгоистичного маленького мирка. Всё внутри прояснилось, и я почувствовала невероятную благодарность этим женщинам, и ещё… до этого незнакомое чувство какого-то единения. Сестринства. Как будто я сейчас — в самом тёплом и безопасном месте, здесь каждая смотрит на меня с принятием, любящими глазами» (Yoga Club 11 сентября).

Структура женского круга может различаться в зависимости от его целей и организации, однако обычно она имеет следующие элементы:

1. Вступление и приветствие: члены круга приветствуют друг друга, участники могут представиться, поделиться своими ожиданиями от круга или проявить благодарность.
2. Правила и рекомендации: определение правил поведения и общения внутри круга, например, запрет критики, уважение частной жизни участников и т. д.
3. Центральная тема: определение темы, которая будет обсуждаться на круге. Центральная тема может быть предложена заранее или определена на месте. Члены круга делятся своими мыслями, чувствами и опытом по этой теме.
4. Работа с темой: обычно члены круга сидят или перемещаются в кругу, чтобы создать открытую атмосферу и равное участие. Каждый участник имеет возможность высказаться, задать вопросы, а другие участники могут поделиться своим опытом или дать совет.
5. Завершение: обычно круг завершается подведением итогов, в ходе которого можно поделиться впечатлениями и благодарностью. Также могут быть установлены задания для дальнейшей работы и предоставлены дополнительные ресурсы или ссылки на темы, которые были подняты.
6. Дополнительные элементы: в зависимости от целей круга, в него могут быть добавлены дополнительные элементы, такие как медитация, пение, ритуалы, танцы, творческие задания и т. д.

Важно понимать, что на женском круге большое значение для участниц группы имеет выбор символов. Они необходимы для создания и построения ритуала, связей в группе, а также для концентрации каждой женщины. Отдельные предметы и их сочетания помогают участницам лучше понимать себя и друг друга.

Вот некоторые образы, которые могут использоваться на женском круге:

1. Круг может быть использован как символ единства, равенства и совместной работы в группе. Круг используется как фигура, организующая пространство, как вектор движения участников, как нарратив.

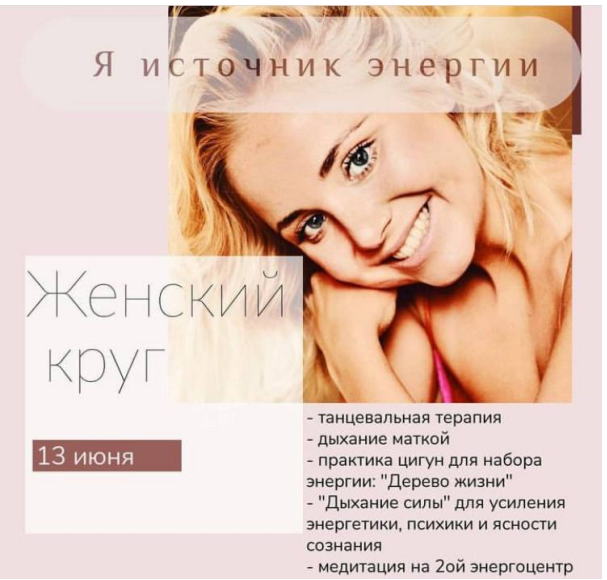


Рис. 2. Расписание женского круга Алёны Рагутской 13 июня 2022 г. (*Рагутская* 2023)

2. Свечи символизируют свет, просвещение, а также используются для создания атмосферы тайны, мистики и священности.
3. Цветы могут использоваться для символизации женской красоты, роста, цветения и трансформации.
4. Камни: камни могут использоваться для символизации стабильности, прочности и «приземления».
5. Солярные символы: символы Луны, такие как лунный камень или изображение Луны, могут использоваться для символизации женской энергии, цикличности и интуиции. Символы солнца, звезд, других космических объектов обозначают цикличность жизни, связи между вселенной и человеком.
6. Талисманы: амулеты, кристаллы, бусины и другие мелкие предметы, имеющие значение для носящего, могут использоваться для символизации личных целей, намерений и желаний каждой участницы.

Организаторы женских кругов обычно тщательно выбирают образы и объясняют их значение участницам группы, чтобы каждая из них могла понимать, какой символ она выбрала для себя и как он может помочь ей в достижении своих целей. Все это помогает создать более глубокое и продуктивное пространство для личного и коллективного роста и развития, позволяет выстроить пространство ритуала как трансцендентное, позволяющее совершить переход из одного состояния в другое.

При этом сакрализированный характер часто имеют не столько сами символы, сколько ритуал женского круга. Женский круг как ритуал может включать в себя прямые религиозные символы: иконы, нательные символы религий, четки, храмовые свечи и благовония включены в ритуалы как религиозного, так и психотерапевтического характера, и используются как предметы, способствующие концентрации. Обряды зажигания свечей, молитвы, мантры и аффирмации генерируют «женскую

энергию», которая распределяется между всеми участницами. Также «катализатором энергии» является алтарное место, на котором «заряжаются» символы, чтобы каждая участница могла сохранить и забрать в свой дом часть этой энергии.



Рис. 3. Алтарь женского круга.
Автор фото: Ксения Гуревич

Данный поведенческий паттерн, как и другие, не нов: предмет, имеющий отношение к лиминальному пространству и сообществу позволяет ощущать причастность к этому сообществу. Но женские круги работают, как правило, не в рамках какой-либо конкретного психологического, терапевтического центра или иного вида организации и, не имеют четко выраженного брендинга или символики. Обычно предметы, наполненные «женской энергией», редко имеют материальную ценность, скорее эмоциональную. Кроме религиозных символов среди них встречаются игрушки, значки, заколки и другие мелкие бытовые, но энергетически наполненные предметы.



Рис. 4. Алтарь женского круга.
Автор фото: Ксения Гуревич

Кроме наличия «прошедших процесс сакрализации» предметов, чувствовать причастность к женскому кругу и сообществу женщин помогает развитие интернета. В социальных сетях женские круги переживают подъем, растет их узнаваемость и влияние. В сети может быть собрано как сообщество женщин, которые разделяют общие интересы, так и сообщество женщин, которые «борются» за конкретную проблему или цель.

С другой стороны, социальные сети позволяют женщинам получать информацию, поддержку и взаимодействовать друг с другом без необходимости личного присутствия. Женщины могут обсуждать свои проблемы, задавать вопросы, делиться опытом и получать

советы от других женщин в Интернете. При этом многие сообщества функционируют на коммерческой основе. В некоторые закрытые сообщества с ежедневным общением и вниманием «проводника» или «мастера», вход исключительно платный. Другое, бесплатное сообщество может существовать среди женщин, которые вместе посещали мероприятие. Вход на мероприятия как правило также платный или на основе добровольных пожертвований. Интересно, что в сообществах, за которыми наблюдал автор статьи, распространена механика «подвешенного кофе»: участницы сообщества вскладчину или индивидуально оплачивают несколько билетов. Они достаются девушкам, у которых нет возможности оплатить билет на мероприятие или членство в закрытом сообществе.

Также социальные сети помогают женщинам получать доступ к информации, которая ранее была им не так доступна. Например, благодаря социальным сетям женщины могут узнать о местных женских организациях, а также о мероприятиях, которые они организуют.

Российская практика

Женские круги как явление в России начали формироваться относительно недавно, в 2000-х годах, в том числе, на фоне развития социальных сетей. С одной стороны, расширение форматов социального взаимодействия на онлайн общение привело к тому, что многие женщины стали искать новые формы самовыражения, поддержки и взаимодействия, отличные от традиционных форм социального общения, с другой — выделились такие профессии как инфлюэнсеры и блоггеры, начался рост продаж «Я-брендов», а женские тематики оказались возможным, доступным и ярким смысловым и визуальным наполнением для них. Также в этот период в России начали появляться книги и публикации на тему женской мудрости и духовности, что стало одним из факторов, стимулирующих интерес к женским кругам.



Рис. 5. Как выглядит женский круг? Автор фото: Алёна Рагутская

По мере появления женских кругов в новых регионах мира данный вид женской групповой практики изменялся в соответствии с местными культурными традициями. Перечислим некоторые особенности женских кругов в России:

1. Комбинация традиционных элементов русской культуры и современных тенденций «западной духовности», в основном привнесенных из различных индийских и даосских практик, таких как совместные занятия йогой, «дыхание маткой», стояние на гвоздях и прочее;
2. В России женские круги зачастую более закрыты и конфиденциальны, чем в западных странах, где они часто более общественные и открытые;



Рис. 6. Как выглядит женский круг?
Автор фото: Алёна Рагутская

3. Часто в рамках женских кругов в России акцентируется значение материнства, семьи и заботы о близких, хотя в последнее время все большее внимание уделяется также саморазвитию и самореализации женщин.

Говоря о традиционных элементах русской культуры, для женских кругов характерно обращение к псевдо-славянской мифологии в лице женщин-богинь, например:

> «*К первым обращаемся к великому Роду и Рожанеце с благодарностью и за поддержкою. Это праматерь и праотец, от которых произошел весь Род Земной. Они — животворящая и рождающая силы мужской и женской энергии во всем живом на Земле.*
> *… Считалось, что Богиня Лада родила, а ее супруг Сварог выковал (упорядочил) всю Вселенную. Лада выступает Берегиней и опекает все живое, являясь Древом Рода, которое растет во всех мирах.*
> *Рожаница-Лада — это сама Мать Земля, воплощение плодородия, энергии рождения жизни»* (Yoga Club 11 сентября).
> *«Праздник только женский — где встречаются на равных две женщины дочь Леля и мать Лада. …*
> *Лельник — праздник раскрытия сакральных способностей, женской силы и мудрой красоты. С этого дня у юных дев открывается внутренняя свобода и умение светиться изнутри»*
> *Макошь — Мать Мира и Судеб. Богиня нитей судеб, удачи, а также плодородия и благоденствия. Для женщин она является попечительнице женского плодородия, женского рукоделия, хозяйственности и достатку в доме»* (Yoga Club 14 мая).

Зачастую женские круги в России могут быть приурочены как к языческим праздникам — например, празднику Ивана Купалы (*Редина* 2021), — так и к христианским, таким как Пасха, Крещение и другие.

Женские круги являются уникальными женскими групповыми практиками ввиду того, что их легко организовать, на них используется простая система символов: женщина = род, девушка = молодость, свеча = свет или тепло и так далее. При этом структура женского круга достаточно гибка и позволяет их менять, в том числе при необходимости переводить в онлайн-формат.

В России с середины 2010-х гг. начали активно развиваться различные формы тренингов и психологических/коучинговых практик, а женские круги стали одной из форм, которая позволяет достигать целей в комфортном для участниц формате.

Автором статьи в январе-феврале 2022 г. проводился онлайн опрос женщин, участвующих в различных групповых мероприятиях, было опрошено 1767 русскоговорящих женщин различных возрастных групп. В опрос попали жительницы различных населенных пунктов, как в России, так и за её пределами, имеющих доступ к интернету.

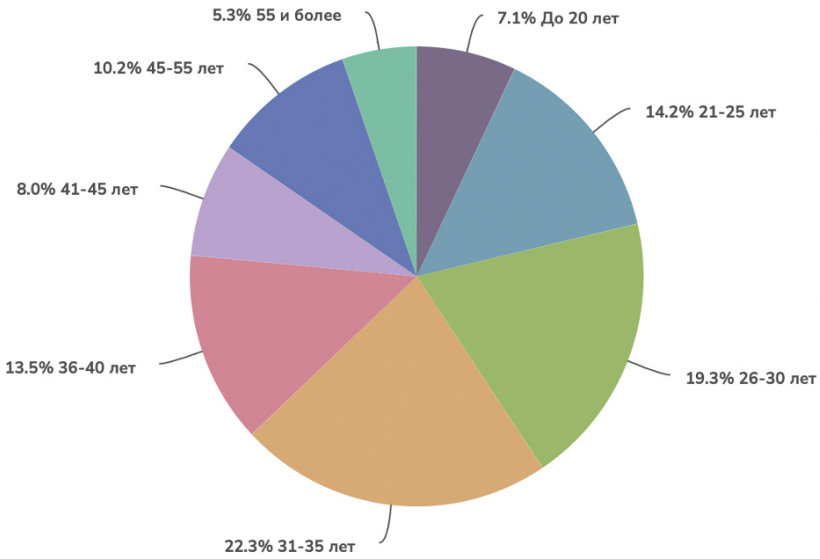


Диаграмма 1. Возрастная структура участниц опроса

Более 50% опрошенных относятся к молодежи. Все участницы опроса идентифицируют себя как женщины.

Для женской аудитории в настоящее время проводится большое количество различных мероприятий. Несмотря на то, что часть из них ориентируется на смешанную аудиторию (занятия йогой, тренинги личностного роста), большинство посетителей такого рода мероприятий — женщины.

По результатам опросов, наиболее популярными среди всех практик такого типа оказались занятия йогой, тренинги личностного роста и марафоны желаний. Вероятно, последние два попали в этот список по той причине, что это наиболее коммерциализированные события, которые продвигаются через рекламу, а также позволяют ведущим выстроить наиболее прямую коммуникацию с участниками, так как цель такого рода практик уже отражена в их названии — достижение роста личности или исполнение желаний. Далее идут исключительно женские практики: метафорические карты[1], женские круги, обрядовые бани и парения.

При анализе мотивации участия в такого рода практиках респонденткам было предложено выбрать различные варианты ответов.

[1] Метафорические карты — это инструмент, используемый в психологии и коучинге для помощи визуализации и обработки различных эмоциональных и когнитивных состояний. Они представляют собой набор картинок, каждая из которых имеет метафорическое значение и может быть использована для представления определенных идей, концепций или проблем.



Диаграмма 2. Знание женских групповых активностей

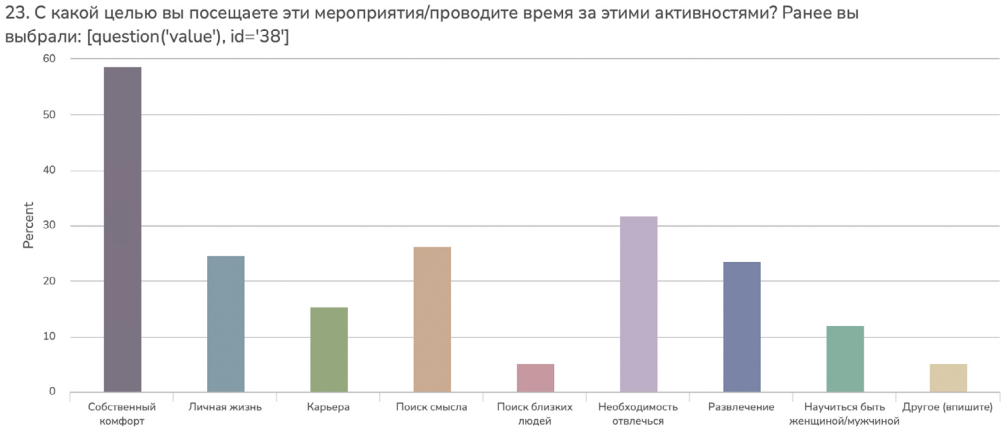


Диаграмма 3. Распределение ответов на вопрос: «С какой целью вы посещаете эти мероприятия/ проводите время за этими активностями?»

Наиболее популярным ответом был «собственный комфорт», далее следовали «необходимость отвлечься» и «поиск смысла». Данный набор скорее духовных целей говорит о том, что участницы в первую очередь находятся в духовном поиске и ожидают, что такие мероприятия, скорее, помогут им морально. Следующими по популярности являются «личная жизнь», «развлечение», «карьера» — более прикладные задачи, которые, как считают пользователи, могут быть решены посредством такого рода практик — наладить личную жизнь, просто развлечься или развиваться в карьере.

Таким образом, женщины в России ищут комфортную среду для женского общения и надеются получить какую-то обратную связь от других женщин для поиска ответов на вопросы. При этом, исходя из того, что данные практики продолжают существовать и развиваться, принципы их организации соответствуют ожиданиям участниц и позволяют решить поставленные задачи.

Выводы и дальнейшие направления исследования

В конце XX — начале XXI в. всё больше возрастала роль «духовности» (spirituality) как индивидуального, а не группового переживания и опыта, в противовес как религиозности, так и атеизму. Одним из примеров духовных практик являются женские круги — мероприятия, объединяющие женщин с целью развития самоидентификации, взаимопомощи, сотрудничества, духовного роста и эмоционального благополучия. Они проходят по определенной схеме: введение в совместную практику, затем различные ритуалы и завершение совместной практики.

По мере распространения женских кругов в разных странах, они претерпевают изменения, адаптируясь к локальным традициям. В российских женских кругах используются различные практики, такие как йога, даосские практики, неославянские традиции, а также приемы из коучинга и психологических тренингов. Ритуалы и структура этих кругов представляют собой смешение указанных практик.

Цели, преследуемые женщинами в России при посещении женских кругов, схожи с целями женщин в других странах и включают духовное развитие, поиск ответов на вопросы, связанные с личной жизнью и работой, а также возможность развлечься. При этом женские круги в России также становятся терапевтической практикой и местом солидарности в различных жизненных ситуациях, таких как развод, потеря близкого человека или проблемы со здоровьем. Кроме того, в помещениях, где проводятся женские круги зачастую формируется пространство для обмена опытом и знаниями в различных областях, таких как медитация, йога, креативное творчество, ароматерапия и т. д.

Пространством для дальнейшего развития исследования женских неформальных досуговых сообществ может стать, с одной стороны, изучение пространства ритуала и его нарратива: его конструирование, организация ритуального пространства, роль различных элементов и их востребованность, влияние общего социокультурного контекста на организацию женских кругов; с другой стороны — анализ роли ведущей женского круга: ее позиционирование себя в пространстве, выстраивание ассоциативного ряда для формирования видения «женского начала», роль такого рода практик в самоопределении и повседневности организатора практик; и, наконец, важным направлением исследования станет сравнение очных и онлайн практик, как в части ритуала и его элементов, так и в части выстраивания коммуникации между ведущей и участницами.

Источники и материалы

Рагутская 2023 — Алёна Рагутская. Персональная страница Вконтакте. https://vk.com/ragutskaya_alyona (дата обращения: 20.03.2023).

Редина 2021 — *Редина О.* Женский круг, или непривычный способ вернуться в ресурсное состояние // Ключ [сайт]. https://kluch.media/materials/zhenskiy-krug-ili-neprivychnyy-sposob-vernutsya-v-resursnoe-sostoyanie/ Дата публикации: 13.07.2021.

Thompson 2018 — *Thompson K.* What is the New Age Movement? // Revise Sociology [сайт]. https://revisesociology.com/2018/09/25/new-age-movement-what/ Дата публикации: 25.09.2018.

Yoga Club 11 сентября — 11 Сентября. Женский круг. Род и его сила // Yoga Club [сайт]. https://yoga-club.by/tpost/71kay7vx9e-11-sentyabrya-zhenskii-krug-rod-i-ego-si?amp=true (дата обращения: 25.03.2023).

Yoga Club 14 мая — Женский круг. 14.05. Женская сила, женский род // Yoga Club [сайт]. https://yoga-club.by/zhenskiy-krug-mai-2021 (дата обращения: 25.03.2023).

Миллионный круг — Millionth Circle [сайт]. https://millionthcircle.org/ (дата обращения: 25.03.2023).

У колодца — At the Well Project [сайт]. https://www.atthewellproject.com/ (дата обращения: 25.03.2023).

Научная литература

Андреева Л. Ю. Становление профессиональной идентичности личности в процессе образования // Воспитание духовности: ценностные основы идентичности личности. Материалы Всероссийской научно-практической конференции / отв. ред. Л. Ю. Андреева. Екатеринбург: Издательство РГППУ, 2007. С. 354–357.

Иванова Е. В. Новая женская религиозность: поиски образа богини в «религиях жизни» // 90 лет Викторову Владимиру Петровичу: материалы круглого стола «Религия и религиоведение на Урале» / сост. А. В. Осинцев, Е. В. Мельникова. М.: Деловая книга, 2018. С. 20–23.

Иванова Е. В., Мельникова Е. В. Общероссийская гражданская идентичность и векторы новой духовности // Евразийский юридический журнал. 2022. № 7 (170). С. 490–495.

Калугина И. В. Бытование лексемы «духовность» в русском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2021. № 6. С. 1732–1736. https://doi.org/10.30853/phil210274

Кузнецова О. В. Феномен духовных практик в современной России: организационные формы и основные участники: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Уральский гуманитарный институт. Екатеринбург. 2022. 254 с.

Кузнецова О. В. Представления о женщине, женственности российских участниц «женских практик» // Религиоведческие исследования. 2020. № 1. С. 7–21.

Кузнецова О. В., Смолина Н. С. Религия и сверхъестественное в представлениях участниц женских практик // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2020. Т. 31. С. 80–90.

Ореханов Георгий, прот., Колкунова К. А. «Духовность». Дискурс и реальность М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 152 с.

Степанова Е. А. Новая духовность и старые религии // Религиоведение. 2011. № 1. С. 127–134.

Castro M. Introducing the Red Tent: A Discursive and Critically Hopeful Exploration of Women's Circles in a Neoliberal Postfeminist Context // Sociological Research Online. 2020. V. 25 № 3. P. 386–404.

Chomat A. M., Menchú A. I., Andersson N. et al. Women's Circles as a Culturally Safe Psychosocial Intervention in Guatemalan Indigenous Communities: a Community-Led Pilot Randomised Trial // BMC Women's Health. 2019. V. 19. № 53. https://doi.org/10.1186/s12905-019-0744-z

Del la Terre R. The Feminization of Red Path: A Neo-pagan Network of Female Sacralization // International Journal of Latin American Religions. 2018. № 2. P. 234–247.

Lewis R., Sharp E., Remnant J. et al. 'Safe spaces': Experiences of Feminist Women-Only Space // Sociological Research Online. 2015. V. 20. № 4. P. 1–14.

Longman C. Women's Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing // Religions. 2018. V. 9. № 1. https://doi.org/10.3390/rel9010009

Morales M. Feminine Spiritualities: The Case of Women's Circles // Realidades Socioculturales. 2019. V. 2. № 3. P. 144–162.

Nelson M. Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives. New York: State University of New York Press, 1990. 336 p.

Rottenberg C. The Rise of Neoliberal Feminism // Cultural Studies. 2014. V. 28. № 3. P. 418–437.

Williams R. Eat, Pray, Love: Producing the Female Neoliberal Spiritual Subject. The Journal of Popular Culture. 2014. V. 47. № 3. P. 613–633.

References

Andreeva, L. Yu. 2007. Stanovlenie professional'noi identichnosti lichnosti v protsesse obrazovaniya [Formation of Professional Identity of a Person in the Process of Education] In *Vospitanie dukhovnosti: tsennostnye osnovy identichnosti lichnosti. Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (19–20 dekabria 2007)* [The Wealth of the Spirituality: Value Bases of Personal Identity. Proceedings of the All-Russian scientific-practical Conference (December 19–20, 2007)], ed. by L. Yu. Andreeva. Ekaterinburg: Izdatel'stvo RGPPU. 354–357.

Castro, M. 2020. Introducing the Red Tent: A Discursive and Critically Hopeful Exploration of Women's Circles in a Neoliberal Postfeminist Context. *Sociological Research Online* 25 (3): 386–404.

Chomat, A. M., A. I. Menchú, N. Andersson, et al. 2019. Women's Circles as a Culturally Safe Psychosocial Intervention in Guatemalan Indigenous Communities: a Community-Led Pilot Randomised Trial. *BMC Women's Health* 19(53). https://doi.org/10.1186/s12905-019-0744-z

Del la Terre, R. 2018. The Feminization of Red Path: A Neo-pagan Network of Female Sacralization. *International Journal of Latin American Religions* 2: 234–247.

Ivanova, E. V. 2018. Novaya zhenskaya religioznost': poiski obraza bogini v «religiyakh zhizni» [New Female Religiosity: The Search for the Image of the Goddess in the "Religions of life"] In *90 let Viktorovu Vladimiru Petrovichu: materialy kruglogo stola «Religiya i religiovedenie na Urale»* [90 years of Viktorov Vladimir Petrovich: Proceedings of the Round Table "Religion and Religious Studies in the Urals"], ed. by A. V. Osintsev, E. V. Melnikova. Moscow: Delovaya kniga. 20–23.

Ivanova, E. V. and E. V. Melnikova, 2022. Obshcherossiiskaya grazhdanskaya identichnost' i vektory novoi dukhovnosti [All-Russian Civic Identity and Vectors of New Spirituality] *Evraziiskii yuridicheskii zhurnal* 7(170): 490–495.

Kalugina, I. V. 2021. Bytovanie leksemy «dukhovnost'» v russkom yazyke [The Existence of the Lexeme "Spirituality" in Russian] *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* 6: 1732–1736. https://doi.org/10.30853/phil210274

Kuznetsova, O. V. 2022. *Fenomen dukhovnykh praktik v sovremennoi Rossii: organizatsionnye formy i osnovnye uchastniki* [The Phenomenon of Spiritual Practices in Modern Russia: Organizational Forms and Main Participants]. Ph.D. diss. Ural Institute of Humanities of Ural Federal University. Ekaterinburg. 254 p.

Kuznetsova, O. V. 2020. Predstavleniya o zhenshchine, zhenstvennosti rossiiskikh uchastnits "zhenskikh praktik" [Ideas about a Woman, Femininity of Russian Participants of "Women's Practices"] *Religiovedcheskie issledovaniya* 1: 7–21.

Kuznetsova, O. V. and N. S. Smolina, 2020. Religiya i sverkh'estestvennoe v predstavleniyakh uchastnits zhenskikh praktik [Religion and the Supernatural in the Views of the Participants of Women's Practices] *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie* 31: 80–90.

Lewis, R., E. Sharp, J. Remnant, et al. 2015. 'Safe Spaces': Experiences of Feminist Women-only Space. *Sociological Research Online* 20(4): 1–14.

Longman, C. 2018. Women's Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing. *Religions* 9 (1). https://doi.org/10.3390/rel9010009

Morales, M. 2019. Feminine Spiritualities: The Case of Women's Circles. *Realidades socioculturales* 2(3): 144–162.

Nelson, M. 1990. *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives.* New York: State University of New York Press. 336 p.

Orekhanov, G. and K. A. Kolkunova. 2017. *"Dukhovnost'". Diskurs i real'nost'* [Spirituality. Discourse and Reality] Moscow: Izdatel'stvo PSTGU. 152 p.

Rottenberg, C. 2014. The Rise of Neoliberal Feminism. *Cultural Studies* 28(3): 418–437.

Stepanova, E. A. 2011. Novaya dukhovnost' i starye religii [New Spirituality and Old Religions] *Religiovedenie* 1: 127–134.

Williams, R. 2014. Eat, Pray, Love: Producing the Female Neoliberal Spiritual Subject. *The Journal of Popular Culture* 47(3): 613–633.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/178-197
Научная статья

© Т. Н. Самарина

КАК НАРИСОВАТЬ ВАЛЬС: ХОРЕОГРАФИЧЕСКИЕ ИЛЛЮСТРАЦИИ В СОВЕТСКИХ УЧЕБНИКАХ БАЛЬНЫХ ТАНЦЕВ

Массовая популяризация бальных танцев началась в России практически сразу после установления советской власти: происходила подготовка преподавательских кадров; разрабатывался репертуар, основанный как на классических бальных танцах, так и на национальных танцах народов Советского Союза; организовывались танцевальные вечера; издавались иллюстрированные учебники. Руководство страны видело в возрождении общественных балов немалый политико-воспитательный потенциал и поэтому активно пропагандировало танцы как полезный и приятный досуг для советской молодежи. Партия взяла под свое крыло художественную самодеятельность, создавая материальные и организационные условия для творчества в обмен на контроль за идеологическим содержанием. Изображения в учебных пособиях по бальным танцам представляют собой отдельный исследовательский интерес, так как иллюстрируют танцевальную технику, помогают отследить развитие и изменения в ней, раскрывают особенности социального взаимодействия через танец и, самое главное, являются ценным источником для восстановления танцевального репертуара, исследуемого времени. Проблема записи хореографического материала остро стояла в период, когда видеофиксация не была распространена повсеместно, и балетмейстеры опирались в своей работе на рисованные схемы, иллюстрации и фотографии танцевальных постановок, а также на свою зрительную память.

Ключевые слова: *бальные танцы, бытовые танцы, массовые танцы, советская художественная самодеятельность, иллюстрации танцевальных учебников*

Ссылка при цитировании: *Самарина Т. Н.* Как нарисовать вальс: хореографические иллюстрации в советских учебниках бальных танцев // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 178–197.

Самарина Татьяна Николаевна — младший научный сотрудник Центра европейских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: tatyana.samarina@iea.ras.ru

*Статья выполнена по плану научно-исследовательской работ Института этнологии и антропологии РАН в рамках темы «Культурно-сложные общества: анализ мирового опыта».

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/178-197
Original article

© *Tatyana Samarina*

DRAWING A WALTZ: CHOREOGRAPHIC ILLUSTRATIONS IN SOVIET BALLROOM DANCE TEXTBOOKS

The mass popularization of ballroom dancing began in Russia almost immediately after the establishment of the Soviet Union: the teaching staff was trained; the repertoire was developed based on both classical ballroom dances and national dances of the peoples of the Soviet Union; dance evenings were organized; illustrated textbooks were published. The country's leadership saw considerable political and educational potential in the revival of public balls and therefore actively promoted dancing as a useful and enjoyable leisure for Soviet youth. The Soviet political party took control over amateur activity, providing financial and organizational conditions for creativity in exchange for control over ideological content. The illustrations in the textbooks on ballroom dancing are of a particular research interest as they illustrate dance technique, help to track the development and changes in it, reveal the specificity of social interaction through dance and, most importantly, are a valuable source for restoring the dance repertoire of the time under study. The problem of recording choreographic material was acute at a time when video recording was not widespread everywhere and choreographers relied in their work on hand-drawn diagrams, illustrations, and photographs of dance performances, as well as on their visual memory.

Keywords: *ballroom dances, social dances, mass dances, soviet amateur activity, dance textbook illustrations*

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

For citation: Samarina, T. N. 2024. Drawing a Waltz: Choreographic Illustrations in Soviet Ballroom Dance Textbooks. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 178–197.

Funding: The article was conducted according to the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

Термин «хореография», введенный в XVIII в. Р. Фейе, подразумевает под собой в первую очередь запись танца, а не архитектонику — композицию танца[1] (*Вихрева* 2008: 13). О возникшей впоследствии путанице с термином «хореография» написал Серж Лифарь в 1937 г.: «Употребляется это слово — хореография — очень различно и неопределенно: под хореографией понимается то вообще танцевальное искусство, то творчество танца (хореограф — создатель новых балетов, новых танцев; часто его называют и балетмейстером, вводя таким безразличным употреблением различных слов еще большую путаницу в понятия), то запись танца. В это словоупотребление,

[1] В нашем исследовании мы будем использовать термин «хореография» именно в общепринятом значении — композиция танца.

в эту терминологию необходимо внести какой-то порядок, особенно теперь, когда делается все больше и больше попыток осуществить мечту всех деятелей балета — изобрести азбуку, которая позволила бы записывать все танцевальные движения (в этой сложнейшей проблеме — Голгофе творцов балетов, видящих, как на их глазах, еще при жизни их, исчезает, умирает или искажается до неузнаваемости их создание, — большую помощь может оказать cinema — кинематограф — записывающий, регистрирующий движения)» (*Лифарь* 2014: 28). В этой цитате Серж Лифарь касается важной проблемы — исчезновения танцевального материала. Более того, танец в принципе очень плохо поддается изучению и историческому анализу в отличие от других видов искусства, по причине того, что большую часть своего существования танец невозможно было адекватно зафиксировать. Письменные источники и иллюстрации могут дать лишь отдаленное представление об утраченной хореографии. Большую часть танцевального материала, особенно это касается хореографических постановок, мы уже не сможем повторить и увидеть.

Задача по фиксации танцев стояла не только перед хореографами и танцовщиками, но и перед учеными, в том числе перед этнографами и фольклористами советского времени, которые стремились записать народные танцы. С. С. Лисициан в 1940 г. выпустила труд «Запись движения (кинетография)», в котором привела предыдущие способы графической записи хореографии, начиная с Маргариты Австрийской (XV в.) и также свою собственную методику, которую затем использовала известный советский этнохореограф М. Я. Жорницкая и ее ученицы (*Батьянова* 1996: 184). К сожалению, в учебники танцев эта система не попала, так как была слишком сложна. Профессиональные хореографы использовали, как правило, свои собственные методы фиксации, удобные и понятные для них самих, но не широкому кругу танцоров. Об использовании живописи как косвенного источника для изучения истории балета написала в конце 1970-х гг. В. М. Красовская в работе «Западноевропейский балетный театр: Очерки истории. От истоков до середины XVIII века» (*Красовская* 1979: 39). Н. А. Вихрева опубликовала в 2006 г. на русском языке систему записи движения австрийского теоретика танца Р. Лабана (*Вихрева* 2006: 192).

Наш исследовательский вопрос звучит следующим образом: как изучать танцы по советским иллюстрированным учебникам? Игорь Нарский в своей фундаментальной монографии, посвященной художественной самодеятельности в СССР, ссылаясь на известных балетмейстеров, утверждает, что единой системы записи танцевальных кинетограмм[1] не сложилось и это являлось серьезной проблемой для воспроизведения танца в доцифровой период (*Нарский* 2018: 463), мы проверим это утверждение по учебникам танца советского образца. Очевидно, стоит проблема утери танцевального материала («…из-за отсутствия в хореографии общепринятой знаковой системы, сопоставимой с письменностью и нотами, которая позволяла бы столь же тщательно или хотя бы адекватно зафиксировать танец для его последующего воспроизведения» (*Нарский* 2018: 374), и наша задача выяснить помогут ли текстовые и иллюстративные записи танцев реконструировать его. Для данной темы важны не только описания и изображения танца, но и комментарии составителей, содержащие как идеологический и исторический контекст, так и структуру бального вечера, а также правила поведения на танцплощадке, которые помогут выявить общие тенденции и региональные особенности развития бального танца в СССР. В ка-

[1] Кинетограмма — графическое изображение движения.

честве источников в исследовании используются иллюстрированные русскоязычные советские учебники массовых бальных танцев, переведенные и оригинальные, изданные в ряде республик и методические рекомендации по организации танцевальных вечеров. Подобные издания представляют собой прекрасные и слабо изученные исторические источники, раскрывающие с новой стороны как минимум историю советской хореографии и как максимум иллюстрируют политику советской партии по отношению к танцевальному искусству.

Объектом исследования являются бальные или бытовые танцы, исполняющиеся массово, мы будем опираться на определение, данное в методическом пособии, изданном в 1959 г. Центральным Домом народного творчества им. Н. К. Крупской: «Под бальными танцами подразумеваются танцы, служащие развлечением для самих исполнителей, в отличие от сценических, предназначенных для зрителей» (*Блок* 1959: 3). В настоящее время такие танцы еще называют социальными (social dances). Конкретно в советский период, в разное время и в зависимости от идеологической повестки, бальные танцы опирались на фольклор, искусственно сконструированные хореографические вариации и западноевропейские бальные танцы. Объединяет все эти направления то, что они предназначались для исполнения в клубах и на танцевальных вечерах не профессиональными танцовщиками и чаще всего были парно-массовыми.

Однако в статье будут также упоминаться академические (сценические) танцы и фольклорные (народные), так как их взаимовлияние трудно переоценить: фольклорный материал использовался для сценических постановок и затем переработанный хореографами танец мог вернуться «в народ» в качестве бального танца для советского клуба. Такой круговорот произошел с танцем падеспань, созданным на основе испанских народно-характерных движений для балов артистом императорского Большого театра А. А. Царманом в 1898–1899 г.[1] и эволюционировавший в примитивный кадрильный танец «падеспанец» (Про падеспань см.:[2] (*Школьников* 1975: 15–16). Возможно, подобные трансформации происходили в том числе из-за невозможности точно записать хореографию, которая стремилась к упрощению, лишенная возможности точного воспроизведения.

Западноевропейские бальные танцы перемещались из города в деревню и обратно, приобретая по пути совершенно другую манеру исполнения. О влиянии городских бальных танцев на деревенскую молодежь писал В. А. Мурин: «Если пять лет тому назад далеко не каждая деревенская девушка умела танцевать краковяк, польку, то в 1924 году в деревне уже танцуют танго, падекатр, эгранж и пр. Это даже не танцы, это механически заученные движения ногами: лишь бы выходило сколько-нибудь похоже на танец — и ладно!» (*Мурин* 1926: 82). Народная «обработка» городского репертуара могла изменить танец до неузнаваемости.

Перед руководством страны стояла задача культурно-просветительского развития пролетариата: «…Обращение к культурным корням — к песенному и танцевальному «народному творчеству» — и превращение советской (музыкальной) культуры в монолит из народного, советского и классического репертуара, из которого должна черпать художественная самодеятельность» (*Нарский* 2018: 148). Популяризация самодеятельного танцевального творчества ставила своей целью презентовать образ СССР как благополучной страны, где у людей есть все возможности развивать

[1] Фото и музыка падеспани по А. А. Царману см.: (*Bronisliva* 2010).

[2] Pas d'Espagne 2023). Реконструкция народной падеспани см.: (*SymeonMetafrast* 2012).

свои таланты. Дружба народов была, пожалуй, самым беспроигрышным сюжетом для советских хореографов. Создавались дома культуры, кружки художественной самодеятельности; профсоюзы были активно вовлечены во всестороннее развитие рабочего класса. По аналогии с плановой экономикой можно также говорить о плановом искусстве: зрелища были не менее важны, чем хлеб.

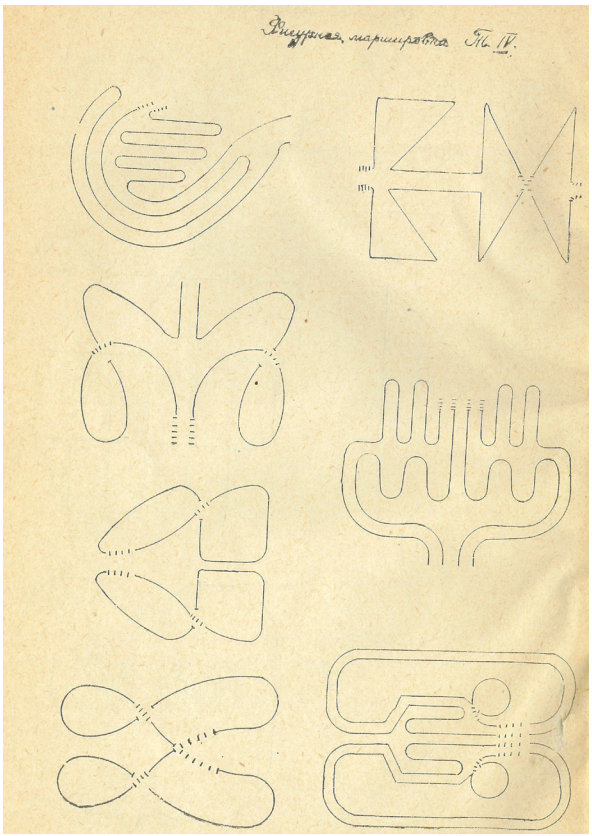


Рис. 1. Схемы фигурных маршировок (*Харлампиев* 1925: 80).

В строящемся советском обществе в первое время ценилась простота, это касалось и танцевального искусства, излишнее трюкачество и виртуозность расценивалось как буржуазный пережиток в ранний советский период (*Нарский* 2018: 28). Стремление к упрощению хореографии вело к тому, что по учебникам каждый мог получить представление о том, как танцевать. Был взят курс на массовость и доступность творчества не только для привилегированного класса и профессиональных артистов. В 1920-е гг. разрабатывались гимнастические и колонные танцы, марши, круговые танцы, схемы публиковались в учебниках танцев (*Рис. 1*).

Танец являлся инструментом выстраивания советской идентичности, в которой отлично работала концепция «свой–чужой». Буржуазные танцы противопоставлялись советскому искусству, которое, как заявлялось, «училось у народа». В методических пособиях по проведению мероприятий в клубах 1920–1930-х гг. особенно подчеркивается идеологический аспект: «Кроме того, К. О. ВЦСПС, рекомендуя «Вечера отдыха», как массовую культурную работу, обращает серьезное внимание на возможность превращения их в *обыкновенные* вечера и вечеринки с буржуазным уклоном» (*Харлампиев* 1925: 5). В цитируемом пособии примечательно то, что подчеркивается важность участия женщин в культурной жизни рабочего класса: «Программа должна рассчитываться не только на мужчин, но и на женщин» (*Харлампиев* 1925: 30). Здесь же поднимается тема сексуальных отношений, возникающих в танцах и играх для трудящихся. Встречаются откровенно спорные утверждения: «Важным вопросом при проведении игр является «сексуальный вопрос», для правильного разрешения этого вопроса нужно прежде всего притупить самый вопрос, для чего следует на игры приглашать мужчин и женщин одинаковое число, дальнейшее же разрешается само собой, т. к. активность игры, построенная на движении, разрывает чувственность» (*Харлампиев* 1925: 33–34).

Танцы играли ключевую роль в жизни советских людей: они были тем инструментом агитации, с помощью которого публично воспроизводились такие ценности как: здоровый образ жизни, опрятный вид, хорошие манеры, социально одобряемое поведение и гендерное взаимодействие. Репертуар бальных танцев напрямую связывался с политико-воспитательной работой и коммунистическим курсом, проведение вечеров танцев регламентировалось и давались рекомендации что именно следует танцевать на подобных мероприятиях. В методических рекомендациях по проведению бальных мероприятий уделялось внимание организации школы танцев и проведению танцевальных вечеров, отметим, что многие правила актуальны и для нашего времени, как, например, помощь старших учеников в младших группах (*Блок*: 1959). Репертуар должен был соответствовать духу советской эпохи, танцы предполагали воспитание молодежи, куда входил целый комплекс правил: непосредственно танцы, внешний вид, культура поведения, общественная деятельность. Клубные вечера танца были строго регламентированы вплоть до наличия носового платка у танцующих. В танцевальные вечера при клубах обычно включались игры, конкурсы и прочие развлечения, призванные разбавить танцевальную программу, либо это были танцевальные конкурсы и игры.

После становления советов танцевальный дискурс совершал несколько крутых виражей, в том числе на волоске была судьба классического балета, в итоге его было решено развивать; во главу угла кроме балета возвели народные танцы, постоянно повторялось, что искусство должно учиться у народа: «…В 1920-е годы в СССР отмечался бум разных течений танца, в том числе свободного, но в 1930-х годах главными стали классический балет и народный танец» (*Аптекарь* 2023).

Эти два направления породили академический народный или народно-сценический танец: «Появился довольно странный гибрид пляски и балета — так называемый народно-сценический танец, пляску начали ставить специальные хореографы и преподавать в специальных училищах, включая институты культуры» (*Сироткина* 2020: 90). Для бытовых бальных танцев, как мы увидим ниже, это вылилось в появление еще одного гибрида — народно-бальных танцев.

Под влиянием классики народные и бальные танцы постепенно усложнялись: в конце 1920-х — 1930-е годы началось создание национальных академический ансамблей народного танца, это были лучшие образцы танцевальных коллективов, и именно такие профессиональные коллективы стали законодателями моды для самодеятельных танцев в клубах: «Заново изобретенный и инсталлированный на городской сцене «народный танец» в условиях ликвидации традиционной деревни, а вместе с ней и сельских культурных традиций, как нельзя лучше подходил для проекта жизнерадостной советской идентичности» (*Нарский* 2018: 246). В 1929 г. был создан Ансамбль песни и пляски Красной Армии, в 1937 г. — Всесоюзный ансамбль народного танца под руководством Игоря Моисеева, в 1938 г. — танцевальная группа хора им. Пятницкого под руководством Татьяны Устиновой. Это три самых главных танцевальных ансамбля СССР, на которые ориентировались все профессионалы и любители в танцевальном искусстве. В 1930-е годы по всем республикам стали появляться региональные ансамбли народного танца.

Руководители и хореографы ансамблей организовывали экспедиции по сельской местности и небольшим городам Советского Союза, где отбирали танцовщиков и собирали фольклорный материал для будущих постановок. Нельзя не упомянуть,

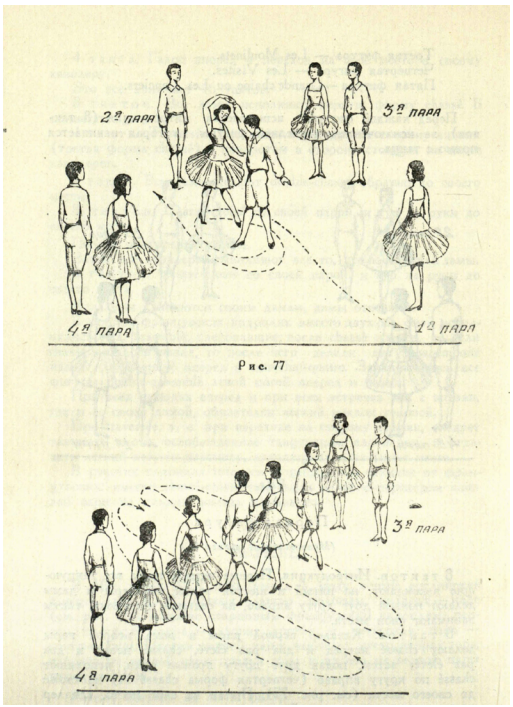


Рис. 2. Ход лансье (*Ивановский* 1948: 118).

что в 1937 г. киевские хореографы приехали в г. Клинцы и увезли в Киевский хореографический техникум Марию Яковлевну Жорницкую (Ицикзон), будущую прима-балерину и ученого этнохореографа, которая зафиксировала огромный танцевальный материал народов Севера и Сибири (*Батьянова* 1996: 182–185). Народные танцы долго подпитывали хореографическое искусство в СССР.

Тенденции к повышению уровня танцевального мастерства нашли отражение в появлении классического станка на уроках и соответственно в учебниках, а также включение в классический станок движений, характерных для народного танца, так называемый «народный станок», который до сих пор используется в обучении народным танцам как в академических, так и в любительских группах. Классический балетный станок стал «сердцевиной» техники всех танцев, включая бальные/бытовые танцы.

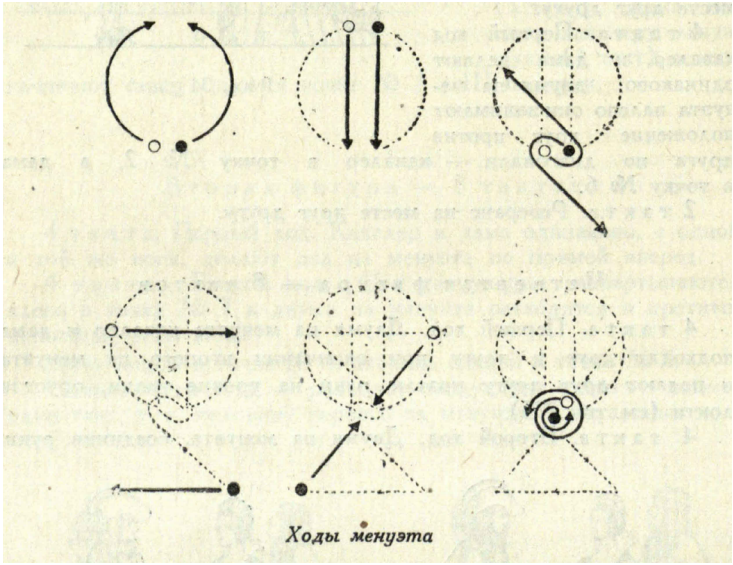


Рис. 3. Ход менуэта (*Ивановский* 1948: 60).

В 1948 г. был издан первый советский учебник по историческому бальному танцу авторства Н. П. Ивановского и, хотя он был написан для балетных школ, в предисловии от редактора подчеркивается практическая ценность книги для широкого круга танцоров, в том числе для кружков и художественной самодеятельности. Автор сознательно избегает в книге западных бальных танцев начала XX в. из капиталистических стран, критикует их в духе советской эпохи за разложение и ничтожную художественную ценность. В учебнике помимо описания танцев опубликованы ноты, библиографический указатель, программа по курсу бального танца, методика преподавания элементов бального танца. В качестве иллюстраций использованы гравюры той или иной описываемой эпохи и авторские рисунки П. И. Гончаровой, выпол-

ненные в исторических костюмах либо в балетных (*Рис. 2*). Автор описывает танец, используя профессиональную терминологию хореографов, включая названия па на французском языке, однако схемы «ходов» танца читаются достаточно легко (*Рис. 3*). В учебнике даны несколько видов вальса, но иллюстраций с этим танцем непропорционально мало (*Рис. 4*).

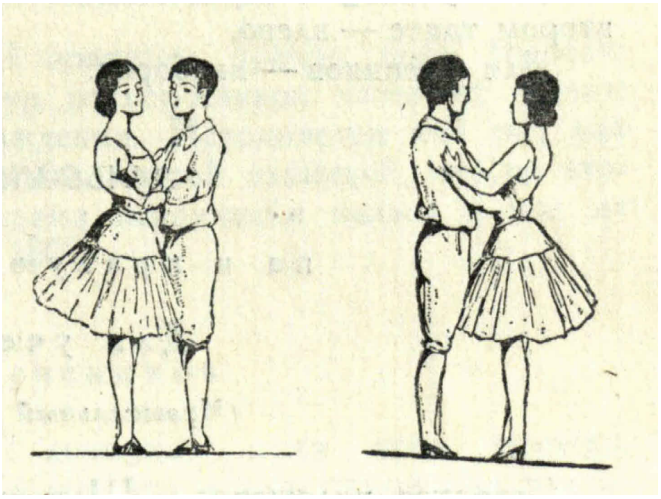


Рис. 4. Вальс по кругу (*Ивановский* 1948: 183).

Начиная с 1950-х годов в Советском Союзе бальный танец западного образца несколько упрочил свои позиции: началось активное преподавание этого направления в клубах и учебных заведениях, издавались методические пособия. Отдельного внимания заслуживают тиражи учебников бального танца: «В рамках государственной кампании по поддержке бального танца в одном из центральных московских издательств большим тиражом 80 000 и 83 500 экземпляров соответственно — вышли первая и вторая части обстоятельного учебника З. П. Резниковой «Бальный танец» (*Алякринская* 2014: 136). Подобные изменения были связаны с проведением VI Всемирного фестиваля молодежи и студентов в Москве 1957 г., важным историческим событием, в том числе и в контексте танцевального развития советской молодежи. «Обнаружилась потребность в том, чтобы молодежь столицы могла говорить с гостями со всего мира на одном телесном языке — языке современного бытового танца. Опасаясь, как бы советская молодежь в этом пункте не ударила в грязь лицом, советские устроители фестиваля мобилизовали клубную самодеятельность, чтобы массово обучить молодых людей современным бальным танцам…» (*Нарский* 2018: 322). Однако в большинстве учебников мы по-прежнему видим доминирование бальных танцев, основанных на хореографии народов СССР и Восточного блока, а не западноевропейских, хотя встречались интересные альтернативы, как например танец липси. «Липси — это танец,



Рис. 5. Вальс
(Танцы в клубе 1952: 100).



Рис. 6. Позиции в адыгейских бальных танцах (*Бешкок, Нагайцева* 1979: 6).

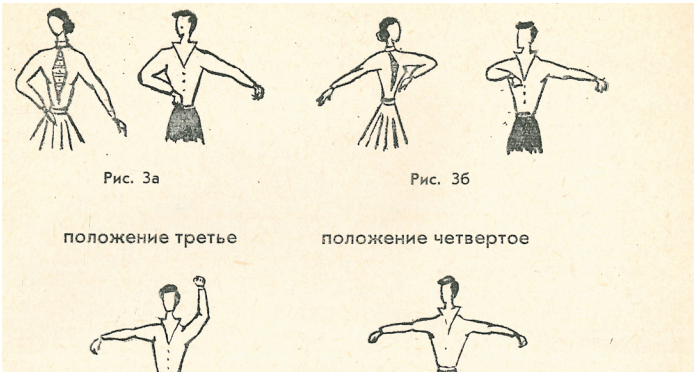


Рис. 7. Позиции рук в адыгейских бальных танцах (*Бешкок, Нагайцева* 1979: 7).

созданный в Восточной Германии как коммунистическая альтернатива упадническому западному танцу, который находился под влиянием рок-н-ролла. В частности, групповой танец считался менее сексуальным, чем парный танец, в котором женщина следует за мужчиной» (Lipsi (dance) 2023). Липси был именно парным танцем, который действительно выглядел более целомудренным, чем джазовые или твистовые танцы, но безусловно хореографически родственный им [1].

«…Значительную группу «новых бальных танцев» составили танцы, создаваемые советскими хореографами на базе танца народного. Вообще в 1950-е гг. наблюдается любопытный симбиоз народного и бального танца, эти две разновидности танца активно взаимодействуют, иногда «прорастают» друг в друга: записанные народные танцы тяготеют к бальным, бальные к народным» (*Алякринская* 2014: 138). Прекрасной иллюстрацией к этому утверждению служит учебник 1952 г. «Танцы в клубе», подавляющее большинство приведенных в нем бальных танцев созданы на основе народных танцев. Юноша изображен в учебнике в костюме с пиджаком и галстуком, девушка в рубашке и в юбке до щиколоток, с элементами традиционного костюма, при этом у девушки в костюме меняются элементы от танца к танцу, у юноши — нет (*Рис. 5*). Очень интересен подход в иллюстрациях региональных учебников: одежда на них имеет элементы свойственные национальным костюмам, но, например, юбочка у девушки может быть выше колен (*Рис. 6, 7*). Для детских учебников использовались образы пионеров (Массовые подвижные игры 1959).

После фестиваля молодежи в Москве бальные танцы становятся важной частью танцевальной практики в советской стране, при этом главным принципом оставалась работа хореографов с «народным материалом», превращение фольклора в стилизованные бальные танцы аккурат под репертуар массовых танцплощадок в республиках, вот как вспоминает об этом явлении адыгейский хореограф М. М. Бешкок:

[1] Липси см.: (Fritz51185 2013; Heiki Herman Soome 2012).

«Но необходимо добавить, что в 60–70 годах очень широко и бурно начали развиваться по всему миру молодежные современные танцы. Чтобы и в этом направлении большого пробела не допустить, мы с Игнатенко Николаем Васильевичем создали четыре адыгейских современных бальных танца «Адыгейский лирический», «Хьакулащ», «ТIурытIу», «Адыгейский вальс» (*Бешкок* 2000: 28). В свою очередь в Казахстане также в 1960-е гг. был поставлен Алма-Атинский вальс. Возник узбекский бальный танец «Кашкарча», опубликованный в разделе Современные бальные танцы в ряду с фестивальным танго (Массовые игры и народные танцы 1964: 24–28). А вот что писала о якутском опыте постановки новых советских танцев на базе танцев народных известная балетмейстер, этнограф и этнохореограф М. Я. Жорницкая: «В Якутской республике в настоящее время широко развита художественная самодеятельность. В репертуаре самодеятельных танцевальных коллективов прочное место занимают народные традиционные танцы. На их хореографической основе создаются также новые танцы, отражающие современный быт, производственные процессы. Советские хореографы широко используют танцевальный фольклор народов Севера для создания новых сценических танцев и балетов» (*Жорницкая* 1964: 10). Включение в бальный репертуар традиционных народных танцев и танцев о советском быте было профессиональным вызовом для хореографов в СССР. Советские бальные танцы представляли собой переработанные национальные танцы с упрощенной хореографией: народные танцы в «современной естественной манере» (Советские бальные танцы 1976: 44, 94).

Исчерпывающий учебник «Современный бальный танец» был издан в 1977 г. коллективом авторов для студентов институтов культуры, учащихся культпросвет училищ и широкого круга педагогов танца, задействованных в художественной самодеятельности. Этот труд охватывает не только все типы бальных танцев, бытовавших в тот период (танцы народов СССР, танцы народов социалистических стран, танцы латиноамериканских ритмов, польки, вальсы, фокстрот, танго и, так называемые, современные танцы), но и содержит прекрасный исторический обзор бальных танцев, тренаж и методические рекомендации по изучению, преподаванию и записи хореографии. Детально описаны и проиллюстрированы классические бальные позиции рук, ног, корпуса, парные позиции (*Рис. 8, 9*), даны определения всем актуальным танцевальным терминам.

Безусловно, данный учебник предназначен для педагогов, а не для учеников. Ценность этого источника не только в детальных и качественных иллюстрациях фигур и поз бальных танцев, но и в широком охвате репертуара — записано более 50 танцев (подавляющее большинство — национальные бальные танцы), не считая подготовительных упражнений (Современный бальный танец 1977).

Вопрос репертуара поднимался на протяжении всей советской эпохи: какие танцы допустимы для советского человека, а какие следует исключить из обихода по эстетическим и идеологическим соображениям. «…Сборник дает возможность руководителям клубов и домов культуры, организаторам вечеров отдыха, молодежных балов и летних карнавалов в парках вытеснить псевдонародные, вульгарные, принижающие достоинство советского человека танцы и, используя полноценный танцевальный репертуар, включать в программы танцевальных вечеров бальные танцы, которые будут способствовать воспитанию вкуса у молодежи» (Танцы в клубе 1952: 3). Вот еще несколько примеров: «На многих танцевальных площадках и верандах,

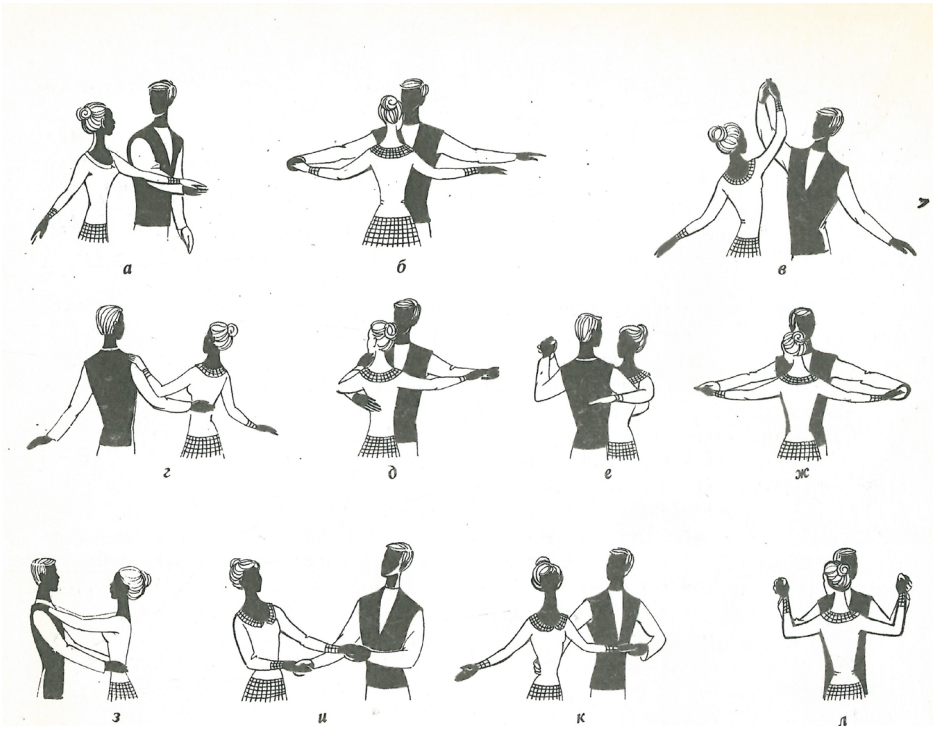


Рис. 8. Позиции современного бального танца (Современный бальный танец 1977: 33).

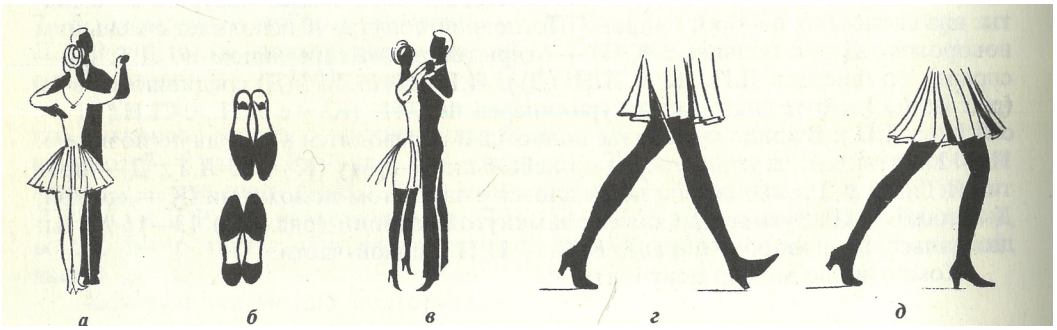


Рис. 9. Медленный вальс (Современный бальный танец 1977: 214).

в клубах, парках и домах культуры не уделяется должного внимания воспитанию у любителей танцев хорошего вкуса, высокой культуры исполнения, нередко нарушаются элементарные нормы и правила поведения, процветает безвкусица, уродливые импровизации движений на современные ритмы» (Сегодня в клубе танцы 1974: 1); «Фраки и дорогостоящие дамские туалеты, нарочитая манерность, неоправданное применение элементов классического балета выводят его (танец) из сферы бытовой хореографии» (Сегодня в клубе танцы 1974: 2).

Очень интересна мысль о том, как разные национальные танцы по-разному интерпретируются в других культурах, и это является обоснованием для отказа включения танца в репертуар. Л. С. Школьников приводит пример твиста и шейка, которые органично исполняются американскими и британскими танцорами, но при этом двусмысленно и непристойно их исполнение в Советском Союзе, равно как и

движения бедрами в латиноамериканских танцах. При этом русские дроби и крики в женской пляске воспринимаются как неприличные в мусульманских странах (*Школьников* 1975: 10). Время стирало тезис о неприличности тех или иных танцев. Вальс, считавшийся на балах времен Пушкина откровенным танцем, в советской России стал флагманом целомудренных бальных танцев в клубах и встречался в большинстве учебниках в тех или иных вариациях, в зависимости от республики или области: «Из всех танцев ни один не выдержал такого долгого испытания временем, как вальс» (*Ивановский* 1948: 140).

Новые танцы потрясали социальные нормы: так было с вальсом, танго, твистом, рок-н-роллом, каждый из этих танцев воспринимался одной частью общества с отвращением и порицанием за непристойность, а другая часть (особенно молодежь) с радостью танцевала эти новые танцы и, как итог, большинство новинок прочно входили в танцевальную культуру страны и начинали хореографически развиваться на «русской почве». О важности изучения этого процесса писал Ю. И. Слонимский в 1948 г. в предисловии к учебнику бального танца Н. П. Ивановского: «Взяв ряд образцов бальных танцев из русских источников и считая необходимым изучение своеобразия этих танцев, автор не видит за их технологическими особенностями очень существенного фактора. В этих танцах мы наблюдаем живые доказательства важнейшего процесса критического усвоения и переработки на русской почве того, что бытовало за границей (лансье, кадрили и др.). Нередко эти изменения настолько сильны, что дают совершенно новую жизнь бальному танцу» (*Ивановский* 1948: 5).

В советской периодике мы встречаем упреки в сторону молодежи, которая с обожанием относится к танцам враждебного Запада, пренебрегая отечественным репертуаром. Притом, что отдельные авторы предлагали поставить всю мощь пропаганды на службу популяризации советских бальных танцев (*Кудряков, Лютер* 1971: 46). Критика западных танцев со страниц журналов и создание учебников с советскими бальными танцами, такими как «Разрешите пригласить», «Ку-ка-ре-ку» и другими неблагозвучными названиями не возымела должного действия — молодежь отчаянно хотела танцевать твист и рок-н-ролл.

Практически вплоть до распада Советского Союза хореографы занимались тем, что придумывали новые бально-народные танцы. В учебнике А. Н. Беликовой помимо 30 таких танцев есть описание тренажа — спортивная аэробика. В этом пособии достаточно много иллюстраций, а именно позировок, движения расписаны по тактам и фигурам. В танце «Прогулка» два перестроения представлены в виде схем с классическим для советских учебников танцев обозначением девушки и юноши как полукруга и треугольника, причем эти символы в учебнике не расшифровывается, что может указывать на их общеизвестный характер (*Рис. 10, 11*).

В 1983 году, через тринадцать лет после оригинального издания, был переведен с французского учебник Ги Дени и Люка Дассвиля «Все танцы» (с переизданием в 1987 г.), в котором был представлен репертуар западноевропейских танцплощадок: стандартизированные танцы, латиноамериканские танцы, джазовые танцы, твистовые танцы, народные танцы, свободные танцы. К каждому танцу дается описание «основного шага» (basic), а также прописан размер, темп, ритм и нотное сопровождение. Учебник поделен на две части: для начинающих и вторая часть для совершенствующихся, имеется раздел с играми, похожими на игры в советских учебниках. Акцент делается на импровизации, что вообще свойственно западным социальным

и бальным танцам, в отличие от проблемы советских танцев, в которых часто танцевали по шаблону. «Хороший танцор или танцовщица, изучившие танцы в танцеваль-

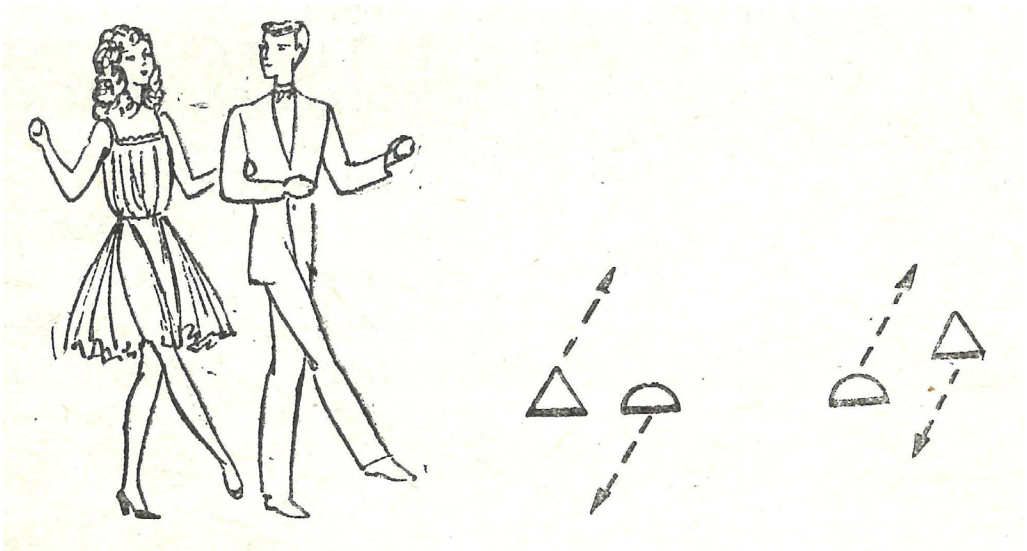


Рис. 10. Танец «Прогулка» (Бальные танцы 1985: 73).

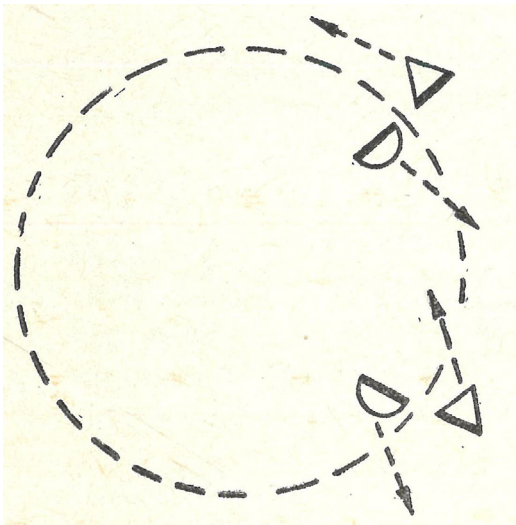


Рис. 11. Схема танца «Прогулка» (Бальные танцы 1985: 74).

ной школе, могут встретиться впервые и, даже говоря на разных языках, легко понимать друг друга на танцевальной площадке» (*Дени, Дассвиль* 1983: 7) — цитата при желании может быть слоганом к современным социальным парным танцам. В качестве иллюстраций к подробному описанию танцевальных движений используется система квадратов с рисунками ступней партнера и партнерши, левая и правая ноги обозначаются разными цветами, квадраты помогают ориентироваться в пространстве, стрелочки указывают направление (*Рис. 12*). На наш взгляд это самая удобная и читаемая схема для учебников танцев, хотя полностью понять танец по учебнику способен человек уже танцующий, особенно занимающийся с педагогом. Отметим, что акцент в учебнике сделан на движения ног. Есть также иллюстрации танцоров в полный рост с их позировками и передачей стилистики танца, выражающейся в одежде и прическе (*Рис. 13*). Из классического станка даны батманы и ронды по шестой позиции, несколько упражнений для ступней, т. е. упрощенная версия; иллюстраций станка нет. Подчеркивается, что станок для професси-

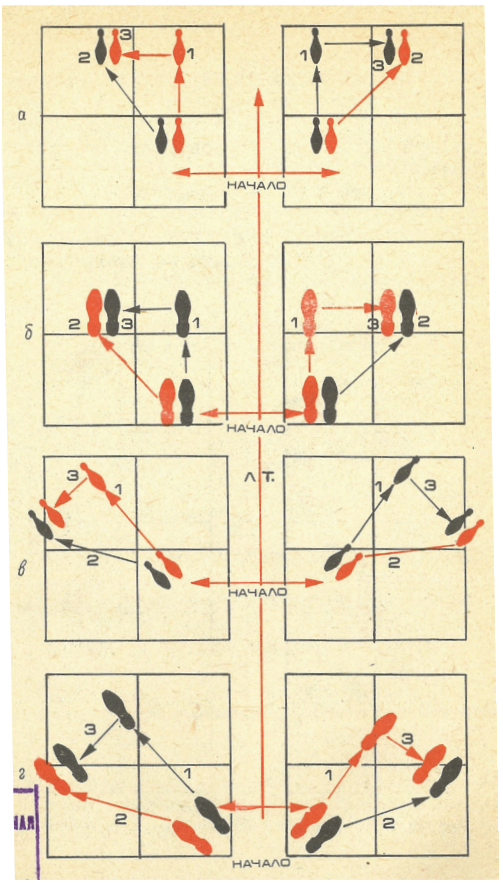


Рис. 12. Схема движения ног (*Дени, Дассвиль* 1983: 41).



Рис. 13. Венский вальс (*Дени, Дассвиль* 1983: 56).

ональных танцовщиков, а не для любителей, в отличие от советской танцевальной практики, когда в тренаж бальных танцев включался классический станок.

Таким образом политика «бальной самоизоляции» (*Нарский* 2018: 334) показала свою несостоятельность. Хотя советские хореографы долго пытались придумать свои бальные танцы, но западноевропейские и американские танцы все равно проникали через дыры «железного занавеса» и советской партийной пропаганды.

Природа танцевальной экспансии — психологическая. Распространение западных джазовых танцев стало результатом некоторых культурных сдвигов. Смена танцевального репертуара всегда сопровождается изменением самосознания: основанные на импровизации джазовые танцы, рок-н-ролл, твист ассоциировались у советской молодежи со свободой, протестом, сексуальностью — их не надоедало исполнять, в то время как фигурные марши начала века и изобретенные бальные танцы на основе хореографии народов СССР представляли собой идеи коммунистической партии, целомудренные и шаблонные. Достаточно жестко регламентированные танцевальные вечера, отсутствие импровизации в искусственно изобретенных советских бальных танцах делало западные социальные бальные танцы более привлекательными в глазах любителей танцевать в Советском Союзе. В итоге советские бальные танцы сейчас остались лишь в старых учебниках и методичках, однако ака-

демические народные ансамбли, рожденные в СССР, известны всему миру и до сих пор являются эталоном танцевального искусства. Народные танцы удалось крайне успешно перенести на сцену и облагородить классической академической хореографией, но совершенно не удалось подобное для социальных бальных танцев. Социальные парные танцы сейчас либо западноевропейские, либо латиноамериканские, но система, принятая как у любителей, так и у профессиональных танцовщиков, включающая классический станок и ежедневные тренировки, наследие советской школы танца, была и есть сильнейшая в мире. Особенность советской художественной самодеятельности, которая присуща теперь и современным танцорам — любители используют инструментарий профессионалов.

Резюмируя, можно выделить плюсы советской системы — это сохранение фольклорных танцев в академическом варианте (удалось спасти народный танец в таком виде от исчезновения в условиях индустриализации); создание огромного количества национальных ансамблей и профессиональных коллективов, а также домов культуры, клубов, школ танцев; организация художественной самодеятельности; в принципе продавливание политики всестороннего развития человека, сохранение и развитие классического балета, развитие бальных танцев, в том числе и западноевропейских. Из минусов — цензурирование репертуара; запрет многих социальных и бальных танцев; альтернативные бальные танцы, основанные на народной хореографии, были чаще всего лишены импровизации, представляли собой скучные «однодневки».

Преимущества импровизации в бальных танцах понимал хореограф-народник М. М. Бешкок. В учебнике 1979 г. «Современные бальные танцы Адыгеи» он с соавтором Л. Г. Нагайцевой призывал использовать в структуре танца плясовой характер, импровизацию, самовыражение и отмечал, что это привлечет молодежь в бальные танцы (*Бешкок, Нагайцева* 1979: 8, 32). В учебнике с описанием бальных танцев на балтийском материале также можно встретить «основной шаг» и произвольный порядок фигур (Советские бальные танцы 1976: 94). В фольклорных танцах есть место импровизации, при советской власти отчасти эта импровизация уступила сценическим академическим танцам с техникой классического балета и утратой самобытного содержания. Загнанный на сцену фольклор превратился в стилизацию, которой вдохновлялись постановщики бальных танцев. Это не партия училась у народа, а народ должен был учиться у партии[1].

Так как же нарисовать вальс или другой танец в учебнике, чтобы по нему можно было научиться? В типичном учебнике основной концепт записи танцев — это рисунки позировок, архитектоника (композиция, схема движения в танце), текстовое описание фигур танца (с разбивкой по шагам), также часто даются ноты и упражнения балетного станка либо разминка и классические позиции рук и ног. Во внешности и деталях костюма, как правило, не выражена этническая принадлежность, женский костюм более подвержен изменениям в иллюстрациях, чем мужской (*Рис. 14, 15*). Иллюстрации носят вспомогательный характер, изображаются ключевые позировки, основой является текстовое описание. Типичный скрипт танца в советских учебниках разделен на две части: раскладка хореографии по тактам с названиями фигур; текстовое описание каждой фигуры по счетам с иллюстрациями. После танца приведена нотная запись. Для динамичных групповых перестроений использу-

[1] О разнице между танцем и пляской см.: (*Сироткина* 2019: 153–164).

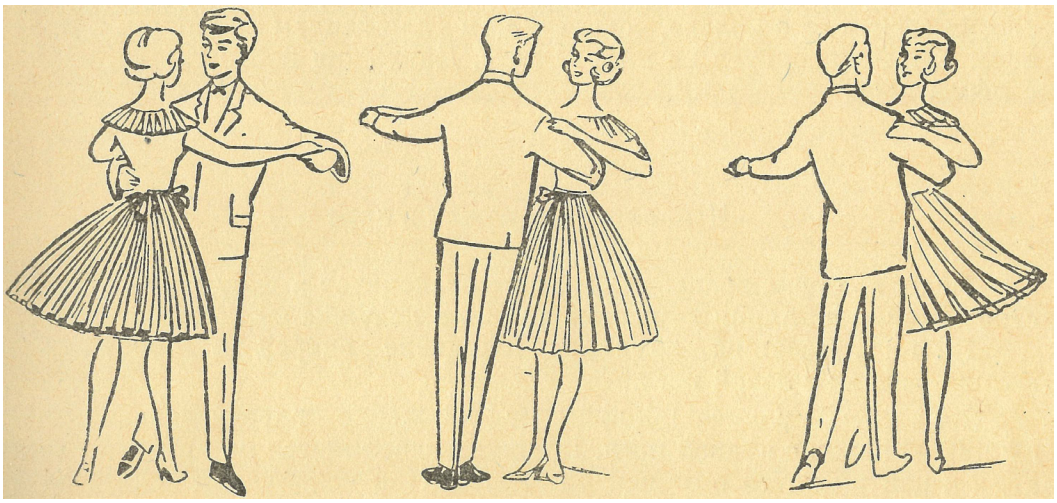


Рис. 14. Вальс (Современные бальные танцы 1965: 11).

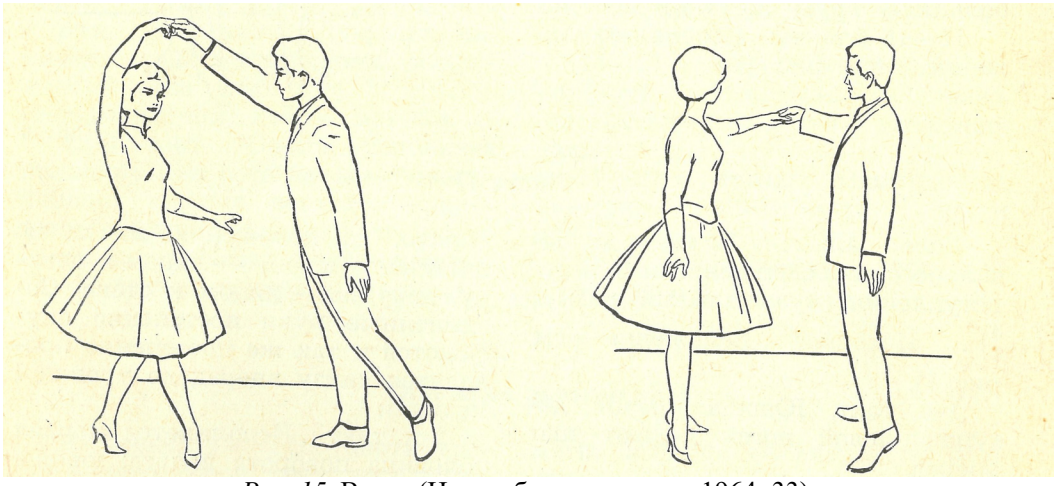


Рис. 15. Вальс (Новые бальные танцы 1964: 33).

ются символы юношей и девушек (треугольник и полукруг, *Рис. 16, 17*), подобные обозначения были типовыми для записи советских танцев, особенно в учебниках народных танцев, но также встречались и в бальных. Предполагалось, что процесс разучивания по учебникам происходил так: «Наиболее эффективно проходит разучивание, если в нем участвуют педагог и двое исполнителей: педагог читает вслух текст записи, исполнители под руководством педагога воспроизводят движения. Если педагог разбирает запись без исполнителей, ему необходимо выучить отдельно партию юноши и партию девушки, а затем в той же последовательности разучить с коллективом, поскольку юноши, как правило, медленнее усваивают танцевальные движения, чем девушки» (Бальные танцы 1976: 4).

Таким образом система записи хореографии для бальных танцев, возможно, и сложилась, но насколько она была эффективной? Иллюстрированные учебники танца не дают полного представления о хореографии и тут следует отметить, насколько было важно *кинестетическое воображение*[1] танцора и память. «По описанию ком-

[1] Умение представить движение.

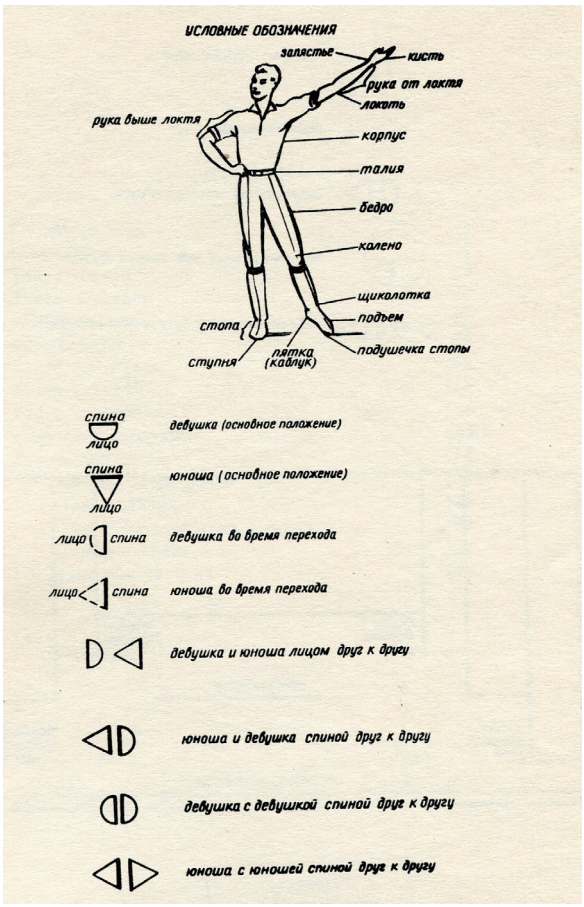


Рис. 16. Условные обозначения для записи танцев (*Жорницкая* 1970: 201).

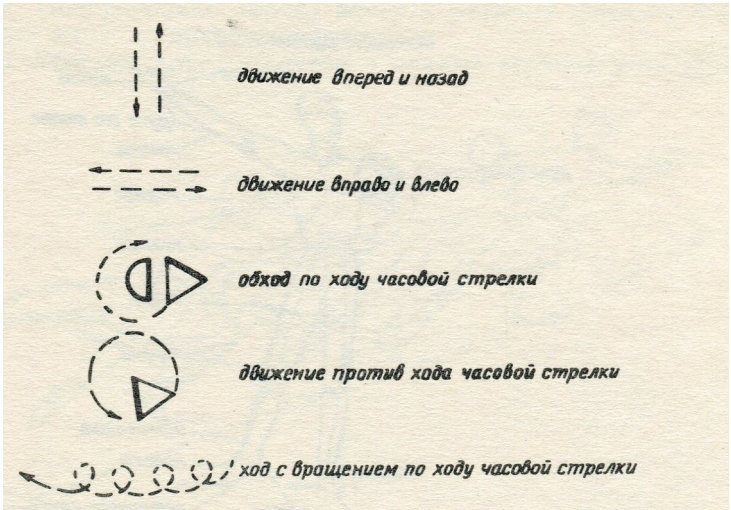


Рис. 17. Условные обозначения для записи танцев (*Жорницкая* 1970: 202).

позиции, чертежам и рисункам руководитель должен мысленно представить себе весь танец» (*Кошурникова* 1958: 58). Иллюстрированные описания танца могут дать представление лишь о ключевых позировках, но не о движении в целом (если не знать его наверняка). Это проблема, которая преследует кинетографию с момента ее появления, о чем писала С. С. Лисициан, анализируя работы Фейе и Цорна: «Их (иллюстрации) сможет прочесть движением только тот танцор, который умеет уже исполнять их» (*Лисициан* 1940: 46). При оптимистичном подходе можно сказать, что человек, знакомый с хореографией не понаслышке сумеет получить представление о несложном записанном танце. По нашему мнению, лучше всего по учебникам танцев происходит обучение классическому станку, экзерсисы регулярно публиковались в начале учебников как база, без которой достигнуть исполнительского мастерства невозможно. Как и в XIX веке в преподавании бальных танцев были задействованы профессиональные балетмейстеры, что очень сильно повышало исполнительскую культуру: «Повысить технику исполнения может только тот танцовщик, который тщательно и систематически тренируется у станка» (*Ткаченко* 1958: 34). Это требование сохраняется до сих пор, классический станок главенствует в российских как профессиональных, так и любительских тан-

цах, а также в околотанцевальных видах спорта, таких как фигурное катание или художественная гимнастика.

В качестве выводов, можно сказать, что танец — это зеркало, если не лупа, человеческих взаимоотношений, особенно в гендерных аспектах. На танцевальных вечерах знакомились, заводили дружбу, семьи; как на балах, так и на *вечёрах* в деревне оттачивались навыки социального взаимодействия. При Советском Союзе появился целый массив новых танцевальных практик и были введены в массовый обиход народные танцы через академические ансамбли и клубную работу художественной самодеятельности.

В положительном плане сочетание текстов танцевальных учебников и методичек с иллюстративным материалом может открыть доступ к реконструкции огромного массива хореографии, обогатив при грамотном подходе современные постановки. Эта перспектива должна побуждать к продвижению такого проекта как историков, так и хореографов. В исполнительской манере танца скрыты нормы поведения людей, один и тот же танец может содержать в себе разные посылы и смыслы в следующих поколениях. Попытки восстановить танцевальную культуру ушедшей эпохи по разнообразным источникам помогает нам лучше понять, как общались и чем жили эти люди.

Выражаю благодарность кандидату исторических наук Артемию Александровичу Плеханову за идею этой статьи.

Источники и материалы

Аптекарь 2023 — *Аптекарь П.* Порядок и беспорядок ликвидации: как в СССР закрывали учреждения и организации // HSE daily. 04.08.2023. [Электронный ресурс]. https://daily.hse.ru/post/1422 (дата обращения: 06.08.2023).

Бальные танцы 1976 — Бальные танцы / сост. А. Н. Беликова. М.: «Советская Россия», 1976. 110 с.

Бальные танцы 1985 — Бальные танцы / сост. А. Н. Беликова. М.: «Советская Россия», 1985. 112 с.

Бешкок, Нагайцева 1979 — *Бешкок М. М.*, *Нагайцева Л. Г.* Современные бальные танцы Адыгеи. Майкоп: Краснодарское книжное издательство. Адыгейское отделение, 1979. 44 с.

Блок 1959 — *Блок Р. С.* Проведение вечеров бального танца. М.: Центральный дом народного творчества им. Н. К. Крупской, 1959. 21 с.

Дени, Дассвиль 1983 — *Дени Г., Дассвиль Л.* Все танцы. Киев: «Музічна Україна», 1983. 342 с.

Жорницкая 1970 — *Жорницкая М. Я.* Северные танцы. М.: Всесоюзное издательство «Советский композитор», 1970. 203 с.

Ивановский 1948 — *Ивановский Н. П.* Бальный танец XVI–XIX вв. / под ред. Ю. И. Слонимского. Л.; М.: Искусство, 1948. 216 с.

Кошурникова 1958 — *Кошурникова К.* Как читать запись танца // Художественная самодеятельность. 1958. № 3. С. 56–58.

Кудряков, Лютер 1971 — *Кудряков В., Лютер А.* Бальный танец и его судьбы // Культурно-просветительная работа. 1971. № 3 (март). С. 43–47.

Массовые игры и народные танцы 1964 — Массовые игры и народные танцы (Инструктивно-методическое пособие для массовиков-затейников) / сост. В. Г. Ульянова. Ташкент: Узбекский республиканский дом народного творчества, 1964. 28 с.

Массовые подвижные игры 1959 — Массовые подвижные игры и танцы (в помощь пионерам второй и третьей ступени) / сост. Э. Кобиашвили. Тбилиси: Тбилисский Дворец пионеров и школьников им. Бориса Дзнеладзе, 1959. 16 с.

Новые бальные танцы 1964 — Новые бальные танцы / сост. Е. Константинова. Ленинград: «Музыка», 1964. 61 с.

Сегодня в клубе танцы 1974 — «…Сегодня в клубе танцы…» Методические рекомендации для проведения танцевальных вечеров, балов и карнавалов. Калинин: Калининский областной дом народного творчества, 1974. 20 с.

Советские бальные танцы 1976 — Советские бальные танцы / сост. А. Веверис. Рига: Дом народного творчества им. Э. Мелнгайлиса, издательство «Звайгзне». 1976. 94 с.

Современные бальные танцы 1965 — Современные бальные танцы / сост. А. Бегалиев, Е. Н. Тыдыкова. Фрунзе: «МЕКТЕП»,1965. 104 с.

Современный бальный танец 1977 — Современный бальный танец. Пособие для студентов институтов культуры, учащихся культ. просвет. училищ и руководителей коллективов бального танца / под. ред. В. М. Стриганова и В. И. Уральской. М.: «Просвещение», 1977. 431 с.

Танцы в клубе 1952 — Танцы в клубе / сост. З. Резникова, Г. Настюков. М.: Государственное издательство культурно-просветительской литературы, 1952. 136 с.

Ткаченко 1958 — *Ткаченко Т.* Незыблемые правила // Художественная самодеятельность. 1958. № 5. С. 34

Харлампиев 1925 — Харлампиев А. Г. Коллективный отдых в рабочем клубе. Забавы, игры, танцы, хор // Рабочая библиотека физкультуры. № 6. М.: Издательство ВЦСПС, 1925. 95 с.

Школьников 1975 — Школьников Л. С. О танцах в шутку и всерьез. М.: «Советская Россия», 1975. 72 с.

Bronisliva 2010 — *Bronisliva*. Падеспань А. Царман Pas d'Espagne A. Tsarman 1920s // YouTube. 20.12.2010. https://www.youtube.com/watch?v=i7xlRWD3uj4

Fritz51185 2013 – *Fritz51185.* Lipsi-Tanz in der DDR 1959 // YouTube. 21.04.2013. https://www.youtube.com/watch?v=0Qbc9VUBy_8

Lipsi (dance) 2023 — Lipsi (dance) // Wikipedia. [Электронный ресурс]. https://en.wikipedia.org/wiki/Lipsi_(dance) (дата обращения 15.08.2023).

Pas d'Espagne 2023 — Pas d'Espagne — краткая история танца и ее автора // Зазеркалье. [Электронный ресурс]. http://mirrorland.rpg.ru/pas-d-espagne-istoriya-tantsa.html (дата обращения 29.07.2023.).

SymeonMetafrast 2012 — SymeonMetafras. Ансамбль Станица — Падеспань // YouTube. 18.01.2012. https://www.youtube.com/watch?v=BpF0UFSaoQE

Heiki Herman Soome 2012 — *Heiki Herman Soome.* lipsi — heli lääts // YouTube. 23.07.2012. https://www.youtube.com/watch?v=Ras_U9Mtf_4

Научная литература

Алякринская М. А. Тенденции развития массового танца 1950-х гг.: бальный танец // Вестник СПБГУКИ. 2014. № 2 (19) июнь. С. 135–142.

Батьянова Е. П. Памяти Марии Яковлевны Жорницкой // Этнографическое обозрение. 1996. № 2. С. 182–185.

Бешкок М. М. Танцевальная культура адыгов с древних времен до наших дней. Майкоп: ГУРИПП «Адыгея», 2000. 63 с.

Вихрева Н. А. Запись танца. Элементарные основы записи движений по системе Рудольфа Лабана. Labanotation / под ред. Энн Хатчинсон Гэст. М.: Голос-Пресс, 2006. 192 с.

Вихрева Н. А. Сохранение и реконструкция авторской хореографии (методы фиксации и расшифровки). Автореферат диссертации кандидата искусствоведения. М., 2008. 22 с.

Жорницкая М. Я. Опыт изучения традиционных танцев народов Якутии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). М.: «Наука», 1964. 10 с.

Красовская В. М. Западноевропейский балетный театр: Очерки истории. От истоков до середины XVIII века. М.: Искусство, 1979. 295 с.

Лисициан С. С. Запись движения (кинетография). М.; Ленинград: «Искусство», 1940. 428 с.

Лифарь С. Танец: Основные течения академического танца. М.: Российский университет театрального искусства — ГИТИС, 2014. 232 с.

Мурин В. А. Быт и нравы деревенской молодежи. М.: «Новая Москва», 1926. 158 с.

Нарский И. С. Как партия народ танцевать учила, как балетмейстеры ей помогали, и что из этого вышло. Культурная история советской танцевальной самодеятельности. М.: «НЛО», 2018. 752 с.

Сироткина И. Е. Пляска по инструкции: «создание советского массового танца» в 1920-е годы // Вестник Пермского университета. История. 2019. Выпуск 1 (44). С. 153–164. https://doi.org/10.17072/2219-3111-2019-1-153-164

Сироткина И. Е. Танец: опыт понимания. Эссе. Знаменитые хореографические постановки и перфомансы. Антология текстов о танце. М.; СПб.: Бослен, Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020. 256 с.

References

Alyakrinskaya, M. A. 2014. Tendencii razvitiya massovogo tanca 1950-h gg.: bal'nyj tanec [Trends in the Development of Mass Dance in the 1950s: Ballroom Dance]. *Vestnik SPBGUKI* 2: 135–142.

Batyanova, E. P. 1996. Pamyati Marii Yakovlevny Zhornickoj [In Memory of Maria Jakovlevna Zhornitskaya]. *Etnograficheskoje Obozrenije* 2: 182–185.

Beshkok, M. M. 2000. *Tanceval'naya kul'tura adygov s drevnih vremen do nashih dnej* [Dance Culture of Adygs from Ancient Times to the Present Day]. Majkop: GURIPP «Adygeya». 63 p.

Krasovskaya, V. M. 1979. *Zapadnoevropejskij baletnyj teatr: Ocherki istorii. Ot istokov do serediny XVIII veka* [Western European Ballet Theatre: Sketches of History. From the Origins to the mid-18th Century]. Moscow: Iskusstvo. 295 p.

Lisician, S. S. 1940. *Zapis' dvizheniya (kinetografiya)* [Motion Recording (Kinetography)]. Moscow, Leningrad: «Iskusstvo». 428 p.

Lifar, S. 2014. *Tanec: Osnovnye techeniya akademicheskogo tanca* [Dance: The Main Currents of the Academic Dance]. Moscow: GITIS. 232 p.

Murin, V. A. 1926. *Byt i nravy derevenskoj molodezhi* [The Everyday Life and Mores of Village Youth]. Moscow: «Novaya Moskva». 158 p.

Narskij, I. S. 2018. *Kak partiya narod tancevat' uchila, kak baletmejstery ej pomogali, i chto iz etogo vyshlo. Kul'turnaya istoriya sovetskoj tanceval'noj samodeyatel'nosti* [How the Party Taught People to Dance, How Ballet Masters Helped Her, and What Came out of it. Cultural History of Soviet Dance Amateur]. Moscow: «NLO». 752 p.

Sirotkina, I. E. 2019. Plyaska po instrukcii: «sozdanie sovetskogo massovogo tanca» v 1920-e gody [Dancing under Instructions: Creating «Soviet Mass Dance» in the 1920s]. *Vestnik Permskogo universiteta. Istoriya* 1(44): 153–164. https://doi.org/10.17072/2219-3111-2019-1-153-164

Sirotkina, I. E. 2020. *Tanec: opyt ponimaniya. Esse. Znamenitye horeograficheskie postanovki i perfomansy. Antologiya tekstov o tance* [Dance: The Experience of Understanding. Essays. Famous Choreographic Productions and Performances. Anthology of Texts about Dance]. Moscow, St Petersburg: Boslen. 256 p.

Vihreva, N. A. and E. H. Gest (eds.) 2006. *Zapis' tanca. Elementarnye osnovy zapisi dvizhenij po sisteme Rudol'fa Labana. Labanotation* [The Record of the Dance. Elementary Basics of Recording Movements on the System of Rudolf Labanotation. Labanotation]. Moscow: Golos-Press. 192 p.

Vihreva, N. A. 2008. *Sohranenie i rekonstrukciya avtorskoj horeografii (metody fiksacii i rasshifrovki* [Preservation and Reconstruction of the Author's Choreography (Recording and Decryption Methods)]. Ph.D. diss. abstract, The Russian Institute of Theatre Arts (GITIS).

Zhornickaya, M. Ya. 1964. *Opyt izucheniya tradicionnyh tancev narodov Yakutii* [Experience of Studying Traditional Dances of the Yakuts]. Moscow: «Nauka». 10 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/198-211
Научная статья

© М. В. Штылева, Н. Л. Пушкарева

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ МУРМАНЧАНОК В КОНЦЕ 1980-х — НАЧАЛЕ 1990-х ГОДОВ ГЛАЗАМИ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ И ЖУРНАЛИСТОВ

В статье проанализированы публикации, в которых нашла отражение недавняя история российской повседневности — обыденная жизнь Мурманска и отчасти всего региона русского Заполярья в 1980-е — 1990-е гг. Обнаружена крайняя скудость исследований, посвященных изучению повседневной жизни женщин этого города и региона, в то время как он представляет интерес как один из первых, в котором возникли снизу независимые женские общественные организации, впоследствии слившиеся в «Конгресс женщин Кольского полуострова». Целью статьи было выявление общей тенденции в освещении вопросов, связанных с бытом женщин этого малоизученного региона Российской Федерации, генерализация всех сведений, которые можно собрать в современной российской научной литературе по этому вопросу за последние 35 лет. Проведенный анализ привел к выводу о том, что несмотря на высокую социальную активность женщин Кольского региона в целом и Мурманска в частности в изучаемое время, повседневный опыт женщин в различных общественных сферах не был тематизирован в научной литературе. Перспективными источниками исследования повседневности мурманчанок в 1985–2000 гг., полагают авторы, могут служить периодическая печать и собственно «устная женская история» — нарративы активисток женского движения, их публикации и выступления, рассказы очевидцев. В статье обосновывается необходимость и актуальность такого рода исследования.

Ключевые слова: *повседневность, женская повседневность, Кольский полуостров, Мурманская область, активистка, женское движение*
Ссылка при цитировании: *Штылева М. В., Пушкарева Н. Л.* Повседневность мурманчанок в конце 1980-х — начале 1990-х годов глазами исследователей и журналистов // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 198–211.

Штылева Мария Владимировна — соискательница, Центр гендерных исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32А). Эл. почта: mariashtyleva@yahoo.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9800-1578

Пушкарева Наталья Львовна — д. и. н., профессор, зав. Центром гендерных исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32А). Эл. почта: pushkarev@mail.ru

* Исследование выполнено при поддержке РНФ, соглашение № 24-18-00212

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/198-211
Original article

© Mariya Shtyleva and Natalia Pushkareva

THE EVERYDAY LIFE OF MURMANSK WOMEN IN THE LATE 1980–EARLY 1990 THROUGH THE EYES OF RESEARCHERS AND JOURNALISTS

The article analyzes publications that reflect the recent history of Russian everyday life — the everyday life of Murmansk and partly the entire Russian Polar Region in the 1980s–1990s. It reveals the extreme scarcity of studies devoted to the everyday life of women in this city and region, while it is of interest as one of the first cities where independent women's public organizations emerged from below, which later merged into the «Congress of Women of the Kola Peninsula». The aim of the article was to identify a general trend in the coverage of the everyday life of women in this little-studied region of the Russian Federation, to generalize all the information that can be collected in modern Russian scientific literature on this issue over the past 35 years. The analysis has led to the conclusion that despite the high social activity of women in the Kola region in general and Murmansk in particular in the time under study, women's everyday experience in various social spheres has not been thematized in the scientific literature. The authors believe that periodicals and "women's oral history" — the narratives of women activists, their publications and speeches, and eyewitness accounts — can serve as promising sources of research into the everyday life of Murmansk women in 1985–2000. The article highlights the importance of this kind of research.

Keywords: *everyday life, women's everyday life, Kola Peninsula, Murmansk region, activist, women's movement*

Authors Info: Shtyleva, Mariya V. — Candidate for the degree of Ph.D. in History, Department for Women and Gender Studies, N. N. Mikluho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: mariashtyleva@yahoo.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9800-1578

Pushkareva, Natalia L. — Dr. of History, Professor, Head of the Department for Women and Gender Studies, N. N. Mikluho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: pushkarev@mail.ru

For citation: Shtyleva, M. V. and N. L. Pushkareva. 2024. The Everyday Life of Murmansk Women in the Late 1980–Early 1990 Through the Eyes of Researchers and Journalists. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*) 1: 198–211.

Funding: The research was supported by the Russian Science Foundation, agreement No. 24-18-00212.

Растущий интерес к осмыслению событий отечественной истории 1980-х — 1990-х годов, которые в сознании многих современников ассоциированы с социально-экономическим кризисом, крушением идеалов и коллективной травмой

советских граждан, их личными утратами и переживаниями в современной отечественной историографии, совершенно очевиден. «Антропология повседневности» российских регионов в переломные годы, в период крупной общественной перестройки представляется способом, позволяющим выявить и проанализировать «человеческое измерение» событий тех лет.

Исследование повседневной жизни провинциальной России в постсоветские годы уже не раз становилось темой специальных публикаций — но изучена была, по большей частью Сибирь, Дальний Восток, есть даже одна работа, посвященная интересующему нас региону — Кольскому заполярью (*Ефимкин, Ламин* 2007; *Ковалевская* 2019; *Русина* 2019; *Змеева* 2008; *Змеева* 2009а; *Змеева* 2009б; *Бусырева* 2012; *Бусырева* 2014). Но удивительным образом практически все авторы, которые писали на темы, затрагивавшие историю быта, «забывали» поставить в центр изучения особенности быта женской части населения. Между тем, женщины с началом Перестройки стали проявлять очевидную социальную активность. Решенность «женского вопроса» была поставлена под сомнение, социальный статус женщин переосмыслялся и многие аналитики задумались над тем, что же вызывало их озабоченность — как в столичных городах, так и в регионах, малых городах России. Целью данной статьи является попытка разобраться в том, как повседневная жизнь жительниц важнейшего северного промышленного центра Российской Федерации, создавших в итоге в начале 1990-х годов — и сделавших это самостоятельно, «снизу» — собственную общественную организацию («Конгресс женщин Кольского полуострова») — отразилась в популярной и научной литературе, выяснить, какие аспекты женской повседневности мурманчанок привлекали внимание исследователей, а какие остались в тени. Интересно выявить так же, какие источники запечатлели женскую повседневность мурманчанок в это время. Географические рамки исследования объясняются не только интересом к уникальным природно-климатическим условиям жизни Кольского заполярья, но и тем, что в городах Мурманской области в конце 1980-х — начале 1990-х годов неожиданно для многих обнаружился всплеск женского активизма и возникли особые женские организации, которые делали гласными проблемы, беспокоившие мурманчанок, выражавшие их точку зрения на события в стране и регионе, на действия местных и центральных властей.

* * *

История женского быта лишь недавно предстала в работах ученых особым предметом научного изучения, оказавшись частью особого направления — истории повседневности, сформировавшегося — благодаря историко-антропологическому повороту в мировом гуманитарном знании — во второй половине 1980-х годов (*Пушкарева* 2004: 3–19; *Белова* 2014). Ключевые методологические ориентиры исследователя повседневности предполагают выделение основных её категорий, таких как «… событийная область публичной повседневной жизни» — а именно: частности, мелочи, детали, «пути приспособления людей к событиям внешнего мира; обстоятельства личной домашней жизни, быт в самом широком смысле; эмоциональная сторона событий и явлений, переживание обыденных фактов и бытовых обстоятельств отдельными людьми и группами людей» (*Пушкарева, Любичанковский* 2014: 9). Субъектом истории повседневности, таким образом, может быть и отдельная личность, и

группа людей, «наделенная какими-либо классифицирующими признаками: этничность, национальность, пол, место жительства, образование, возраст, уровень доходов или их совокупность» (*Пушкарева, Любичанковский* 2014: 13–14). Понятно, что «нет повседневности, общей для всех», для обоих полов, потому что обыденность «мужчин и женщин даже в одной семье различается в силу существования скрытого социального неравенства, встроенного в понимание сферы рутинного, приватного» (*Пушкарева* 2013: 5–7, 23). Эти мысли дополняет рассуждение А. В. Беловой о «качественной специфике именно женских опытов и переживаний, жизненных практик и восприятий, поведенческих стратегий и отношений». Таким образом, трудно не согласиться с тем, что «женская повседневность» — это способ проживания и переживания всех разновидностей, форм и проявлений неинституционализированного женского опыта (*Белова* 2014: 44–45). Такой подход объясняет скудость информации, получаемой историком, желающим разделить мужское и женское обыденное: такие сведения можно почерпнуть лишь из источников личного происхождения, а именно они долгое время игнорировались традиционной историей как незначительные, субъективные, частные (*Белова* 2006: 92). Тем важнее поставить вопрос о женской повседневности в эпохи исторических переломов и экстремальных ситуаций. Речь не только о годах войн и революций, но и о лиминальных периодах «перестроек» — одним из которых были 1980-е — 1990-е гг., когда произошло быстро разрушение сложившегося образа жизни и быта и началось создание новых повседневных практик (*Мицюк, Пушкарева*, 2018; *Пушкарева, Пушкарева* 2018).

Руководствуясь изложенными теоретическими подходами, эвристически полезно рассмотреть историографический процесс, развернувшийся на протяжении тридцати последних лет, и под указанным выше углом зрения и признания значимости раздельного изучения женского и мужского социального опыта (*Пушкарева* 2014), попытаться проанализировать историю изучения повседневности мурманчанок в годы горбачевской Перестройки, представить, насколько она нашла отражение в научной литературе и периодических изданиях.

Историки Мурманской области славятся традициями краеведения (*Ушаков* 1972; 1998; *Киселев* 1977; 2009), они исследовали историю Кольского края с древнейших времен до наших дней, но женская тема в их работах отсутствовала. Как и труды их последователя П. В. Федорова (*Федоров* 1997; 1998), они были основаны на огромном материале, касались истории промыслов и условий труда, но «сфера человеческой обыденности» (*Пушкарева* 2004: 5) вообще не была в них представлена, поскольку относилась к сфере … научно-популярной. В 1991 г. историк А. А. Киселев рассказал о повседневной жизни мурманчан на страницах газеты «Вечерний Мурманск» в тогда еще только созданной рубрике «Вечерние записки старого обывателя», подписавшись псевдонимом (*Алексеев* 1991) — но и в ней о женщинах не упомянул. Краеведы освещали общую картину общественного развития, традиционную историю края, и действующим лицом в ней был некий «северянин» — собирательный образ жителя Кольского Заполярья, под которым подразумевается мужчина. Отсутствие научных работ могли бы компенсировать местные издания: «Комсомолец Заполярья», «Мурманский Вестник», «Полярная Правда», «Вечерний Мурманск». Но и в их заметках перечислялись насущные тревоги, надежды, переживания, говорилось об условиях быта и труда, о досуге северян — но никто не считал нужным подумать о том, что женский быт уже тогда был весьма отличен от мужского.

Заметим, что Мурманская область всегда была дотационным регионом. Основные продукты питания: овощи, фрукты, мясо, крупы, специи, чай и непродовольственные товары всегда в нее завозились, и товарный дефицит, зависимость от энергоресурсов всегда ощущались достаточно остро. Сухие строки газетных сообщений 1980-х гг. — ценнейший источник по истории повседневности региона — не передают и доли тогдашнего беспокойства женщин, озабоченных отсутствием необходимых для их семей продуктов и товаров. О женских просьбах в периодической печати сообщали корреспонденты-мужчины, фиксируя сокращение «ассортимента, увеличение себестоимости продукции», а в связи с этим рост цен (*Шиганов* 1991). Исследователями обыденности в те годы оказывались сами журналисты, которые фиксировали необычные для прежних времен события, например, перекрытие 30 октября 1991 г. мурманчанками всех транспортных линий в центре города (женщины пытались таким образом привлечь внимание городских властей к продовольственному дефициту). Журналисты характеризовали события как экстраординарные («разъяренная толпа женщин перекрыла движение, требуя отоварить талоны на подсолнечное масло» (Вечерний Мурманск 1991: 1). В 1992 г. об аналогичных акциях протеста среди женщин уже сообщали нередко женщины-журналистки. «Мы видим, как рушится социальная направленность проводимых реформ, разваливается сфера службы быта, детских дошкольных учреждений, очень много нареканий к нынешней ценовой политике» — и именно в их публикациях в эти годы впервые прозвучали первые обобщения фактов, характеризующих готовность женщин в ответ на изменения в их повседневности, самоорганизовываться («бьет это, прежде всего, по женщинам — и решить это могут тоже только женщины») (*Десницкая* 1992).

Участницы первых акций протеста были и первыми историографами своих жизней. На страницах мурманских газет 1990-х гг. благодаря женщинам-активисткам, сочувствовавшим им корреспонденткам различных изданий стали все чаще появляться публикации, в которых положение женщин оценивалось как отчаянное и высказывалось желание, «чтобы в городах и поселках области было все необходимое для достойной человеческой жизни» (Полярная правда 1992: 1). Началом историографического процесса можно признать еженедельные публикации с 1991 по 1994 гг. особой страницы «Женский клуб» в главной областной газете «Советский Мурман» («Мурманский вестник»), немедленно завоевавшей популярность у читателей. Лидеры женских общественных организаций формировали повестку обсуждения на страницах региональных газет: безработица, рост цен и отсутствие доступных социальных услуг, насилие в семье, проституция, проблемы карьерного роста женщин и предпринимательства — об этом нами уже писалось (*Штылева* 2020: 91–96). Первые обобщения, связанные с женским бытом и повседневность жительниц Мурманска сделали, таким образом, не сторонние эксперты, а активная часть женского населения края. Они сообщали о своих повседневных заботах публично — и их публикационная активность стала тут частью женского общественного движения.

Пограничное положение между источниками и историографическими, экспертными результатами заняли в те годы особые сообщения мурманчанок в местную прессу — своеобразные «письма о себе». Собранные воедино к концу 1990-х годов они составили сборник журналистских статей «О чем думают женщины…» (*Паршкова* 1998), а позже вошли и в «Очерк истории женского движения в Мурманской области (конец 1980-х — начало 2000-х гг.)» (*Штылева, Штылева* 2007). Оба

сборника — частица истории и повседневной жизни большого региона, запечатленная женщинами, частица жизни самих авторов и их героинь. Сборники дают возможность взглянуть на день вчерашний, сравнить и увидеть аналогии с тем, о чем беспокоились женщины — северянки 20-25 лет назад в «период бурных социальных катаклизмов в России» и чем встревожены сегодня (*Паршкова* 1998).

«Очерки истории женского движения в Мурманской области (конец 1980-х — начало 2000-х гг.)» — единственный научный труд, в котором представлена хотя бы частично история возникновения регионального женского движения на севере страны. Она основана на широком круге местных исторических свидетельств и содержит подробное описание появления первых независимых женских организаций, клубов, центров саморазвития и взаимопомощи на Кольском полуострове в конце XX в. В книге содержится множество фактов и характеристик повседневной жизни разных социальных групп мурманчанок — многодетных матерей, матерей детей-инвалидов, пожилых женщин, первых женщин, посвятивших себя бизнесу. Составители книги «Очерков» настаивали на том, что не существует единой для всех «женской повседневности» даже в пределах одного города и общей для всех социальной ситуации. Наоборот — существует много разных женских повседневностей, обусловленных конкретными обстоятельствами жизни женщин, их образовательным и культурным уровнем, уровнем их запросов.

В начале 2000-х гг. различные аспекты повседневности жителей Мурманской области в период накануне и в годы Перестройки были рассмотрены учеными Кольского научного центра РАН О. Е. Змеевой, Е. В. Бусыревой, О. А. Сулеймановой. В частности, О. В. Змеева исследовала пример адаптации в 1980-х–1990-х гг. «кавказцев» на Крайнем севере. Один из ее выводов сводился к тому, что личные, частные, интимные отношения — очевидный социальный лифт и путь скорейшей интеграции в новое сообщество. Вторжение в частную жизнь прибывшей из других краев женщин, полагала исследовательница, делает мигранток более беззащитными, но при определенных обстоятельствах эти слабые женщины могут оказывать сопротивление, хотя в целом трендом является желание мужской части мигрантского сообщества проявлять власть и насилие по отношению к женщинам в ней. (*Змеева* 2008: 69–79).

Труды Е. В. Бусыревой и О. А. Сулеймановой охватили период с 1920 до конца 1980-х гг., то есть лишь отчасти захватили период начала Перестройки. Они посвящены сохранности бытовых традиций в семьях финских переселенцев, потомки которых проживают на территории Мурманской области, образуя смешанные браки русских и финнов. Межэтнические браки, доказывалось в исследовании, способствуют ассимиляционным процессам — усвоению языка и культуры доминирующего народа, и женское участие в этом более, чем заметно (*Бусырева* 2012; 2014). Переселенцами, прибывавшими со всей территории СССР на Мурманскую землю, посвящены и труды О. А. Сулеймановой, которая тоже рассмотрела период до начала и середины 1980-х гг. Она изучала мотивы переезда, процесс адаптации на новом месте жительства и миграционные установки, вещевое поведение и роль вещей в адаптации переселенцев. Интересующий нас период представлен материалами о дефиците в вещевом и продуктовом обеспечении мурманчан с начала 1980-х годов, показаны способы решения этих проблем жительницами Кольского Заполярья. (*Сулейманова*: 2012; 2013; 2017) — теми самыми, для которых в середине 1980-х чаша терпения переполнилась, и они стали создавать собственные организации, чтобы помочь друг другу в обеспечении своих прав.

Исследований, напрямую не связанных с изучением повседневной жизни мурманчанок, но отражающих некоторые стороны их жизни, стало заметно больше в 2000-е годы, когда внимание общественности оказалось привлечено к проблемам климата и экологии. Именно 20 лет назад в нашей науке появились первые труды, которые обнародовали неприглядную картину безразличия властей к проживанию и работе женщин детородного возраста в неблагоприятных природно-климатических условиях Крайнего Севера. Впервые открыто было заявлено, что природа и погода Мурманской области пагубно влияет на здоровье (резкие перепады атмосферного давления, колебания геомагнитного поля), влечет за собой повышенные материальные, физиологические и трудовые затраты. Существенное негативное влияние на женской организм, говорилось в исследованиях условий жизни мурманчан (и женщин в том числе) оказывают наступление полярной ночи (44 дня в году) и полярного дня (61 день). Медики начали бить тревогу, обращая внимание на крайне неблагоприятные для женского здоровья условия быта жительниц Кольского полуострова и всего Крайнего Севера (*Рабинович* 2006; *Лукичева* 2005).

Недостаточно изученными остаются особенности питания женского населения северных регионов, живущих в специфическом климате, но исследования в этом направлении ведутся. В частности, выявлен дефицит среднесуточного потребления женщинами, живущими в изучаемом нами регионе, витаминов и минеральных веществ (*Лукичева* 2005). Обнаружено, что следствием кризиса 1990-гг. стала неблагоприятная демографическая ситуация: низкая рождаемость, высокая смертность, низкий естественный прирост населения, большой миграционный отток женщин (впрочем, как и мужчин) — всё это итоги изучения медиками и экологами особенностей повседневного быта женщин, их потребления. Состояние здоровья женщин и детей Кольского Севера вызывало у врачей тревогу, и они поставили вопрос о необходимости срочного решения вопроса об эффективной медицинской помощи женщинам детородного возраста, проживающим в регионе (*Прялухин* 2014).

Исследование Т. Ю. Горчаковой показало зависимость смертности населения трудоспособного возраста в промышленных городах Кольского Севера от специфики их работы. Негативное влияние вредных и опасных условий труда на здоровье работниц предприятий Мурманской области было выявлено этой исследовательницей, проводившей обследования в Апатитах, Кировске, Мончегорске и Кандалакше. Высокие концентрации пыли, тяжелый физический труд, шум, вибрация, нагревающий микроклимат, вредные химические вещества, отмечала она, стали следствием множества заболеваний сердечно-сосудистой системы (*Горчакова* 2010: 17), обнаруженных у жительниц этих северных городов. Отсутствие достойных условий жизни, скудость досуга, как обнаружили социологи, привели к росту алкоголизации населения; смерть от алкоголизма сократила продолжительность жизни мужчин в Мурманской области на 18,9, а женщин — на 26,4 года (*Шелыгин* 2013: 21). Неприглядные стороны повседневной жизни мурманчанок — конфликты и насилие в семейных отношениях в 1990-е годы в Мурманске исследованы так же в 2010-е годы (*Пономаренко* 2013: 69–70; 2017). Н. О. Пономаренко установила взаимосвязь между ростом домашнего насилия, прежде всего физического, и социально-экономическим кризисом, отметила регулярное освещение местными газетными изданиями темы домашнего насилия и насилия в отношении женщин в Мурманске, зафиксировав бездействие властей.

Что касается зарубежных авторов из сопредельных РФ стран, то исследования повседневности российских женщин в целом, равно как повседневности мурманчанок в 1980–1990-ые годы ими не велось. Некоторые известные зарубежные специалисты (Валери Сперлинг (*Sperling* 1999), Ребекка Кей (*Kay* 2000), Джули Хеммент (*Хемент* 2023 и др.) пытались проанализировать историю женского движения в стране в целом, сделать эту оптику политических событий и социологию общественных движений. Но они не пытались докопаться до первопричин возникновения первых женских организаций, а истории женщин на русском Севере не касались вообще.

Исследования именно в Мурманской области провели лишь Айно Сааринен (Финляндия) и Кирсти Стувой (Норвегия), развернув их в конце 1990-х — начале 2000-х гг. Они обе посвятили свои труды истории работы кризисных центров в Баренцевом регионе. В них совсем нет материала по истории женского быта и повседневности, поскольку писали их политологи, интересовавшиеся особенностями зарождения женского активизма в городах Российской Федерации в целом, в Баренцевом регионе в частности. Приезжая в Мурманск, обе исследовательницы старались понять мурманчанок, не менявших места жительства, несмотря на сложные условия существования на Севере. Однако свои труды эти ученые писали не на материалах женской устной истории, а на основании статей в региональных газетах. В частности, А. Сааринен отметила крайнюю запущенность системы социального обеспечения региона, невыносимые условия жизни женщин и детей из малообеспеченных слоев населения. В тесной связке с Монбланом нерешенных социальных проблем оказывалось недофинансирование региона и резкая нехватка жилья, множество проблем, связанных с домашним насилием над женщинами (*Сааринен, Ляпунова*, *Драчева* 2005: 49). А. Сааринен прямо указывала, что женское движение было призвано обнажить перед обществом повседневную жизнь женщин «во всех ее скрываемых и табуированных аспектах», но характеристики этой жизни в своем труде не давала (*Saarinen* 2004).

К. Стувой так же, как и А. Сааринен, волновали истоки женского протеста. В ее монографии можно найти рассказы мурманчанок. Одна из них, потерявшая работу в начале 1990-х, расценила местную политику того времени как худший вид насилия и сообщила, что ей, инженеру с многолетним опытом работы, приходится ездить летом на сбор ягод в Норвегии, чтобы заработать валюту на несколько месяцев после возвращения (*Stuvøy* 2009: 96). С высоты сегодняшнего дня, история кризисных центров в Мурманске предстала в этой книге способом продвижения либеральной политической повестки в среде измученных трудным северным бытом мурманчанок, недовольных слабостью местных властей в решении житейских проблем населения (*Stuvøy* 2009: 71). Позитивные стороны такого вмешательства, финансовая помощь Норвегии мурманским кризисным центрам были (понимаем мы сейчас) способом привлечения рабочей силы заинтересованного в ней соседнего европейского государства (*Stuvøy* 2009: 127) и малой заинтересованности норвежских советчиков в создании процветающего региона РФ.

Подводя итоги обзору публикаций, которые удалось собрать в связи с темой женской повседневности в Мурманской области в годы Перестройки, трудно не прийти к выводу, что тема эта никем не ставилась как проблема научного исследования. Ни социологи, ни психологи или политологии, ни экологи, историки или этнографы «женскую тему» как исследовательскую проблему не ставили. Если кто-то писал о русском Заполярье, в том числе краеведы, те по неясным причинам обходили

стороной возможность сравнить быть женщин и мужчин в описываемом ими локусе. Внимание обществоведов концентрировалось на социально-экономических и политических трансформациях региональной реальности; они явно не считали существенным изучение и без того очевидного трудного женского быта на Севере. Отдельные публикации, основанные на рассказах очевидцев и их «неотложной этнологии», задевали женскую тему по касательной, а политологов больше волновало возникновение первых независимых женских организаций, нежели описания женской обыденности. Вовлечение мурманчанок в женское движение освещено в нескольких исторических очерках, но из них невозможно понять, почему именно в этой части РФ женское движение возникло раньше других регионов и снизу, без руководящего и направляющего действия властей. Больше других вклад в изучение темы внесли врачи-гигиенисты, экологи, медицинская социология, но специалисты по гендерной антропологии рассматривают их труды как вспомогательные и могущие считаться основой для углубленного изучения повседневного быта женщин Мурманской области в конце XX в.

Тем не менее, их вклад в изучение динамики ухудшения социально-экономического положения населения Мурманской области в годы перестройки, привлечение внимания к проблемам женщин и детей должен быть адекватно оценен. Анализ историографии проблемы убедил в том, что она мало исследована и уже потому актуальна, а перспективными источниками для раскрытия темы могут служить периодическая печать и нарративы активисток женского движения — очерки, личные дневники, автобиографии, воспоминания очевидцев.

Источники и материалы

Алексеев 1991 — *Алексеев А.* …Воспоминание безмолвно предо мной свой длинный развивает свиток // Вечерний Мурманск.1991, 11 нояб. № 105. С. 5.

Вечерний Мурманск 1991 — Не подмаслишь — не поедешь // Вечерний Мурманск. 1991, 30 окт. № 101. С. 1.

Десницкая 1992 — *Десницкая Е.* Баба, может быть, и дура, но своего добьется // Советский Мурман. 1992, 07 окт. № 195. С. 1.

Полярная правда 1992 — Обращение оргкомитета Конгресса женщин Кольского полуострова к населению области // Полярная правда. 1992, 28 нояб. № 232. С. 1.

Паршкова 1998 — «О чем думают женщины …»: Сборник статей участниц проекта «Семинары для молодых журналисток Мурманской области «Женская тема» в СМИ» / Под ред. С. Паршковой. Мурманск: КРЦОЖ, 1998. 111 с.

Сааринен, Ляпунова, Драчева 2005 — Кризисные центры Баренцева региона: Материалы проекта «Сеть женских кризисных центров Баренцева региона», 1999–2002 / Под ред. А. Сааринен, О. Е. Ляпуновой, И. Ю. Драчевой; Поморский гос. Ун-т им. М. В. Ломоносова; Центр гендерных исследований. Архангельск: Поморский университет, 2005. 236 с.

Шиганов 1991 — *Шиганов В.* Мурманчане оказались на краю пропасти // Вечерний Мурманск. 1991, 05 июнь. № 64. С. 5.

Научная литература

Белова А. В. Женская повседневность как предмет истории повседневности // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 85–97.

Белова А. В. Женская повседневность как предмет истории повседневности: историографический и методологический аспекты // Российская повседневность в зеркале гендерных отношений: Сборник статей / Отв. ред. и сост. Н. Л. Пушкарева. М.: Новое литературное

обозрение, 2013. 864 с.

Белова А. В. «Четыре возраста женщины»: Повседневная жизнь русской провинциальной дворянки XVIII — середины XIX в. / А. В. Белова. СПб.: Алетейя, 2014. 480 с.

Бусырева Е. В. Браки в истории финских переселенческих семей: биографический аспект // Труды Кольского научного центра РАН. 2012. № 2 (9) С. 18–30.

Бусырева Е. В. Национальная материальная культура в жизни финских переселенцев Кольского полуострова // Труды Кольского научного центра РАН. 2014. № 2 (21). С. 77–88.

Горчакова Т. Ю. Зависимость смертности населения трудоспособного возраста в промышленных городах от специфики градообразующих предприятий (на примере Мурманской области). Автореф. дисс. канди. биолог. наук. Москва, 2010. 25 с.

Змеева О. В. Гендерные и сексуальные роли как средство адаптации этнических мигрантов // Население Кольского Севера в период социальных трансформаций: проблемы и практики культурной адаптации / Ред. В. П. Петров, И. А. Разумова. Апатиты: КНЦ РАН, 2008 С. 69–79.

Змеева О. В. «Зона этнической бесконфликтности» и особенности регионального самосознания «Северян» (по материалам Мурманской области) // Вестник Поморского университета. 2009а. № 6. С. 28–31.

Змеева О. В. Этнические мигранты на Кольском Севере в конце XX — начале XXI вв. Автореф. дисс. канд. историч. наук. Санкт-Петербург, 2009б. С. 14.

Ефимкин М. М., Ламин В. А. Реалии повседневности пенсионеров-сибиряков в 90-е гг. XX века // Социальная сфера и повседневность сибирского города (XX — начало XXI в.) / Отв. ред. С. С. Букин. Новосибирск: Параллель, 2007. С.143–160.

Ковалевская Ю. Н. Кризис повседневности на дальневосточной периферии в 1990-е гг. // Труды Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. 2019. Т. 22. С. 94–115. https://doi.org/10.24411/2658-5960-2019-10007

Киселев А. Тулин М. Книга о Мурманске. Мурманск: Кн. изд-во, 1977. 239 с.

Киселев А. А. Очерки этнической истории Кольского Севера. Мурманск: МГПУ, 2009. 145 с.

Лукичева Л. А. Гигиеническая и медико-социальная оценка питания женщин — жительниц северных городов (на примере гг. Мурманска и Архангельска). Автореф. дисс. канд. мед. наук. Санкт-Петербург, 2005. 28 с.

Мицюк Н. А., Пушкарева *Н. Л.* «Не только перевязка мужских ран…»: историко-антропологическое исследование медицинского сестринства в годы Первой мировой войны // Сибирские исторические исследования. 2018. № 2. С. 244–252. https://doi.org/10.17223/2312461X/20/13

Пономаренко (*Плешкова*) *Н. О.* Анализ статей региональных газет г. Мурманска о проблеме домашнего насилия // Теория и практика общественного развития. 2013. № 1. С. 69–70.

Плешкова Н. О. Семейное насилие и пути его преодоления в современном Российском обществе: региональный аспект. Автореф. дисс. канд. социологич. наук. Пенза, 2017. 22 с.

Прялухин И. А. Состояние и пути оптимизации работы областного перинатального центра (на примере Кольского Севера). Автореф. дисс. канд. мед. наук. Санкт-Петербург, 2014. 23 с.

Пушкарева Н. Л. Предмет и методы изучения «истории повседневности» // Этнографическое обозрение. 2004. № 5. С. 3–19.

Пушкарева Н. Л. Предмет и методы изучения истории повседневности // Социальная история. Ежегодник. М., 2007. С. 9–21.

Пушкарева Н. Л. Российская повседневность в зеркале гендерных отношений: тенденции, динамика, перспективы изменений (X–начало XXI в.) // Российская повседневность в зеркале гендерных отношений: Сборник статей / Отв. ред. и сост. Н. Л. Пушкарева. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 856 с.

Пушкарева Н. Л. Об эмпатии в антропологии и важности раздельного описания и изучения мужской и женской повседневности // Женщина в российском обществе. 2014. № 1. С. 3–12.

Пушкарева Н. Л., *Любичанковский С. В.* Понимание истории повседневности в современном историческом исследовании: от Школы Анналов к российской философской школе // Вестник

Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 4. № 3. С. 7–21.

Пушкарева Н. Л., Пушкарева И. М. Частное и общественное в повседневной жизни российских столичных горожанок начала XX в. (к истории противостояния либерального и большевистского крыла женского движения) // Частное и общественное в повседневной жизни населения России: история и современность: Матер. междунар. науч. конф.: в 2 т. / отв. ред. В. А. Веременко. СПб.: 2018. Т. 1. С. 244–249.

Рабинович А. Д. Особенности правового регулирования труда работников Крайнего Севера. Автореф. дисс. канди. юридич. наук. Москва, 2006. 23 с.

Русина Ю. А. Повседневная жизнь уральского вуза в эпоху перемен (вторая половина 1980-х — 1990-е гг.): ракурс устной истории // Известия Уральского федерального университета. 2019. Т. 21. № 1(184). С. 283–296. https://doi.org/10.15826/izv2.2019.21.1.021

Сулейманова О. А. Истории переселения на Кольский Север: материально-бытовые проблемы этнических мигрантов // Труды Кольского научного центра РАН. 2012. № 2 (9). С. 31–42.

Сулейманова О. А. «Новые горожане» Кольского Севера: вещевое поведение переселенцев из сельской местности // Труды Кольского научного центра РАН. 2013. № 6 (19). С. 35–49.

Сулейманова О. А. Переезд на новое место жительства: к проблеме семантизации вещей в современной культуре (на материалах Кольского Заполярья) // Арктика и Север. 2017. № 27. С. 30–51.

Ушаков И. Ф. Кольская земля: очерки истории Мурманской области в дооктябрьский период. Мурманск: Книжное изд-во, 1972. 671 с.

Ушаков И. Ф. Избранные произведения в 3-х т.: Историко-краеведческие исследования. Мурманск: Книжное изд-во, 1998.

Федоров П. В. Мурманская область в послевоенном СССР: 1945–1990. Мурманск: [МГПИ], 1997. 80 с.

Федоров П. В. Спорные вопросы в истории Мурмана 1917–1997 гг.: концепции, суждения, гипотезы. Мурманск: МГПИ, 1998. 126 с.

Хеммент Дж. Расширение прав и возможностей женщин в России: активизм, спонсоры и НПО / перевод с английского Н. Вахтиной. Санкт-Петербург: Библиороссика; Бостон: Academic Studies Press, 2023. 340 с.

Шелыгин К. В. Медико-демографические ущербы и алкоголизация населения Европейского Севера России. Автореф. дисс. доктор медицин. наук. Архангельск, 2013. 38 с.

Штылева Л. В., *Штылева М. В.* Очерк истории женского движения в Мурманской области (конец 1980-х — начало 2000-х гг.). Мурманск: РЖД КЖКП, 2007. 150 с.

Штылева М. В. Региональное женское движение в печатных средствах массовой информации в 1990-е годы XX века (на примере Мурманской области) // Женское и мужское в традиционной и современной культуре: сохранение, фиксация, понимание. Материалы XIII международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН. В 2-х частях / Отв. ред. Н. Л. Пушкарева, сост. А. И. Громова. М.: ИЭА РАН, 2020. Ч. 1. С. 91–96.

Kay R. Russian Women and Their Organizations: Gender, Discrimination and Grassroots Women's Organizations, 1991–96. Basingstoke, Hants; Macmillan press; London: London: Macmillan press, 2000. 267 p.

Saarinen A. Exercises in Transversalism. Reflections on a Nordic and NW-Russian Network for Crisis Centers in Barents // Crossing Borders. Re-mapping Women's Movements at the Turn of the 21st century / ed. by H. R. Christensen, B. Halsaa, A. Saarinen. Odense: University Press of Southern Denmark, 2004. P. 271–283.

Sperling V. Organizing Women in Contemporary Russia: Engendering Transition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 303 p.

Stuvøy K. Security Under Construction: A Bourdieusian Approach to Non-State Crisis Centres in Northwest Russia. Ph.D. dissertation, University of Tromsø. 2009. 215 p.

References

Belova, A. V. 2006. Zhenskaya povsednevnost' kak predmet istorii povsednevnosti [Women's Everyday Life as a Subject of the History of Everyday Life]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 85–97.

Belova, A. V. 2013. Zhenskaya povsednevnost' kak predmet istorii povsednevnosti: istoriograficheskij i metodologicheskij aspekty [Women's Everyday Life as a Subject of the History of Everyday Life: Historiographical and Methodological Aspects]. In *Rossijskaya povsednevnost' v zerkale gendernyh otnoshenij: Sbornik statej* [Russian Everyday Life in the Mirror of Gender Relations: Collection of Articles], ed. by N. L. Pushkareva. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 864 p.

Belova, A. V. 2014. «*Chetyre vozrasta zhenshchiny»: Povsednevnaya zhizn' russkoj provincial'noj dvoryanki XVIII — serediny XIX v*. [«Four Ages of a Woman»: Everyday Life of a Russian Provincial Noblewoman 18th —mid 19th century]. Saint Petersburg: Aletejya. 480 p.

Busyreva, E. V. 2012. Braki v istorii finskih pereselencheskih semej: biograficheskij aspect [Marriages in the History of Finnish Migrant Families: a Biographical perspective]. *Trudy Kol'skogo nauchnogo centra RAN* 2(9): 18–30.

Busyreva, E. V. 2014. Nacional'naya material'naya kul'tura v zhizni finskih pereselencev Kol'skogo poluostrova [National Material Culture in the Life of Finnish Settlers of the Kola Peninsula]. *Trudy Kol'skogo nauchnogo centra RAN* 2(21): 77–88.

Efimkin, M. M. and V. A. Lamin. 2007. Realii povsednevnosti pensionerov-sibiryakov v 90-e godi XX veka [Realities of the Everyday Life of Siberian Pensioners in the 90s of the 20th Century]. In *Social'naya sfera i povsednevnost' sibirskogo goroda (XX — nachalo XXI veka)* [Social Sphere and Everyday Life of the Siberian City (20th–early 21st centuries)], ed. by S. S. Bukin. Novosibirsk: Parallel'. 143–160.

Fedorov, P. V. 1997. *Murmanskaya oblast' v poslevoennom SSSR: 1945–1990* [Murmansk Oblast in the Post-war USSR: 1945–1990]. Murmansk: MGPI. 80 p.

Fedorov, P. V. 1998. *Spornye voprosy v istorii Murmana 1917–1997: koncepcii, suzhdeniya, gipotezy* [Controversial Issues in the History of Murman 1917–1997: Concepts, Judgments, Hypotheses]. Murmansk: MGPI. 126 p.

Gorchakova, T. Y. 2010. *Zavisimost' smertnosti naseleniya trudosposobnogo vozrasta v promyshlennyh gorodah ot specifiki gradoobrazuyushchih predpriyatij (na primere Murmanskoj oblasti*). [Dependence of Mortality of Working-Age Population in the Industrial Cities on the Specifics of City-Forming Enterprises (On the Example of the Murmansk Oblast)]. Ph.D. dissertation abstract, RAMS Research Institute of Occupational Health. Moscow. 25 p.

Hemment, J. 2023. *Rasshirenie prav i vozmozhnostej zhenshchin v Rossii: aktivizm, sponsory i NPO* [Empowering Women in Russia: Activism, Aid, and NGOs]. Saint Petersburg: Bibliorossika. 340 p.

Kay, R. 2000. *Russian Women and Their Organizations: Gender, Discrimination and Grassroots Women's Organizations, 1991–96*. London: Macmillan press. 267 p.

Kiselev, A. A. 2009. *Ocherki etnicheskoj istorii Kol'skogo Severa* [Essays on Ethnic History of the Kola North]. Murmansk: MGPU. 145 p.

Kiselev, A. and M. Tulin. 1977. *Kniga o Murmanske* [The Book about Murmansk]. Murmansk: Knizhnoe Izdatel'stvo. 239 p.

Kovalevskaya, Y. N. 2019. Krizis povsednevnosti na dal'nevostochnoj periferii v 1990-e [The Crisis of Everyday Life in the Far Eastern Periphery in the 1990s]. *Trudy Instituta istorii, arheologii i etnografii DVO RAN* 22: 94–115. https://doi.org/10.24411/2658-5960-2019-10007

Lukicheva, L. A. 2005. *Gigienicheskaya i mediko-social'naya ocenka pitaniya zhenshchin — zhitel'nic severnyh gorodov (na primere gg. Murmanska i Arhangel'ska)* [Hygienic, Medical and Social Assessment of Nutrition of Women — Residents of Northern Cities (On the Example of Murmansk and Arkhangelsk)]. Ph.D. dissertation, North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov. 28 p.

Mitsyuk, N. A. and N. L. Pushkareva 2018. «Ne tol'ko perevyazka muzhskih ran…»: istoriko-antro-

pologicheskoe issledovanie medicinskogo sestrinstva v gody Pervoj mirovoj vojny [«Not Only the Men's Injuries Dressing…»: Historical-Anthropological Research of Medical Nursery in the Years of the First World War]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* 2: 244–252. https://doi.org/10.17223/2312461X/20/13

Pleshkova, N. O. 2017. *Semejnoe nasilie i puti ego preodoleniya v sovremennom Rossijskom obshchestve: regional'nyj aspect* [Domestic Violence and Ways to Overcome it in Modern Russian Society: Regional Aspect]. Ph.D. dissertation abstract, Penza State University. 22 p.

Ponomarenko (Pleshkova), N. O. 2013. Analiz statej regional'nyh gazet g. Murmanska o probleme domashnego nasiliya [Analysis of Articles of Murmansk Regional Newspapers on the Problem of Domestic Violence]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* 1: 69–70.

Pryaluhin, I. A. 2014. *Sostoyanie i puti optimizacii raboty oblastnogo perinatal'nogo centra (na primere Kol'skogo Severa)* [Status and Ways to Optimize the Work of the Regional Perinatal Center (On the Example of the Kola North)]. Ph.D. dissertation abstract, North-Western State Medical University named after I.I. Mechnikov. 23 p.

Pushkareva, N. L. (ed.). 2013. *Rossijskaya povsednevnost' v zerkale gendernyh otnoshenij: tendencii, dinamika, perspektivy izmenenij (X — nachalo XXI v.)* [Russian Everyday Life in the Mirror of Gender Relations: Trends, Dynamics, Prospects for Change (10th–early 21th century)]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 856 p.

Pushkareva, N. L. 2004. Predmet i metody izucheniya «istorii povsednevnosti» [Subject and Methods of Study of the «History of Everyday Life»]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–19.

Pushkareva, N. L. 2007. Predmet i metody izucheniya istorii povsednevnosti [Subject and Methods of Studying the History of Everyday Life]. *Social'naya istoriya.* Yearbook. Moscow. 9–21.

Pushkareva, N. L. 2014. Ob empatii v antropologii i vazhnosti razdel'nogo opisaniya i izucheniya muzhskoj i zhenskoj povsednevnosti [On the Empathy in Anthropology and the Importance of Separately Describing and Studying Male and Female Everyday Life]. *Zhenshchina v rossijskom obshchestve* 1: 3–12.

Pushkareva, N. L. and I. M. Pushkareva. 2018. Chastnoe i obshchestvennoe v povsednevnoj zhizni rossijskih stolichnyh gorozhanok nachala XX v. (k istorii protivostoyaniya liberal'nogo i bol'shevistskogo kryla zhenskogo dvizheniya) [Private and Public in the Everyday Life of the Russian Capital Townswomen of the Early 20th Century (To the History of the Opposition of the Liberal and Bolshevik Wing of the Women's Movement)]. In *Chastnoe i obshchestvennoe v povsednevnoi zhizni naseleniya Rossii: istoriya i sovremennost': materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii* [Private and Public in the Everyday Life of the Population of Russia: History and Modernity: Proceedings of International Scientific Conference]. Vol. 1. Saint Petersburg: LGU imeni A. S. Pushkina. 244–249.

Pushkareva, N. L. and S. V. Lyubichankovskij. 2014. Ponimanie istorii povsednevnosti v sovremennom istoricheskom issledovanii: ot Shkoly Annalov k rossijskoj filosofskoj shkole [Understanding the History of the Everyday Life in the Contemporary Historical Research: From the Annales School to the Russian School of Philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina* 4(3): 7–21.

Rabinovich, A. D. 2006. *Osobennosti pravovogo regulirovaniya truda rabotnikov Krajnego Severa* [Specifics of the Legal Regulation of Labor of Workers of the North]. Ph.D. dissertation abstract, Academy of Labour and Social Relations. 23 p.

Rusina, Y. 2019. Povsednevnaya zhizn' ural'skogo vuza v epohu peremen (vtoraya polovina 1980–1990): rakurs ustnoj istorii [Everyday Life of the Ural University in the Era of Change (Second Half of the 1980s–1990s): An Oral History Perspective]. *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta* 21(1) (184): 283–296. https://doi.org/10.15826/izv2.2019.21.1.021

Saarinen, A. 2004. Exercises in Transversalism. Reflections on a Nordic and NW-Russian Network for Crisis Centers in Barents. In *Crossing Borders. Re-mapping Women's Movements at the Turn of the 21st century*, ed. by H. R. Christensen, B. Halsaa, A. Saarinen. Odense: University Press of Southern Denmark. 271–283.

Shelygin, K. V. 2013. *Mediko-demograficheskie ushcherby i alkogolizaciya naseleniya Evropejskogo Severa Rossii* [Medical-Demographic Damage and Alcoholization of the Population of the European North of Russia.]. Ph.D. dissertation abstract, Northern State Medical University. 38 p.

Shtyleva, L. V. and M. V. Shtyleva. 2007. *Ocherk istorii zhenskogo dvizheniya v Murmanskoj oblasti* (*konec 1980–nachalo 2000*) [Essay About the History of Women's Movement in the Murmansk Oblast (late 1980–early 2000)]. Murmansk: RZhD KZhKP. 150 p.

Shtyleva, M. V. 2020. Regional'noe zhenskoe dvizhenie v pechatnyh sredstvah massovoj informacii v 1990-e gody XX veka (na primere Murmanskoj oblasti) [Regional Female Movement in the Print Media in the 1990s of the 20th century (the example of the Murmansk region)]. In *Zhenskoe i muzhskoe v tradicionnoj i sovremennoj kul'ture: sohranenie, fiksaciya, ponimanie. Materialy XIII mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii RAIZHI i IEA RAN* [Female and Male in Traditional and Modern Culture: Preservation, Fixation, Understanding. Proceedings of the XIII International Scientific Conference of RAIWI and IEA RAS], ed. by N. L. Pushkareva and A. I. Gromova. Vol. 1. Moscow: IEA RAN. 91–96.

Sperling, V. 1999. *Organizing Women in Contemporary Russia: Engendering Transition*. Cambridge: Cambridge University Press. 303 p.

Stuvøy, K. 2009. *Security Under Construction: A Bourdieusian Approach to Non-State Crisis Centres in Northwest Russia*. Ph.D. dissertation, University of Tromsø. 215 p.

Sulejmanova, O. A. 2012. Istoriya pereseleniya na Kol'skij Sever: material'no-bytovye problemy etnicheskih migrantov [Stories of Resettlement in the Kola North: Material and Domestic Problems of Ethnic Migrants]. *Trudy Kol'skogo nauchnogo centra RAN* 2(9): 31–42.

Sulejmanova, O. A. 2013. «Novye gorozhane» Kol'skogo Severa: veshchevoe povedenie pereselencev iz sel'skoj mestnosti [«New Townspeople» of the Kola North: Clothing Behavior of Migrants from Rural Areas]. *Trudy Kol'skogo nauchnogo centra RAN* 6(19): 35–49.

Sulejmanova, O. A. 2017. Pereezd na novoe mesto zhitel'stva: k probleme semantizacii veshchej v sovremennoj kul'ture (na materialah Kol'skogo Zapolyar'ya) [Moving to a New Place of Residence: to the Problem of Semantization of Things in Modern Culture (On the Materials of the Kola Polar Region)]. *Arktika i Sever* 27: 30–51.

Ushakov, I. F. 1972. *Kol'skaya zemlya: ocherki istorii Murmanskoj oblasti v dooktyabr'skij period* [Kola Land: Essays on the History of the Murmansk Oblast in the Pre-October Period]. Murmansk: Knizhnoe izdatelstvo. 671 p.

Ushakov, I. F. 1998. *Izbrannye proizvedeniya: Istoriko-kraevedcheskie issledovaniya* [Selected Works: Historical and Local Studies]. In 3 vol. Murmansk: Murmanskoe knizhnoe izdatel'vo.

Zmeeva, O. V. 2008. Gendernye i seksual'nye roli kak sredstvo adaptacii etnicheskih migrantov 90 [Gender and Sexual Roles as a Means of the Ethnic Migrants Adaptation]. In *Naselenie Kol'skogo Severa v period social'nyh transformacij problemy i praktiki kul'turnoj adaptacii* [The Population of the Kola North in the Period of Social Transformation Problems and Practices of Cultural Adaptation], ed. by V. P. Petrov and I. A. Razumova. Apatity: Kol'skij nauchnyj centr RAN. 69–79.

Zmeeva, O. V. 2009a. «Zona etnicheskoj beskonfliktnosti» i osobennosti regional'nogo samosoznaniya «Severyan» (po materialam Murmanskoj oblasti) [«Ethnic Conflict-Free Zone» and Peculiarities of Regional Self-Consciousness of «Northerners» (Based on the Materials of the Murmansk Oblast)]. *Vestnik Pomorskogo universiteta* 6: 28–31.

Zmeeva, O. V. 2009b. *Etnicheskie migranty na Kol'skom Severe v konce XX–nachale XXI* vekov [Ethnic Migrants in the Kola North in the Late 20th–Early 21st Centuries]. Ph.D. dissertation abstract, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera). 14 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/212-219
Научная статья

© Б. М.-Г. Харсиев

ЗАСТОЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ ИНГУШЕЙ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Автор на основе современных полевых исследований и личного опыта описывает особенности застольных обычаев ингушей в их динамике. Социальная антропология оперирует многими элементами традиционной культуры, в ее исследовательское поле входят и правила поведения в этнической среде, которые являются важным фактором коммуникативных отношений. Актуальность темы исследования заключается в том, что застольная культура ингушей, уходящая своими корнями в историческое прошлое, постепенно трансформировала свое проявление под влиянием вызовов времени и социально-политического строя общества. В частности, со второй половины минувшего века население все активнее приобщалось к новым правилам советского быта, размывались традиционные гендерные отношения, не столь важной становилась этика патриархального старшинства. Внедряемые в течение нескольких поколений через просвещение и образование нормы социальной культуры и поведения, наконец, в конце XX в. стали приносить ощутимые результаты. Произошел перелом в сторону отказа от модусов этнической этики в пользу общепринятых норм. Описание застольных обычаев ингушей как одной из интереснейших проекций социальной культуры ранее не получило должного внимания в науке. Оставаясь в рамках фольклора и художественной литературы, этот существенный элемент института гостеприимства не подвергался теоретическому осмыслению.

Ключевые слова: *ингуши, традиционная культура, гостеприимство, праздничный стол, трансформация культурных элементов, ритуалы, тамада*

Ссылка при цитировании: *Харсиев Б. М.-Г.* Застольные обычаи ингушей: традиции и инновации // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 212–219.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/212-219
Original Article

© Boris Kharsiyev

INGUSH FEAST CUSTOMS: TRADITIONS AND INNOVATIONS

The author, based on current field research and personal experience, describes the Ingush table customs in their dynamics. Social anthropology operates with many elements of ethnic culture, including the rules of behavior in an ethnic environment,

Харсиев Борис Магомет-Гиреевич — к. философ. н., ведущий научный сотрудник отдела этнологии, Ингушский научно-исследовательский Институт имени Ч. Э. Ахриева (Российская Федерация, 386302 г. Малгобек, ул. Киевская, 95). Эл. почта: Harsievfilial@mail.ru

which are an important factor of communicative relations. The topic requires research as the Ingush feast culture, rooted in the historical past, tends to transform its manifestation depending on the challenges of the time and the socio-political structure of society. In particular, since the second half of the last century, the population has been increasingly accustomed to the new rules of Soviet life, traditional gender relations have been eroded, and the ethics of patriarchal seniority has become less important. The norms of social culture and behavior introduced for generations through enlightenment and education finally in the late twentieth century began to produce tangible results. There has been a shift towards rejecting the modus operandi of ethnic ethics in favor of generally accepted norms. The description of Ingush drinking customs as one of the most interesting projections of social culture has not received due attention in scientific literature. Having been featured in fiction, this essential element of the institute of hospitality has not yet been subjected to theoretical reflection.

Keywords: *Ingushes, traditional culture, hospitality, festive table, transformation of cultural elements, rituals, the head of the table*

Author info: Kharsiyev, Boris M.-G. — Ph.D. in Philosophy, Leading Researcher of the Department of Ethnology, Ch. Akhriyev Ingush Research and Development Institute of Human Sciences (Malgobek city, Republic of Ingushetiya, Russian Federation). E-mail: Harsievfilial@mail.ru

For citation: Kharsiyev, B. M.-G. 2024. Ingush Feast Customs: Traditions and Innovations. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*) 1: 212–219.

Введение

Выбор темы обоснован ускорением процессов новации ценностных обычаев этносоциального быта ингушей под влиянием современной культуры. Актуальность темы исследования заключается в том, что застольная культура ингушей, уходящая своими корнями в историческое прошлое, обладает особенностью трансформировать свое проявление в зависимости от вызовов времени и социально-политического строя общества.

Описание застольных обычаев ингушей как одной из интереснейших проекций социальной культуры не получило должного внимания в научном обороте. Оставаясь в рамках фольклора и художественной литературы, этот существенный элемент института гостеприимства не подвергался теоретическому осмыслению.

Между тем, застольное общение исторически являлось эмоционально выраженным и красивым зрелищем, в рамках которого каждый, в соответствии с правилами этикета, мог продемонстрировать способности в красноречии, остроумии и других общественно-полезных знаниях. В настоящее время весь обозначенный пласт ценностной этнической культуры имеет тенденции к исчезновению. Интернет-пространство достаточно интенсивно стало занимать время человека, отпущенного ему судьбой для «праздника души», застольного общения с друзьями, близкими знакомыми и семьей.

Значимость и недостаточная практическая разработанность этнографического материала по застольным обычаям ингушей определяют несомненную новизну данного исследования. Дальнейшее внимание к этому вопросу необходимо в целях бо-

лее глубокого осмысления частных актуальных вопросов трансформации обычаев и их проекции в современной культуре.

В пределах краткого исследования мною поставлены следующие задачи:

1. На основе имеющегося теоретического материала по обычаям ингушей, в том числе современным полевым исследованиям и в результате личного наблюдения, предоставить информацию по застольным обычаям ингушей.
2. Выявить причины культурной динамики и культурного уровня застолья в прошлом и настоящем времени.

Анализ материалов по этнокультуре региона, выявление традиционных особенностей застольных обычаев ингушей на основе методов научного познания приведет к новым знаниям в области кавказоведения. В частности, к знаниям, направленным на выявление регрессивной или прогрессивной динамики на определенном отрезке исторического времени.

Материалы и методы

Вспомогательной базой для нас послужат материалы по этнографии народов Кавказа следующих авторов: Албогачиевой М. С.-Г., Ахриева Ч. Э., Базоркина А., Гегечкори Г., Давидовича С. В., Долгат Б. К., Робакидзе А. И., Смирновой Я. С. и др.

В своем описании мы будем следовать принципам культурологических и этнокультурных подходов. В процессе анализа этнического содержания застольной культуры мы опираемся на достижения сравнительно-исторических и культурно-антропологических исследований во избежание некорректных проявлений в рамках европоцентризма и лаконизма.

Дискуссия

Культура застолья — разновидность проявления материальных и духовных ценностей ингушского общества. Застольная культура ингушей является интегративной формой социальной жизни, служащая укреплению семейно-родственных, общественных и межнациональных отношений (*Робакидзе, Гегечкори* 1975: 6). Исторически сформировавшееся ингушское общество базируется на принципе ценности ингушской семьи, которая является патриархальной системой, основанной на строгом подчинении половозрастной стратификации. Половозрастная стратификация подразумевает исторически сложившуюся императивную систему социальных ролей, запретов и дозволений, прав и обязанностей. Сакральная основа обычного права ингушей основана на убеждении, что *г1алг1а* (ингуш) обязан чтить традиции, помогать близким родственникам без каких-либо ожиданий в отношении обратной связи, по факту своего рождения. Половозрастная стратификация ингушей является этническим маркером, основой политической и экономической модели патриархального ингушского общества. Все это предопределяет и культуру ингушского застолья.

Обычаи застолья, как и многие другие регламентированные феномены, являются следствием культурогенеза, сакрального права (адатов) и природно-географического ареала проживания ингушей. Ингушская пословица гласит, что время жизни, проведенное за едой с хорошими людьми, не добавляется Всевышним Аллахом в жизненный срок, отпущенный человеку.

С застолья начинается любое торжество, в том числе заключение мира, установление родственных, братских, товарищеских и других межличностных отношений. Исключением являются переговоры о мире с противником и сватовство невесты. В обозначенных случаях застолье предполагается лишь в случае успешных переговоров. Недаром оба этих события готовятся задолго до встречи сторон, посредниками. Свадьбы, исламские праздники (*Базоркин* 1996: 139) и похороны у ингушей, а также священные церемониалы (*Албогачиева* 2007: 125) преимущественно сопровождаются застольями, которые являются составной частью этих событий и одним из регламентированных ритуалов.

«Гостеприимство является древним обычаем кавказских народов. Оно определяло общественную взаимосвязь семей ингушского общества и их соседей. Этот обычай родился в давние времена, когда в борьбе за существование, в атмосфере постоянной войны трудно было выжить без взаимной помощи» (*Давидович* 1893: 26).

Независимо от типов застолья, у ингушей до сих пор действует незыблемая правило: столы на свадьбах и других ингушских праздниках для мужчин и женщин накрываются в различных помещениях. На семейных и общественных торжествах за одним столом и даже в одной комнате, согласно обычаю, запрещено сидеть мужчинам и женщинам. Мир мужчины и женщины представляет собой в философии ингушей разные формы жизнедеятельности, взаимодополняющей друг друга, без права подмены гендерных ролей. Здесь не могло быть синкретизма и пограничных допущений: «испортить» женщину мужским промыслом, или мужчину — женским, считалось смерти подобно.

У ингушей существует достаточно строгий порядок торжественного застолья. В лучшей комнате дома или если в большом помещении, в правой дальней от входной двери комнате, ставят первый стол, который считается самым почетным. Затем ставятся другие столы.

Рассаживание гостей определяется строгими нормативными правилами. Прежде всего учитывается степень родства. Исторически самыми почетными гостями считаются родственники по матери отца семейства и его супруги. Второй принцип связан с принадлежностью гостя к конкретной возрастной группе — чем старше гость, тем на более почетное место он может рассчитывать. Кроме того, по нормам обычного права ингушей, за одним столом недопустимо усаживать вместе разные половозрастные группы людей. Сын с отцом или дядя с племянником никак не могли оказаться за одним столом.

Места за первым столом также ранжируются по степени почетности. Самые почетные места занимают наиболее статусные гости. Иногда могут возникнуть деликатные ситуации столкновения двух названных принципов рассаживания гостей — родственного и возрастного.

Для предотвращения возможных коллизий подобного рода на ингушских застольях существуют специальные распорядители, которые ответственны за рассадку гостей. Обслуживающие гостей контингент должен обладать знаниями и опытом в этой деятельности во избежание недоразумений и возникновения некорректных ситуаций. Распорядители также ответственны за соблюдение других правил: подачу блюд, обслуживание гостей, соблюдение общего порядка. Мужские столы обслуживают юноши, а женские — незамужние девушки, им помогают дети, которые с детства приобщаются к традиционной застольной культуре. Распорядители еще недавно назначались заранее.

Особое значение придается свадебному застолью. Свадьбы у ингушей устраиваются 11 месяцев в году, по воскресеньям, кроме месяца Рамадан. Свадьба *ловзар* происхорлит в доме жениха. Прибывших гостей препровождают в помещение, где уже накрыты столы. Их рассаживают в соответствии с названными выше принципами.

Однако первым за стол садится тамада. Ему в застольной культуре ингушей отводится важная роль. Тамада как правило, является известной авторитетной личностью. Сам термин Тх1амада происходит от архаичного ингушского понятия «тх1а» — верховный, главный. Например, Тх1аба — Ерд — верховное божество. Тх1амада должен обладать высокими нормами этикета, красноречием и широкими познаниями, особенно в части фольклора, народных мудростей, поговорок, традиций и обычаев. Существует пословица, которая гласит, что генералом может быть каждый, а тамадой — только просвещенный, то есть владеющий ценностями этнической культуры.

За традиционным ингушским столом — *шу* — тамада как распорядитель застолья занимал почетное и строго определенное место. Оно определялось следующим образом: от входного проема двери в помещение дальнее место во главе стола. То есть справа от рукоятки кинжала входящего через дверь мужчины. Тамада первым садится за стол и первым встает из-за него после окончания трапезы.

Свадебное застолье начинается с прочтения молитвы-*дуа*. Пока тамада не прочтет застольную молитву, никто не притрагивается к еде. Затем тамада первым провозглашает здравицу и первый тост. Далее он предоставляет по старшинству право каждому сидящему за столом произнести тост или здравицу в честь хозяев праздника, или торжества, ради которого они собрались. Тосты делятся на две группы: короткие пожелания — «*ловца бакка*» и более продолжительные «*дош ала*». Здесь фигурируют сюжеты из легенд и сказаний о благородных патронимах ингушских родов, наряду с такими героями фольклора, как Сеска-Солса, Калой-кант, а также короткие здравицы.

Лишь с разрешения тамады можно покинуть досрочно стол, если такая нужда имеется. Не знающий застольного этикета тамада, легко мог попасть в неловкое положение и быстро стать объектом насмешек, что принижало его авторитет в обществе. Поэтому к выбору тамады относились вполне ответственно, чтобы, как гласит пословица, «не потерять лицо».

Для застолья в качестве основных готовятся блюда из мяса говядины, баранины и птиц, а также приобретаются различные деликатесы мясного производства. Также часто встречаются рыбные блюда и нескольких видов салаты. На десерт обычно предусмотрены: выпечка, мед, различные конфеты и сладости, варенье, фрукты, вплоть до тропических — финики, несколько видов орехов и миндаль. Среди напитков: соки, различные сладкие газированные воды, минеральные воды, чай. Богатство блюд зависит от финансовых возможностей устроителей свадьбы и личного усмотрения хозяйки дома. Блюда, кроме хлеба и горячих мясных блюд, ставятся на стол в дорогой посуде до прихода гостей. Существует строгий порядок подачи горячих блюд.

Еду у ингушей готовят исключительно женщины, они же ответственны за вкус и качество блюд. Мужчинам готовить еду не свойственно, за исключением свадеб и мемориальных событий, где они рубят большими кусками мясо и варят его в больших котлах.

Как уже отмечалось выше, мужские и женские столы строго разделены, хотя перечень блюд на них почти одинаковый. На женских столах блюда зачастую бывают

более разнообразные. Застолье на женской половине также происходит по установившимся нормам.

До средины XX в. считалось, что «бедный пользуется почти одинаковым почетом с богатым…» (*Далгат* 1929: 18). В 1970–1980 гг. обычаи подверглись жесткой трансформации, появился дополнительный вид почетного гостеприимства: по социальному статусу и по занимаемой должности, а также застольные пиры для коллективов учреждений и предприятий. Наибольшее количество инноваций было связано именно с застольем сослуживцев.

Стол для коллектива рубежа XX века отличает в первую очередь то, что за ним мужчины и женщины сидят вместе, причем за коллективным столом могут оказаться вместе мужчины и женщины разных возрастов. Здесь «царствует» свободная демократическая обстановка. Стол, за которым располагаются гости, обычно щедро уставлен крепкими алкогольными напитками, как правило, в значительном ассортименте. Такие застолья не всегда заканчиваются без конфликтов и прочих неприятностей, что доставляет значительное количество хлопот, как гостям, так и хозяевам (*Харсиев* 2015: 58–61). В целом ингушское общество никогда не поддерживало подобные новации, и после распада СССР большинство населения отказалось от алкогольных смешанных застолий. В настоящее время подобное явление встречается редко, в закрытых от постороннего глаза компаниях, и не пропагандируется в информационном пространстве.

Столы у ингушей в прошлом были строго округлой конструкции и назывались *шу*. Разновидности маленьких и больших, высоких и низких, простых и резных *шу* можно и сегодня встретить в саклях жителей сельской местности. Четырехугольный стол (*истол*) как предмет интерьера укрепился в ингушском доме во второй половине XX в., благодаря советским мебельным фабрикам, выпускавшим массовую однотипную продукцию для нужд населения.

С конца XX в. многие застолья, особенно по случаю праздника или свадьбы (*Смирнова* 1983: 65), стали показателями материального благополучия семьи. Организация застолья сопровождается значительными финансовыми расходами, которые ингуши рассматривают в качестве нормы, поскольку они свидетельствуют о статусе семьи. Тут явно действуют соображения престижа, стремление поддержать статус в общественном мнении; что отмечается у многих кавказских народов. При этом право женщин на праздничные расходы абсолютно. Мужчинам в этот процесс вмешиваться не положено, даже если они придерживаются иного мнения в отношении содержательной части застолья.

В соответствии с обычаями ингушей, мужчина берет полное покровительство над женщиной, что подразумевает социальную и материальную защищенность взамен на эмоциональные чувства (*Ахриев* 1875). Подобный подход создает условие для полноценной реализации женщиной своей созидательной энергии в отношении создания семьи и воспитания детей.

Вывод

Несмотря на идеологическую борьбу против обычаев так называемого «отсталого прошлого» в советское время, основная часть жизни ингушского общества тесно связана с традиционной культурой. Щедрость человека, его готовность делиться

своим богатством с представителями большой семьи, рода, обществом всегда считалась богоугодным устремлением и благородным качеством характера.

Развернувшаяся широким фронтом борьба советской власти с «отсталым прошлым» горцев Северного Кавказа внесла значительные изменения в социальную структуру общества. Это оказало существенное влияние также на застольную культуру. Господство коммунистической идеологии, направленной на воспитание нового социального типа личности, общественных отношений и морали изменили правила застольной этики. В частности, было допустимо встретить за одним столом мужчин и женщин разного возраста. Принципы половозрастной стратификации в этих условиях были отодвинуты за пределы «товарищеского» застолья. Смешанные застолья были повсеместно, на них собирались производственные коллективы или коллективы партийных, государственных органов, различных организаций.

В постсоветское время преемники прежней партийной прослойки общества и представители маргинальной элиты еще придерживались в узком кругу тех же правил демократического застольного поведения. Однако, благодаря ее закрытости, эти правила не получили широкого распространения, хотя оказали влияние на общую характеристику застольной культуры.

Например, если на свадьбах гендерное различие еще соблюдается, то возрастное — не всегда. Бывают случаи, когда гости, сидящие за одним столом, совсем не склоны к общению и даже не знакомятся друг с другом. Тамада за таким застольем считает для себя достаточным два требования: начать трапезу короткой молитвой и закончить ее коротким пожеланием добра молодым людям, вступающим в брак. В настоящее время регламентированными остаются застолье во время сватовства и поминальных мероприятий в месяц Рамадан.

Обычаи ингушской этнокультуры, в силу многих причин исторического и общественного характера, подверглись жесткой трансформации. Соответственно, многое изменилось в застольном укладе ингушей. Однако значительные элементы национального застолья, которые еще сохранились, достойны стать объектами фундаментальных исследований этнологов, этнографов и других специалистов в сфере социальной культуры народов России.

Источники и материалы

Ахриев 1875 — *Ахриев Ч. Э.* Ингуши и ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1875.

Давидович 1893 — *Давидович С. В.* В горах Кавказа: Путевые впечатления. М.: Природа и охота, 1893. 139 с.

Далгат 1929 — *Далгат Б.* Материалы по обычному праву ингушей. Владикавказ: Ингушский науч.-исслед. ин-т краеведения, 1929. 66 с.

Научная литература

Албогачиева М. С-Г. Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения / Отв. ред. С. А. Штырков СПб.: Наука, 2007. С. 75–127.

Базоркин А. Горское паломничество // Ингуши: Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов: Регион. приволж. изд-во «Дет. кн.», 1996. С. 139–148.

Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Г. Формы жилища и структура поселения Горной Осетии. Кавказский этнографический сборник. Т. V, 1. Тбилиси: Мецниереба, 1975. 198 с.

Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа, вторая половина XIX–XX в. М.: Наука, 1983. 264 с.

Харсиев Б. М. Страна отцов. Повести и рассказы. Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2015. 167 с.

References

Albogachieva, M. S-G. 2007. Ingushi v XX veke: etnograficheskie aspekty religioznyh praktik [The Ingush in the 20th Century: Ethnographic Aspects of Religious Practices]. In *Severnyj Kavkaz: tradicionnoe sel'skoe soobshhestvo — social'nye roli, obshhestvennoe mnenie, vlastnye otnoshenija* [North Caucasus: Traditional Rural Community — Social Roles, Public Opinion, Power Relations], ed. by S. A. Shtyrkov. St. Petersburg: Nauka. 75–127.

Bazorkin, A. 1996. Gorskoe palomnichestvo [The Mountain Pilgrimage]. In *Ingushi: Sbornik statej i ocherkov po istorii i kul'ture ingushskogo naroda* [The Ingush: Collection of Articles and Essays on the History and Culture of the Ingush People], ed. by A. Tankiev. Saratov: Regional'noe privolzhskoe izdatel'stvo "Detskaja kniga». 139–148.

Kharsiev, B. M. 2015. *Strana otcov. Povesti i rasskazy* [The Country of Fathers. Stories and Tales]. Rostov-on-Don: Juzhnyj izdatel'skij dom. 167 p.

Robakidze, A. I. and G. G. Gegechkori. 1975. *Formy zhilishha i struktura poselenija Gornoj Osetii* [Caucasian Ethnographic Collection. Dwelling forms and settlement structure of Mountainous Ossetia]. *Kavkazskij etnograficheskij sbornik.* V. 5(1). Tbilisi: Metsniereba. 198 p.

Smirnova, Y. S. 1983. *Sem'ja i semejnyj byt narodov Severnogo Kavkaza, vtoraja polovina XIX–XX v.* [Family and the Family Life of the Peoples of the North Caucasus, the Second Half of the 19th–20th centuries]. Moscow: Nauka. 264 p.

МАТЕРИАЛЬНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/220-233
Научная статья

© А. В. Костров

РИТУАЛЬНАЯ ОДЕЖДА СЕМЕЙСКИХ ЗАПАДНОГО ЗАБАЙКАЛЬЯ: К ВОПРОСУ РЕКОНСТРУКЦИИ УТРАЧЕННЫХ КОМПОНЕНТОВ И СМЫСЛОВ КОСТЮМНОГО КОМПЛЕКСА

Старообрядческая культура, известная своим традиционализмом, долгое время сохраняла многие элементы дораскольного быта. При этом её представители по-своему воспринимали и развивали наследие предков, переводя его на качественно новый уровень. В этом творчестве проявились желание соответствовать образу спасающегося христианина, который всеми средствами стремится проявить усилия в этом направлении. Одним из средств выражения подобного стремления стала одежда, ритуальные виды которой дольше всего сохраняли и сложившийся до раскола строй, и осмысливаемую христианскую символику. Это проявилось в крое, фасонах, а также в украшениях намётками, сборками и другими элементами, которые должны были подчеркнуть христианские ориентации и помочь приблизиться к Небу. На основе анализа большого круга наблюдений, интервью и предметов, сохраняемых в частных, церковных, муниципальных и государственных собраниях, делается обзор и анализ разных костюмных комплексов (моленного, крестильного, свадебного, смеретного) семейских старообрядцев Западного Забайкалья. Выявляется логика пошива и применения разных частей костюма, а также разбирается численная символика, используемая при создании и бытовании знаковых предметов одежды. Это позволяет реконструировать некоторые практически утраченные компоненты и смыслы традиционной культуры семейских и других территориально-культурных групп старообрядцев.

Ключевые слова: *старообрядчество, старообрядцы, семейские, ритуальная одежда, крестильная одежда, свадебная одежда, моленная одежда, смеретная одежда, численная символика*

Ссылка при цитировании: *Костров А. В.* Ритуальная одежда семейских Западного Забайкалья: к вопросу реконструкции утраченных компонентов и смыслов костюмного комплекса // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 220–233.

Костров Александр Валерьевич — д. и. н., профессор кафедры мировой истории и международных отношений, Иркутский государственный университет (Российская Федерация, 664003 Иркутск, ул. К. Маркса, 1). Эл. почта: a_kostrov@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-00015274-5424

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/220-233
Original Article

© Aleksandr Kostrov

THE RITUAL CLOTHING OF THE SEMEISKIE OF WESTERN TRANSBAIKAL: ON THE RECONSTRUCTION OF THE LOST COMPONENTS AND MEANINGS OF THE COSTUME COMPLEX

The Old Believer culture, known for its traditionalism, has long preserved many elements of the pre-schism way of life. At the same time, its representatives perceived and developed the heritage of their ancestors in their own way. Their culture displayed the desire to conform to the image of a Christian looking for salvation, who strives by all means to show his efforts in this direction. Clothing was one of the means to express this aspiration, and the ritual clothes preserved both the system developed before the schism and the conceptualized Christian symbolism for a long time. This was manifested in the cut, styles and decorations with bastings, pleats and other elements that were supposed to emphasize Christian orientations and help to get closer to Heaven. The article presents an overview and analysis of various costume complexes (prayer, baptism, wedding, burial) of the Semeiskie Old Believers of Western Transbaikal based on the analysis of a range of observations, interviews and objects preserved in private, church, municipal and state collections. The author reveals the logic of tailoring and application of different parts of the costume and analyzes the number symbolism used in the creation and existence of iconic garments. This makes it possible to reconstruct some of the almost lost components and meanings of the traditional culture of the Semeiskie and other territorial-cultural groups of Old Believers.

Keywords*: Old Belief, Old Believers, Semeiskie, ritual garments, baptismal garments, wedding garments, garments for praying, burial garments, number symbolism*

Author info: Kostrov, Aleksandr V. — Doctor of History, Professor in Chair of World History and International Relations, Irkutsk State University (Irkutsk, Russian Federation). E-mail: a_kostrov@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-00015274-5424

For citation: Kostrov, A. V. 2024. The Ritual clothing of the Semeiskie of Western Transbaikal: on the Reconstruction of the Lost Components and Meanings of the Costume Complex. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 220–233.

Семейские являются яркой и самобытной группой старообрядцев, как хранителей ядра великорусской культуры в её конфессиональном и этническом измерениях. Их предки проделали долгий путь от своей материнской территории (точнее территорий) в Европейской России, через земли «Польши» (тогда входившие в Речь Посполитую, а ныне в Белоруссию и Россию), которые для них стали транзитными, пока, наконец, не оказались в Забайкалье. Долгий исторический и пространственный путь обогатил их культуру разными русскими, белорусскими, украинскими, польскими, бурятскими и другими влияниями (*Селищев* 2005; *Болонев* 1992; *Юмсунова* 2005). Результатом

стало не только её богатство, но и развитие своего варианта мировоззрения, языка, фольклора, быта, костюма и всего того, что выступило маркерами внешних границ этой сложной и уникальной группы. При этом всегда сохранялась внутренняя вариантность культуры, источниками которой были: многообразие традиций, принесённых из разных материнских территорий на Ветку, расселение в разных местах польских пределов (в том числе по земляческому принципу), разные согласия-Церкви, принесённые и появляющиеся на новом месте, разное время «выгонки» и разные территории вселения, и, наконец, развитие местных мод. Ярким примером локальных вариантов семейской культуры являются группы, проживающие в Восточном («чикойские» в Забайкальском крае) и Западном (условно «селенгинские» в Республике Бурятия) Забайкалье. Внешним отличием, сразу бросающимся в глаза при сравнении этих групп, является женский костюм и особенно головной убор. Но и у семейских Западного Забайкалья есть некоторая специфика в костюмах разных деревень, о чём писали Г. И. Охрименко (*Охрименко* 1969), В. Ф. Иванов (*Иванов* 2018) и другие авторы (*Нестеренко* 2017; *Костров, Галданова* 2022), занимавшиеся их описанием. Это касается фасона сарафана, его длины, количества лент и других параметров. Вместе с тем, несмотря на допуск небольших отличий в головном уборе замужней женщины, и исследователи, и общественное мнение (проявляющееся в деятельности участников народных хоров и реконструкторов традиции) сходятся в том, что у западных семейских был один вариант кички, как его основы. Наши музейные и полевые исследования последних лет говорят о том, что этот стереотип несколько несостоятелен и сложился в силу большего распространения и сохранения одного из вариантов. Более того, анализ компонентов ритуальной одежды говорит в пользу того, что головной убор имел больше частей и ранее включал в себя сороку, которую позже заменила косынка («косинка») или шаль, намотанная на кичку. Эти предметы, наряду с архаической структурой, несут информацию о сознательном отношении к христианской численной символике у семейских былых эпох.

Источниками исследования вопроса стали предметы традиционного костюмного комплекса, сохранившиеся (в том числе в сундуках) у старообрядцев или их потомков, проживающих на территории Республики Бурятия, а также Забайкальского края, Иркутской области, Красноярского края и Республики Тува, Республики Хакассия. В ходе экспедиционного обследования разных районов этих регионов брались интервью у носителей старообрядческой культуры, использовалось внешнее и включённое наблюдение (участие в службах, крестинах, похоронах и т. д.). Опорными точками исследования стали фонды и экспозиции следующих центров хранения: Иркутский областной краеведческий музей им. Н. Н. Муравьёва-Амурского (Иркутск), Архитектурно-этнографический музей «Тальцы» (Иркутск), Этнографический музей народов Забайкалья (Улан-Удэ), Музей истории Бурятии им. М. Н. Хангалова (Улан-Удэ), Музей кафедрального собора Рожества Христова Сибирской митрополии Русской древлеправославной церкви (Улан-Удэ), Забайкальский краевой краеведческий музей им. А. К. Кузнецова (Чита), Красноярский краевой краеведческий музей (Красноярск), Тарбагатайский народный музей «Семейская старина» (Тарбагатай), Музей истории, культуры и быта старообрядцев Забайкалья (Тарбагатай), а также собрания сельских клубов, школьных музеев и музейно-гостевых усадеб разных семейских сёл (Тарбагатай, Куйтун, Большой Куналей, Десятниково, Верхний Жирим, Харитоново и др.). Надо сказать, что за исключением ЗККМ им. А. К. Кузнецова, где оказалась до-

ступной только экспозиция, нам удалось поработать с фондами всех перечисленных музеев. Промежуточные результаты исследования докладывались нами на заседании секции «История и культура старообрядцев Сибири» IX Международного Сибирского исторического форума «Народы Сибири и Дальнего Востока с древности до наших дней» (Красноярск, Сибирский федеральный университет, 15 сентября 2022 г.). Также важной площадкой исследования стала выставка «Старообрядчество — ларец традиций», организованная нами в Иркутском областном краеведческом музее (филиал «Окно в Азию», открытие 24 марта 2023 г.).

Характер древлеправославной культуры ведёт к тому, что в ритуальной одежде и атрибутах нередко рельефно проявляется утверждение православия, начиная с крестного профиля рубахи и моленного кафтана («халата») и заканчивая другими моментами. Это касается крестного знамения, которое совершается не только правой рукой, но и справа-налево, одевания («сначала правая штанина или обуток»), процесса пошива тканевой лестовки, фасонов одежды и др. По отношению к последним имеется в виду правило, согласно которому вся христианская одежда должна запахиваться справа-налево, то есть правая («православная») часть обязательно должна быть сверху левой (Полевые материалы автора, далее — ПМА, Иркутская область, Киренский район, с. Чечуйск, февраль 2021 г. А. Ф. К. 1974 г. р.). Это одна из причин того, что правая часть косоворотки чаще всего больше и находится сверху левой, что создаёт эффект смещения стойки с пуговицами (количество которых также нередко подчинено численной традиции) в область сердца. Другой причиной могла быть необходимость доступа к сердцу во время обряда елепомазанния, что потом могло перейти в символизм структуры рубахи. Полагаем, что именно из моленного костюма этот фасон перешёл в праздничный и обыденный быт великороссов. Иногда встречающееся в некоторых районах наличие стойки с правой стороны может быть таким же утверждением православия, только с помощью переноса её на знаковую часть груди. Любопытным примером в данном случае является небольшой разрез на передней части «капюшона» савана. Дело в том, что в саван пеленают таким образом, чтобы, как и в одежде, правая часть была поверх левой. Его верхняя часть, пошитая углом, напоминает капюшон и просто закрывает лицо. Поэтому некоторые семейские уставщики говорили, что «нельзя носить куртки с капюшоном, так как капюшон — это для мёртвых» (ПМА, Республика Бурятия, Тарбагатайский район, июль 2022 г. Т. К. 1959 г. р.). В результате некоторые старообрядцы шли дальше и делали небольшой разрез на капюшоне савана, чтобы можно было не просто закрыть лицо, а сделать это с православным запАхом, то есть правую часть укрытия лица положить сверху левой.

Традиционный комплекс одежды, помимо половозрастных и сезонных вариантов, включал в себя крестильный, повседневный (включая рабочий), праздничный (с выделением свадебных атрибутов), моленный и смеретный костюмы. Они выступали маркерами своего социокультурного пространства и его границ, проявляли картину мира и иерархические системы, символизировали специфические состояния и практики. Их изучение позволяет прояснить некоторые моменты генезиса и развития культуры группы. Проблемой для подобного исследования является то, что степень сохранения традиции у семейских можно охарактеризовать как достаточно низкую. Это касается и других территориально-культурных групп старообрядцев за редкими исключениями. К последним можно отнести кержаков часовенного согласия (*Костров* 2021) и их одноверцев из стран Южной и Северной Америки (*Моррис*

2012; *Ровнова* 2022; *Дынникова* 2016), которые до сих пор используют традиционную одежду в своём быту. Активизировавшаяся в советский период эволюция культуры привела к тому, что со временем многие комплексы одежды стали или заменяться другими, или исчезать как отдельные феномены совсем. В наибольшей мере утрачена мужская одежда, единицы компонентов которой имеются в музеях (Этнографический музей народов Забайкалья, Музей истории Бурятии, Тарбагатайский народный музей «Семейская старина» и др.). Но и сохранение женского костюма, несмотря на кажущееся относительно большим количество сбережённых и воспроизведённых артефактов, зачастую не даёт качества понимания его многообразия, структурных особенностей и роли в традиционной культуре. Например, место моленной одежды в религиозных практиках потомков начинает заменять праздничный костюм или просто строгая современная одежда. Апеллируя к тому, что старики «ходили молиться у семейском», современные забайкальские старообрядцы в качестве примера такой одежды используют сохранившиеся в сундуках праздничные костюмы. В результате в кафедральном соборе Русской Древлеправославной Церкви в г. Улан-Удэ на Пасху среди множества людей можно видеть только 10 женщин, одетых в семейское. При этом 9 из них облачены в старинную (или её современную реплику) праздничную одежду и только 1 хоть и не в полную, но традиционную моленную, сшитую по старым образцам в наши дни (ПМА, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, апрель 2022 г.). В большей мере известно о женских и мужских стёганых «халатах», как верхней одежде, которую раньше семейские использовали для похода в храм (из дома до храма и обратно). О собственно моленной одежде знают гораздо меньше.

Специалистам известно, что ранее моленный костюм отличался от праздничного и не мог заменяться последним (*Фурсова* 2009). В частности, к отличительным чертам женского относились: цвет (нами фиксировалось использование тёмно-зелёного и тёмно-синего тонов), отсутствие лент, отсутствие передника-запона (только рубаха со станушкой и сарафан), покрытие кички косынкой без перекручивания спереди (с одним узлом на затылке), покрытие головы и плеч шалью, надетой вроспуск и подколотой под подбородком булавкой. Сейчас среди воцерковлённых забайкальских старообрядцев об отсутствии запона и о шали вроспуск знают единицы. Конечно же, это не вина, а беда современных потомков семейских, которые желают следовать традиции, но не всегда хорошо знают её. То же самое касается таких видов ритуальной одежды как крестильная, свадебная и смеретная.

Традиционная крестильная одежда семейских, в которую наряду с крестиком и гайтаном входил пояс, рубаха («крещёнка»), а также шапочка («куколь»), ушла из быта семейских во второй половине XX в. Она известна нам благодаря пожилым информантам и экспедиционным материалам, привезённым А. М. Поповой для Иркутского областного краеведческого музея в 1920-е гг. Крест и тельный пояс, одеваемые во время обряда крещения, носились и не снимались всю жизнь (при естественной смене после истончения или утраты), а рубаха использовалась как практически, так и ритуально. В фондах ИОКМ хранятся две детские рубашки 1920-х гг., которые описаны привёзшей их исследовательницей как «крестильные» (ИОКМ. Коллекционные описи по русскому населению № 19А). Одна из них представляет классическую древлеправославную «рубашку крестильную на мальчика», выкроенную крестом и со стойкой на завязке (ИОКМ ед. хр. № 1/1–3). Подобный символический «христианский» крой (без швов на плечах), как и крестный профиль русской руба-

хи, был традиционен для старообрядцев разных регионов. И хотя рубашка сшита из покупного ситца, а не домотканины, которая ранее использовалась для ритуальной одежды, она воспроизводит традиционный образец в крое, пошиве и оформлении (завязки, а не пуговицы). Характерно, что в описании этнографа 1920-х гг. обозначено, что её «одевали до года», в том числе в апотропейных (ритуально-защитных) целях. Инерция этой традиции имеет место до сих пор и, хотя сейчас чаще всего используются крестильные рубашки, приобретённые в церковной лавке, их также продолжают одевать на младенца в случае беспокойства или болезни (ПМА, Республика Бурятия, Нижний Саянтуй, июль 2022 г. О. Б.; Улан-Удэ, апрель 2022 г. Е. С.).

Другая рубашка, обозначенная в описании «на девочку, носится до 2–3-х лет», сшита по подобию женской с «рукавами» (чехлик, верхняя часть) и станушкой (пришивная нижняя часть), на подоле которой имеется «бея» (цветная тесьма) (ИОКМ ед. хр. № 1/1–7). Проявление гендерного аспекта в крестильной одежде, а тем более использование стандартов одежды другой возрастной группы, скорее всего, имеет позднее происхождение и связано как с зажиточностью семейских и в следствие этого эволюцией их быта еще до советской модернизации, так и с практикой применения. Так, станушка, выполняющая роль сменяемого гигиенического барьера (на фоне запрета нижнего белья) перед нижней юбкой и сарафаном, была удобна не только для женщин, но и для ухода за девочкой-младенцем. Другим редким теперь компонентом этого комплекса одежды является крестная шапочка «куколь», которая, согласно нашим информантам, одевалась на девочек и представляла собой символический аналог «женского чина» (кички). Полагаем, что белая шапочка малого размера с голубым бантом в виде креста сверху, хранящаяся в Этнографическом музее народов Забайкалья (ЭМНЗ Ед. хр. ОФ № 6404), является как раз таким предметом.

Свадебная одежда представляла собой вариант праздничной, которую только состоятельные шили специально для этого действа. Дело в том, что в сундуках большинства семейских девушек хранились дорогие праздничные рубахи, сарафаны, запоны и шали старших поколений, которые передавались по наследству и могли использоваться как свадебные. Вместе с тем, необходимое маркирование обряда перехода и статуса невесты реализовывалось через символику головного убора. До замужества девушка носила одну косу (заплетённую по-девичьи), в которую вплетала ленты или специальный косник. Также на праздники, помимо косынки и шали, она могла надеть «пояску» (чаще всего атласную ленту, вышитую бисером) или «гумажку» (открытый головной убор с украшенным очельем). На свадьбу невеста надевала «круговик» («пучок», «кросоту»), который представлял из себя цветочный венок, чаще сшитый из бумажных цветов или атласных лент. В данном случае символика цветка коррелируется как с традициями восточных славян (культ плодородия), так и с традициями православия в котором он выступает как символ непорочности (восьмиконечные звезды-цветки на челе и плечах Богородицы, подчёркивающие, что она «была и осталась Девой до, во время и после Рожества»). В момент брака круговик снимают, девичью косу расплетают, заплетают две женские (которые плетут иначе и объединяют шнурком-«косоплёткой»), складывают их калачиком на голове и поверх одевают кичку. Кичка представляет собой чепец (своеобразный аналог кержацкой шашмуры или повойника), на который потом повязывают позатыльник, косынку или шаль. Состоятельные могли поверх кички одеть кокошник и позатыльник, шитые канителью, которые были атрибутом праздничного женского костюма и могли исполь-

зоваться как маркер молодухи во время свадьбы. Как уже отмечалось, при походе в храм женщина обязательно должна была кичку и просто (назад) повязанную на неё косынку покрыть шалью вроспуск («три чина», символизирующие Троицу). После свадьбы «круговик» иногда какое-то время хранили у икон в «переднем углу» и только потом прибирали в сундук. К сожалению, ни в музейных, ни в частных собраниях нам на этом этапе не удалось найти семейский венок невесты, тем не менее, его облик известен нам по старым свадебным фото. Девичьи же ленты, которые невеста ранее вплетала в свою косу, раздавались сёстрам или шли на закладки церковных книг.

Что касается смеретной или похоронной одежды, то в большинстве случаев она ушла и осталась только у отдельных представителей старшего поколения. При этом, как показывает наше исследование, она заметно эволюционировала (особенно в послевоенный период) и утратила некоторые компоненты. Наиболее полный смеретный комплекс семейских 1920-х гг. представлен в коллекции А. М. Поповой из собрания ИОКМ и включает в себя: рубаху, сарафан, чулки, калишки, кичку, сороку, саван и подушечку. Этот уникальный костюм был описан в наших отдельных публикациях (*Костров* 2022), а также привлекался в экспозицию выставок «Старообрядчество Восточной Сибири: через века, сохраняя традиции» (Иркутск, ИОКМ, филиал «Окно в Азию», декабрь 2020 — июнь 2021 г.) и «Старообрядчество — ларец традиций» (Иркутск, ИОКМ, филиал «Окно в Азию», март 2023 — сентябрь 2023 г.). Известно, что в подобный комплект также традиционно входили поясок, платок, тесьма для обвязывания савана («в три креста»), лестовка и подручник, крестик, венчик на ленте и в определённых случаях рукописание. В более поздних комплектах, обследованных нами в семейских сёлах, презентуется разная степень сохранения этих компонентов. Так, в Куйтуне на смену архаической цельной туникообразной смеретной рубахи пришла рубаха со станушкой и поликами (как при жизни), а место шитых или вязаных чулок и калишек заняли покупные чулки и тапочки. Вместе с тем, если в Надеино и в Хасурте рубаха осталась цельной, то сорока (по крайней мере, во второй деревне) ушла из похоронного костюма (*Иванов* 2018). Несмотря на эволюцию состава и отдельных компонентов, именно смеретная одежда в силу своего консерватизма сохранила наибольшее количество черт одежды предыдущих эпох (*Данилко* 2019). Поэтому во многом она является ключом к пониманию характера эволюции костюмного комплекса в целом.

После обзора проблем состава и сохранения ритуальных костюмов семейских старообрядцев Западного Забайкалья, вернёмся к такому знаковому феномену, как женский головной убор. Наиболее известной частью женского головного убора является кичка со сборками по очелью, которые вверху образуют «рожок». Эта кичка в разных деревнях может иметь варианты, которые проявляются в высоте и ширине рожка, количестве сборок и др. Также она может быть с открытым (чаще) и закрытым (реже) верхом, причины чего предстоит выяснить в рамках последующих исследований. Праздничная отличается наличием «пояски» с бисерной поднизью, бусинами или другими украшениями, пришитыми к низу передней части. Смеретная сборчатая кичка схожа с обыденной, но шьётся из более лёгкого материала. Она может быть с такими же объёмными и плотно прилегающими друг к другу сборками, как у обыденной и праздничной, или иметь их плоскими и раздельными (с дистанцией 1–1,5 см). Интересна при этом игра сборок и валика-рожка на разных кичках. Иногда последний собран из верхних концов вертикальных сборок (как в

прижизненных), а в некоторых сшит отдельно от них. При этом отличающиеся варианты могут быть не только в разных деревнях, но и в одной деревне и даже у одной хозяйки, у которой мы обследовали три смеретных кички. Скорее всего, в подобном многообразии проявляется инерция культурного обмена, возникающего в рамках брачного взаимодействия с выходцами из других деревень, в которых бытовал отличающийся локальный вариант. Также, не исключено, что разные вариации могли поддерживаться представителями разных согласий, которые со временем в регионе потеряли свои границы в рамках межгрупповой миксации советского периода.

Наряду с описанной выше сборчатой кичкой, выявлено историческое бытование другого менее известного варианта. Это круглая кичка, очелье которой формируют не сборки, собранные в плотный рожок, а выраженный валик, расположенный полумесяцем в верхней части и занимающий место рожка-копытца. Исследовательница Г. И. Охрименко в 1960-е годы отмечала, что «в настоящее время старые женщины носят облегчённую кичку обручок, имеющую вместо высокого копытца небольшой горизонтальный валик» (*Охрименко* 1969: 207). А Г. С. Маслова указывала на то, что смеретные кички из Тарбагатая, Большого Куналея и Бичуры имеют «подковообразную форму» (*Маслова* 2005: 93). При этом подобная круглая кичка с валиком также как распространённая сборчатая заметно отличается от кичек семейских Восточного Забайкалья, что не позволяет вывести её этиологию оттуда. Мы впервые столкнулись с такой кичкой при исследовании смеретного костюма 1920-х гг. в фондах Иркутского областного краеведческого музея в 2019 г. (ИОКМ ед. хр. № 1/1–19). Атипичность подобного варианта вызывала много вопросов и версий, что привело к необходимости более глубокого исследования этого вопроса. Одной из рабочих версий стало предположение брачных контактов семейских с представительницами одной из кержацких групп. В пользу этого говорила прямая аналогия этой кички с шашмурой («сасмурой» южноамериканских потомков сибирских и дальневосточных кержаков, реэмигрировавших в Россию). Так, реэмигрантка из Бразилии, которой мы показали этот музейный предмет, прокомментировала его «совсем как у нас» (ПМА, Иркутская область, Киренский район, январь 2021 г. А. К. 1974 г. р.). И действительно, шашмура с «рубцом» (как они называют валик над очельем), которую носят южно- и североамериканские староверы очень похожа на ту, что в 1920-е гг. привезла от семейских Западного Забайкалья А. М. Попова (*Попова* 1928). Подобную «сасмуру» мы приобрели у наших американских информантов и передали в ИОКМ (ед. хр. № 15582/1). Более глубокое исследование этого вопроса показало, что «сасмура» с рубцом была одним из вариантов кержацкого волосника (повойника), который получил наибольшее распространение у «манчжурцев» (старообрядцев часовенного согласия, эмигрировавших в Манчжурию, а оттуда в Америку или обратно в российское Приморье). Культурная доминанта «манчжурцев» в американском часовенном сообществе (также включающем в себя «синцзянцев», «турчан» и др.) привела к тому, что сейчас у российских часовенных под влиянием их американских одноверцев (в том числе реэмигрировавших в страну) получает распространение именно такой вариант, который вытесняет более распространённую ранее шашмуру без рубца. Экземпляр последней отложился в фондах Красноярского краевого краеведческого музея (КККМ ОФ № 112520).

Дальнейшие музейные и полевые изыскания не подтвердили версию кержацкого происхождения круглых кичек, а показали, что у семейских они были не только с «рожком», но и как у части кержаков (урало-сибирских и дальневосточных предков

американских старообрядцев) с валиком-«рубцом». В пользу этого говорит смеретная кичка, найденная нами в с. Куйтун Тарбагатайского района в период августовской экспедиции 2021 г., в которой сборки в надлобной части дополнялись валиком, который был сделан выше и отдельно от них. Характерно, что другие смеретные кички, найденные там же, повторяли распространённую версию с рожком. Другая находка, совершённая в ноябре 2021 г. в фондах Этнографического музея народов Забайкалья, презентовала кичку, со сборками и с выраженным валиком, который ассоциирует её с кичкой из ИОКМ. Этот предмет был передан на хранение в 1975 г. и маркировался как «девичий головной убор обручёк» (ЭМНЗ ед. хр. № ОФ–1816). Анализ его структуры говорит о том, что он не мог быть девичьим головным убором, так как в принципиально важных чертах повторяет структуру именно женского головного убора. Более того, название «обручёк» (от «обручиться», то есть «сбрачиться» или «выйти замуж») так же говорит в пользу того, что это маркер замужней женщины. Согласно материалам «Словаря старообрядцев (семейских) Забайкалья» под редакцией Т. Б. Юмсуновой (Словарь говоров 1999), вид девичьего головного убора называли «обруч» («кольцо, сшитое из стёганного материала») (Словарь говоров 1999: 311), а «обручком» (а также «калтыком» и «кондырем» во 2-м значении) именовали переднюю часть именно кички (Словарь говоров 1999: 312). Полагаем, что так мог называться не только валик, который американские староверы называют «рубец», но и вообще такой вариант кички, который упоминался Г. И. Охрименко именно в связи с женщинами, а не девушками. Поэтому, скорее всего, потомок передававший предмет на хранение в музей, знал его название, но не знал тонкостей его бытования. Ещё одним аргументом в пользу существования такой кички у западных семейских является несколько кокошников, хранящихся в ЭМНЗ. В то время как наиболее распространённой формой кокошника у семейских Западного Забайкалья был копытообразный (овальный), надеваемый поверх кички с рожком, эти являются круглыми. При этом они не подходят и к чикойской широкой кичке, что не даёт возможности предположить привнесение круглых кокошников из-за брачного взаимодействия с восточной ветвью семейских. Материалы предшественников, а также количество (1 обыденная и 2 смеретные кички, 5 кокошников) и качество выявленных нами подобных предметов говорит о том, что у семейских Западного Забайкалья был не один, а как минимум два варианта кички и кокошника. Очевидно, что они имели разное распространение, что выразилось в доминировании кички с рожком на излёте традиции. Тем не менее, следы другого варианта сохранились как в отдельных смеретных костюмах, так и в музейных материалах. Это может говорить о сосуществовании традиций, принесённых из разных регионов России, которые, сплавляясь в семейской культуре, тем не менее, сохраняли инерцию наиболее распространённых и устойчивых вариантов. Также нельзя исключать того, что распространённая ранее круглая кичка с валиком-«рубцом» была вытеснена сборчатой копытообразной по аналогии с вытеснением в XIX в. круглым московским сарафаном косоклинного (*Маслова* 2005: 90; *Липинская* 2016: 104), который также сохранился в составе смеретных костюмов, в том числе в комплекте 1920-х гг. из Иркутского областного краеведческого музея (ИОКМ № 1/1–18).

Наряду со вторым вариантом кички ритуальная смеретная одежда также презентует такой компонент женского головного убора, как сорока. Она надевалась поверх кички и помимо передней части в виде чехла имеет «хвост», спадающий на затылок и «крылья» в виде двух лент по бокам, которые завязываются сзади. Налицо «птичья» симво-

лика названия и структуры, которая довольно часто проявляется в женском головном уборе забайкальских старообрядцев (начиная с общерусского названия «кокошник» и заканчивая семейскими «кучерями» из перьев селезня, пришитыми к пояске или прямо к кичке, шапочкой из шкурки селезня и др.). Этот предмет описан, но не сохранился в комплекте А. М. Поповой, в связи с чем нами для ИОКМ заказана экспозиционная реконструкция, опирающаяся на описание 1920-х гг. и на известные нам аналоги из Забайкалья, где мы зафиксировали 6 экземпляров сороки в составе разных смеретных узлов (ПМА, Республика Бурятия, Тарбагатайский район, экспедиции 2020–2022 гг.). При этом выявлено два отличающихся варианта (с прямой и треугольной формой «хвоста»), в том числе в одной деревне. Как и в случае с разными кичками, наличие отличающихся сорок в одном месте может говорить о пересечении в одной местности не только мод разных деревень, но и, возможно, более древних традиций, берущих начало из разных частей материнской территории. Любопытно, что подобная часть головного убора легче и более органично сочетается (легче шить и надевать) именно с круглой кичкой, что подтверждается исследованиями предшественников (*Маслова* 2005: 93). Полагаем, что ранее сорока было представлена не только в смеретном, но и в обыденном и моленном костюме семейской женщины. Например, иногда фиксируемый тезис, что «для моления косинка покрывает кичку и просто завязывается сзади», скорее всего, является инерцией образа повязывания сороки. Соответственно, её уход и замена более пластичной косынкой («косинкой»), в том числе мог быть обусловлен уходом круглой кички или её вытеснением кички с рожком. Интересно, что и у кержаков, и у их американских потомков сорока не сохранилась и была заменена косынкой, хотя известно, что ранее она бытовала и на Урале (Традиционная одежда 2017), и в Сибири (ПМА, Красноярский край, Ирбейский район, осень 2023 г.).

Помимо сохранения утраченных видов компонентов традиционного костюма, в ритуальной одежде вообще и в смеретных головных уборах в частности более рельефно проявляется христианская символика чисел, о которой применительно к старообрядческой культуре писал А. Б. Островский (*Островский* 2005). Ключом к ней является лестовка как глубоко символические старообрядческие моленные чётки, содержащие основные христианские категории (3, 4, 7, 9, 12, 17, 33, 40), которые оказывают влияние на строй старообрядческой культуры. Так, 3 конца сороки, как и «косинки» могут символизировать Троицу (*Липинская* 2016), так же как концы покрывающего её платка Троицу (при покрытии «углом») или евангелистов (при покрытии «в кромку»). И если в обыденных и праздничных кичках, наряду с 9, 12, 17, 33 сборками (христианские числа, проявленные в лестовке — количество чинов ангельских, апостолов, ветхозаветных пророчеств и лет земной жизни Спасителя), часто можно встретить 15, а также 19 и другое количество сборок, то в смеретных их количество практически всегда совпадает с тем или иным христианским числом. Это 7, 9, 12 на кичках (в случае кички из ИОКМ это намётки, а во всех других — сборки), а также 33 красных стежка торцевой обшивки нижнего края кички, находящейся под 12 сборками. Более того, если на одних сороках передняя часть, покрывающая сборки на кичке просто выделена, то на других также помещено 12 плоских сборок. Очевидно, что таким образом в более консервативной ритуальной одежде последовательно проявляется христианская ортодоксия, приближающая усопшего к Богу, которая в праздничной и обыденной одежде позже стала формализоваться. Полагаем, что вертикальные сборки, которые формируют переднюю часть распростра-

нённого варианта семейской кички, изначально выполняли именно символическую функцию. В ходе эволюции головного убора они могли произойти от определённого количества (проявляющего христианскую символику) намёток на очелье кички, которые со временем перешли к более выраженным сборкам, собранным в «обручок», как символ таинства брака на голове замужней женщины. Не исключено, что постепенное увеличение объёма этого признака христианской жены со временем могло создать известный облик сборчатой кички, которая вытеснила круглую.

Характерно, что на кичке семейских Восточного Забайкалья сборки на очелье внешне играют меньшую роль, но их количество, как правило, также коррелируется с христианской символикой. Здесь чаще встречается число 22 как известный знак количества канонических книг Ветхого Завета. Подобную логику создания костюма вообще и женского головного убора в частности подтверждают аналогии, выявленные у других групп старообрядцев в рамках реализации кросс-культурного метода. Имеются в виду урало-сибирские кержаки часовенного согласия, известные своим традиционализмом. На Урале подобный феномен отмечается В. А. Печняком, который выявил не только численную символику в местном старообрядческом костюме, но и зафиксировал название «двеннадцатиапостольник» применительно к шашмуре (аналогу семейской кички) в одном из районов Свердловской области (Традиционная одежда 2017). Численная и другая символика в костюме алтайских кержаков отмечалась Н. И. Шитовой (*Шитова* 2009). Для изучения этого вопроса в пространстве Енисейской Сибири нами было предпринято несколько экспедиций. В результате было выявлено, что отдельные представители часовенных этого макрорегиона ещё помнят, как старшее поколение носило шашмуры с определённым количеством сборок спереди (ПМА, Красноярский край, Туруханский район, январь 2022 г. В. П.) или с 12 складками вокруг отверстия на макушке (ПМА, Красноярский край, Ермаковский район, август 2022 г. А. К. 1962 г. р.). А уругвайская старообрядка, имеющая кержацкие корни и реэмигрировавшая в Россию, поведала, что в их сообществе смеретная «сасмура» шьётся без «рубца», но с тремя нитями вместо него или с одной нитью, сплетённой из трёх (ПМА, Иркутская область, Иркутск, февраль 2023 г. К. Ф. 1996 г. р.). Более того, в обследованном нами смеретном узле, который принадлежит одной из старейших старообрядок Енисейской Сибири, прожившей 12 лет в Дубчесских скитах до их погрома в 1951 г., имеется шашмура, верхнее отверстие которой обшито 12 петлями (которые собирает 1 нить), спереди вышито 9 горизонтальных полос (по 9 стешков каждая), а сзади 12-ю стешками пришиты 3 жгута, каждый из которых сделан из 3 нитей (ПМА, Республика Тува, Каа-Хемский район, август 2022 г., К. Ю. 1926 г. р.). Соответственно это могут быть символы Троицы (3), чинов ангельских (9), апостолов (12) и Христа (1 нить, объединяющая 12 петель). Эта красноречивая экспедиционная находка вместе с множеством других привлечённых материалов позволяет сделать вывод в пользу сознательного отношения к созданию ритуальной и другой одежды у старообрядцев разных регионов и времени. Подобное проявление христианской численной символики у кержаков подтверждает возможность аналогичного отношения к этому у семейских старообрядцев прошлых эпох.

Обследованный материал позволяет прийти к следующим выводам. Слабая сохранность традиции и её эстрадно-туристическое «олубочивание» усложняют изучение истории семейского костюма. Ритуальная одежда одновременно предстаёт как один из источников формирования праздничных и обыденных фасонов (например, христианская рубаха с косым воротом, «двеннадцатиапостольник» и др.) развиваю-

щихся в традиционной культуре. Вместе с тем, это важный источник представлений о логике их восприятия и бытования. Смеретный комплекс в силу своего консерватизма сохраняет фасоны одежды, которые рано вышли из употребления и теперь практически забыты. В частности, в некоторых известных нам комплектах (в том числе в материалах 1920-х гг.) сохранились круглая кичка и сорока, которые, судя по всему, когда-то также были представлены в повседневном, праздничном и моленном костюмах семейских Западного Забайкалья, но позже ушли из их быта. При этом в их структуре, как и в большей мере сохранившихся кичках со сборчатым рожком, проявляется не только древлеправославный тезис о необходимости покрытия женских волос (в том числе «тремя чинами» при особых условиях), но и христианская символика чисел, приближающая человека к миру горнему. Это заставляет обратить особое внимание на подобные теперь уже редкие и быстро уходящие феномены, в которых рельефно проявились смыслы традиционной культуры.

Источники и материалы

ИОКМ — Иркутский областной краеведческий музей (ИОКМ). Коллекционные описи по русскому населению № 19А.
ИОКМ ед. хр. № 1/1–3.
ИОКМ ед. хр. № 1/1–7.
ИОКМ ед. хр. № 1/1–19.
ИОКМ ед. хр. № 15582/1.
ИОКМ № 1/1–18.
КККМ — Красноярский краевой краеведческий музей (КККМ) Ед. хр. ОФ № 112520.
ЭМНЗ — Этнографический музей народов Забайкалья (ЭМНЗ).
ЭМНЗ ед. хр. ОФ № 6404.
ЭМНЗ ед. хр. № ОФ–1816.
ПМА — Полевые материалы автора.
ПМА, Республика Бурятия, Тарбагатайский район, экспедиции 2020–2022 гг.
ПМА, Красноярский край, Ирбейский район, осень 2023 г.
ПМА, Иркутская область, Киренский район, январь 2021 г. А. К. 1974 г. р.
ПМА, Иркутская область, Киренский район, с. Чечуйск, февраль 2021 г. А. Ф. К. 1974 г. р.
ПМА, Красноярский край, Туруханский район, январь 2022 г. В. П.
ПМА, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, апрель 2022 г. Е. С.
ПМА, Республика Бурятия, Тарбагатайский район, июль 2022 г. Т. К. 1959 г. р.
ПМА, Республика Бурятия, Нижний Саянтуй, июль 2022 г. О. Б.
ПМА, Красноярский край, Ермаковский район, август 2022 г. А. К. 1962 г. р.
ПМА, Республика Тува, Каа-Хемский район, август 2022 г. К. Ю. 1926 г. р.
ПМА, Иркутская область, Иркутск, февраль 2023 г. К. Ф. 1996 г. р.

Научная литература

Болонев Ф. Ф. Семейские: историко-этнографические очерки. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1992. 205 с.
Дынникова И. В. Младенческая и смертная одежда в культуре староверов-часовенных Латинской Америки // Живая старина. 2016. № 3 (91). С. 37–41.
Данилко Е. С. «Смерть ближе рубашки»: похоронная обрядность старообрядцев-часовенных // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. С. 44–59. https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.4
Иванов В. Ф. «Как цветок в янтаре». Народный костюм семейских Забайкалья: научно-популярное издание. Улан-Удэ: ИД «Экос», 2018. 124 с.
Костров А. В. Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири. Красноярск: КАСС, 2021. 412 с.

Костров А. В. Старообрядческий «смеретный» комплекс из собрания Иркутского областного краеведческого музея: структура и символика // Вестник антропологии. 2022. № 3. С. 180–184. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-3/180-194

Костров А. В., Галданова Ю. Ю. Коллекция женских головных уборов старообрядцев-семейских в собрании Этнографического музея народов Забайкалья // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. 2022. № 1 (21). С. 42–51.

Липинская В. А. Особенности традиционной одежды локальных групп старообрядцев (мигранты и эмигранты) // Традиционная культура. 2016. № 4 (64). С. 98–108.

Маслова Г. С. Русская народная одежда Забайкалья (XIX–XX вв.) // История и культура семейских Забайкалья: Хрестоматия. Улан-Удэ: Бэлиг, 2005. Ч. 2. С. 87–103.

Моррис (Юмсунова) Т. Одежда староверов Орегона // Живая старина. Традиционная культура. 2012. № 4. С. 32–37.

Нестеренко Н. М. Семантика женского головного убора семейских Забайкалья // Сб. «Культурологические опыты». Науч. ред. И. С. Цыремпилов. Вып. 2. Улан-Удэ: ВСГИК, 2017. С. 41–45.

Островский А. Б. Числовая символика в традиционной культуре старообрядцев // Материалы VII Международной научной конференции «Старообрядчество: история, культура, современность». Т. II. М.: Музей истории старообрядчества, 2005. С. 348–354.

Охрименко Г. И. Женский костюм семейских XIX — начала XX вв. и его украшения // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. М.: Наука, 1969. С. 189–220.

Попова А. М. Семейские (Забайкальские старообрядцы). Верхнеудинск: Тип. НКПТ, 1928. 36 с.

Ровнова О. Г. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка. М.: ИД ЯСК, 2022. 608 с.

Селищев А. М. Забайкальские старообрядцы. Семейские // История и культура семейских Забайкалья: Хрестоматия. Улан-Удэ: Бэлиг, 2005. Ч. 1. С. 201–253.

Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья / Под. ред. Т. Б. Юмсуновой. Новосибирск: Изд-во СО РАН, НИЦ ОИГГМ СО РАН, 1999. 540 с.

Традиционная одежда старообрядцев Урала / Авт-сост. В. А. Печняк. Екатеринбург: ЦТНК СУ, 2017. 100 с.

Фурсова Е. Ф. Сибирские старообрядцы: история в костюмах // Наука из первых рук. 2009. № 3 (27). С. 84–91.

Шитова Н. И. Символика креста и молитвы в одежде уймонских старообрядцев // Известия Алтайского государственного университета. 2009. № 4–3 (64). С. 271–274.

Юмсунова Т. Б. Язык семейских — старообрядцев Забайкалья. М.: Языки славянской культуры, 2005. 288 с.

References

Bolonev, F. F. 1992. *Semeiskie: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Semeiskys Old Believers: Historical and Ethnographic Essays]. Ulan-Ude: Buriatskoe knijnoe izdatelstvo. 205 p.

Dynnikova, I. V. 2016. Mladencheskaia i smertnaia odezhda v kul'ture staroverov-chasovennykh Latinskoi Ameriki [Infant and Burial Clothes in the Culture of the Chasovennye Old Believers of Latin America]. *Zhivaia starina* 3(91): 37–41.

Danilko, E. S. 2019. "Smert' blizhe rubashki": pokhoronnaia obriadnost' staroobriadtsev-chasovennykh ["Death is Closer than a Shirt": The Burial Rites of the Chasovennye Old Believers]. *Novye issledovaniia Tuvy* 1: 44–59. https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.4

Fursova, E. F. 2009. Sibirskie staroobriadtsy istoriia v kostiumakh [Siberian Old Believers: History in Costumes]. *Nauka iz pervykh ruk* 3(27): 84–91.

Ivanov, V. F. 2018. "*Kak tsvetok v iantare*". *Narodnyi kostium semeiskikh Zabaikal'ia: nauchno-populiarnoe izdanie* ["Like a Flower in Amber". Folk Costume of the Semeiskys in Transbaikal Region: Popular Science Edition]. Ulan-Ude: Ekos. 124 p.

Kostrov, A. V. 2021. *Fenomeny kultury sovremennykh staroobriadtsev-chasovennykh Eniseiskoi Sibiri* [Cultural Phenomena of Modern Chasovennye Old Believers of the Yenisei Siberia]. Krasnoyarsk: KASS. 412 p.

Kostrov, A. V. 2022. Staroobriadcheskii smeretnyi kompleks iz sobraniia Irkutskogo oblastnogo kraevedcheskogo muzeia struktura i simvolika [Old Believers' Burial Complex in the Collection of the Irkutsk Museum of Regional Studies: Structure and Symbolism]. *Vestnik antropologii* 3: 180–194. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-3/180-194

Kostrov, A. V. and Yu. Yu. Galdanova. 2022. Kollektsiia zhenskikh golovnykh uborov staroobriadtsev-semeiskikh v sobranii Etnograficheskogo muzeia narodov Zabaikalia [Collection of Women's Hats of Old Believers Semeiskys in the Collection of the Ethnographic Museum of the People of Transbaikal]. *Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo instituta kultury* 1(21): 42–51.

Lipinskaia, V. A. 2016. Osobennosti traditsionnoi odezhdy lokalnykh grupp staroobriadtsev (migranty i emigranty) [Particularities of Traditional Clothing of Local Groups of Old Believers (Migrants and Emigrants)]. *Traditsionnaia kultura* 4(64): 98–108.

Maslova, G. S. 2005. Russkaia narodnaia odezhda Zabaikalia (XIX–XX vv.) [Russian Folk Clothing of Transbaikal (XIX–XX centuries)]. In *Istoriia i kultura semeiskikh Zabaikalia: Khrestomatiia* [History and Culture of the Semeiskie People of Transbaikalia: A Textbook], ed. by V. L. Petrov, E. V. Petrova. Part 2. Ulan-Ude: Belig. 87–103.

Morris (Yimsunova), T. B. 2012. Odezhda staroverov Oregona [Clothing of the Old Believers of Oregon]. *Zhivaia starina*. *Traditsionnaia kultura* 4: 32–37.

Nesterenko, N. M. 2017. Semantika zhenskogo golovnogo ubora semeiskikh Zabaikalia [Semantics of the Women's Headdress of the Semeiskys of Transbaikal]. *Kulturologicheskie opyty* [Culturological Experiments], ed. By I. S. Tsyrempilov. Issue 2. Ulan-Ude: VGIK. 2: 41–45.

Okhrimenko, G. I. 1969. Zhenskii kostium semeiskikh XIX — nachala XX vv. i ego ukrasheniia [Semeiskys' Woman Costume of 19th–Early 20th Centuries and its Decorations]. In *Etnografiia russkogo naseleniia Sibiri i Srednei Azii* [Ethnography of the Russian Population of Siberia and Central Asia]. Moscow: Nauka. 89–220.

Ostrovskii, A. B. 2005. Chislovaia simvolika v traditsionnoi kulture staroobriadtsev [Number Symbolism in the Traditional Culture of the Old Believers]. In *Materialy VII Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii "Staroobriadchestvo: istoriia, kultura, sovremennost'"* (22–24 fevralia 2005 g) [Proceedings of the VII International Scientific Conference "Old Believers: History, Culture, Modernity (22–24 February, 2005)], ed. by V. I. Osipov. Vol II. Moscow. 348–354.

Pechniak, V. A. (ed.). 2017. *Traditsionnaia odezhda staroobriadtsev Urala* [Traditional Clothing of the Old Believers of the Urals]. Ekaterinburg: TsTNK. 100 p.

Popova, A. M. 1928. *Semeiskie (Zabaikal'skie staroobriadtsy)* [The Semeiskys (Transbaikal Old Believers)]. Verkhneudinsk: Tipografia NKPT. 36 p.

Rovnova, O. G. 2022. *Staroobriadtsy Iuzhnoi Ameriki: ocherki istorii, kultury, iazyka* [Old Believers of South America: Essays on History, Culture, Language]. Moscow: LRC Publishing House. 608 p.

Selishchev, A. M. 1920 (2005). Zabaikal'skie staroobriadtsy. Semeiskie [Transbaikal Old Believers. The Semeiskys]. In *Istoriia i kultura semeiskikh Zabaikalia: Khrestomatiia* [History and Culture of the Semeiskie People of Transbaikalia: A Textbook], ed. by V. L. Petrov, E. V. Petrova. Part 1. Ulan-Ude: Belig. 201–253.

Shitova, N. I. 2009. Simvolika kresta i molitvy v odezhde uimonskikh staroobriadtsev [Symbolism of the Cross and Prayer in the Clothes of the Uymon Old Believers]. *Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta* 4–3(64): 271–274.

Yumsunova, T. B. (ed.). 1999. *Slovar' govorov staroobriadtsev (semeiskikh) Zabaikal'ia* [Dictionary of Dialects of Old Believers (Semeiskie) in Transbaikal Region]. Novosibirsk: Izdatelstvo Sibirskoj'e Otdelenij'e RAN, NITs OIGGM SO RAN. 540 p.

Yumsunova, T. B. 2005. *Iazyk semeiskikh — staroobriadtsev Zabaikal'ia* [The Language of the Semeiskys Old Believers of Transbaikal Region]. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury. 288 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/234-254
Научная статья

© Л. И. Никонова, Т. Н. Охотина, А. А. Медов

КОЛЕСНЫЕ ТРАНСПОРТНЫЕ СРЕДСТВА У МОРДВЫ: ТИПОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ БЫТОВАНИЯ

Колесные средства передвижения у мордвы занимали значительное место в хозяйственной жизни и в проведении досуга. Телеги использовались для перевозки различных грузов и поклажи, служили для поездок в лес, на сенокос, в поле, на мельницу, на базар, в гости, на моления и др. Похожие по конструкции, в зависимости от перевозимого груза они имели отличия в строении кузова, устанавливаемого на ходовую часть конной повозки. Конструкция мордовских телег была во многом подобна их конструкции у народов Среднего Поволжья, отличались лишь названия и некоторые особенности кузова. Обычно в семье была одна телега. Телеги более простых форм изготавливали сами крестьяне, а уже к середине XIX века у мордвы широко распространился экипажный промысел со своими центрами.

Колесные транспортные средства условно подразделялись на хозяйственные (телега «ящик», дрога, сноповозка, навозница, одёр, ратка, рыдван, тележка, почтовые, хлебовозка, водовозка, пожарные конные повозки, специальные — колымаги и др., ручные тележки, тачки) и экипажные (тарантас, ходок, тележка, дрожки, пролетка, линейка, бричка, карета и др.) типы. Наличие колесных средств передвижения (телеги, двуколки, дроги, тарантас и др.) с указанием их распространения, предназначения или деталей конструкций в некоторых населенных пунктах или косвенно, указывающих их бытование, подтверждается полевыми (собранные в экспедициях, в т. ч. за пределами мордовского края/республики), лингвистическими (мордовско-эрзянские и мордовско-мокшанские словари), топонимическими и др. сведениями. Бытование различных средств передвижения или их составных частей в той или иной степени отражены в устном поэтическом творчестве мордвы.

Ключевые слова: *колесные транспортные средства, мордва, хозяйство, полевые сведения, быт, обряды*

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 ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4327-9534

Охотина Татьяна Николаевна — старший научный сотрудник отдела истории, НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (Российская Федерация, 430005 Саранск, ул. Л. Толстого, д. 3). Эл. почта: himera@mail.ru

Медов Алексей Адрианович — аспирант отдела региональных исследований и этнологии, НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (Российская Федерация, 430005 Саранск, ул. Л. Толстого, д. 3). Эл. почта: medov.ai@yandex.ru

*Здесь и далее: м — мордва-мокша, э — мордва-эрзя.

Ссылка при цитировании: *Никонова Л. И., Охотина Т. Н., Медов А. А.* Колесные транспортные средства у мордвы: типология и история бытования // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 234–254.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/234-254
Original Article

© Liudmila Nikonova, Tatiana Okhotina, Alexey Medov

THE MORDVINS' WHEELED VEHICLES: TYPOLOGY AND HISTORY OF USAGE

Wheeled vehicles played a significant role in the economic life and in leisure activities of the Mordvins. The cart was used to transport various goods and luggage, served for trips to the forest, the haymaking, the field, the mill, the bazaar, to neighbors, to prayers, etc. Similar in design, they had differences in the structure of the body mounted on the chassis of a horse-drawn carriage, which varied depending on the cargo being transported. The design of the Mordovian carts was similar to the design of the peoples of the Middle Volga region; only the names and some body construction details differed. Usually a farm had one cart, which was used to perform a variety of tasks in the peasant economy. Carts of simpler forms were made by the peasants themselves, while the Mordovian carriage industry with its centers became widespread by the middle of the XIX century.

Wheeled vehicles were conventionally divided into household (cart "box", droga, sheaf wagon, dung truck, oder, ratka, rydvan, cart, mail, bread truck, water truck, fire horse–drawn carts, special — wheelbarrows, etc., handcarts, wheelbarrows) and crew (tarantass, walker, cart, droshky, cab, ruler, chaise, carriage, etc.) types. The presence of wheeled vehicles with information on their distribution, purpose or details of structures in some localities is confirmed by field-collected (including outside the Mordovian territory/republic), linguistic (Mordovian-Erzya and Mordovian-moksha dictionaries), toponymic and other data. The existence of various means of transport or their component parts is more or less directly reflected in the oral poetic creativity of the Mordvins.

Keywords*: Wheeled vehicles, Mordvins, field data, household, everyday life, rituals*

Authors info: Nikonova, Liudmila I. — Doctor of History, Professor, Leading Researcher of the Department of Regional Studies and Ethnology, Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: congress7@list.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4327-9534

Okhotina, Tatiana N. — Senior Researcher of the Department of History, Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: himera@mail.ru

Medov, Alexey A. — Postgraduate Student of the Department of Regional Studies and Ethnology, Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: medov.al@yandex.ru

For citation: Nikonova, L. I., T. N. Okhotina and A. A. Medov. 2024. The Mordvins' Wheeled Vehicles: Typology and History of Usage. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*) 1: 234–254.

Введение

Традиционный транспорт мордвы — это сложный и многообразный комплекс материальной культуры. Определение ареалов бытования тех или иных традиционных способов и средств передвижения, классификация их атрибутов с указанием конструктивных и локальных особенностей, выяснение взаимовлияния народов создают необходимые предпосылки для разработки глубоких и обобщающих исследований. Актуальность темы определяется тем, что ее изучение способствует более углубленному исследованию вопросов адаптации человека к природно-климатическим условиям, выявлению роли и значения традиционного транспорта в хозяйстве. Возрастает и прикладное значение целого ряда компонентов традиционной культуры, в том числе и транспортных средств, его применение для различных бытовых и практических целей, например, в этнотуризме (воспроизведение свадебной обрядности и др.).

Интерес к народному транспорту появился в 20–30-е гг. XX в. В региональном аспекте виды средств передвижения рассматривались у народов Сибири, Кавказа, Урало-Поволжского региона (татар, чувашей, марийцев, удмуртов, коми, русских). Однако эти исследований проводились не специально, а в контексте общих историко-этнографических работ или работ, посвященных хозяйственной деятельности. Среди публикаций, в той или иной степени рассматривающих транспортные средства мордвы, можно отметить труды И. И. Смирнова, И. И. Фирстова, А. С. Лузгина, Л. И. Никоновой и др. Специальных исследований видов колесных транспортных средств передвижения у мордвы нет, хотя рельеф, природно-климатические условия, хозяйственная и промысловая деятельность обусловили исключительное многообразие видов такого транспорта.

Виды колесных транспортных средств от целей их применения

Колесные транспортные средства передвижения мордва широко использовала вплоть до середины XX в. Наиболее распространенной повозкой в крестьянском хозяйстве являлась телега, на которой ездили, возили тяжести весной, летом и осенью до выпадения снега. По функциональному назначению телеги делились на грузовые и пассажирские (экипажи). Для перевозки грузов использовали телеги различных модификаций: ящик, рыдван, дроги, роспуски, сноповозка, навозница, двуколка и др. Пассажирские (экипажи) были более легкие и отличались отделкой. Их могли позволить себе чаще всего только зажиточные крестьяне: двухколесные одноколки, таратайки, тележки, а также четырехколесные безрессорные или полурессорные, рессорные дрожки с мелким кузовом или тарантасы с кузовом, открытым или имевшим откидной кожаный верх, кареты и др. Подобное деление условно, поскольку в крестьянском хозяйстве чаще всего была одна телега, которая служила как для перевозки груза, так и для перевозки людей.

Широко распространенными являлись разнообразные небольшие ручные тележки, тачки — их имела практически каждая мордовская сельская семья, использовались они в хозяйственных целях при транспортировке небольших грузов разного вида (мусор, строительный материал, утварь и др.).

Все телеги были похожие по конструкции. Главными частями телеги были оси с колесами и кузов. Оси представляли собой две поперечные толстые перекладины, длиной от 145 до 170 см. Оси являлись главной несущей конструкцией всей повозки,

поэтому делались они из твердых пород деревьев — дуба, вяза, реже березы. Оси были заужены к концам. На каждую ось надевалось по два колеса. Колеса состояли из ступицы, спиц и обода. Обод был выгнут из цельного дерева или сбивался из нескольких частей, но они считались менее прочными. Колеса фиксировались на осях с помощью железной чеки. Для лучшей маневренности телеги колеса на передней, подвижной оси делали меньших размеров, чем на задней неподвижной. Так диаметр задних колес составлял 70–85 см, а передних — 60–68 см. Ход телеги (расстояние между колесами на оси) делался с расчетом, чтобы телега с грузом не опрокинулась во время движения и в среднем был 1–1, 5 м.

На передней оси телеги закрепляли подушку — дубовую или березовую плаху. Ее соединяли с осью металлическим сердечником — шкворнем. Благодаря этому ось с колесами могла свободно поворачиваться. На заднюю ось наглухо набивали деревянную насадку. Переднюю и заднюю оси соединяли друг с другом толстым бревном (лисицей) и двумя продольными толстыми жердями — дрожинами или просто дрожинами. Сверху настилалась дощатая площадка в жердевой раме, на которую устанавливались платформа и кузов. К передней оси крепились деревянные оглобли, в которые с помощью хомута и дуги впрягалась лошадь (*Мокшин* 2002: 156).

Верхняя часть телеги — кузов — могла быть самой разной формы. Это зависело от того, для каких дорог и каких перевозок была предназначена та или иная телега. Каждая из этих телег могла иметь свое название: дроги, одёр, ратка, тарантас, рыдван и т. д.

Самыми распространёнными в хозяйстве крестьян являлись «дроги» — упрощенный вариант телеги, используемой для хозяйственных нужд. Они были длиннее телеги и без кузова, с колесами на деревянном ходу, в отличии от телеги имевшей колеса на железном ходу. Использовали их для перевозки бревен, дров, снопов и т. д. Дроги известны в Теньгушевском, Темниковском, Ельниковском, Ковылкинском (НА НИИГН. И-267) и других районах Мордовии. В некоторых селах телеги такого устройства назывались «роспусками» (с. Б. Уркат Ельниковского района) (НА НИИГН. И-268). Такое же название было распространено среди русского населения восточных районов Среднего Поволжья (*Бусыгин* 1966: 388). Дроги обычно применялись для будничной работы, а для поездок на базар, ярмарку, в гости использовались телеги.

Почти в каждом крестьянском хозяйстве до начала XX в. имелась простая телега, когда на дрожинах укреплялись деревянные дуги, концы которых скреплялись продольными брусьями. Образовавшийся каркас зашивался досками или лубом. В Симбирской губернии вместо луба бока кузова иногда переплетались веревками. Такие телеги широко бытовали у всех народов Среднего Поволжья (*Бусыгин* 1966: 387). В отдельных селениях телеги, за счет более изогнутых жердей, составляющих боковые края кузова, имели поднятый передок и задок В соседних русских селах Рязанской, Нижегородской областей эти телеги были известны у местного населения как «мордовские» (НА НИИГН. И-268). Что интересно, Е. П. Бусыгин описывая подобные телеги у русского населения Поволжья, отмечал, что они назывались «татарскими», «чувашскими», «марийскими» (*Бусыгин* 1966: 387). У мордвы телеги данного устройства к середине XX века почти вышли из употребления.

Для перевозки снопов сена, чтобы увеличить площадь и высоту телеги, устанавливались дополнительные подпорки по бортам, между ними наматывали веревки. Для транспортировки сена использовался «бастрыг» — жердина чуть длиннее теле-

ги, которая служила и гнетом, и блоком. Через нее протягивали веревку, с помощью которой закрепляли груз (*Колмыков* 1998: 175).

У мордвы для перевозки снопов, сена, соломы широко применяли «фуры» или «рыдваны». Они также были длиннее обыкновенной телеги, с высокими, расширяющимися к верху бортами. Борта фуры делали из наклонных жердей, вставленных в две продольные дрожины и скреплявшие их поперечины, а верхними концами в более толстые жерди (*Бусыгин* 1966: 387). Кузов рыдвана имел вид корыта. Телеги фуры и рыдваны встречались в Теньгушевском, Ковылкинском и др. районах Республики Мордовия; у мордвы Нижегородской, Рязанской областей (НА НИИГН. И-268), Красноярского края, Челябинской, Саратовской, Калининградской области. У Саратовской мордвы, кроме того для транспортировки снопов сена и соломы был распространен одер — отличающийся от телеги кузовом. Дрожины покрывались досками, образовавшими дно одра, задок и передок одра представляли собой высокую решетку, что давало возможность укладывать сено или снопы более устойчиво (ПМА: Мишкин).

Большой популярностью среди мордовских крестьян пользовалась телега-ящик, которая отличалась от обычной телеги устройством верхней части, представлявшей плотно сбитый из досок ящик. Кроме того, ящик в середине имел деревянный поперечник, чтобы удобнее было влезать на повозку. Ось и ящик крепились к поперечнику с помощью подтяжника. Телега данной конструкции упоминается в архивных источниках XVIII в., касаемых мордовской д. Курташки Краснослободского уезда: «телега-ящик новой, колеса точеные с подтасками» (*Заварюхин* 1993: 276). Телега-ящик была многофункциональна, ее использовали, для перевозки зерна, других грузов, для выезда. В с. Новые Пичингуши Ельниковского района Республики Мордовия на такой телеге возили бревна (НА НИИГН. И-267). Эти повозки были дороже обычных и имелись главным образом у зажиточных крестьян. Так, например, в XVIII в. они оценивались в 60 коп, что на 10 коп. было дороже простых телег (*Заварюхин* 1993: 276).

У мордвы встречался, но редко и такой тип телег, как двуколки — небольшие рессорные телеги для выезда. Так, в с. Волгапино Ковылкинского района на них ездили в плохую погоду, на базар, использовали и для транспортировки небольших грузов. К началу XX в. двуколки почти вышли из употребления. Так, в с. Кураево Теньгушевского района Республики Мордовия в послевоенное время на «двуколке» («кавто колисасо крандоз»), ездил только один сельчанин, но это уже считалось «не в моде» (НА НИИГН. И-267). В крестьянском хозяйстве чаще употреблялись ручные двухколесные тележки «ёмла крандаскс», предназначенные для перевозки небольших тяжестей в пределах усадьбы. У мордвы их использовали также при перевозке навоза в поле (НА НИИГН. И-267).

Несмотря на кажущееся однообразие телег, в некоторых селах они имели свои особенности и были характерны только для данной местности или даже села. Так, жители с. Кураево Теньгушевского района Республики Мордовия для перевозки кирпичей и снопов использовали тип телег, который называли «лазунь дрогань крандозд» (лазунь — доска, дрогань — дроги, крандозд — телега), которые, по их словам, больше нигде не встречаются (НА НИИГН. И-267).

В конце XIX — начале XX в. у мордовских крестьян появились телеги на железном ходу, более легкие с неглубоким кузовом из луба, досок или плетенным из ивовых веток. На них выезжали в город, на ярмарку, в соседние села.

Праздничным экипажем у мордовских зажиточных крестьян был тарантас. Передняя и задняя оси тарантаса соединялись четырьмя нетолстыми, хорошо пружинившими дрожинами, выполняющими роль рессор. Кузов укрепляли посредине гибких дрожин, что смягчало удары при езде по плохим дорогам. В передней части кузова устраивалось место для возницы (козлы). В конце XIX в. стали появляться рессорные тарантасы. У мордвы тарантасы бытовали очень широко и были самых разнообразных форм от примитивной плетенки до усовершенствованных экипажей городского типа. Тарантасы из-за своей дороговизны могли себе позволить только зажиточные или богатые крестьяне поэтому в одной деревне их было не более двух–трех. Тарантасы были распространены и у других поволжских народов. Е. П. Бусыгин считал тарантас очень старинным, характерным для местных поволжских народов видом транспорта, получившим более широкое бытование в Среднем Поволжье, чем во многих других русских областях (*Бусыгин* 1966: 389).

Телеги, простых конструкций делали крестьяне в своих хозяйствах, а посложнее промысловики. Причем мастера были по изготовлению всей телеги («тележники», «каретники») и специализировавшиеся на какой-либо одной части («колесники», «дужники» и т. п.) (*Лузгин* 2016: 136). Например, «в Ардатовском уезде промысловики в селах Атяшево, Киржеманы, Лобаски, занимались выделкой ободьев» (*Марискин, Марискин* 1998: 140).

По подсчетам И. И. Фирстова кустари экипажного промысла имелись в 148 селениях Мордовии, но наиболее крупные их скопления были сосредоточены в Инсарском уезде — Лемляйский Майдан, Шуварь, Арбузовка, Хованские Выселки, Новые Верхние Вязеры, Кульмеж, Старо-Сивильский Майдан, Кулдым (м) и Сарга (м), В Спасском — Ачадово (м), Пичпанды (М), Тархановская Потьма (М), Журавкино (м) и Авдалово, Наровчатском — Лухменский Майдан и Кочелаево, в Саранском — Новосельцево, Дегилевка (м), Малый Умыс, Александровка и Лада, Краснослободском — Каймары, Слободские Дубровки и Желтогоново, Ардатовском — Болдасево (м), Маресьево (м) и Резоватово, Темниковском — Красный Яр, Старый Город, Старое Ардашево (м), Лесное Плуксово (м) и Цылино (м) (*Фирстов* 1978: 38). И. Д. Воронин отмечает, что по данным 1867 года в Саранске было 856 мастеров, подмастерьев и учеников самых разнообразных профессий: кузнецов 140 …. каретников 4» (*Воронин* 1961: 106).

Мордовские кустари изготовляли лишь деревянные части летних (дроги, телеги, дрожки, тарантасы, кареты) повозок. Оковка железом и все металлические части повозок производились местными кузнецами. Полностью повозки выделывались очень редко (*Фирстов* 1978: 37).

В Мордовии кустари экипажного промысла удовлетворяли потребности главным образом крестьянского населения. Но имелись мастера, которые готовили улучшенные повозки для зажиточных и городских жителей. В селениях Русском Карино Краснослободского и Кочелаево Наровчатского уездов ободья изготовлялись для городских экипажей; кочелаевские ободья продавались в основном на Воронежскую фирму сельскохозяйственных машин и орудий «Столь и К°». Большего совершенства достигли мордовские кустари-тележники Ачадовской волости Спасского уезда, изделия которых славились прочностью и красотой отделки. Здесь вырабатывались улучшенные телеги-ящики для городских торговцев, тарантасы, пролетки, линейки, беговые дрожки и кареты, которые находили сбыт в Спасске, Козлове, Тамбове



Рис. 1. Тачка. Мордва Владимирской обл. Фото Л. И. Никоновой. 2013



Рис. 2. Одер. Дер. Михайловка Канского района Красноярского края. Фото Л. И. Никоновой. 2001



Рис. 3. Слева: телега-ратка. Справа: телега-рыдван. Мордва юга Сибири. Фото Л. И. Никоновой. 2001



Рис. 4. Телега-одер. Информатор М. Ф. Луконин. С. Оркино Петровского района Саратовской обл. Фото Л. И. Никоновой. 2008



Рис. 5. Телега дощатая. Информатор Н.А. Юркевич. С. Оркино Петровского района. Фото Л. И. Никоновой. 2008



Рис. 6. Телега. С. Подлесная Тавла Кочкуровского района Республики Мордовия. Фото Л. И. Никоновой. 2008



Рис. 7. Телега-фура. Хутор-музей «Лесной хуторок», пос. Разино Гурьевского района Калининградской обл. Фото Л. И. Никоновой. 2014



Рис. 8. Телега, пос. Искра Троицкого района Челябинской обл. Фото Л. И. Никоновой. 2010

(*Фирстов* 1978: 37, 38). Обычно такие повозки стоили дорого, поэтому их делали на заказ или продавали на ярмарках (*Лузгин* 2016: 136). «В Промзино на Суре еженедельно на базар и ярмарки съезжалось до 5 тысяч человек с хлебом разных сортов, а также мясом, салом, скотом, там же продавались, телеги, колеса, и т. д. Особенно добротными телегами и колесами славилась Лобаскинская ярмарка» (*Марискин, Марискин* 1998: 144).

Мордовскими мастерами не только делались, но и усовершенствовались транспортные средства и для городских служб. С XVIII–XIX в. карета стала почтовым и общественным транспортом и входила в пожарные обозы, заменив телеги, линейки и пр. Так, «до 1853 года в пожарном обозе в г. Пензе находилось 9 труб и 8 бочек с 8 летними и 7 зимними ходами и 33 лошадей, — 2 линейки…. (*Полиновский* 1870: 58). В ноябре 1864 года пожарные обозы были улучшены и были куплены бочки, ходы, телеги, сани, и пр. К прежним бочкам прибавлено 7 новых с летними и зимними ходами, куплено вновь 14 лошадей с упряжью … (*Полиновский* 1870: 60). «К улучшению в пожарном обозе, произведенным 1869 г. относится устройство кожаного короба, резервуара для запасной воды и двухколесной бочки. Двухколесная бочка пока сделана только одна — на пробу. По произведенному испытанию, она оказалась очень удобна, т. к. вмещая в себя до 25-ти ведер воды, везется легко, даже в гору — одной лошадью. Таким образом, посредством замены прежних тяжелых парных бочек — новыми, двухколесными, представляется возможность, не увеличивая комплекта лошадей, привозить на пожар почти вдвое большее количество воды» (*Полиновский* 1870: 67).

Таблица 1

Ведомость
О состоянии пожарной части в уездных городах Пензенской губ.

Название городов	**Число солдат и рабочих при команде число солдат**	**Лошадей с упряжью**			**Труб**	**Из них рукавов**	**Дрог**		**Ручных насосов**	**бочек**	**Чанов или резервуаров**	**Ведер**	**Лестниц**	**Щитов**	**Багров**	**Топоров**
		Принадлежащих городу	**Содержимых по найму**	**Поставляемых натурой**			**летних**	**Зимних**								
Саранск	30	8	12	–	6	6	6	6	3	14	–	33	5	3	10	30
Инсар	12	5	–	2	3	6	9	8	–	5	–	3	1	–	9	6
Краснослободск	15	5	5	–	2	2	7	7	–	4	–	5	1	–	4	7

Таблица составлена по: (*Полиновский* 1870).

Мастера экипажного промысла занимались и отходничеством. Так, в ободно-колесном промысле Ардатовского уезда отходников было 21,9% (среди ободников 40%), Алатырского — 41,2 (среди ободников — 36, 7%, колесников — 47,3%). В целом по Симбирской губ. отходников ободного промысла было 25,8%, а колесного — 24,3% (*Фирстов* 1978: 114).

Экипажный промысел был характерен для мордвы не только на территории Мордовии, но и для мордвы, живущей далеко за ее пределами. Так, изготовлением четырехколесных и двухколесных телег и отдельных их частей занимались в селах: Оркино (А. Ф. Каратонов, О. А. Каратонов), Колки (К. С. Арискин), Новозахаркино (Н. И. Мишкин) Петровского района (Мордва Саратовской области 2009), Сухой Карабулак Базарно-Карабулакского района (П. И. Ильин) Саратовской области (Мордва Саратовской области 2009); г. Чита, (Резайкины) Забайкальский край (Мордва циркумбайкальского региона и Республики Хакасия 2010: 33), с. Искра Троицкого района Челябинской области (И. В. Родионов, А. Верясов, И. Сланин, А. Стечкин) (Мордва Урала и Зауралья 2012: 147). Колеса делали в дер. Никитино Краснокамского района Пермского края (В. Базакин, П. Г. Ведяшкин, А. И. Любимкин) (Мордва Урала и Зауралья 2012: 148); с. Калмантай Вольского района Саратовской обл. (Архив 2009). На изготовление тележных колес специализировались целые мордовские селения Сибири (напр., д. Долженково Абанского района Красноярского края) (*Лузгин, Никонова* 2007: 165).

Одним из распространенных среди мордвы промыслов было изготовление плетеных изделий из ивовых и черемуховых прутьев. Из них плели крупные корзины для перевозки грузов плетенки для тарантасов и др. Этот вид промысла был характерен и для мордвы живущей за пределами Мордовии (Саратовская область, Сибирь, Урал и др.). Например, корзины для сена делали в с. Савкино Петровского района (А. С. Овчинников); для перевозки соломы в с. Новозахаркино Петровского района (Н. И. Мишкин), в с. Оркино Петровского района лыком обшивали телеги (Мордва Саратовской области 2013: 70) и др.

Колесные средства передвижения у мордвы мало чем отличались от средств передвижения соседних народов. В тоже время виды транспорта носили свои названия. Так, известно древнее название телеги — крандаз (м.), «шуфтонь крандаз» (м) / деревянная телега (Мокшанско-русский словарь 1998: 290; НА НИИГН. И-267, И-496); Крандазонь калдордома (э) / грохот телеги (Эрзянско-русский словарь 1993: 227). Название рыдван, долгуша (НА НИИГН. И-267), дроги — «дрогонсть» (НА НИИГН. И-267), дроги, дрога (м) (Мокшанско-русский словарь 1998: 290) (осенью поехал я в амбар за зерном на самодельных дрогах (Мокшанско-русский словарь 1998: 168); дрогат (э), дрожки — «дрожкат» (э) ардомань дрожкат (э) — беговые дрожки (Эрзянско-русский словарь 1993: 175). («Тетям дрожкасо паксяв тусь» / отец мой на дрожках поехал в поле» (*Евсевьев* 1931: 120); тарантас — тарантаз (м) (Мокшанско-русский словарь 1998: 707), тарантас (э) (Эрзянско-русский словарь 1993: 646) («Тарантазонть гайканзо лавчомсть, пуворямс зрявить / у тарантаса гайки ослабли, надо завинтить» (*Евсевьев* 1931: 102); кибитка (м, э) (Мокшанско-русский словарь 1998: 254; Эрзянско-русский словарь 1993: 253); Онава (э) /свадебная кибитка невесты (из белого материала и разноцветных лент), «Онават» / свадебная повозка для переезда невесты в дом жениха (Эрзянско-русский словарь 1993: 439); карета — «карета», («ардомс каретаса» / ехать в карете (м) (Мокшанско-русский словарь 1998: 230); *карета (*э) (Эрзянско-русский словарь1993: 236); тележка — «Те-

лежкат» (м) (Мокшанско-русский словарь 1998: 713); тачка — «тачкат» (м), (ускомс тачкаса тише (м) / привести на тачке сено) (Мокшанско-русский словарь 1998: 710); детская двуколка — «кальдирькат (э) (Эрзянско-русский словарь1993: 170); двуколка — «каламашка»; (конюхсь кильдсь каламашка (м) / конюх запряг лошадь в двуколку) (Мокшанско-русский словарь 1998: 218), «Самс двойкаса / приехать на двойке» (Мокшанско-русский словарь 1998: 155) и др.

Название имели и конструкции телеги: ось — «петьнест», оси задние — «крандас петкель» (м); втулка — «нукунь», подушка-колодка «тозов» (м) (НА НИИГН. И-267), крандаз тоду (боран) (м) (Мокшанско-русский словарь 1998: 290); колесная втулка — «Шарыень» (м) (Мокшанско-русский словарь 1998: 132); втулка колеса — «чарынь втулка» (э.) (Эрзянско-русский словарь1993: 142). Жердь, слега — олга (Эрзянско-русский словарь1993: 438); колеса — «каляса» (м), оглобля — ажия (э) (Ажиян кавонест сивсть / обе оглобли у меня сломались. Саемсат тестэ ажиясо! / Взять тебя отсюда оглоблей! Ажджан селиин / оглобли у меня вязовые (*Евсевьев* 1931: 12). Об оглобле с её принадлежностью в упряжи, материале изготовления, поговорка-сравнение, словосочетания и предложения подтверждается изысканиями М. Е. Евсевьева. Ажия (э). М. Кар. (Малые Кармалы — эрз. село бывш. Буинского уезда Симбирской губ., ныне Ибресинского района Чувашской Республики) (*Евсевьев* 1931: 1), Чирг. (Чиргуши — эрз. село бывш. Лукояновского уезда Нижегородской губ.), аждия *(э)*. Мув. (эрз. деревня Верхний Мувал бывш. Городищенского уезда Пенз. губ., ныне Городищенского района), Стан (эрз. село Стандрово бывш. Темниковского уезда Тамбовской губ., ныне Теньгушевского района Мордов. обл.); «ажджа» / эр. Др. (эрз. село Дракино бывш. Спасского уезда Тамбовской губ., ныне Торбеевского района Морд. обл.), «ажия» (м) Пон., Пош., айдьжя мок. Сал. / оглобля. «Сока ажия» (э) / сошная оглобля, обжа. Ажиян кавонест сивсть / обе оглобли у меня сломались. Саемсат тестэ ажиясо! / Взять тебя отсюда оглоблей! *Ажджан* (Др.) *селиин* / оглобли у меня вязовые (*Евсевьев* 1931: 12). Видьме лисьмань озкс (э) М. Карм., Атр., видьме руцянь озкс (э). Кочк. / моление по случаю выхода (выезда) на посев яровых. На молении просят Норов-аву — богиню плодородия, чтобы уродился хлеб и для людей, и для скота, и для прохожих, чтобы солома уродилась толщиною с оглоблю, зерно — с куриное яйцо» (*Евсевьев* 1931: 91).

Сведения о небольших *колесных* средствах — *тележки, тачки*, бытовавших в каждой мордовской сельской семье, отразились в словарях: *крандаз* (э) — телега (Эрзянско-русский словарь 1993: 301); крандаскя, -ат 1) уменьш. — ласк. от крандаз / тележка / ручная повозка для перевозки грузов (Мокшанско-русский словарь 1998: 290); «тележкат» (м) / *тележка* / небольшая телега, повозка, передвигаемая ручным или механическим способом (Мокшанско-русский словарь 1998: 713); «тачкат» (м) / тачка / ручная тележка на одном колесе, которую возят, держа за ручки толкая перед собой; тиемс тачка (м) / смастерить тачку; ускомс тачкаса тише (м) / привести на тачке сено / уменьш.-ласк. «тачканя» (м) (Мокшанско-русский словарь 1998: 710). Средства передвижения выражаются через глагол «кататься» и его производные, упоминаются с указанием населенных пунктов в следующих сочетаниях: каверьдем (каверьдямс «Кальдирькат (э). М. Кар. — детская тележка — двуколка с длинной ручкой» (*Евсевьев* 1931: 170).

Бытование различных средств передвижения или их составных частей нашло свое отражение и в устном поэтическом творчестве мордовского народа. Одно из

созвездий видимого небосвода мордва назвала Телегой (*Крандаз*), а две звездочки возле нее — Оглоблей (*Ажия*) и Собачкой (*Кискине*). Согласно мордовскому поверью, Кискине постоянно грызет Ажия и когда перегрызет, то наступит конец миру (*Мокшин* 2002: 156).

В Песне-призывах о приходе весны упоминается ось телеги: «Почему, подруженька-душенька, весенние дни узнаются? ... Маленькие братья, подруженька, боронуют и плачут: … В конце села, подруженька-душенька, дом мальчика-сироты, у дороги, подруженька-душенька, несчастного мальчика место. Осью телеги угол дома бедного мальчика проезжие задевают» (Устно-поэтическое 1981: 99).

О рыдване рассказывается в Пазморо на крестинах: … «Идем бог урожая, к нам. … Мне сегодня некогда, народ выйдет сеять, … богатый везет возами, имущий везет рыдваном / Адя, Норов паз, ве таркас. … Монень течи аютко, народось лиси видеме, … козясь уски улавсо, сюпавось уски рыдвансо» (Устно-поэтическое 1981: 196,197).

Часто транспортные средства у мордвы упоминаются в пословицах и поговорках: «У ленивого и колеса плачут / Нолать зда шарыськe аварди» (Мордовские пословицы 1986: 72); С чужой лошади (телеги) и в грязь слезешь / ломань алашаста (крандазста) рдазска валгат; ломань алашасто рудазс валгат (Мордовские пословицы 1986: 87); В какую телегу сядешь, такую и песню запоешь / кодама крандазс (нурде) озат, стама мор морат; кодамо улавс озат, истямо моро морат (Мордовские пословицы 1986: 127); Телега нерадивого хозяина всю дорогу испортит / кальдяв азоронь крандаз — целай ки колай ; берянь азоронь крандазось ки колы (Мордовские пословицы 1986: 138); Не запрягши лошадь, на телегу не садись / апак кильтть крандазса аф ардат (озат) (Мордовские пословицы 1986: 227); Кодама крандазе озат, стама мор морот (посл.) (м) / В какие сани сядешь, такую песню споешь (Мокшанско-русский словарь 1998: 290) и др.

Телеге уделялось внимание и при новогодних гаданиях. Так, А. А. Шахматовым в с. Сухой Карабулак Базарно-Карабулакского уезда, было записано такое гадание: «Ходили слушать на перекресток дороги или на прорубь; пояса и кресты снимали и брали с собой помело и слушали. К урожайному году слышали скрип телег (со снопами), к голодному году — стук пустой телеги (*Шахматов* 1910: 129).

Без различного типа транспортных средств не обходилось не одно важное событие, будь то строительство дома, общественные моления, похороны и т. д. Так, В. Н. Майновым подмечено, что среди мордовского населения было развито помогать всем миром друг другу, а особенно при строительстве нового дома (*Майнов* 1885: 182). Первый раз все приглашенные («весь мир») собирались при заготовке и перевозке строительных материалов. Повсеместно участники помочи приходили к хозяину на своих лошадях и со своими инструментами (НА НИИГН. И-489: 104, 110).

На начальном этапе строительства дома, после закладывали фундамента, хозяин приглашал родственников и соседей на своеобразный обряд «рябинку» или «березку», где телега использовалась для подвоза кустарников (рябины, березы, вишни) для проведения ритуальных действий. Для этого ездили в лес и привозили куст рябины или березы, который ставили в переднем углу, а все собравшиеся молились (Торбеевский район) (НА НИИГН. И-152: 6; И-494: 200), или рябину выкапывали в лесу, когда на телеге ездили за мхом (с. Мордовское Давыдово Кочкуровского района) (НА НИИГН. И-489: 133). В других случаях от куста на сруб клали ветку рябины, а на стол ставили чугун пшенной каши и начинали молиться, чтобы подольше

не сгнил дом (с. Косогоры, Симкино ныне Большеберезниковский район). Еще один вариант обряда — из леса привозили березку или рябину и хранили в переднем углу до окончания строительства (НА НИИГН. И-1193: 46), а потом высаживали около дома (повсеместно) или привезенную из леса рябину укладывали на завалину дома или в подпол (с. Каньгуши, д. Мельсяны, с. Мордовское Корино, с. Старые Пичингуши, д. Старый Тештелим) (НА НИИГН. И-1312: 164). Могли также привезенную березку высадить на улице около переднего угла дома (с. Дудниково Теньгушевского района) в качестве предохранительной магии от пожаров; вишню — высаживали на улице около переднего угла дома, после чего приносили 5 караваев и 5 солонок, чтобы молодые не забывали подавать милостыню бедным и больным (с. Волгапино Ковылкинского, с. Подгорное Конаково Темниковского районов) (НА НИИГН. И-489: 104, 120). Для того, чтобы место, выбранное под дом, было удачным, проводили обряд «озондомс пизелкстъ». В передний угол ставили привезенную на телеге из леса березу, зажигали свечи и молились (с. Зайцево, с. Старое Синдрово Краснослободского района).

Социальная сфера мордвы включает обряды, направленные на регулирование общественных отношений. Многие коллективные обряды проводились у водного источника (озера, речки, ручьев, родников), на опушке леса, у почитаемых деревьев (*Смирнов* 1895: 253) и были связаны с традиционными транспортными средствами передвижения непосредственно (подвоз на моления людей и продуктов для проведения трапезы) или косвенно (в песнопениях с упоминанием или участием деталей транспорта и т. п.). Так, при проведении общинного моления — веле озкс (м, э «веле» — «село»), транспортным средствам отводилась основная роль, т. к. моление совершалось вне села и несколько дней. Необходим был и привоз людей, и подвоз ритуальной пищи, и использование транспорта в обрядовых действиях.

Веле озкс — это общинное, мирское, сельское моление, самое многолюдное, продолжалось три дня и начиналось с праздника Петров день. В первый день закалывали быка, на второй — телку, потом варили мордовский напиток — пиво. Так, в мокша-мордовском с. Урюм Тетюшского уезда Казанской губернии моление проходило в несколько дней. Молились божеству Вярьде Шкаю в первые два дня, чтобы у людей в селе было здоровье и выросли хорошие хлеба; в третий день (последний день) — за легкую военную службу солдат, чтобы начальники их не обижали и чтобы они здоровыми вернулись домой. Для этого дня оставляли бочку пива и варили кашу. Моление совершалось на том же месте, что и моление плуга кереть озкс, а именно в конце села на лужайке под старыми вязами. В нем участвовали все односельчане вместе с детьми. После произнесения молитвенных просьб, народ не расходился до самой глубокой ночи. В развлечения входило питье общественного пива (для старших), а также разнообразные игры (для молодежи). Причем непременно исполнялся обычай, называемый «сюкырынь ласьфтеме» («бег за лепешкой»). Вызывались бегуны, которые должны были попарно бежать. Одному из них давали сдобную лепешку под мышку, и он пускался бежать вперед, а другой должен был его догонять. Если догонял, то забирал у него лепешку, если нет — она оставалась у первого. В эрзя-мордовском с. Багана Бугульминского уезда Самарской губернии *вель озкс* устраивался на Троицу. На место жертвоприношения, которое располагалось в 300 саженях (сажень равен 2,1 м) от деревни, приносили с собой всякую еду. В жертву обычно закалывали быка и четырех овец. Пуре готовили в специальном

доме пуварне (от русского пивоварня). К месту жертвоприношения его *привозили* в бочках. Как только пуре было готово, двое мужчин верхом объезжали деревню, созывая жителей на праздник: «Приходите на праздник деревни, приходите пить пуре!» (*Евсевьев* 1966: 399; *Мокшин* 2004: 120–121).

Праздник стирень пуре (мокш.) / тейтерень пуре (эрз.) отмечался мордовскими девушками после Покрова дня (1 октября по старому стилю) в общинном доме. *Транспортные средства передвижения здесь были необходимы на протяжении всего праздника*. Общинный дом в некоторых местах носил название тейтерень пия кудо (э). В больших населенных пунктах имелось несколько таких изб. Данный праздник можно считать своеобразным ритуалом перехода девочек в старшую молодежную группу или их посвящения в девушек, достигших брачного возраста. Пуре варилось из коллективно собранных продуктов. Предусматривались и затраты на праздник. Участвующие приносили с собой продукты, не возбранялись и небольшие деньги. Приходили и те, у кого была лошадь или другой транспорт, но они работали уже по найму. Всем этим процессом руководили девушки, они же определяли оплату, в том числе продуктами, за транспорт, музыкантам, поварам, распределяли предоставление лошадей, другого вида транспорта. Иногда в праздничной церемонии участвовал и сам хозяин, который *выделял повозки (транспорт*). На таком «девичьем празднике», проходившем после окончания основных полевых работ, участницы хороводили, пели народные песни и припевки. Темы их многоголосия были об урожае, как они работали, заботились о нем и т. п. Руководители (покшкеть) этого празднества перед тем, как соберутся все его участники, *старались съездить* на поле с озимыми, чтобы поблагодарить богиню поля, называемую Норовавушку, а также выпросить своими милостями в будущем не оставлять людей, молили ее помочь вырастить и убрать хороший урожай: ...Сюк-сюк, тенть, Норовава, пасиба тенть сюронь шачомга, пасиба тенть розень максомга, шачовтыть розинэк сы иестэнть,Касовтыть сюронок сы кизэстэнть / ...Земной поклон тебе, Норовава, спасибо тебе за то, что уродила хлеб, спасибо тебе за то, что рожь дала, уроди нам рожь в будущем году, вырасти хлеба на будущее лето. Не последнюю роль в девичьем празднике играли развлекательные моменты и карнавальные действа. Это было общественное зрелище, где звучала народная музыка с мордовскими песнями, танцами, ряжением, играми, в т. ч. скачками на лошадях (*Мокшин* 2004: 266–267).

В новогодних обрядах важная роль отводилась приметам и гаданиям, которые затрагивали две темы, касающиеся жизнеобеспечения семьи, во-первых — земли и урожая, во-вторых — личной жизни, судьбы человека и его брачного союза. Так, А. А. Шахматовым было записано такое гадание: «Ходили слушать на перекресток дороги или на прорубь; пояса и кресты снимали и брали с собой помело и слушали. К урожайному году слышали *скрип телег (со снопами*), к голодному году — *стук пустой телеги* (с. Сухой Карабулак Базарно-Карабулакского уезда) (*Шахматов* 1910: 129).

Транспортные средства использовались и в похоронных процессиях: на них везли гроб или поминальную пищу. Приведем пример, похоронной процессии у мордвы Саратовской области. Гроб *везли на телеге* или санях и первому оказавшемуся на пути человеку кто-то из участников похорон передавал кусок холста и лепешку (с. Савкине Петровского уезда) (*Маркелов* 1922: 133). Поминали покойных во вторник на Фоминой неделе так: Мужчины *везли на лошадях* вино, пиво, брагу; женщины шли пешком, несли стряпню, но у кого было много детей, те ехали на лоша-

дях (с. Сухой Карабулак Базарно-Карабулакского уезда). Всю стряпню клали над головой покойника, а сами кланялись и говорили: «Дедушки, бабушки! Мы пришли помянуть ваши имена, отделить (от вас) вашу земляную пыль, а вы призовите всех, всех родственников, свойственников, может быть, есть покойники из других деревень, есть заплутавшиеся в лесу, потонувшие в воде, сгоревшие в огне, чтобы не было в стороне стоящих, глазами завидующих; накормите, напоите и угостите всех». Затем они вставали с колен, подходили к стряпне, раскалывали яйца, макали хлеб в мед, разламывали и раздавали всем (давали также нищим) и начинали молиться следующим образом: «Нишкипаз, Покшпаз, Верипаз, кормилец! отпустите мертвым грехи!» Затем обсыпали могилу крошками хлеба, крошками яиц и начинали пить вино, пиво и брагу (*Шахматов* 1910: 133–134).

Колёсные транспортные средства были распространены и у других народов Поволжья и Приуралья (марийцев, чувашей удмуртов, татар). Так, у марийцев телеги были преимущественно с деревянными осями и колёсами. Телега использовалась для перевозки различных грузов и поклажи, служила для поездок в лес, на сенокос, в поле, на мельницу, на базар, в гости, на моления и др. Празднично-обрядовым экипажем являлся тарантас — лёгкая повозка на железном ходу, оси которой соединялись 4–6 хорошо отделанными и окрашенными в чёрный цвет дрогами, на которые устанавливался плетёный из прутьев кузов. Существовала у марийцев в прошлом специальная свадебная кибитка для жениха и невесты. Это была лёгкая телега со сводчатым или плоским верхом, задняя стенка которой украшалась резьбой. В каждой семье имелись двухколёсные ручные тележки в виде детской коляски, которые снабжались лубяным кузовом и крытым верхом. В них возили младенцев на сенокос, в поле в сезон летних работ (*Молотова* 2009: 762).

Накануне революции ряд марийских деревень стали центрами кустарных промыслов. В деревнях Бирского уезда статистика зафиксировала несколько промысловых заведений, среди них: колесно-ободное (д. Искуш) (*Сепеев* 1975: 101). В деревнях Рыбак и Новый Сусадыбаш Бирского уезда производили на продажу тарантасы (*Сепеев* 1975: 102). В лесной местности Красноуфимского уезда марийцы также занимались изготовлением транспортных средств (*Сепеев* 1975: 102). Одним из распространенных среди восточных марийцев промыслов было изготовление плетеных изделий из ивовых и черемуховых прутьев. Из них плели крупные корзины для перевозки грузов («чоман», «чатыр»), плетенки для тарантасов и др. (*Сепеев* 1975: 103). В ряде деревень Златоустовского уезда (в дер. Норкинской вол.) марийцы плели корзины для экипажей (*Сепеев* 1975: 100). Кора старой липы использовалась в качестве материала подложек для телег. Из лыка молодой липы делали кузова. Жители притрактовых деревень занимались извозом. В с. Сазово таковых было 60 человек, в деревнях Малое Куразово, Калмаш, Амзибаш, Ташлы Елга — 40 (*Сепеев* 1975: 100).

У живущих по соседству народов также большое распространение особенно получил экипажный промысел. У татар промысел подразделялся на 2 самостоятельные отрасли: изготовление телег, саней и производство колесных станов, упряжных дуг, хомутных клещей и седелок, седел (*Халиков* 1995: 169).

У удмуртов из колесных средств передвижения наиболее распространенными были деревянные четырехколесные одноконные телеги-уробо. Телега состояла из следующих частей: 1) хода и стана с передней и задней осями-пукон, четырех колеспитран, накладки-кjр, насадки-кырыжпу, подушки, двух дрог или дрожин-лjсь-

кан, двух отводок или кривулин; 2) кузова или ящика; 3) двух оглобель-вайыж с тяжками-Чаж. Размеры и функциональная связь отдельных частей телеги были, как правило, стандартны. В наиболее зажиточных удмуртских хозяйствах, кроме рабочих телег, имелись тарантасы — облегченные экипажи, предназначенные для поездки в гости, на базар. В середине тарантаса располагался кузов-плетенка из толстых черемуховых прутьев с расширенным задком для двух пассажиров и плетеным сидением для кучера. Для перевозки дров, соломы, сена, катания детей применяли ручную тележку на двух колесах в виде деревянного или лубяного ящика или плетенного из прутьев короба (*Лебедева* 1991). Подспорьем для удмуртского населения на Камских заводах зафиксировно изготовление простых экипажей (*Васина* 2012: 135).

Транспортными средствами у чувашских крестьян также были телеги. Большую часть года использовали колесные средства передвижения: телеги (урапа), дроги (вăрăм урапа), сноповозку (кĕлте урапи, кăрман), тарантасы (хыçлă урапа, тăрантас). Обычная телега на деревянном ходу была простой по устройству. Части телеги крестьяне старались делать сами. Собственного изготовления обычно были подушки — передняя (пуçелĕк) и задняя (урапа каски), грядки (ӳрече), оглобли (турта). Приготавливали все составные части колеса (кустăрма), обод (тукăн), ступицу (кĕпчек), спицы (шăл). Заготовки для ободьев (из дуба) распаривали над кипящим котлом до 1,5 суток, затем на стане с кругом гнули их. Передняя и задняя подушки телеги соединялись продольными жердями, и получалась основа кузова телеги (Культура Чувашского края 1994: 105). Каркас кузова обшивался досками или лубом. К передней подушке прикреплялся железный стержень (хурса), он вставляется в отверстие — «сердечник» в передней оси (урапа тĕнĕлĕ). Это придает телеге необходимую подвижность (Культура Чувашского края 1994: 106).

Телегу с кузовом из долбленого толстого бревна, бытовавшую в северо-западных районах, вероятно, следует считать более традиционной. Кузов-короб, закрытый с обоих концов, был приспособлен для перевозки зерна россыпью. Дрова, бревна перевозили на дрогах. Они были значительно длиннее телеги (до 3–4 м) и не имели кузова. Передние и задние оси соединялись двумя прочными жердями. Для перевозки снопов использовали сноповозку. Она имела длину несколько большую, чем обыкновенная телега, высокие расширяющиеся кверху борта из жердей, луба либо плетенки («чуман») или веревки (Культура Чувашского края 1994: 106). Чуваши снопы на гумно перевозили на телегах, иногда на дно стелили рогожу. В южных районах Чувашии, в степных местностях Среднего Поволжья имелись специальные телеги — сноповозки (курман) с высокими бортами из досок или жердей (*Фокин* 2009: 230).

У колесников чуваши различают работу по изготовлению обода, ступы и спиц. Обод бывает цельный, обычно дубовый, реже составной из дуба, березы, ясеня. Ступицу готовят из березы. Материал сначала обрабатывается топором, затем обтачивают на станке. Для соединения обода со ступицей служат спицы, по 9–12 в каждом колесе. Их делают из дуба (*Никольский* 2004: 231). Если колеса предназначены для телег с железными осями, то в отверстие вставляются железные втулки, ступицы смазываются маслом или смолой, либо варом. Ось изготовляется из дуба. Наиболее тщательно отделывается та часть оси, которая соприкасается со втулкой колеса. Для закрепления колеса на оси просверливается отверстие для чеки (*Никольский* 2004: 231).

Для перевозки мелких грузов и работы по хозяйству изготовлялись ручные санки и тележки. Грудных младенцев на поле во время жатвы перевозили в тележках с

кузовом (ача кӱми, пӗчӗк урапа). Праздничным экипажем зажиточных крестьян был тарантас — облегченная телега на железном ходу. Чувашские кустари были мастерами в изготовлении плетеных тарантасных кузовов. Для плетения таких кузовов использовались черемуховые или ивовые прутья. Мастера работали по заказам промышленников, преимущественно казанских, на предприятиях которых из привозных частей собирались тарантасы (Культура Чувашского края 1994: 106). Тарантас устраняет те толчки, какие дает простая телега. Передние и задние грядки у тарантаса соединены только наверху целым рядом жердей с кузовом. Кузов или плетенка изготовлялся из ивы. В Закамье она имеет почти форму ящика. В Чувашии стараются делать поизящнее: закругляют углы края, которые имеют разную высоту. Высокая часть — задняя, низкая — та, где садится пассажир, средняя величина с боков и спереди. Спереди устраивается узкая плетеная скамейка — для ямщика. С целью уменьшения толчков заднюю и боковые стенки обивают упругими подушками. К плетенке прикладывается кошма или стелется солома; поверх этих материалов пришивается холст или кожа (*Никольский* 2004: 231–234).

Выводы

Таким образом, колесные транспортные средства у мордвы играли значительную роль в хозяйственной жизни и при проведении досуга. Телега использовалась для перевозки различных грузов и поклажи, служила для поездок в лес, на сенокос, в поле, на мельницу, на базар, в гости, на моления и др. Похожие по конструкции, они имели отличия в строении кузова, устанавливаемого на ходовую часть конной повозки, который мог быть различного вида, в зависимости от перевозимого груза. Обычно в хозяйстве имелась одна телега, которая использовалась в крестьянском хозяйстве и для перевозки грузов, и для выезда на ярмарку, в город, соседние села. Конструкция мордовских телег была подобна конструкции телег у народов Среднего Поволжья, отличались лишь названия и некоторые особенности кузова. Телеги более простых форм изготавливали сами крестьяне, а уже к середине XIX века у мордвы широко распространился экипажный промысел со своими центрами.

Колесные транспортные средства условно подразделялись на хозяйственные (телега «ящик», дрога, сноповозка, навозница, одёр, ратка, рыдван, тележка, почтовые, хлебовозка, водовозка, пожарные конные повозки, специальные — колымаги и др., ручные *тележки, тачки*) и экипажный (тарантас, ходок, тележка, дрожки, пролетка, линейка, бричка, карета и др.) типы. Виды колесных средств передвижения изготовлялись в каждой семье и промысловиками.

Наличие колесных средств передвижения (телеги, двуколки, дроги, тарантас и др.) с указанием их распространения, предназначения или деталей конструкций в некоторых населенных пунктах или косвенно, указывающих их бытование, подтверждается полевыми (собранные в экспедициях, в т. ч. за пределами мордовского края/республики), лингвистическими (мордовско-эрзянские и мордовско-мокшанские словари), топонимическими и другими сведениями. Бытование различных средств передвижения или их составных частей в той или иной степени отражены в устном поэтическом творчестве мордвы.

Социальная сфера мордвы включает обряды, которые не могли осуществляться без традиционных транспортных средств как непосредственно (привоз людей,

продуктов), так и косвенно (в песнопениях с упоминанием или участием деталей транспорта и т. п.). В новогодних обрядах важная роль отводилась приметам и гаданиям с применением традиционных средств или их конструкций, свойств и т. п. Транспортные средства использовались в похоронных процессиях. Сегодня старинные повозки находят применение в этнотуризме, что придает дополнительную актуальность теме нашего исследования.

Источники и материалы

Архив 2009 — Архив Калмантайского Муниципального образования. 2009 г.

НА НИИГН. И-152 — НА НИИГН. И-152. Этнографические материалы, собранные участниками историко-этнографической экспедиции 1951 г. в Торбеевском районе Мордовской АССР. Л. 1–82.

НА НИИГН. И-267 — НА НИИГН. И-267. Карточки историко-этнографической экспедиции (сост. В. П. Ежова). к. № 70, 98,130, 156,157,160.

НА НИИГН. И-268 — НА НИИГН. И-268. Карточки историко-этнографической экспедиции (сост. Т. В. Васильев и др.). к. № 334, 413.

НА НИИГН. И-494 — НА НИИГН. И-494. Материалы Мордовской этнографической экспедиции 1959 г. (сост. Т. Смирнова). 202 л.

НА НИИГН. И-489 — НА НИИГН. И-489. Материалы Мордовской этнографической экспедиции 1959 г. (сост. Т. Смирнова). 254 л.

НА НИИГН. И-496 — НА НИИГН. И-496. Материалы Мордовской этнографической экспедиции 1957 г. (сост. Н. И. Спрыгина). 327 л.

НА НИИГН. И-1193 — НА НИИГН. И-1193. Отчет этнографической экспедиции за 1987 г. (сост. Н. Ф. Беляева). 50 л.

НА НИИГН. И-1312 — НА НИИГН. И-1312. Плановые работы сотрудников сектора археологии и этнографии за 1992 г.

Воронин 1961 — *Воронин И. Д.* Саранск: Историко-документальные очерки. Саранск: Мордов. кн. изд-во. 1961. 268 с., 8 л. ил.

Евсевьев 1931 — *Евсевьев М. Е.* Эрзянь-рузонь валкс / Мордовско-русский словарь. М.: Центроиздат, 1931. 226 с.

Майнов 1885 — *Майнов В. Н.* Очерк юридического быта мордвы // Записки Русского Географического Общества (РГО) по отделению этнографии. СПб., 1885. Т. 14. Вып. 1. 294 с.

Колмыков 1998 — *Колмыков В. И.* Жизнь леса: Очерки. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. 254 с.

Маркелов 1922 — *Маркелов М. Т.* Саратовская мордва. Изд. мордов. подотдела Губерн. отдела по делам национальностей при Саратов. губ. исполкоме. Саратов, 1922. 238 с.

Мокшанско-русский словарь 1998 — Мокшанско-русский словарь: 41000 слов / Ин- языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров-Правительстве Республики Мордовия; Под ред. Б. А. Серебренникова, А. П. Феоктистова, О. Е. Полякова. М.: Рус. яз. Дигора, 1998. 920 с.

Мордовские пословицы 1986 — Мордовские пословицы, присловицы и поговорки / На мордовском-мокша, мордовском-эрзя и русском языках / Вступительная статья, запись, системная обработка текстов и переводы их на русский язык К. Т. Самородова. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1986. 278 с.

Полиновский 1870 — *Полиновский А. М.* О состоянии пожарного обоза в г. Пензе и уездных городах Пензенской губернии // Сборник исторических, географических и статистических материалов о Пензенской губернии, с прибавлением распределения судебных мировых участков. Приложение к Памятной книжке за 1868 и 1869 годы. Издан Пензенским Губернским Статистическим Комитетом. Пенза: Типография Пензенского Губернского Правления, 1870. С. 57–72.

ПМА — Мишкин Николай Иванович, 1932 г. р., с. Новозахаркино Петровского района Саратовской области, записи 2008 г.

Смирнов 1895 — *Смирнов И. Н*. Мордва: Ист.-этногр. очерк. Казань: тип. Ун-та, 1895. VIII, 291 с.

Устно-поэтическое 1981 — Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 7, Ч. 3. Календарно-обрядовые песни и заговоры / Науч.-иссл. ин-т. яз. лит., истории и экономики при Совете Министров Мордов. АССР. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1981. 304 с.

Эрзянско-русский словарь 1993 — Эрзянско-русский словарь: ок. 27 000 слов / НИИ языка, литературы, истории и экономики при Правительстве Мордовской АССР; под ред. Б. А. Серебренникова, Р. Н. Бузаковой, М. В. Мосина. М.: Рус. яз., Дигора, 1993. 803 с.

Научная литература

Бусыгин Е. П. Русское сельское население Среднего Поволжья: историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX — нач. XX вв.). Казань: Издательство Казанского университета, 1966. 403 с.

Васина Т. А. Горнозаводское население (конец XVIII — начало XX века) // Удмуртская Республика: историко-этнографические очерки / УИИЯЛ УрО РАН; науч. Ред. А. Е. Загребин. Ижевск, 2012. С. 131–138.

Евсевьев М. Е. Мордовская свадьба // Избранные труды. Историко-этнографические исследования. Саранск, 1966. Т. 5. С. 399–400.

Заварюхин Н. В. Очерки по истории мордовского края периода феодализма. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1993. 294 с.

Культура Чувашского края. Часть I: Учебное пособие (В. П. Иванов, Г. Б. Матвеев, Н. И. Егоров и др. / Сост. М. И. Скворцов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. 350 с.

Лебедева С. Х. Транспортные средства удмуртов // Хозяйственная и материальная культура удмуртов в XIX–XX веках / Сост. и отв. ред. Г. А. Никитина. Саранск: Удм. ин-т истории, яз. и лит., 1991. С. 176–181.

Лузгин А. С., Никонова Л. И. Промыслы // Мордва юга Сибири / Л. И. Никонова [и др.]; под ред. В. А. Юрченкова; Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2007. С. 157–168.

Лузгин А. С. Народные промыслы мордовского края. Вторая половина XIX — начало XX вв. (этнокультурные аспекты). Саранск: Мордовское книжное изд-во, 2016. 272 с.

Марискин И. С., Марискин О. И. Летопись Атяшевской земли. Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 1998. 536 с.

Мокшин Н. Ф. Материальная культура мордвы: Этнографический справочник. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2002. 208 с.

Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы: Этнографический справочник. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. 316 с.

Молотова Т. Л. Транспорт традиционный // Энциклопедия Республики Марий Эл / Отв. лит. ред. Л. А. Гаранин. Йошкар-Ола: [МарНИИЯЛИ], 2009. С. 761–762.

Мордва юга Сибири / Л. И. Никонова [и др.]; под ред. В. А. Юрченкова; Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2007. 312 с

Мордва циркумбайкальского региона и Республики Хакасия / Л. И. Никонова, Л. Н. Щанкина, Т. В. Гармаева; под ред. В. А. Юрченкова, Л. И. Никоновой; НИИ гуманитарн. наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2010. 268 с. (Мордва России).

Мордва Саратовской области: в 2 ч. Часть 1. Петровский район / Л. И. Никонова, Л. Н. Щанкина, Т. Н. Охотина, С. А. Махалов; под ред. В. А. Юрченкова. Саранск, 2009. 200 с. (Мордва России).

Мордва Саратовской области / Л. И. Никонова, С. А. Махалов, Т. Н. Охотина, В. П. Савка, Л. Н. Щанкина; под ред. В. А. Юрченкова, Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при

Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2013. С. 70.

Мордва Урала и Зауралья / Л. И. Никонова, Т. В. Аксёнова, Т. Н. Охотина, В. П. Савка, М. М. Фадеева; под ред. В. А. Юрчёнкова, Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2012. 464 с. (Мордва России).

Никольский Н. В. Собрание сочинений. Том I. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 231–234.

Сепеев Г. А. Восточные марийцы: историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX — начало XX вв.). Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 1975. 244 с.

Фирстов И. И. Основные виды кустарных промыслов в пореформенной Мордовии // Материальная и духовная культура мордвы в XVIII–XX вв. Саранск, 1978 (Тр. НИИЯЛИЭ; вып. 62). С. 25–59.

Фокин П. П. Земледелие // Чуваши: история и культура. Том 1 / Отв. ред. В. П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. С. 221–234.

Халиков Н. А. Хозяйство татар Поволжья и Урала (середина XIX — начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: ИЯЛИ, 1995. 235 с.

Шахматов А. А. Мордовский этнографический сборник. СПб.: Тип. Имп. академии наук, 1910. 848 с.

References

Busygin, E. P. 1966. *Russkoe sel'skoe naselenie Srednego Povolzh'ya: istoriko-etnograficheskoe issledovanie material'noj kul'tury (seredina XIX — nach. XX vv.)* [The Russian Rural Population of the Middle Volga Region: a Historical and Ethnographic Study of Material Culture (middle 19th — early 20th Century)]. Kazan: University Press. 403 p.

Evseviev, M. E. 1966. Mordovskaya svad'ba [Mordovian Wedding]. In *Izbrannye trudy. Istoriko-etnograficheskie issledovaniya* [Selected Works. Historical and Ethnographic Research]. Vol. 5. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 399–400.

Firstov, I. I. 1978. Osnovnye vidy kustarnyh promyslov v poreformennoj Mordovii [The Main Types of Handicrafts in the Post–Reform Mordovia]. In *Material'naya i duhovnaya kul'tura mordvy v XVIII–XX vv.* [Material and Spiritual Culture of Mordovia in the 18th — 20th centuries], ed. by V. I. Kozlov. Trudi NIIYALIE, Issue 62. Saransk. 25–59.

Fokin, P. P. 2009. Zemledelie [Agriculture]. In *Chuvashi: istoriya i kul'tura* [Chuvash People: History and Culture], ed. by V. P. Ivanov. Volume 1. Cheboksary: Chuvash Publishing House. 221–234.

Khalikov, N. A. 1995. *Hozyajstvo tatar Povolzh'ya i Urala (seredina XIX — nachalo XX vv.). Istoriko-etnograficheskij atlas tatarskogo naroda* [The Economy of the Tatars of the Volga Region and the Urals (Middle 19th–Early 20th Centuries). Historical and Ethnographic Atlas of the Tatar People]. Kazan: Institute of Language, Literature and Culture. 235 p.

Lebedeva, S. H. 1991. Transportnye sredstva udmurtov [Vehicles of Udmurts]. In *Hozyajstvennaya i material'naya kul'tura udmurtov v XIX–XX vekah* [Economic and Material Culture of Udmurts in the 19th–20th centuries], ed. by G. A. Nikitina. Saransk: Udmurt Institute of History, Language and Literature. 176–181.

Luzgin, A. S. 2016. *Narodnye promysly mordovskogo kraya. Vtoraya polovina XIX — nachalo XX v. (etnokul'turnye aspekty)* [Folk Crafts of the Mordovian Region. The Second Half of the 19th — early 20th century (Ethnocultural Aspects)]. Saransk: Mordovian Publishing House. 272 p.

Luzgin, A. S. and L. I. Nikonova. 2007. Promysly [Crafts]. In Nikonova, L. I. et al. *Mordva yuga Sibiri* [Mordvins of the South of Siberia]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Moldova. 157–168.

Mariskin, I. S. and O. I. Mariskin. 1998. *Letopis' Atyashevskoj zemli* [The Chronicle of the Atyrau Land]. Saransk: Krasny Oktabr'. 536 p.

Mokshin, N. F. 2002. *Material'naya kul'tura mordvy: Etnograficheskii spravochnik* [Material Culture

of the Mordvins: Ethnographic Reference]. Saransk: Mordovian Publishing House. 208 p.

Mokshin, N. F. 2004. *Mifologiya mordvy: Etnograficheskij spravochnik* [The Mythology of the Mordvins: An Ethnographic Reference Book]. Saransk: Mordovian Publishing House. 316 p.

Molotova, T. L. 2009. Transport tradicionnyj [Traditional Transport]. In *Enciklopediya Respubliki Marij El* [Encyclopedia of the Republic of Mari El], ed. by L. A. Garanin. Yoshkar-Ola: Mar NIIJLI. 761–762.

Nikolsky, N. V. 2004. *Sobranie sochinenij.* Tom I, *Trudy po etnografii i fol'kloru chuvashskogo naroda* [Collected Works. Volume I, Works on the Ethnography and Folklore of the Chuvash People]. Cheboksary: Chuvashskoje knizhnoje izdatel'stvo. 527 p.

Nikonova, L. I. [et al.] 2007. *Mordva yuga Sibiri* [Mordvins of the South of Siberia]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Moldova. 312 p.

Nikonova, L. I., L. N. Shchankina, and T. V. Garmaeva. 2010. *Mordva cirkumbajkal'skogo regiona i Respubliki Hakasiya* [Mordvins of the Circumbaikalian Region and the Republic of Khakassia]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia. 268 p. ("Mordvins of Russia")

Nikonova, L. I., L. N. Shchankina, T. N. Okhotina, and S. A. Makhalov. 2009. *Mordva Saratovskoj oblasti. Petrovskii raion* [Mordovia of the Saratov region. Petrov Region]. Part 1. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia. 200 p. ("Mordvins of Russia").

Nikonova, L. I., S. A. Makhalov, T. N. Okhotina, V. P. Savka, and L. N. Shchankina. 2013. *Mordva Saratovskoj oblasti* [Mordovia of the Saratov Region]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government RM. 70 p.

Nikonova, L. I., T. V. Aksenova, T. N. Okhotina, V. P. Savka, and M. M. Fadeeva. 2012. *Mordva Urala i Zaural'ya* [Mordvins of the Urals and Trans-Urals]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia. 464 p. ("Mordvins of Russia").

Sepeev, G. A. 1975. *Vostochnye marijcy: istoriko-etnograficheskoe issledovanie material'noj kul'tury (seredina XIX — nachalo XX vv.)* [The Eastern Mari: a Historical and Ethnographic Study of Material Culture (middle 19th–early 20th centuries)]. Yoshkar-Ola: Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo. 244 p.

Shakhmatov, A. A. 1910. Mordovskij etnograficheskij sbornik [Mordovian Ethnographic Collection]. Saint Petersburg: Type of the Imperial Academy of Sciences. 848 p.

Skvortsov, M. I. (ed.). 1994. *Kul'tura Chuvashskogo kraya. Chast' I: Uchebnoe posobie* [The Culture of the Chuvash Region. Part I: Textbook]. Cheboksary: Chuvash Publishing House. 350 p.

Vasina, T. A. 2012. Gornozavodskoe naselenie (konec XVIII — nachalo XX veka) [The Mining Population (the End of the 18th — the Early 20th Century). In *Udmurtskaya Respublika: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Udmurt Republic: Historical and Ethnographic Essays], ed. by A. E. Zagrebin. Izhevsk: UIIAL UrO RAS. 131–138.

Zavaryukhin, N. V. 1993. *Ocherki po istorii mordovskogo kraya perioda feodalizma* [Essays on the History of the Mordovian Region During the Period of Feudalism]. Saransk: Publishing House of the Mordovia University. 294 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/255-266
Научная статья

© *А. А. Рублева*

ТРАДИЦИОННАЯ КУХНЯ СТАРОЖИЛОВ И ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ ПРИТОМЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.: ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА И ВЗАИМОВЛИЯНИЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Статья посвящена проблеме сохранения традиционной кухни сельского населения Притомья во второй половине XX в., как этнокультурного маркера. Основным источником исследования выступили полевые материалы автора, собранные в этнографической экспедиции по Юргинскому району Кемеровской области в 2022 г., где сейчас проживают потомки старожилов Сибири и потомки российских переселенцев. Традиционная кухня как старожилов, так и переселенцев сохраняла этнокультурную специфику. Так, у чалдонов были распространены разнообразные блюда с рыбой, традиции чаепития и выпечка к нему. Тогда как для традиционной кухни белорусских переселенцев были характерны различные блюда из картофеля и разнообразие угощений из кисломолочных продуктов. Также этнокультурные различия проявлялись в способе заготовки мяса — старожилы предпочитали мясо на лето и зиму замораживать, переселенцы Притомья мясо солили в бочках, либо заготавливать его в виде колбас. На формирование таких различий повлияли особенности традиционной хозяйственной деятельности. Так, популярность рыбных блюд у чалдонов связана с проживанием в районе реки Томь, холодный климат обусловил предпочтение именно заморозки мяса, а относительная близкая граница с Китаем и Великий чайный путь сформировал особую любовь к чаю. Помимо этнокультурных различий в традиционной кухне у старожилов и переселенцев Притомья наблюдались схожие черты, которые во-первый были связаны с общими восточнославянскими традициями питания, а во-вторых с процессами межкультурного взаимовлияния между старожилами и переселенцами. Последние переняли от старожилов традицию приготовление пельменей и сдобы на праздники, а чалдоны после контактов с переселенцами включили в свой рацион свинину, которую ранее не ели. Но все же, исследование показало, что несмотря на активные взаимовлияния между кухней старожилов и переселенцев, традиционная кухня сельского населения Притомья во второй половине XX в. обладает определенными идентификационными характеристиками.

Ключевые слова: *традиционная кухня, чалдоны, российские переселенцы, белорусские переселенцы, Притомье, Западная Сибирь*

Рублева Анастасия Анатольевна — студентка магистратуры, Российский государственный гуманитарный университет (Российская Федерация, 125047 Москва, Миусская пл., 6). Эл. почта: Anastasia.folk98@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4967-6311

* Исследование выполнено за счет гранта РНФ № 22-28-00865 «Сибиряки в поисках сибирскости: этнокультурный облик и формы идентичности».

Ссылка при цитировании: *Рублева А. А.* Традиционная кухня старожилов и переселенцев Притомья во второй половине XX в.: этнокультурная специфика и взаимовлияние (по материалам полевого исследования) // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 255–266.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/255-266
Original article

© *Anastasia Rubleva*

TRADITIONAL CUISINE OF THE LONG-TIME RESIDENTS AND RUSSIAN SETTLERS OF PRITOMYE IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY: ETHNOCULTURAL SPECIFICS AND MUTUAL INFLUENCES (BASED ON THE FIELD RESEARCH)

The article is dedicated to the issue of preserving the traditional cuisine of rural residents of Pritomye as an ethnocultural marker in the second half of the 20th century. The main source of the study was author's field materials collected during an ethnographic expedition to the Yurginsky district of the Kemerovo region in 2022, where the descendants of Siberian long-time residents ("Chaldons") and later Russian settlers live. Traditional cuisine for both long-time residents and later settlers preserved ethnocultural specifics. For example, Chaldons had a variety of fish dishes, tea traditions and baked goods to accompany it, while the traditional cuisine of Belarusian settlers was characterized by various potato dishes and a variety of treats made from dairy products. Ethnocultural differences were also seen in the way meat was preserved — long-time residents preferred to freeze meat for summer and winter, while Pritomye later settlers salted meat in barrels or prepared it in the form of sausage. These differences formed as a result of distinct traditional economic activities. The popularity of fish dishes among the Chaldons is associated with living in the Tom River area, the cold climate favored a preference for frozen meat, and the relatively close border with China and the Great Tea Road formed a special love for tea. However, not only differences, but also similarities were observed in traditional cuisine, associated firstly with common East Slavic eating traditions and secondly with the intercultural influence between long-time residents and later settlers. The latter adopted the tradition of making dumplings ("pel'meni") and baking for holidays, while Chaldons included pork in their diet, which they previously did not eat. However, the study showed that despite active mutual influences between the cuisine of long-time residents and settlers, the traditional cuisine of rural residents of Pritomye in the second half of the 20th century has certain recognizable features.

Keywords*: traditional cuisine, Chaldons, Russian settlers, Belarusian settlers, Prityomye, Western Siberia*

Author info: Rubleva, Anastasia A. — Junior Researcher, the Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: Anastasia.folk98@yandex.ru
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4967-6311

For citation: Rubleva, A. A. 2024. Traditional Cuisine of the Long-time Residents and Russian Settlers of Pritomye in the Second Half of the 20th century: Ethnocultural Specifics and Mutual Influences (Based on the Field Research). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 255–266.
Funding: The research was funded by the Russian Foundation for Basic Research. Grant No. 22-28-00865 "Siberians in Search of Siberianism: Ethnocultural Identity and Forms of Identity".

В 2022 г. была совершена этнографическая экспедиция в Юргинский р-н Кемеровской области, во время которой, помимо других традиционных исследовательских тем, таких как календарная, семейная обрядность, личные семейные истории и пр., интерес представила традиционная кухня сельского населения исследуемого района. Как показало полевое исследование, являясь местом проживания различных этнокультурных групп, таких как старожилы Сибири, российские, украинские и белорусские переселенцы, территория Притомья (которая включает Юргинский р-н) была местом активных межкультурных контактов и взаимовлияний между представителями данных групп. Так, в одной деревне могли одновременно проживать старожилы Сибири — чалдоны и украинские переселенцы. С другой стороны, полевые материалы показали, что, несмотря на процессы взаимовлияний, характерные для такого типа заселения, представители этнокультурных групп в XX в. продолжали сохранять локальные черты традиционной культуры. Поэтому целью данного исследования стал анализ традиционной кухни различных восточнославянских этнокультурных групп Притомья во второй половине XX в., как этнокультурного маркера. В рамках исследования в задачи входило зафиксировать и описать основные блюда традиционной кухни потомков старожилов и потомков переселенцев Сибири в XX в.; выявить характерные и общие черты традиционной кухни для каждой из описываемых групп, и также проследить пути взаимовлияний.

Методология исследования опиралась на сравнительно-исторический подход, где собранные полевые материалы по традиционной кухне старожилов Притомья и переселенцев были сопоставлены с традициями питания восточнославянских групп, описанных в этнографической литературе. Также применялся сравнительный метод, во время которого были сопоставлены традиция питания различных восточнославянских этнокультурных групп Притомья для выявления общего и культурно-специфичного. За основу сравнения была взяты блюда праздничного застолья и ритуальных трапез, как наиболее сохранившихся в памяти информантов. Основным источником выступили рассказы сельских жителей о традиционной кухне их сел и деревень, собранные в ходе полевой этнографической экспедиции 2022 г. по селам и деревням Юргинского р-на Кемеровской области (д. Алаево, д. Варюхино, д. Макурино, с. Зеледеево, д. Томилово, д. Мальцево, д. Елгино, д. Милютино, д. Кожевниково, д. Алабучинка, д. Филоново, д. Безменово, д. Чахлово, д. Пятково, д. Талая, д. Лебяжье-Асаново, д. Кленовка).

История и этнокультурный состав населения северных территорий Юргинского р-на

Прежде чем говорить о традиционной кухне сельского населения Притомья во второй половине XX в., важно обозначить этнокультурный состав населения данного ре-

гиона, который начал заселяться восточнославянскими группами, начиная с XVII в. В отечественной историографии заселение территорий Среднего Притомья связывают с основанием Сосновского острога в XVII в., вокруг которого затем начали формироваться земледельческие станы. В 1770–1780-е гг. шло освоение и заселение территорий левобережья Томи, а также территорий на р. Черной, Лебяжьей и Искитиму (*Емельянов* 1980: 84). Значительную роль в освоении русскими территории Среднего Притомья сыграло служивое сословие. В основной своей массе первопоселенцы Притомья были выходцами с Русского Севера, а точнее из его северо-восточных районов (*Усков* 2005: 81). Согласно данным И. Ю. Ускова, более половины первопоселенцев Притомья были выходцами из Поморья, пятую часть населения составили выходцы со среднерусской и южнорусской территорий, и примерно такую же часть составили переселенцы из западных районов страны (украинцы, белорусы, поляки) (*Усков* 2005: 90). К XVIII в. завершилось формирование старожильческого населения Притомья. Небольшие переселенческие группы приходили на территорию Притомья в 1870–1890-е гг. Новая волна миграций крестьян из Европейской части Российской империи была связана со столыпинскими реформами. Основными местами выхода переселенцев были Курская, Орловская, Тамбовская, Могилевская, Гомельская и Харьковская губернии (*Скрябина* 1995: 11). Полевые исследования 2018–2022 гг. в районы Притомья показали, что в первой половине XX в. на территорию Притомья были переселены депортированные немцы, мордва, что было связано с социально-политическими процессами, протекавшими в советском государстве в то время. Полевые материалы подтвердили специфику исторического заселения районов Притомья и его многообразие. Автохтонным населением данного региона стали сибирские татары, которые еще в прошлом веке сохраняли собственный язык и особенности материальной культуры. Значительная часть сельских жителей, проживающих в деревнях, основанных русскими первопоселенцами Притомья, называли себя потомками чалдонов. На вопрос о происхождении чалдонов, информанты говорили, что чалдоны «чисто русские люди»: «Наши русичи приплыли на челнах с Дона». Так, этноним «чалдон» был зафиксирован в следующих населенных деревнях — Варюхино, Зеледеево, Томилово, Мальцево, Елгино, Кожевниково, Филоново, Чахлово, Пятково, Талая, Басалаево (ныне не существующая), Лебяжье-Асаново. В ходе экспедиции нами были встречены потомки российских переселенцев второй половины XIX в. Так, в 1860–1870-е гг. была основана д. Макурино, где основным населением были старообрядцы-кержаки, переселившиеся из Пензенской губернии (*Рублева* 2022: 921–926). В основном же культура российских переселенцев в Притомье представлена потомками выходцев из европейских губерний Российской империи, приехавших в Сибирь по столыпенской реформе. Так, основными жителями деревень Милютино и Алабучинка в XX в. стали белорусы, прибывшие в Притомье из Могилевской и Гродненской губерний. Были зафиксированы случаи совместного проживания старожилов Сибири и российских новопоселенцев в одной деревне. Ярким примером такого совместного проживания стала старожильческая д. Лебяжье-Асаново, где помимо чалдонов, начиная с XX в. стали проживать украинские переселенцы, приехавшие в Сибирь по столыпинской реформе. И если русских старожилов в Притомье называли «чалдонами», то переселенцев здесь называли «расейскими» либо «хахлами», потомков старообрядцев до сих пор продолжают называть «кержаками». Как показали полевые материалы, единичные переселения в район Притомья продолжались в советское время. Д. Кленовка Юргин-

ского р-на, бывший поселок Фермы № 1 Юргинского р-на, был основан в советское время, и согласно полевым материалам, одной из этнокультурных групп, приехавшей в Кленовку после Великой Отечественной войны, стали южнорусские переселенцы из Воронежской области. Аналогично в советское время была создана д. Ленинка, где среди прочих, проживали белорусские переселенцы. Как можно видеть, специфика исторического заселения Юргинского р-на обусловило этнокультурное многообразие данного региона. Кроме того, согласно полевым исследованиями, между представителями различных этнокультурных групп, проживавших на территории Притомья, происходили активные межкультурные контакты, проявившиеся в праздновании совместных праздников, браках между представителями разных этнокультурных групп и др. Но несмотря на это, белорусские, украинские, российские переселенцы, старообрядцы-кержаки и старожилы-чалдоны продолжали в XX в. сохранять культурные различия, что отразилось в первую очередь в этнонимах (хахлы, чалдоны, кержаки и т. д.), в диалектах и в элементах обрядовой культуры. Также ярким элементом культуры, который продолжал сохранять в XX в. свою этнокультурную специфику, стала традиционная кухня. Учитывая особенности памяти информантов, для исследования нами были взяты не все проявления традиционной кухни, а только те элементы, которые лучше всего запомнились информантам. Такими элементами традиционной кухни стали праздничные угощения, традиционные блюда свадебного застолья, угощения поминального стола и традиции чаепития. Кроме того, выбор именно такого перечня блюд был сделан по причине трансформации традиционной культуры питания, которая произошла в связи с послевоенным экономическим кризисом, что отмечали сами информанты. И только в контексте праздничных и ритуальных застолий, сельские жители Притомья старались следовать традиционной кухне.

Традиционная кухня сельского населения Притомья

Ярким событием, показывающим традиционные угощения, стали семейные праздники. Стоит отметить, что в сельской среде приготовление праздничных угощений происходило заранее, до наступления праздников. Главным образом это касалось мясных блюд. Основным праздничным блюдом у старожилов-чалдонов были пельмени, которые заготавливали в больших объемах: «Пельмени здесь было первое угощение. Сибирские пельмени». В качестве начинки использовали свинину или говядину. Но как отмечала жительница старожильческой д. Лебяжье-Асаново, Филонова Анна Мефодьевна 1924 г. р., раньше чалдоны свинину не ели, а употребляли в пищу баранину и птицу. Свинина в традиционной кухне старожилов появилась позже, в связи с приходом в Сибирь украинских и южнорусских переселенцев: «Эти хахлы наехали, стали свиней держать. Я помню, мама говорила, что свиней не держали. Барана, уток, гусей, кур (держали), а свиней не держали». Замораживали пельмени на улице в мешках или наволочках. Также морозили на улице и свежее мясо, просто закопав его в сугроб, летом мясо хранили в ледниках. Среди праздничных угощений потомки старожилов Сибири иногда называли окрошку, блины и ягодный кисель. Но больше чалдоны любили готовить к праздникам выпечку и сдобу, в чем считали себя большими мастерами. Сравнивая праздничные угощения старожильческой деревни Томилово и соседней белорусской деревни Ленинка, жители д. Томилово отмечали превосходство чалдонов их деревни в приготовлении выпечки

в сравнении с белорусами из соседней деревни: «У меня баба была мастерица. Как она пекла, никто не пек». К праздникам в д. Варюхино в семье Людмилы Павловны Третьяковой 1941 г. р., пекли печенье из кислого теста и пряники из пресного теста на сметане: «К праздничку печенюшки пекут… Я помню, мамка раскатат такую лепешечку, стаканам вырежет, на середочку положит варенье, и завернет это и кругленько получатся». Любили старожилы к праздникам стряпать пустышки (булочки без начинки), розанцы (жидкое тесто, сваренное в кипящем масле на жестяной основе), хворост и вафли. Особое место среди праздничных угощений занимали пироги. В старожильческой д. Филоново стряпали курник с мясом, пироги с рыбой и сладкие пироги. В д. Пятково чалдонки к праздникам пекли открытые сладкие пироги, украшая их сверху сеточкой из теста.

Переселенцы Сибири также, как и чалдоны, к праздникам заранее заготавливали мясо. И если старожилы Притомья зачастую мясо замораживали, то белорусские переселенцы заготавливали мясо на зиму по-другому. Белорусские переселенцы д. Ленинка на зиму мясо солили. А к праздникам готовили курдюк — набивали требуху мясом и специями. Заготавливали мясо и в белорусской д. Милютино. Начиняли желудок гречкой, мясом, ливером либо перловкой, также внутрь могли положить осердие, добавляли специй, выносили желудок на улицу, давали ему замерзнуть. И перед большим праздником запекали его в русской печи. Готовили милютинские белорусы зельц — прессованное мясо с головы свиньи. Голову свиньи вымачивали, отваривали. Мясо выкладывали на холст, начиняли его чесноком, перцем, мясо заматывали и ставили под груз. Но, как и у чалдонов, важным праздничным угощением у российских переселенцев были пельмени. Так, старообрядцы-кержаки д. Макурино, приехавшие в Притомье во второй половине XIX в., заготавливали пельмени бочками, тесто для пельменей делали из ржаной муки, а мясо рубили сечкой. Лепить начинали пельмени после того, как рубили скотину, заготовкой пельменей занималась вся семья. Как и чалдоны, российские переселенцы к праздникам готовили сдобу, но она имела свои культурные отличия. Так, белорусские переселенцы д. Алабучинка к праздникам готовили творожное «ушко», пряники, виргуны — вареные в масле кусочки теста. Готовили белорусы Притомья блюда из картофеля — драники, колдуны (драники с начинкой) и «бабки» (картофельные котлеты). На праздники милютинские белорусы варили вареники и густой кисель. Также переселенцы Сибири среди праздничных блюд называли обязательно холодец.

Сохранялся во второй половине XX в. у сельских жителей Притомья традиционный перечень угощений свадебного застолья. Одним из самых распространенных угощений на свадебном застолье у старожилов Сибири были пельмени. Традиционно, пельмени готовили ко второму дню свадьбы, в некоторых вариантах пельмени были угощением первого или третьего свадебного дня. Так, Воган Галина Васильевна 1946 г. р., жительница д. Мальцево, вспоминала, что к ее свадьбе было приготовлено 3 тысячи пельменей. Менее распространённым, но все же часто встречающимся блюдом на свадебном столе у чалдонов была окрошка, которую также готовили на первый или второй день свадьбы. Реже информанты среди основных свадебных угощений называли холодец, пироги, кисель, уху и жареную домашнюю птицу (гуси и утки). Потомки белорусских и российских переселенцев Сибири во второй половине XX в. также, как и чалдоны, традиционно готовили пельмени на второй день свадебного гуляния и считали пельмени своим традиционным блюдом.

Отличительной особенностью свадебных угощений у российских переселенцев был винегрет. Его ставили уже непосредственно на свадебный стол, а в д. Милютино винегретом угощали сватов после удачно свершившегося сватовства. В соседней со старожильческой д. Елгино, в д. Милютино на свадьбу также жарили уток и гусей. В белорусской д. Алабучинка на свадьбу обязательно готовили холодец, виргуны и кисель, который местные жители считают отдельным блюдом, а не напитком, и едят ложками. В д. Зеледеево, где проживают потомки российских переселенцев и потомки старожилов, на свадьбу делали куриный суп с лапшой («куриную лапшу»), являющийся поминальным блюдом у старожилов Сибири. В ходе полевого исследования в Юргинском р-не только в с. Зеледеево суп с лапшой назвали свадебным блюдом, в остальных случаях старожилы и переселенцы Притомья считали «куриную лапшу» сугубо поминальным угощением.

Если перечень свадебных угощений не был строго регламентирован, то вот блюда поминального стола потомки старожилов и переселенцев в ходе беседы перечисляли четко и отмечали, что поминальный стол был строго определен. Самым распространенным блюдом на поминках у старожилов Притомья была «куриная лапша» — суп из курицы с домашней лапшой, помимо которой готовили суп — щи или борщ. Обязательно на поминки пекли пироги — открытые с ягодами или повидлом («печальный пирог»), закрытые пироги, пирог с рыбой. Довольно часто встречающимся, но не общераспространённым блюдом поминального стола у старожилов Притомья были блины. Реже, в качестве поминальных блюд перечислялись каши, окрошка, кутья, жареная рыбы и кисель. Как отмечала Раиса Махайловна Елгина 1931 г. р., жительница д. Елгино, приехавшая из переселенческого с. Белогородка Мариинского р-на Кемеровской обл., местные старожилы выставляли поминальные блюда на стол в строго регламентированном порядке. Сначала на поминальный стол ставили окрошку, затем кислый суп, суп с лапшой. После чего стол накрывали кашей, а завершали поминки пироги с маком и рыбой. Старожилы всегда строго следили за очередностью подаваемых блюд: «Это строго надо было соблюдать!». Поминальный стол российских переселенцев Сибири также имел определенную очередность блюд. Как отмечала Рудьман Галина Николаевна 1955 г. р., потомок белорусских переселенцев Сибири, если у чалдонов из соседней д. Елгино на поминки была окрошка, то у «местных хахлов» к поминальному столу готовили борщ, картошку с котлетой, куриную лапшу, два–три вида каш, кутью и несколько видов пирогов.

Отдельно, как об этнокультурном маркере, причем осознаваемом самими информантами, стоит сказать о традициях чаепития, которые были распространены среди сельского населения Притомья. Особую любовь к чаю и чаепитиям информанты приписывали именно чалдонам. Пили, по рассказам местных жителей, чалдоны чая много — запаривали Иван-чай, зверобой, душицу, смородину, иногда сушеную морковь. «Чай пили все! Особенно варюхинская (чалдонка) бабушка. Гости придут, чай нальет. Кусочек сахарку (за щеку) и самовар чаю». «Вместо воды всегда пили чай… А как чай не пить!». Пили чай вприкуску с колотым кусковым сахаром. В некоторых деревнях чалдоны сопровождали чаепитие квашеной капустой с хлебом: «Придешь к ним, у них стоит самовар и чашка с квашеной капустой. Их назвали чалдонами». Российские и белорусские переселенцы также пили чай, но сами в ходе интервью отмечали, что чалдоны пили чая больше. И вот такую любовь к чаепитиям чалдоны сохраняли, даже если оказывались в другой культурной среде. Так, по воспоминани-

ям Галины Николаевны Рудьман, чалдонка Морозова, вышедшая замуж за милютинского «хахла» до самой старости пила чай: «Они (чалдоны) любят. У нас Морозова до сих пор чаи любит». Белорусские же бабушки такой любви к чаю не питали: «У нас (в Милютино) чаи мало пили. Старые бабушки молоко пили». Но нельзя сказать, что российские переселенцы не пили чай вовсе. Так, белорусские переселенцы д. Алабучинка пили травяные чаи. Но любимым напитком у белорусских переселенцев был квас. Варили в белорусских деревнях кулагу — заваренную в кипятке муку с отваром сушеных ягод, простоквашу и варенец.

Итак, как было показано выше, кухня сельского населения Притомья во второй половины XX в. сохраняла не только традиционные элементы, но и этнокультурную специфику, наличие которой, на наш взгляд, обуславливалась особенностями ведения хозяйства, характерными для каждой из описываемых групп. Так, отличительной чертой традиционной кухни старожилов Притомья было наличие на праздничных застольях разнообразных рыбных блюд — ухи, пирогов с рыбой, соленой рыбы. И хоть угощения с рыбой были характерны в целом для кулинарной традиции восточных славян, большая распространенность рыбных блюд среди старожильческого населения Притомья по сравнению с переселенцами, скорее всего была связана с длительным проживанием старожилов на берегу р. Томи, что сделало рыбную ловлю важным промыслом для местного населения. Кроме того, популярность рыбных блюд возможно была связана с кулинарными традициями предков старожилов Сибири, приехавших с территорий Русского Севера, где был развит рыбный промысел (*Бауло* 2014: 15). Еще одним праздничным блюдом, описанным только у потомков старожилов Притомья, стала окрошка, которая также была характерна в целом для традиций питания восточных славян. Причина же распространения этого блюда в качестве праздничного угощения среди старожилов Притомья нуждается в дальнейшем исследовании.

Яркой чертой старожильческой кухни стало большое разнообразие выпечки и традиция чаепития. Особая любовь к чаю старожилами Сибири отмечается в ряде этнографических работ других исследователей и связывается с близким соседством с Китаем и Монголией, где чай был известен уже давно (*Липинская* 1987: 301). Но значимую роль в распространении чая сыграла торговля между Россией и Китаем, где со стороны Китая через Великий чайный путь, который совпадал с Московско-Сибирским трактом, шли обозы с китайским чаем (*Фурсова* 2022: 19). Такая торговля не была безопасной, так как на обозы часто нападали разбойники-«чаерезы», что нашло отражение в топонимике местных сибирских деревень (*Фурсова* 2022: 20–21). А в соседнем с Юргинским районе (с. Турнаево Болотнинского р-на Новосибирской обл.) сохранилась легенда о банде разбойников-«чаерезов», потомки которых, дабы замолить грехи, пожертвовали денег на строительство Серафимо-Турнаевского храма. Как было сказано выше, чаепитие сопровождалось разнообразной выпечкой, а иногда и поеданием квашеной капусты. Наличие таких характерных традиций чаепития именно для старожилов Сибири отмечается отечественным исследователями в публикациях последних лет. Так, Е. В. Фурсова в своей работе «Чаехлебы: как сибиряки за столом европейцев опередили» пишет, что сибирские крестьяне пили чай с хлебобулочными изделиями, паренными и солеными овощами, что отличало их от других российских жителей (*Фурсова* 2022: 73).

Полевые материалы показали, что во второй половине XX в. сельские жители, чьи предки приехали с территорий Украины, Белоруссии и южных губерний Рос-

сийской империи, также по праздникам готовили сдобу из пшеничного теста. Но согласно данным других исследователей, для белорусской традиционной кухни изначально было характерно употребление ржаного хлеба, тогда как пшеничный хлеб белорусским переселенцам был незнаком. И уже переселившись на территорию Сибири, белорусские переселенцы переняли традицию приготовления мучных изделий из пшеничной муки, как это делали сибирские старожилы. Кроме того, для белорусской кухни было менее характерно, чем для кухни старожилов Сибири, приготовление пирогов с начинкой (*Федоров* 2021: 184). Такое взаимовлияние отмечали и сами информанты. Так, белоруски из д. Ленинка, вышедшие замуж в соседнюю старожильческую д. Томилово, учились у местных чалдонок стряпать, а потом передавали эти знания своим односельчанкам-белорускам.

Особенности хозяйственной деятельности, характерные для более теплых районов Украины, Белоруссии и южных губерний России, повлияли на сохранение переселенцами Притомья особенностей традиционной кухни. Наиболее ярко это проявилось в способах приготовления мяса. Если старожилы Сибири летом хранили мясо в ледниках, а зимой закапывали его в снег, то переселенцы на зиму заготавливали колбасы или солили мясо в бочках, хотя природные условия уже позволяли также, как и старожилам, замораживать мясо. Стоит отметить, что старожилы тоже солили мясо на лето, но все же больше отдавали предпочтение заморозке мяса. Этнокультурные особенности нашли отражение и в видах употребляемого мяса. Как уже было сказано выше, переселенцы Притомья отдавали предпочтение свинине, которую и привезли с собой на территорию Сибири. Традиция употребления в пищу свинины была распространена в южнорусских губерниях, Украине и Белорусии, в Сибири же больше предпочтения отдавали баранине (*Липинская* 1987: 304). И как показали полевые материалы, свинина продолжала сохранять во второй половине XX в. ведущую роль в мясном рационе белорусских переселенцев, а чалдоны стали употреблять в пищу свинину после контактов с переселенцами.

Особой чертой белорусской традиционной кухни стало наличие разнообразных блюд из картофеля, который традиционно не пользовался большой популярностью у старожилов Сибири (*Липинская* 1987: 299). Популярность картофель в рационе у белорусов приобрел относительно недавно, во второй половине XIX в., но эту традицию белорусские переселенцы принесли с собой в Сибирь (*Федоров* 2021: 186). Также для кухни белорусских переселенцев Притомья было характерно разнообразие блюд из кисломолочных продуктов — простокваша, затируха (комочки теста, сваренные в молоке), тюря (квашеная капуста с молоком), сырники, варенец, вареники с творогом и творожные ушки. И если у старожилов Сибири праздничным блюдом была окрошка, то переселенцы Притомья на праздничные застолья готовили винегрет.

Особый интерес для исследования представляют общие традиции питания старожилов и переселенцев Сибири. Стоит сразу отметить, что часть схожих элементов питания обусловлена традициями приготовления пищи, характерными в целом для восточных славян. Но также важную роль в популярности определенных блюд как среди старожилов, так и переселенцев, сыграли процессы взаимовлияний, протекавшие в Притомье в XX в. Общераспространенным блюдом свадебного застолья как для старожилов, так и для переселенцев Притомья стали пельмени, которые были зафиксированы нами практически повсеместно на обследованной территории и воспринимались обязательным угощением не только праздничных застолий, но

и традиционным свадебным блюдом второго или третьего дня свадьбы. Пельмени были любимым блюдом у русских Приуралья и Сибири, поэтому популярность пельменей у старожилов Притомья не вызывает вопросов (*Липинская* 1987: 296). Но как показывают этнографические работы других исследователей, пельмени ранее не были знакомы белорусским переселенцам, а были включены в рацион сибирских белорусов в 1950–60-е гг. (*Федоров* 2021: 190). Во второй половине XX в. белорусские переселенцы Притомья уже активно готовили пельмени, включая их в том числе с праздничные застолья, такие как свадьба. Распространение пельменей у российских переселенцев именно от контактов со старожилами подтверждается и нашими полевыми данными. Так, Бортеньева Раиса Прохоровна, 1937 г. р., жительница д. Кленовка Юрнинского р-на, приехала в Сибирь из Воронежской области в послевоенное время. И то, что ее удивило в питании местных жителей — это пельмени, так как в Воронежской области российские переселенцы пельменей не знали.

Помимо пельменей, свадебными угощениями, встречающиеся как у старожилов, так и среди переселенцев стали холодец, пироги и жареная птица, которые были характерны в целом для традиционной кухни восточных славян. Общераспространенным угощением на свадьбах и поминках был кисель — также универсальное блюдо в традиции питания восточных славян. Общими для старожилов и переселенцев была традиция приготовления супов. Но все же и в этом случае прослеживается этнокультурная специфика — белорусские переселенцы большее предпочтение отдавали борщу. При этом борщ не считался супом, его выделяли, как отдельное блюдо: «Борщ — это борщ (а не суп)!». Чалдоны большее предпочтение отдавали кислым щам. Однако Лобан Галина Васильевна 1946 г. р., жительница д. Мальцева говорила, что у них в деревне готовили борщ. Правда борщом она называла суп из свежей капусты без свеклы. Встречается упоминание борща и в других старожильческих деревнях. Так в д. Чахлово готовили «украинский борщ» — натирали свеклу, пережаривали ее, и на такой зажарке готовили блюдо. Исследователи традиционной кухни восточных славян относят борщ к блюдам, характерным для украинской, белорусской и южнорусской кулинарных традиций, у русских же был распространены щи из свежей или кислой капусты (*Липинская* 1987: 298). Распространение борща среди потомков старожилов Притомья было связано с совместным проживанием чалдонов и переселенцев. Так, в вышеупомянутой д. Мальцево помимо старожилов, жили белорусские переселенцы, а в д. Чахлово — украинские переселенцы Сибири.

Общераспространенными же жидким блюдом поминального стола среди исследованных этнокультурных групп Притомья стала «куриная лапша», которая была обязательной на поминальном застолье как у переселенцев, так и у старожилов, и по частоте упоминаний занимает второе место после пельменей среди сельских жителей Притомья. Как уже было сказано, на севере Юргинского р-на Кемеровской обл. «куриная лапша» является сугубо поминальным блюдом, и только в одном случае она была упомянута в контексте свадебного застолья. Так, в с. Зеледеево Любовь Васильевна Дуреева, 1939 г. р., чьи предки по линии отца были переселенцами из Пензенской губернии, отметила, что «куриную лапшу» готовили также и на свадьбу. Упоминания о «куриной лапше», как свадебном блюде, были записаны нами в ходе полевых экспедиций по Чебулинскому, Мариинскому и Тяжинскому р-нам Кемеровской обл. В целом, приготовление суп-лапши является обще восточнославянской традицией, но вопрос о ее ритуальном значении требует дальнейшего исследования

(*Липинская* 1987: 296). Также у чалдонов и российских переселенцев общими поминальными блюдами могли быть сладкие пироги, кутья и каши.

Итак, как показало исследование, кухня сельского населения Притомья во второй половине XX в. продолжала сохранять традиционные элементы. Кроме того, в виду этнокультурного разнообразия сельского населения, традиционная кухня сохраняла культурно-специфические черты. Так, например, характерными особенностями кухни старожилов-чалдонов Притомья были разнообразные блюда из рыбы, традиции чаепития с разнообразной сдобой, тогда как белорусские переселенцы знали много блюд из картофеля и кисломолочных продуктов. Различия в кухне осознавались самими информантами. Так, говоря о различиях культуры «хахлов» и чалдонов, информанты прибегали к сравнению традиционных праздничных угощений. Это позволяет говорить о том, что во второй половине XX в. традиционная кухня сельского населения выступает в роли этнокультурного маркера.

С другой стороны, совместное проживание старожилов-чалдонов и российских переселенцев Притомья привели к этнокультурному взаимовлиянию, которое нашло отражение в том числе в традициях питания. Так, старожилы Притомья от российских переселенцев переняли традицию употребления в пищу свинины. В рацион же российских переселенцев плотно вошла пельмени, которые не только стали блюдом семейных праздничных застолий, но и обязательным угощением свадебных гуляний. Но все же, исследование показало, что несмотря на активные взаимовлияния между кухней старожилов и переселенцев, традиционная кухня сельского населения Притомья во второй половине XX в. обладает определенными идентификационными характеристиками.

Источники и материалы

ПМА 2022 — Материалы полевых исследований автора. Опрос жителей Юргинского р-на Кемеровской обл.

Научная литература

Бауло А. В. (отв. ред.). Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий (XVII — начало XXI века). Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2014. 294 с.

Емельянов Н. Ф. Население Среднего Приобья в феодальную эпоху. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1980. 251 с.

Липинская В. А. Пища и утварь // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры / Отв. ред. К. В. Чистов. М.: Наука, 1987. С. 292–312.

Рублева А. А. Потомки старообрядцев деревни Макурино: практика сохранения идентичности (по материалам полевых исследований 2022 года) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2022. Т. 28. С. 921–926.

Скрябина Л. А. Русское население Притомья: взаимодействие культурных традиций старожилов и переселенцев: автореф. дис. … канд. ист. наук. Спб., 1995 г. 20 с.

Усков И. Ю. Формирование крестьянского населения Среднего Притомья в XVII — первой половине XIX в. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2005. 130 с.

Федоров Р. Ю. Особенности традиционной культуры питания у белорусских крестьян-переселенцев Урала и Сибири // Вестник Томского государственного университета. История. 2021. № 72. С. 183–193.

Фурсова Е. Ф. Чаехлёбы: как сибиряки за столом европейцев опередили. Новосибирск: Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук, 2022. 101 с.

References

Baulo, A. V. (ed.). 2014. *Sibir' i Russkij Sever: problemy migracij i etnokul'turnyh vzaimodejstvij (XVII — nachalo XXI veka)* [Siberia and the Russian North: Problems of Migrations and Ethnocultural Interactions (17th — early 21st centuries)]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arheologii i etnografii SO RAN. 294 p.

Emelianov, N. F. 1980. *Naselenie Srednego Priob'ya v feodal'nuyu epohu* [The Population of the Middle Ob in the Feudal Era. Tomsk: Tomsk University Publishing House]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. 251 p.

Fedorov, R. Yu. 2021. Osobennosti tradicionnoj kul'tury pitaniya u belorusskih krest'yan-pereselencev Urala i Sibiri [Peculiarities of Traditional Food Culture among Belarusian Peasants-Migrants of the Urals and Siberia]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya.* (72):183–193.

Fursova, E. F. 2022. *Chaekhlyoby: kak sibiryaki za stolom evropejcev operedili.* [Tea-Drinkers: How Siberians Outpaced Europeans at the Table]. Novosibirsk: Institut arheologii i etnografii Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj Akademii Nauk. 101 p.

Lipinskaya, V. A. 1987. Pishcha i utvar' [Food and Utensils]. In *Etnografiya vostochnyh slavyan. Ocherki tradicionnoj kul'tury* [Ethnography of the Eastern Slavs. Essays on Traditional Culture], ed. by K. V. Chistov. Moscow: Nauka. 292–312.

Rubleva, A. A. 2022. Potomki staroobryadcev derevni Makurino: praktika sohraneniya identichnosti (po materialam polevyh issledovanij 2022 goda) [Descendants of the Old Believers of Makurino Village: Practice of Identity Preservation (Based on the Materials of the Field Research 2022)]. *Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij* 28: 921–926.

Skryabina, L. A. 1995. *Russkoe naselenie Pritom'ya: vzaimodejstvie kul'turnyh tradicij starozhilov i pereselencev* [Russian Population of Pritomye: Interaction of Cultural Traditions of Old Residents and Settlers]. Ph.D. diss. abstract, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography. 20 p.

Uskov, I. Yu. 2005. *Formirovanie krest'yanskogo naseleniya Srednego Pritom'ya v XVII — pervoj polovine XIX v.* [Formation of Peasant Population of the Middle Pritomye in the 17th — First Half of the 19th Centuries]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat. 130 p.

УДК 72.03
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/267-285
Научная статья

© В. В. Шилов

ТРИ ВЕКА «КАМЕННОЙ СИМФОНИИ» НА ВЕРХНЕЙ КАМЕ

В статье рассматривается процесс накопления значительных материальных, финансовых средств представителями старинной российской династии Строгановыми, что позволило им не только давать практически безвозвратные ссуды правительству России в трудные годы Смуты и представителям новой династии Романовых, но и пользуясь расположением монархов, построить ряд зданий в стиле «московского барокко» в первой трети XVIII вв. в свой резиденции в Северном Прикамье в с. Новое Усолье, которые уже три столетия вызывают восхищение у всех жителей и гостей Пермского Прикамья. Анализируется сложная эпоха «бунташного XVII в.» когда формировались мировоззренческие основы стиля барокко с российской спецификой. Нарышкинское или московское барокко определяется как «связующие звено» между архитектурой старой патриархальной Москвы и новым стилем возводимого в новой столице России уже в западноевропейском духе Санкт-Петербурга (петровским барокко). Проводится утверждение, что появление «строгановского барокко» (стиля) хотя и сохраняло основные черты «московского/нарышкинского барокко», прежде всего в стремлении к величию образов и пышности форм, динамичности образов и контрастности, тем не менее заказчики магнаты Строгановы не всегда придерживались «стандартной модели» московского барокко. Это позволяет говорить о самостоятельном архитектурном «строгановском стиле» той эпохи. В грандиозных монументах, одним из которых без всякого сомнения являются Палаты Строгановых в г. Усолье Пермского края, произошло слияние различных родов, видов и жанров искусства. Для «строгановского стиля» характерна, прежде всего, относительная локальность, а в художественном плане представляющие его архитектурные памятники, по сравнению с московскими памятниками («нарышкинского барокко») отличаются более насыщенным декоративным оформлением, где элементы ордера часто имеют более «классический облик», чем на московских памятниках.

Ключевые слова: *Иван IV, Строгановы, Смута, Пётр I, архитектурные стили, элитность, эстетические и социальные задачи, объёмно-планировочное решение, региональные особенности, наследие*
Ссылка при цитировании: *Шилов В. В.* Три века «каменной симфонии» на Верхней Каме // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 267–285.

Шилов Владимир Викторович — к. и. н., доцент, заведующий кафедрой «Общенаучные дисциплины», Березниковский филиал ФГБОУ ВО «Пермский национальный исследовательский политехнический университет» (Российская Федерация, 618404 Пермский край, Березники, ул. Тельмана, 7). Эл. почта: vvs595959@mail.ru

UDC 72.03
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/267-285
Original article

© Vladimir Shilov

THE THREE CENTURIES OF «STONE SYMPHONY» ON THE UPPER KAMA

The paper analyzes how vast material and financial resources accumulated by the ancient Russian dynasty of the Stroganovs, allowed them not only to give practically irrevocable loans to the Russian government in the Time of Troubles and to the new Romanov dynasty, but also, enjoying the monarchs' favor, to build in the first third of the 18th century a number of buildings in the «Moscow baroque» style in their residence in the New Usolye village (Northern Kama region). These buildings for three centuries have been admired by all residents and guests of the Perm Kama region. The author gives an overview of the complex era of the «rebellious XVII century», when the ideological foundations of the Baroque style with Russian specifics were formed. The Naryshkin or Moscow baroque is identified as the «link» between the architecture of the old patriarchal Moscow and the new style of St. Petersburg being built as the new capital of Russia already in the Western European spirit (Peter's baroque). It is argued that although the «Stroganov baroque» style retained the main features of the «Moscow / Naryshkin baroque», primarily its pursuit of the grandeur of images and splendor of forms, dynamism of images and contrast, nevertheless, the Stroganov magnates did not always adhere to the «standard models» of the Moscow Baroque, which allows us to speak of an independent architectural «Stroganov style» of that era. In the grande monuments, which include the Stroganov Chambers in Usolye, there was a fusion of various art types and genres. The "Stroganov style" is characterized, first of all, by relative locality, and the architectural monuments representing it are distinguished by a more rich decorative design, in comparison with Moscow monuments ("Naryshkin baroque"), while the elements of order there often have a more "classical appearance", than in Moscow monuments.

Keywords*: Ivan IV, Stroganovs, Time of Troubles, Peter I, architectural styles, elitism, aesthetic and social tasks, space-planning solution, regional features, heritage*
Author info: Shilov, Vladimir V. — Ph.D. (Hist.), Head of the Department for General Education, Berezniky Branch of Perm National Research Polytechnic University (Berezniky, Russian Federation). E-mail: vvs595959@mail.ru
For citation: Shilov, V. V. 2024. The Three Centuries of «Stone Symphony» on the Upper Kama. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 267–285.

Освоение Пермского Прикамья, создание мощной социально-экономической базы на восточных рубежах Русского государства связано с историей дома крупнейших предпринимателей, купцов, землевладельцев, соляных магнатов, а впоследствии и известных государственных, военных деятелей и российских меценатов (*Гавлин* 2009), сохранившихся в одной фамилии более 500 лет — Строгановыми, с 1610 г. — «именитых людей», а затем «баронов и графов» (*Мезенина* и др. 2007).

В середине XVI в. Строгановы получили право «с усть Лысвы речки… по Каме до Чюсовые реки» на места пустые в 146 вёрст. Данные земли, как показывают современные археологические данные, «пустыми» не были, но именно так их называет «Жалованная грамота царя Ивана IV Грозного Григорию Строганову о финансовых, судебных и торговых льготах на пустые места по реке Каме 1558 г. Апреля 4» (*Дмитриев* 1892: 106–109). По этой первой жалованной грамоте Ивана Грозного Григорию Строганову (сыну основателя вычегодско-пермской ветви Строгановых Аникия/Аникея Строганова) предписывалось строить городки с военными гарнизонами «для сбережения от нагайских людей и иных орд», а также «пашни росчистя и дворы ставити… и соль варити».

Н. М. Карамзин в своей «Истории государства Российского» написал: «Довольные царскою милостью, деятельные и богатые Строгановы основали в 1558 году близ устья Чусовой городок Канкор, на мысу Пыскорском, где стоял монастырь Всемилостливого Спаса, в 1564 г. крепость Кергедан на Орловском Волоке, в 1568 и 1570 гг. несколько острогов на берегах Чусовой и Сылвы; приманили к себе многих людей, бродяг и бездомников, обещая богатые плоды трудолюбию и добычу смелости; имели своё войско, свою управу, подобно князькам владетельным; берегли северо-восток России и в 1572 году смирили бунт черемисы, остяков, башкирцев, одержав знатную победу над их соединёнными толпами и снова взяв с них присягу в верности государю» (*Карамзин* 1993: 152–153).

Бурная и плодотворная деятельность магнатов Строгановых во второй половине XVI — начале XVIII вв. не только оказала «благотворное» влияние на развитие Прикамских земель, но и во многом способствовала сохранению российской государственности в «смутное время». Кроме этого, их прикамские вотчины в тот сложный период истории России можно считать «плацдармом» для освоения богатств Сибири с которого аборигенное население Урала и Сибири могли ближе познакомиться с культурными достижениями русского народа. Из вотчин Строгановых Ермак Тимофеевич пошёл на «покорение Сибири» и, как утверждал русско-немецкий историограф, действительный член Императорской Академии наук и художеств в Санкт-Петербурге Г. Ф. Миллер именно из строгановского упомянутого выше Орла-городка в 1581 г. (*Миллер* 1937: 212) и роль магнатов Строгановых в этой легендарной экспедиции была значительной (*Скрынников* 1982).



Рис. 1. Березниковский историко-художественный музей (БИХМ). КП-482. Портрет Г. Д. Строганова — именитого человека (неизвестный художник). Копия И. С. Дощеникова, 1875 г. Х., м. 110,5х83,5

Первоначально Орёл-городок (Кергедан) долгое время являлся центральным

вотчинным населённым пунктом, но после истощения соляных рассолов и подтопления селения водами Камы Строгановы основали в 1606 г. свою «новую столицу» в Прикамских вотчинах в Новом Усолье (сначала слободка, затем село, с 1918 г. город, в наши дни г. Усолье Пермского края).

В конце XVII в. единственным владельцем всех новоусольских соляных промыслов стал Григорий Дмитриевич Строганов (1656–1715). Профессор В. В. Косточкин решительно писал, что Г. Д. Строганов «безжалостно обирая своих родственников, к середине 80-х гг. XVII в. сумел сосредоточить у себя в руках все новоусольские соляные промыслы… он превратился в крупнейшего солевара не только Пермского края, но и всей страны» (*Косточкин* 1988: 115). (См. *Рис. 1.* Портрет Г. Д. Строганова).

Действительно Г. Д. Строганов сосредоточил в своих руках все фамильные богатства Строгановых, разошедшихся по разным ветвям их рода после смерти основателя Вычегодско-Пермской ветви династии Аники Фёдоровича (4.11.1497–2.09.1569) (*Мудрова* 1996: 37). Богатства эти были им и значительно приумножены (*Введенский* 1962).

Г. Д. Строганов пользовался не только расположением царя Алексея Михайловича, но и всячески поддерживал реформы молодого Петра I, был одним из его ближайших сподвижников. Так, Г. Д. Строганов, будучи в Воронеже, подарил Петру I два хорошо оснащённых военных фрегата, которые сразу были отправлены в Турецкий поход, и ещё два военных судна были вновь подарены Петру во время их совместного посещения Архангельской корабельной верфи. Григорий Строганов часто писал Петру I письма, в которых даже не стеснялся высказывать своё мнение и давать советы.

Пётр I тоже с уважением относился к Г. Д. Строганову, подарил ему свой портрет с бриллиантами в петлицу. Самодержец российский даже крестил его второго сына, а все сыновья Г. Д. Строганова — Александр, Николай и Сергий в 1722 г. получили титул российских баронов (сам Г. Д. Строганов был ещё «именитым человеком»).

В своё время и предки Григория Дмитриевича Строганова несколько раз переводили в Москву огромные денежные средства в трудные для страны времена. По приблизительным подсчётам в тяжёлые годы Смуты они выделили 200 тыс. руб. правительству Василия Шуйского, за что незадолго до своего падения Шуйский пожаловал Строгановым высокое купеческое звание «гостей» и даже дал разрешение Никите Григорьевичу Строганову именоваться по имени и отчеству, что довольно необычно для этой высшей категории торгового сословия, ведь обычно это была привилегия высшей княжеской и боярской служивой элиты. Тем не менее, затем и все члены семьи Строгановых стали «именитыми людьми».

Помогали денежными средствами Строгановы, судя по царским грамотам, и молодой династии Романовых (*Андреев* 2000: 249–250). Всего за годы Смуты, как отмечают пермские кандидаты исторических наук Г. П. Головчанский и А. Ф. Мельничук: «Строгановы ссудили казне около 600 тысяч рублей — сумму, в пересчёте на современные деньги сопоставимую со многими миллионами долларов. Для сравнения следует отметить, что, по данным историков XVII в., годовой прожиточный минимум одного работника составлял от 3,5 до 4,5 рубля. Щедрые вливания уральских предпринимателей позволили стабилизировать экономическую ситуацию в разорённой России, разобраться с долгами и подпитать армию» (*Головчанский, Мельничук* 2005: 73).

Можно только догадываться какими суммами в тот непростой для России период обладали Строгановы. Конечно, они знали, что государство вряд ли им вернёт «ссуды», скорее всего они руководствовались не только «государственными интересами», а надеялись обеспечить себе в будущем поддержку и льготы со стороны центральной власти. И надо заметить, — не прогадали.

Как отмечено выше, Г. Д. Строганов, ставший с 1688 г. единоличным владельцем всего пермского имения к концу своей жизни (ум. 1715 г.) обладал огромным состоянием (*Дмитриев* 1890: 179). Управляющим имением Г. А. Строганова в 1836–1856 гг. был Ф. А. Волегов (1790–1856), «за усердие по службе» получивший вечную отпускную (похоронен в Новом Усолье). Автор «Усольской летописи» (*Волегов* 1882) записал: «В начале XVIII в. Г. Д. Строганову принадлежала территория в 63 897 квадратных вёрст — вдвое больше, нежели площадь Голландии того времени» (*Волегов* 1893: 90).

Имея такие значительные средства, прежде всего от соляных промыслов, Строгановым можно было реально подумывать о новом и масштабном строительстве в своих вотчинах, в частности и в центре пермских вотчин — с. Новое Усолье.

Г. Д. Строганов на рубеже XVII–XVIII вв. имел для этого все финансовые возможности, но осуществить задуманное не сумел. После его смерти в 1715 г. вдова Мария Яковлевна взяла управление всеми строгановскими вотчинами в свои руки (управляла до смерти в 1733 г.) В 1720 г. она отправила старшего сына Александра в полугодовой «инспекторский» объезд всех своих Сольвычегодских и Пермских владений и после этой проверки сольвычегодские варницы были закрыты как обветшавшие и убыточные, а новоусольские в свою очередь были признаны доходчивыми и перспективными (*Икосов* 1881: 113). После чего и начинается активное строительство в с. Новое Усолье.

Первоначально зодчие в Новом Усолье в известной степени продолжили линию развития «строгановской архитектурной школы» XVII в., то есть наблюдается определённое сходство с более ранними строгановскими храмами в Сольвычегодске, Устюге и Нижнем Новгороде, тем не менее, архитектурный ансамбль Нового Усолья существенно отличался от ранее созданных и до сих пор имеет свой неповторимый колорит.

В наши дни в островной части г. Усолья Пермского края можно наблюдать «два золотых века» усольской архитектуры — памятники первой трети XVIII в. (московское/нарышкинское барокко) и первой четверти XIX в. — памятники архитектуры русского классицизма (*Мельничук, Соколова, Цыпуштанов, Шилов* 1994). Возможно совсем и неслучайно, именно в Новом Усолье в семье усольского канцеляриста, крепостного графа А. Г. Строганова родился известный архитектор, один из представителей русского классицизма А. Н. Воронихин (1759–1814) (*Терёхин* 1968). В частности, на стене каменной Никольской церкви в г. Усолье, отстроенной в 1813–1820 гг. в честь победы русского оружия в Отечественной войне 1812 г., установлена мемориальная доска, на которой констатируется, что автором памятника является А. Н. Воронихин (*Косточкин* 1974: 44–47). Документально это до сих пор не подтверждено, впрочем, возможно в основу этого храма был положен один из проектов Андрея Никифоровича или его учеников.

Несомненно ярчайшем шедевром усольского архитектурного ансамбля являются «Палаты (Дом) Строгановых», отстроенные в 1724 г. в традициях архитектуры «на-

рышкинского барокко» (*Ильин* 1959), или «московского барокко», так как возводились подобные строения в московских и подмосковных имениях Нарышкиных (этот боярский род ориентировался уже тогда на Западную Европу) и одной из характерных особенностей которого являлось сопоставление плоскости краснокирпичной стены, выступающего на её фоне белокаменного декора с цветной декорировкой (*Рис. 2*).



Рис. 2. Палаты Строгановых. Вид с Камы. Фасад. Фото С. В. Хоробрых

Значение нарышкинского/московского барокко (стиля) можно определить, как «связующие звено» между архитектурой старой патриархальной Москвы и новым стилем возводимого в новой столице России уже в западноевропейском духе Санкт-Петербурга (петровским барокко).

Заметим, термин «барокко» довольно сложен и является предметом дискуссии, в том числе и по отношению к архитектуре. Поэтому ниже несколько слов следует сказать и о самом понятии «барокко», от итальянского «baroccо», буквально — «вычурный» (*Алпатов* 1949). Есть и такая версия, что это португальское слово «baroccо», которое использовали моряки и торговцы для обозначения неправильной, искажённой формы жемчужины. Так «perla baroccо» (испорченная жемчужина) — это слуховое окно в форме изогнутого овала, довольно часто встречающееся в барочной архитектуре.

Согласно другой теории — термин происходит от латинского «verruca», то есть крутое высокое место, или дефект в драгоценном камне, а с точки зрения лингвистики — это пародийное слово (во всех упомянутых языках) которое значит: неестественность, необычность, деформированность, неоднозначность, вычурность, преувеличенная эмоциональность, элитность и даже обманчивость.

Основные черты барокко — динамичность образов, контрастность, обострённая чувственность, стремление к величию образов и пышности форм. Это совмеще-

ние реальности и иллюзии, слияние различных родов, видов и жанров искусства в грандиозных монументах, одним из которых без всякого сомнения и являются Палаты Строгановых в Усолье.

Существует точка зрения, что *мировоззренческие основы стиля барокко* сложились в результате потрясений, каким стал для Западной Европы XVI век, — стремительно меняющаяся картина мира, прежде всего, — Реформация и учение Коперника. Тогда же в Европе наблюдался и кризис идеалов Итальянского Возрождения. Научные данные позднего Средневековья всё более обостряли различие реальности и действительности, противоречили жизненному опыту и видимому образу мира (земля круглая!) Можно даже констатировать, что произошёл некий психологический надлом, что и является основой будущего стиля барокко, эпоха которого по большому счёту отвергает традиции и авторитеты как суеверия и предрассудки.

Возможно с барокко и начинается век Разума и Просвещения? Ведь «человек эпохи барокко» не приемлет естественность, считая её варварством, дикостью, вульгарностью, сумасбродством и невежеством (появляются вычурная причёска, корсет, каблуки, бритьё бороды и усов…) Неслучайно тогда же «литературными символами эпохи» становятся различные путешественники, искатели приключений такие как Робинзон Крузо, судовой врач Гулливер, забавный «врун» барон Мюнхгаузен.

В России в XVI в. только завершилось образование «Московского царства», произошедшее в годы первого русского царя Ивана IV Грозного (1530–1584), правление которого закончилось «династическим кризисом», что возможно явилось ещё одним из факторов «отставания» России от Западной Европы примерно на один век.

В России, в отличии от Запада, не XVI в., а именно XVII в. стал «веком потрясений», который и заложил свои особенные мировоззренческие основы стиля барокко. В «бунташный XVII в.» в истории России 66 лет занимали различные войны, две мощнейшие крестьянские войны, восстания в более чем в 30 городах России, фанатичная борьба «староверцев» и «никониан», выступления стрельцов, движения нерусских народов, расцвет казачьей вольницы, не говоря уже о напряжённых столкновениях придворных группировок.

XVII в. начался продолжительной «смутой». Тогда, казалось, было полностью разрушено достигнутое таким трудом государственное единство страны, надо было снова начинать борьбу за возвращение Новгорода и Смоленска, более того, прежде всего, пришлось освобождать и саму столицу — Москву от иноземных интервентов, а заканчивался этот «бунташный век», когда не только Новгород и Смоленск, но и древний Киев вошли в состав Русского государства, когда русские люди на востоке вышли на берег Тихого океана, а на западе начиналась борьба за выход в Балтийское море.

К чести Строгановых, они с самого начала XVII в. выступали и поддерживали материально ту часть российского общества, которая боролась за единство и суверенитет российского государства. В 1610 г. им было пожаловано Василием Шуйским звание «именитых людей», дающее право называться и подписываться с полным отчеством на «вич», а через почти сорок лет, при царе Алексее Михайловиче Романове, эта милость будет подтверждена и внесена в Соборное Уложение 1649 г. отдельной статьёй (94-я статья в главе X), что являлось по тем временам величайшей честью. В 1722 г. сыновьям Г. Д. Строганова было пожаловано звание бароном и в эти же годы возникают «Палаты (Дом) Строгановых», которые и в наши дни поражают воображение.

Для архитектуры барокко (яркие представители: Б. Ф. Растрелли в России; Л. Бернини и Ф. Борромини в Италии; Я. К. Глаубиц в Речи Посполитой) характерны такие особенности как пространственный размах и слитность, текучесть сложных, обычно криволинейных форм.

Предпосылки стиля барокко в России появляются именно в бунташном XVII в. Здесь правда следует заметить, что как писали исследователи Б. Р. Виппер (*Виппер* 2008) и О. М. Иоаннисян (*Иоаннисян* 1998), — «нарышкинское барокко» не является барокко в полном смысле этого слова. Поэтому правильно говорить «нарышкинский стиль» (*Иоаннисян* 1998: 37).

Мы не будем вступать в дискуссию с маститыми и уважаемыми исследователями (*Бусева-Давыдова* 2005), вспомним только что первые постройки в этом новом стиле («нарышкинский») появились в московских и подмосковных имениях боярской семьи Нарышкиных (*Даркевич* 2002: 33–37), известного старинного рода, из которого происходила мать будущего Петра Великого — Наталья Кирилловна Нарышкина. Наиболее известные строения у них являются Церковь Покрова в Филях (1690–1693), церковь Троицы в Троице-Лыкове (1698–1704), — возведены как светски-нарядные многоярусные церкви из красного кирпича с некоторыми белокаменными декоративными элементами.

Такие грандиозные строения возводить могли не просто богатые, а очень богатые люди, к которым и относился древний дворянский и боярский род Нарышкиных. Не уступали им в конце XVII в. по богатству и амбициям представители династии Строгановых. Неслучайно в конце XVII в. появились такие саркастические поговорки как: «Богаче Строганова не будешь», или «Не тряси берегом: Строганов соль весит».

Как сказано выше, мысль об обустройстве Нового Усолья принадлежит Г. Д. Строганову (1656–1715), а воплотили его мечту его вдова Мария Яковлевна (ум. в 1733 г.) и три его сына, в частности новый владелец Нового Усолья (досталось после раздела с братьями) младший сын Г. Д. Строганова — Сергей Григорьевич Строганов (1707–1756).

Примечательно, что Пётр I в 1714 г. подписал Указ о запрещении каменного строительства во всех городах России, в целях скорейшей застройки Петербурга, но для Строгановых это не стало препятствием. Видимо «царь-плотник» помнил заслуги своего подвижника Г. Д. Строганова перед Отечеством и надеялся, что его сыновья пойдут по стопам отца, — отсюда и смотрел «сквозь пальцы» на их «художества» в Прикамских вотчинах. В конце концов, хотя Строгановы и жили на Востоке российского государства, но, как и Пётр Великий, они смотрели на Запад.

Таким образом, несмотря на сложные годы для молодой Российской империи (содержание уже регулярных армии, флота, строительство новой столицы на берегах Невы) Строгановы тоже начинали обустройство свой резиденции в Северном Прикамье в Новом Усолье и, без всякого сомнения, ярким «украшением» и в наши дни в Усольском историко-архитектурном комплексе стали «Палаты Строгановых».

Возведение этого Дома о четырёх палатах на подклетах было начато при С. Г. Строганове, тогдашнем владельце новоусольскими соляными промыслами, в 1724 г. и в том же году окончено. Построен Дом (Палаты) в традициях архитектуры «московского/нарышкинского барокко» и здесь тоже наблюдается характерная особенность «московского барокко» (стиля) — сопоставление плоскости красно-кирпичной стены, выступающего на её фоне белокаменного декора с цветной деко-

ировкой. Хотя в годы советской власти Палаты (Дом) Строгановых имел просто белые стены (был покрыт слоем побелки), что можно видеть на снимках в статье архитектора-реставратора, директора Областного научно-производственного центра по охране и использованию памятников истории и культуры Пермской области (1997–2003) Г. Д. Канторовича (*Канторович* 1974: 287), а также в монографии доктора исторических наук, кандидата искусствоведения В. В. Косточкина «Чердынь, Соликамск, Усолье» (*Косточкин* 1988: 130).

Палаты Строгановых представляют собой прямоугольное, сильно вытянутое в плане двухэтажное здание с толстыми (до двух метров) кирпичными стенами на фундаменте из естественных камней. Палаты первого и второго этажей стереотипны, они отличаются только расположением окон и связей.

Здание покрыто крутой вальмовой крышей в две доски. Это вид крыши с четырьмя скатами, торцовые скаты которой имеют треугольную форму и простираются от конька до карниза (вальма от нем. Walm — скошенная крыша), а два других ската трапецеидальной формы и благодаря такой конструкции крыша не только своеобразна, изящна, красива, но и очень практична в плане схода с неё осадков. Сам Дом при этом имеет поистине кружевную обработку стен (*Рис. 3*).



Рис. 3. Палаты Строгановых. Вид с Камы с северо-востока. Фото С.В. Хоробрых

По планировке Дом несёт ещё отпечаток архитектуры XVI–XVII вв., но пространственная композиция и сложный декор фасадов с элементами ордера — явный признак нового времени.

Нижний подклетный этаж, по традиции, — хозяйственный: людская, кухня, склады, каретная (для въезда карет в специальное помещение создан широкий въездной арочный проём на южном боковом фасаде). Толстые до 2-х метров стены создают уникальный микроклимат, благодаря чему можно длительное время сохранять пригодными пищевые продукты (мясо, рыбу, масло), хотя нижний этаж Палат выглядит нарочито упрощённым. Фасады подклета тоже нарочно упрощены в отличии

от сложнейшего «фигурного» кирпичного набора в оформлении фасадов второго парадного этажа, особенно нарядного со стороны Камы: его украшает крупная полоса из больших, с колоннами, окон, сгруппированных по два-три. Противоположный западный фасад строг, хотя элементы декора те же.

Особенно красив главный фасад Дома с большим количеством прямоугольных окон, а само здание ориентировано на восток, в сторону Камы, именно с реки и открывается завораживающий вид Палат Строгановых. Здесь на фасаде наличники окон с колонками на выносных профилированных кронштейнах по сторонам и пышными фигурными «фронтончиками» напоминают ещё причудливые формы резных деревянных изделий, что создаёт неповторимый шарм.

В 90-е гг. XX в. археологи Пермского госуниверситета (сегодня — Пермский государственный национальный исследовательский университет) проводили раскопки между Палатами Строгановых и рядом стоящим домом Абамелек-Лазаревых (постр. 30-е гг. XIX в.) и обнаружили между ними остатки богатой усадьбы. Судя по монетному материалу этот двухэтажный дом на высоком подклете был возведён в конце XVII в. и сгорел в пожаре 1753 г.

Пермские археологи под печью этого дома нашли остатки подпола, в котором были фрагменты сундука с металлическими оковками, корзин, деревянных туесов и бочонков и в одном из туесов были обнаружены пластинки слюды трапециевидной формы, которые в своё время вставлялись в своеобразные решётки — окончины. И здесь в пределах усадьбы были обнаружены куски зелёного оконного стекла, тоже трапециевидные, как и слюдяные пластинки. Скорее всего нижний этаж этого сгоревшего дома имел слюдяные окна, а в верхнем, где находилась господская горница, окна были застеклены. Разумеется, такую «роскошь» по тем временам мог себе позволить только очень богатый человек, каким и был Г. Д. Строганов.

Пермские археологи здесь же обнаружили не только остатки печи с изразцовым убранством, но и фрагменты декоративной стеклянной посуды, что тоже могли себе позволить очень состоятельные люди той эпохи. А извлечённые археологами остатки оконного стекла — это на сегодняшний день пока самая ранняя находка на Урале. Думается, заповедная усольская земля принесёт археологам ещё не мало интересного информативного материала (*Мельничук, Шилов* 1994: 70–71).

Этот пока «первый» известный археологам в Усолье Дом Строгановых, к сожалению, как сказано выше, он погиб в пожаре 1753 г., но возможно в этом доме Г. Д. Строганов и обдумывал план переустройства Нового Усолья, возведение нового господского дома, который построили его сыновья — «Палаты Строгановых» и тоже уже с застеклёнными окнами.

Второй этаж (парадный) «Палат Строгановых» состоит из четырёх больших палат с сенями по середине (играли роль прихожей). Жилые помещения второго этажа расположены анфиладой и представлены двусторонним освещением. Здание отапливалось массивными кирпичными печами, облицованными полихромными глазурованными изразцами, которые являлись украшением интерьеров.

На изразцах XVII в., изготовленных из красной обожжённой глины, на поверхности изображались различные военные сцены, животные, а также растительные орнаменты. Подобными изразцами облицовывались печи в хоромах Строгановых, в домах строгановских приказчиков и зажиточных ремесленников. Кроме этого, изразцы шли и на облицовку стен каменных церквей, а крыши своих домов богатые

люди покрывали черепицей (*Данилова* 1991).

К сожалению, эти уникальные печи были утрачены, но в XXI в., когда в «Палатах Строгановых» был открыт историко-архитектурный музей, во всех четырёх больших палатах второго этажа вновь были восстановлены такие же массивные печи и тоже облицованные полихромными орнаментальными изразцами. Восстановили в наше время и пятую печь в каретной на первом этаже (*Рис. 4*).



Рис. 4. Палаты Строгановых. Второй (парадный) этаж. Изразцовая печь (новодел). Фото С. В. Хоробрых

Строители позаботились и о том, чтобы неизбежный «мусор» при доставке древесного угла к печам не разносился по комнатам. Для этого ими был разработан интересный вариант, — топливо снизу в лотках поднимали по специальным «каналам», выложенным против них в толще стеной кладки.

В углах второго этажа Палат Строгановых очень интересны квадратные изолированные «камеры», что не наблюдается в жилом зодчестве более раннего периода. Эти небольшие «камеры» перекрыты собственными сводами и снабжены небольшими оконцами, предназначавшимися не столько для проветривания, а для освещения. Скорее всего это были своеобразные «сейфы» для мужской и женской половины дома, где можно было хранить разные ценности, в том числе и «мягкую рухлядь», что было не мало важно для того периода, когда были часты пожары. То есть в таких «несгораемых сейфах» можно было сохранить различные сокровища, документы, даже если огонь и распространится по всему дому.

В 1962 г. при реставрации Палат Строгановых (арх. В. И. Зыков) был обнаружен «тайник» с массивной дверью и чугунным полом, который скорее всего служил тем же целям. Буквально через несколько лет после возведения дома в 1737 и 1749 гг. в Новом Усолье случились страшные пожары, в общей сложности уничтожившие более тысячи дворов (*Дмитриев* 1884: 53, 56). Предусмотрительность заказчика Дома налицо.

Все просторные и светлые помещения Палат Строгановых имеют сводчатые перекрытия. Фундаменты ленточные, из плитняка. Разумеется, при первом взгляде на Палаты Строгановых в глаза бросаются богатые наличники окон дома, которые возможно и играют главенствующую роль, потому что они выступают этакими колоритными белыми «пятнами» на фоне гладкой, неоштукатуренной кладки краснокирпичных стен.

При этом наш известный теоретик искусства, живописец и художник реставратор, действительный член Императорской Академии художеств (1913), академик АН СССР (1943) И. Э. Грабарь (1871–1960) отмечал: «Кружевная узорчатость его фасадов, несмотря на типичную обработку в стиле барокко, всё ещё близка стремлениями зодчества Москвы XVII века» (*Грабарь* 1911: 299). В свою очередь кандидат искусствоведения, доктор исторических наук, российский архитектор-реставратор, специалист по древней русской архитектуры В. В. Косточкин (1920–1992) считал, что это уже не живописные и ассиметричные боярские хоромы, а солидный геометрический чёткий массив, который соответствовал «духу времени» и приобрёл уже официальный представительный вид, сблизившись с дворцовыми постройками (*Косточкин* 1988: 129).

Интересно сравнить «Палаты Строгановых» с «Воеводским домом» в соседнем старинном г. Соликамске на Верхней Каме, который был отстроен в 1688 г. Дом воеводы — старейшее гражданское здание Северного Урала и является самым старым сохранившимся каменным зданием Урала (*Киселев, Канторович* 2003: 43–46).

Время создания этих двух памятников архитектуры не выглядит чрезмерно далёким друг от друга, — 1688 г. и 1724 г. соответственно. И всё-таки даже для простого зрителя Воеводский дом, это трёхэтажное, прямоугольное в плане сооружение, покрытое железной вальмовой крышей, с небольшими проёмами «окон-бойниц» (характерно для сооружений в стиле «обороняющейся крепости») выглядит по сравнению с Палатами Строгановых просто «преданием старины глубокой».

В целом «московское барокко» это стилистически довольно однородное явление, если конечно его признавать как «классический вариант». Практически все художественные элементы оформления, будь то *ордер*, или *обрамление оконных и дверных проёмов* легко узнаваемы, так как следуют стандартной модели. И всё же существует несколько групп зданий, где имеются существенные отличия от основного направления, хотя в целом и не выходят за пределы данного стиля.

Эти новые направления обязаны своим появлением прежде всего конкретных вкусов заказчиков, в нашем случае магнатов Строгановых. На это в своё время обратила внимание историк архитектуры О. И. Брайцева, которая в своей монографии выявила новизну и особенности трактовки многоярусных ордеров композиций на группе именно «строгановских» памятников архитектуры (*Брайцева* 1977). На оригинальность «строгановских дворцов» указывают и такие исследователи как С. О. Кузнецов (*Кузнецов* 2008), Ю. В. Трубинов (*Трубинов* 1996).

На наш взгляд, анализируя творчество зодчих на Верхней Каме по заказу Строгановых, в том числе и такой шедевр как «Палаты Строгановых», будет уместно говорить об особом «строгановском стиле», «строгановском барокко», для которых характерна относительная локальность, а в художественном плане архитектурные памятники «строгановского стиля», по сравнению с московскими памятниками («нарышкинское барокко») отличаются более насыщенным декоративным оформлением, где элементы ордера часто имеют более «классический облик», чем на московских памятниках.

Подобных построек как «Палаты Строгановых» в Пермском Прикамье в начале XVIII в. не было, как не было и в других строгановских вотчинах. В этом Доме Строгановы жили во время посещений своих соляных промыслов, отдыхали, принимали гостей, вели деловые разговоры с приказчиками и управляющими. Из окон откры-

вался прекрасный вид на Каму. Поодаль располагалась пристань, где стояли суда, на которые в массе своей грузили соль для отправки на продажу.

После передачи в аренду Новоусольских соляных промыслов крупным землевладельцам российским дворянам армянского происхождения Лазаревым (*Дмитриев* 1883; *Дмитриев* 1893) Александр Сергеевич Строганов (1733–1811) переводит в 1771 г. своё Главное правление имений вниз по Каме, в с. Ильинское (становится новой «столицей» уральских имений Строгановых), что несколько понизило «статус» и с. Новое Усолье и Палат Строгановых.

Тем не менее, до конца XIX в. в Палатах Строгановых размещалось «правление промысловых дел», а потом и контора, и само Новое Усолье так и являлось новоусольской резиденцией баронов и графов Строгановых. Историки Урала отмечали что колокольным звоном и пушечной стрельбой встречало Новое Усолье известного представителя династии Строгановых, упомянутого выше графа А. С. Строганова (член Государственного совета, сенатор), в 1787 г. прибывшего туда с со своим единственным сыном Павлом, крёстным отцом которого был сам император Павел I [1].

Неслучайно в 1840-х гг. П. И. Мельников-Печерский, путешествовавший по Пермскому Прикамью в своих «Дорожных записках» писал: «Прямо перед нами раскинулось Усолье, на обеих концах его дымятся варницы, и густой дым клубами развивается над всем селением. Ряд красивых каменных домов, которые не были лишними даже в столице, тянутся по берегу Камы» (*Мельников* 1898: 237–238).

В своё время немецкий философ Ф. В. Шеллинг в «Лекциях по философии искусства» (1842) афористично заметил: «Архитектура — это музыка в пространстве, как бы застывшая музыка» (*Шеллинг* 1966), а другой немецкий мыслитель и поэт И. В. Гёте в «Изречениях в прозе» говорит: «Архитектура — онемевшая музыка» (Европейская библиотека 1885).

Как бы продолжая эти мысли, березниковский искусствовед В. А. Цыпуштанов так писал о Палатах Строгановых: «Дом настолько красив и гармоничен, что кажется, будто он звучит. Это застывший аккорд, воплощённый в камне. Но вот вы начитаете смотреть на детали целого, следить за затейливой игрой колонок, карнизов, наличников, и тут оказывается, что каменные «кружева» звучат совсем по-другому — не торжественно, а весело и грациозно. Вот тогда вы и поймёте, что это не просто дом, а симфония» (*Цыпуштанов* 1968).

Несомненно, вид с Камы на с. Новое Усолье поражал воображение путешественников и прежде всего архитектурным ансамблем «московского барокко», а Палаты Строгановых не только занимали в нём знаковое место, но и органично сливалось с соседними строениями. Ведь некоторая тяжеловесность Палат Строгановых заметна только изнутри, в интерьере, а внешне, особенно со стороны Камы, они нарядны, праздничны и перекликаются со Спасо-Преображенским собором и отдельно стоящей колокольней узорами каменных кружев, идущих по фризу и наличникам больших окон. О двух последних памятниках тоже следует сказать отдельно.

Монументальный Спасо-Преображенский собор заложен в один год с Палатами Строгановых в 1724 г. «Строгановы… Императором Петром… пожалованы в баро-

[1] Во время Французской революции П. А. Строганов был в Париже и числился даже членом якобинского клуба как «гражданин Поль Очёр» в честь поместья в Пермской губернии, в последствии Павел Строганов был член Негласного комитета, генерал-лейтенант, герой войн с Наполеоном, во время которых у него на глазах погиб в 1814 г. при Краоне 19-летний сын А. П. Строганов, о чём писал А. С. Пушкин в черновой строфе 6-й главы «Евгения Онегина».

ны. В знак усердия… и в благодарность Богу… в 1724 г. иждивением барона Сергея Григорьевича Строганова основана в Усолье церковь каменная» (*Шишонко* 1887: 180), строительство собора было завершено в 1731 г.

Стиль русского церковного барокко в нём находит одно из своих замечательных выражений. Собор устремлён ввысь, что выражено в его пяти главах, поставленных на куполе центрального высокого четверика по осям здания, а также в небольших главках, поставленных на куполе западной округлой части храма с центральным входом и на куполе трёхчастной апсиды. Асимметричность боковых пристроев собора, с выступами и колоннами, а также карнизы и наличники окон, с не менее изумительными, чем на Палатах Строгановых, но более лёгкими узорами — всё это и подчёркивает устремлённость собора ввысь.

Между Спасо-Преображенским собором и Палатами Строгановых стоит соборная колокольня. Но в ней уже нет пышной барочной праздничности. Её асимметричность (неправильный многоугольник в плане) скорее принадлежит барокко, но весь внешний вид колокольни имеет достаточно аскетичный вид. Из её шести ярусов только три верхних привносят изменённые формы и очертания, а ярусы нижней части скорее условны, так как они образованы двумя узкими кружевными поясами, которые не нарушают монолитности нижней части, как узкие проёмы окон-бойниц, кое-где прорезанные в толще башни. Такие окна больше были характерны для церквей и монастырей XVI в., но башня словно прорастает сквозь толщу времени, завершаясь просторной звонницей с широкими полукруглыми проёмами «звонов» и двумя последующими фонарями с узкими прямоугольными окнами и различным числом граней.

Верхний фонарь колокольни некогда заканчивался высоким тонким шпилем (уничтожен пожаром 1842 г.), характерным архитектурным сооружением эпохи Петра I (знаменитый шпиль Адмиралтейства в Санкт-Петербурге).

Возможно поговорка «Усолье-град — Петербургу брат» (сложилась в XIX в.), не без влияния красоты тонкого шпиля на фоне бегущих туч и широкой реки (Камы и Невы соответственно). Плюс к этой поговорке — у гг. Усолье и Санкт-Петербурга одна и та же географическая широта (59 градусов с. ш.), то есть такие же белые ночи, плюс частые наводнения.

Строителям колокольни удалось сохранить впечатление единства архитектурного ансамбля. Верхний кружевной пояс башни идёт строго по уровню фриза Палат Строгановых и Спасо-Преображенского собора, а нижний — по уровню разделительной линии между первым и вторым этажом. При этом пояса башни из элементов жучкового стиля не просто «облегчают» и украшают колокольню, они и соединяют ансамбль воедино (*Рис. 5*).

Углы арочных проёмов звонов раскрепованы пучками полуколонн. Сложные «с изломом» завершения ярусов башни позже были заменены на куполообразные, не сохранилась и полихромная раскраска фасадов. Сегодня столп колокольни просматривается от вершины до основания только с западной стороны, так как в 1832–1835 гг. её нижний ярус был застроен каменными торговыми лавками, что объяснялось соображениями перепланировки соборной площади и укреплением наклонившейся колокольни (т. е. выполняют роль своеобразного контрфорса — противодействующей силы).

О строителях этого изумительного ансамбля в документах сведений практически нет, известно только, что строительство каменной колокольни (высота около 50 метров) началось в 1730 г. и в 1731 г. было завершено. Колокольню «по подряду» возво-



Рис. 5. Строгановская регата на Каме на фоне Палат Строгановых, Соборной колокольни и Спасо-Преображенского собора. Фото В. М. Брандмана

дили соликамские каменщики Рязанцев, Котельников и Кожин с товарищами и взяли за работу 120 рублей (*Кривощеков* 1869: 575).

Роль дома Строгановых в ансамбле Нового Усолья (с 1918 г. — г. Усолье) весьма значительна, так как его положение вдоль реки предопределило на годы вперёд ориентацию всех зданий в сторону Камы, а длина здания стала своеобразным модулем для определения размеров других зданий ансамбля XVIII века — собора и колокольни.

Возведённый на самом высоком месте в Новом Усолье, которое не затапливалось в сильные разливы Камы, это стилистически единый архитектурный ансамбль, в котором Палаты Строгановых играют важнейшую роль. И заказчикам (Строгановым) и мастерам удалось показать могущество, сказочное богатство крупнейших русских промышленников, землевладельцев периода рождения Российской империи (1721 г.)

После революции 1917 г. и окончания Гражданской войны в Палатах Строгановых было расположено училище, с 1925 по 1954 гг. здесь размещался Усольский краеведческий музей (в 1954 г. переведён на противоположный левый берег Камы в г. Березники). В 1932 г. Палаты Строгановых посетил писатель К. Г. Паустовский (*Паустовский* 1958).

Долгое время Палаты Строгановых были бесхозными, только в 2002 г. Усольской муниципальной властью был объявлен конкурс на должность директора историко-архитектурного музея «Палаты Строгановых» и с 2003 г. этот музей возглавил С. В. Хоробрых.

Восстановленные Палаты Строгановых сами по себе не только выдающийся шедевр русской архитектуры первой четверти XVIII в., здесь же в музее проводятся многочисленные выставки (в том числе выставлялись коллекции ведущих музеев России, Чехии, Словакии). Историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых» без всякого сомнения стал «визитной карточкой» всего Пермского Прикамья.

В 2022 г. Палаты Строгановых приняли 52 тысячи посетителей, а население г. Усолья, который с 2018 г. входит в состав Березниковского городского округа Пермского края, на 1 января 2021 г. составляло 6 619 человек.

Всего в г. Усолье насчитывается 41 памятник культового, гражданского строительства и промышленного зодчества XVII — начала XX вв., из них 12 — это памятники «федерального значения». Разумеется, в их числе Палаты Строгановых, Спасо-Преображенский собор (в начале 1990-х передан РПЦ, до этого в нём размещалась даже пивоварня) и расположенная между ними соборная колокольня.

Одна из задач нашего исследования заключается, в частности, и в том, чтобы привлечь внимание к этим зданиям как к выдающимся памятникам архитектуры, показать их роль в композиции городских ансамблей. Сохранение всех таких зданий необходимо, чтобы понять замыслы древних зодчих и взять от них всё лучшее.

Подводя итог следует подчеркнуть, — общерусская культура складывается из региональных компонентов, которая выражена в локальных вариантах. Рост национального самосознания возможен только на лучших образцах историко-культурного наследия, которыми без всякого сомнения являются рассмотренные выше памятники архитектуры.

Источники и материалы

Волегов 1882 — *Волегов Ф. А.* Усольская летопись (издана А. А. Дмитриевым) // Пермские губернские ведомости. 1882. № 96, 97 (Части неофициальные).

Волегов 1893 — *Волегов Ф. А.* Материалы к истории Пермского майоратного имения графов Строгановых // Пермский край: Сб. сведений о Пермской губернии. Т. 2. Пермь, 1893. С. 90.

Дмитриев 1884 — *Дмитриев А. А.* Соликамские летописи. Пермь, 1884. От. 1. С. 53, 56.

Дмитриев 1890 — *Дмитриев А. А.* Пермь Великая в XVII в. Вып. 2. Пермь, 1890. С. 179.

Дмитриев 1892 — *Дмитриев А. А.* «1558 г. 4 апреля. Жалованная грамота царя Ивана Васильевича Григорию Строганову о финансовых, судебных и торговых льготах на пустые места по реке Каме» (подлинник утерян) // Пермская старина. Пермь, 1892. Т. 4. С.106–109.

Дмитриев 1893 — *Дмитриев А. А.* Пермские землевладельцы Лазаревы и их преемники князья Абамелик // Исторический вестник. 1893. Т. 52. № 5. С. 425–447.

Европейская библиотека 1885 — Европейская библиотека. Изречения в прозе Гете. С.-Петербург: издание В. Бермана и С. Войтинского; Типография Л. Бермана и Г. Рабиновича, 1885. 156 с.

Икосов 1881 — *Икосов П. С.* История о родословии, богатстве и отечественных заслугах знаменитой фамилии гг. Строгановых. Сочинена в 1761 г. (Издана В. Н. Шишонко). Пермь, 1881. С. 113.

Карамзин 1993 — *Карамзин Н. М.* Первое завоевание Сибири // История государства Российского в 12 т. Т. 9. Калуга: Золотая аллея, 1993. С. 152–153.

Кривощеков 1869 — *Кривощеков И.* Извлечение из летописи о церквях Нового Усолья // Пермские епархиальные ведомости. 1869. № 50 (Часть неофициальная).

Мельников 1898 — *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* Дорожные записки на пути из Тамбовской губернии в Сибирь // Полн. собр. соч. СПб.; М.: т-во М. О. Вольф, 1898. Т. 12. С. 237–238.

Паустовский 1958 — *Паустовский К. Г.* Соль земли. Собр. соч. в 6-ти т. Т. 6. М.: Гослитиздат, 1958. С. 258–308. (О Соликамске, Усолье, о строителях и химиках Березников).

Цыпуштанов 1968 — *Цыпуштанов В. А.* О чём рассказывают памятники // Красное знамя (Усолье). 1968. 2 марта.

Шишонко 1887 — *Шишонко В. Н.* Пермская летопись. Пятый период. Пермь, 1887. Ч. 2. С. 180.

Научная литература

Алпатов М. В. Итальянский маньеризм и барокко // Всеобщая история искусств. М.; Л.: Искусство, 1949. Т. II. Искусство эпохи Возрождения и Нового времени. 635 с.

Андреев А. Р. Строгановы. Энциклопедическое издание. М.: «Белый волк», 2000. 592 с.

Брайцева О. И. Строгановские постройки рубежа XVII–XVIII веков. М.: Стройиздат, 1977. 176 с.
Бусева-Давыдова И. Л. Россия XVII века: культура и искусство в эпоху перемен. Дис. на соискание доктора искусствоведения. М., 2005. 500 с.
Введенский А. А. Дом Строгановых в XVI–XVII вв. М.: Соцэкгиз, 1962. 308 с.
Виппер Б. Р. Архитектура русского барокко. М.: Б.С.Г. ПРЕСС, 2008. 298 с.
Гавлин М. Л. Российские предприниматели и меценаты. М.: Дрофа, 2009. 432 с.
Головчанский Г. П., Мельничук А. Ф. Строгановские городки, острожки, сёла / науч. ред. Г. Н. Чагин. Пермь: Книжный мир, 2005. 232 с.
Грабарь И. Э. История русского искусства. Т. 2. Архитектура. М.: Изд-во И. Кнебеля, 1911. 478 с.
Данилова Л. И. Камень, глина, фантазия. М.: Просвещение, 1991. 240 с.
Даркевич В. Нарышкинское барокко // Наука и жизнь. 2002. № 10. С. 33–37.
Ильин М. А. Каменное зодчество конца XVII века // История русского искусства / под общ. ред. И. Э. Грабаря, В. Н. Лазарева и В. С. Кеменова; Акад. наук СССР, Ин-т истории искусств. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. Т. 4. 697 с.
Иоаннисян О. М. К проблеме барокко в русской архитектуре XVIII века // Русское искусство эпохи барокко. Новые материалы и исследования. Сборник статей / под. ред. Е. В. Дианово̆й, О. Федосеенко. СПб.: «Эрмитаж», 1998. 304 с.
Канторович Г. Д. Памятники гражданской архитектуры XVII–XVIII веков // На Западном Урале. Сборник. Выпуск 6 / Сост. Л. Г. Дворсон. Пермь: Пермское книжное издательство, 1974. (Пермский областной краеведческий музей). С. 285–294.
Киселев А. Б., Канторович Г. Д. Дом воеводы в Соликамске // Архитекторы и архитектурные памятники Пермского Прикамья: Краткий энциклопедический словарь / сост. Н. В. Казаринова, Г. Д. Канторович. Пермь: Книжный мир, 2003. С. 43–46.
Косточкин В. В. Новое Усолье — родина А. Н. Воронихина // Архитектура СССР. 1974. № 7. С. 44–47.
Косточкин В. В. Чердынь, Соликамск, Усолье. М.: Стройиздат, 1988. 181 с.
Кузнецов С. О. Дворцы и дома Строгоновых. Три века истории». М.: Центрполиграф, 2008. 319 с.
Мезенина Т. Г., Мосин А. Г., Мудрова Н. А., Неклюдов Е. Г. Род Строгановых: Культурно-исторические очерки. Екатеринбург: ИД «Сократ», 2007. 256 с.
Мельничук А. Ф., Соколова Н. Е., Цыпуштанов В. А., Шилов В. В. Памятники археологии и архитектуры Березниковско-Усольского района: Каталог. Березники: ТКТ, 1994. 96 с.
Мельничук А. Ф., Шилов В. В. Археологические открытия в Усолье // Малые города Верхнекамья. Экономика, экология, культура: Сб. тез. докл. научн. конф. Березники: ТКТ, 1994. С. 70–71.
Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 1 / Отв. ред. издания директор Инст. антропологии и этнографии акад. И. И. Мещанинов. М.; Л.: изд-во Академии наук, 1937. 684 с.
Мудрова Н. А. Родительские летописцы строгановских синодиков как источник по генеалогии Строгановых // Проблемные вопросы историко-культурного наследия Урала (Материалы междунар. науч. конф.) / Отв. ред. В. В. Шилов. Соликамск: СГПИ, 1996. С. 37.
Скрынников Р. Г. Сибирская экспедиция Ермака / Отв. ред. акад. А. П. Окладников. Новосибирск: Наука, 1982. 265 с.
Терёхин А. С. Архитектор Андрей Воронихин. Пермь: Перм. кн. из-во, 1968. 64 с.
Трубинов Ю. В. Строгановский дворец (серия: Дворцы и особняки Санкт-Петербурга). СПб.: Белое и черное, 1996. 176 с.
Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 496 с.

References

Alpatov, M. V. 1949. Ital'yanskij man'erizm i barokko [Italian Mannerism and Baroque]. In *Vseobshchaya istoriya iskusstv*. Vol. 2. *Iskusstvo epohi Vozrozhdeniya i Novogo vremeni*. [World Art History. Vol. 2. Art of the Renaissance and Modern Times]. Moscow; Leningrad: Iskusstvo. 635 p.

Andreev, A. R. 2000. *Stroganovy. Enciklopedicheskoe izdanie* [Stroganovs. Encyclopedic Edition]. Moscow: «Belyj volk». 592 p.

Brajceva, O. I. 1977. *Stroganovskie postrojki rubezha XVII–XVIII vekov* [Stroganov Houses at the Turn of the 17th–18th Centuries]. Moscow: Strojizdat. 176 p.

Buseva-Davydova, I. L. 2005. *Rossiya XVII veka: kul'tura i iskusstvo v epohu peremen* [Russia of the 17th Century: Culture and Art in the Era of Transition]. Doctoral dissertation, The Russian Academy of Arts Research Institute of Theory and History of Fine Arts. 500 p.

Gavlin, M. L. 2009. *Rossijskie predprinimateli i mecenaty* [Russian Entrepreneurs and Philanthropists]. Moscow: Drofa. 432 p.

Golovchanskij, G. P. and A. F. Mel'nichuk. 2005. *Stroganovskie gorodki, ostrozhki, syola* [Stroganov Towns, Forts, Villages]. Perm: Knizhnyj mir. 232 p.

Grabar, I. E. 1911. *Istoriya russkogo iskusstva. T. 2. Arkhitektura* [The History of Russian Art. Vol. 2. Architecture]. Moscow: Izdatel'stvo I. Knebelya. 478 p.

Danilova, L. I. 1991. Kamen', glina, fantaziya [Stone, Clay, Fantasy]. Moscow: Prosveshchenie. 240 p.

Darkevich, V. 2002. Naryshkinskoe barokko [Naryshkyn Baroque]. *Nauka i zhizn'* 10: 33–37.

Ilyin, M. A. 1959. Kamennoe zodchestvo konca XVII veka [Stone Architecture of the late 17th century]. In *Istoriya russkogo iskusstva* [History of Russian art], ed. by I. E. Grabar, V. N. Lazarev and V. S. Kemenov. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. Vol. 4. 697 p.

Ioannisyan, O. M. 1998. K probleme barokko v russkoj arhitekture XVIII veka [On the Problem of Baroque in Russian Architecture of the 18th Century]. In *Russkoe iskusstvo epohi barokko*. Novye materialy i issledovaniia. *Sbornik statej* [Russian art of the Baroque Era. New Materials and Research. A Collection of Articles], ed. by E. V. Dianova, O. Fedoseenko. Saint Petersburg: Hermitage. 304 p.

Kantorovich, G. D. 1974. Pamyatniki grazhdanskoj arhitektury XVII–XVIII vekov [Monuments of Civil Architecture of the 17th–18th Centuries]. In *Na Zapadnom Urale* [In the Western Urals], ed. by L. G. Dvorson. Issue 6. Perm': Permskoe knizhnoe izdatel'stvo. 285–294.

Kiselev, A. B. and G. D. Kantorovich. 2023. Dom voevody v Solikamske [The House of the Governor in Solikamsk]. In *Arhitektory i arhitekturnye pamyatniki Permskogo Prikam'ya: Kratkij enciklopedicheskij slovar'* [Architects and Architectural Monuments of the Perm Kama Region: A Short Encyclopedic Dictionary], ed. by N. V. Kazarinova and G. D. Kantorovich. Perm': Knizhnyj mir. 43–46.

Kostochkin, V. V. 1974. Novoe Usol'e — rodina A. N. Voronihina [New Usolje — Motherland of A. N. Voronin]. *Arhitektura SSSR* 7: 44–47.

Kostochkin, V. V. 1988. *Cherdyn', Solikamsk, Usol'e* [Cherdyn, Solikamsk, Usolye]. Moscow: Strojizdat. 181 p.

Kuznecov, S. O. 2008. *Dvorcy i doma Strogonovyh. Tri veka istorii* [Palaces and Houses of the Strogonovs. Three Centuries of History]. Moscow: Centrpoligraf. 319 p.

Mezenina, T. G., A. G. Mosin, N. A. Mudrova, and E. G. Neklyudov. 2007. *Rod Stroganovyh: Kul'turno-istoricheskie ocherki* [The Stroganov Family: Cultural and Historical Essays]. Ekaterinburg: Sokrat. 256 p.

Melnichuk, A. F., N. E. Sokolova, V. A. Cypushtanov and V. V. Shilov. 1994. *Pamyatniki arheologii i arhitektury Bereznikovsko-Usol'skogo rajona: Katalog* [Monuments of Archeology and Architecture of the Berezniki-Usolsky Region: A Catalog]. Berezniki: TKT. 96 p.

Melnichuk, A. F. and V. V. Shilov. 1994. Arheologicheskie otkrytiya v Usol'e [Archaeological Discoveries in Usolye]. In *Malye goroda Verhnekam'ya. Ekonomika, ekologiya, kul'tura* [Small Towns of Verkhnekamye. Economics, Ecology, Culture], ed. by L. V. Bankovskii. Berezniki: TKT. 70–71.

Miller, G. F. 1937. *Istoriya Sibiri* [History of Siberia]. Vol. 1. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk. 684 p.

Mudrova, N. A. 1996. Roditel'skie letopiscy stroganovskih sinodikov kak istochnik po genealogii Stroganovyh [Parental Chroniclers of the Stroganov Synodics as a Source on the Genealogy of the Stroganovs]. In *Problemnye voprosy istoriko-kul'turnogo naslediya Urala* (Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii) [Problematic Issues of the Historical and Cultural Heritage

of the Urals (Proceedings of the International Scientific Conference)], ed. by V. V. Shilov. Solikamsk: SGPI. P. 37.

Schelling, F. W. J. 1966. *Filosofiya iskusstva* [The Philosophy of Art]. Moscow: Mysl'. 496 p.

Skrynnikov, R. G. 1982. *Sibirskaya ekspediciya Ermaka* [Ermak's Siberian Expedition]. Novosibirsk: Nauka. 265 p.

Teryohin, A. S. 1968. *Arhitektor Andrej Voronihin* [Architect Andrey Voronikhin]. Perm': Permskoje kniznoje izdatel'stvo. 64 p.

Trubinov, Yu. V. 1996. *Stroganovskij dvorec (seriya: Dvorcy i osobnyaki Sankt-Peterburga)* [Stroganov Palace (Series: Palaces and Mansions of St. Petersburg)]. Saint Petersburg: White and Black. 176 p.

Vipper, B. R. 2008. *Arhitektura russkogo barokko* [The Architecture of Russian Baroque]. Moscow: B.S.G.-PRESS. 298 p.

Vvedenskij, A. A. 1962. *Dom Stroganovyh v XVI–XVII vv*. [The Stroganov House in the 16th–17th centuries]. Moscow: Socekgiz. 308 p.

УДК 7.025.4
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/286-298
Научная статья

© М. В. Федотова, М. В. Пыркова, В. В. Сафонов

ТРАДИЦИОННЫЕ ВИДЫ ДЕКОРИРОВАНИЯ ШКАТУЛОК И ПРАКТИКА СОВРЕМЕННОЙ РЕСТАВРАЦИИ

В статье рассмотрены различные техники декорирования шкатулок, включая резьбу по дереву и кости, инкрустацию драгоценными камнями, выжигание, роспись и др. Многообразие применяемых художественных приемов и изобразительных возможностей продемонстрировано на примере ряда уникальных, имеющих историческую ценность изделий, изготовленных в разное время мастерами Древнего Египта, Византии, Франции, Китая и России. По мнению авторов, знание технологий декорирования, применяемых мастерами традиционных промыслов, важно не только для создания современных аналогичных артефактов, но и при реставрационных работах. Данная мысль проиллюстрирована на практике реставрации шкатулки, датируемой 1950–1960-е гг., производства Вятской артели «Победа». Место изготовления подтверждается характером резьбы с типичным для данного промысла орнаментами «сияние» и «розетка» (в виде двугранных и трехгранных выемок) и пейзажной росписью.

Ключевые слова: *инкрустация, роспись, резьба по кости, лаковая резьба, холмогорская резьба, реставрация*

Ссылка при цитировании: *Федотова М. В., Пыркова М. В., Сафонов В. В.* Традиционные виды декорирования шкатулок и практика современной реставрации // Вестник антропологии, 2024. № 1. С. 286–298.

Федотова Мария Вячеславовна — студентка, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство) (Российская Федерация, 119071 Москва, ул. Малая Калужская д. 1). Эл. почта: clawabur@mail.ru

Пыркова Марина Васильевна — к. техн. н., доцент, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство) (Российская Федерация, 119071 Москва, ул. Малая Калужская д. 1). Эл. почта: pyrkova-mv@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

UDC 7.025.4
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/286-298
Original Article

© *Mariya Fedotova, Marina Pyrkova and Valentin Safonov*

TRADITIONAL TYPES OF CASKETS DECORATION AND THE MODERN RESTORATION EXPERIENCE

The article discusses various techniques for decorating caskets, including wood and bone carving, gemstone inlay, woodburning, painting, and more. The variety of applied artistic methods and pictorial possibilities is demonstrated on the example of unique, historically valuable products made at different times by masters of Ancient Egypt, Byzantium, France, China and Russia. To the authors' opinion, knowledge of decoration technologies used by masters of traditional crafts is important not only for production of modern similar artifacts, but also for the restoration activities. The authors describe the process of restoration of the casket made by the Vyatka artel "Pobeda" dated 1950–1960s. The place of manufacture is confirmed by the character of carving with typical "shining" and "rosette" ornaments (in the form of dihedral and trihedral notches) and landscape painting.

Keywords: *inlay, painting, bone carving, lacquer carving, Kholmogorskaya carving, restoration*

Authors Info: Fedotova, Mariya V. — Student, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation). E-mail: clawabur@mail.ru

Pyrkova, Marina V. — Ph.D., Associate Professor, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation). E-mail: pyrkova-mv@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

For Citation: Fedotova, M. V., M. V. Pyrkova, and V. V. Safonov. 2024. Traditional Types of Caskets Decoration and the Modern Restoration Experience. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 286–298.

Шкатулки обычно имеют утилитарное предназначение: они используются для хранения ценных бумаг, украшений, денег. Вместе с тем, этим маленьким коробочкам во многих случаях старались придать красивый и даже уникальный внешний вид. Они воспринимались как символы благосостояния их хозяев. Стремясь сделать шкатулки красивыми, мастера разрабатывали новые и невероятно сложные техники резьбы, росписи, инкрустации, а также применяли необычные материалы: кость, дорогие породы дерева, драгоценные и полудрагоценные камни. По мере развития данного ремесла стали появляться уникальные виды орнаментов, начали складываться целые школы по росписи и резьбе.

В каждой стране и у каждого народа сложились свои традиции и стили в декорировании шкатулок, которые формировались в течение многих веков и переда-

вались из поколения в поколение. Художественное оформление шкатулок отражает культуру, быт и особенности населения конкретного региона. Так, в Древнем Египте шкатулка прошла долгий путь от простой отполированной коробочки из пластин розового известняка до богато украшенного ларца великих фараонов. Ларцы расписывались яркими цветами, украшались резьбой, фигурным золотом и инкрустацией. Очень часто на них изображались боги Египта, сцены охоты, орнаменты и иероглифы, почитаемые в Египте кошки, боевые сцены (*Рис. 1*).

а)  б) 

Рис. 1. Египетский национальный музей, Каир Расписной ларец фараона Тутанхамона 1332–1323 гг. до н.э. Дерево, роспись: а — передняя часть, б – торец ларца

Кроме росписи использовали цветную пасту, инкрустацию камнями: сердолик придавал изделию красноватый оттенок, ляпис-лазурь — синий оттенок, бирюза — зеленый оттенок (*Матье* 1961; *Хаген, Хаген* 2009).

Необыкновенной красоты получались шкатулки и ларцы, изготовленные из зуба или бивня животного и украшенные различной декоративной резьбой. Чтобы выполнить необходимый рисунок, шлифованием удалялась наружная зубная эмаль, так как она слишком твердая для резьбы, а основная часть и корень зуба уже использовались в работе. По сравнению с деревом кость гораздо тверже и однороднее, поэтому при обработке можно было достичь очень маленьких, тонких и плавных форм. С глубокой древности мастера осваивали этот сложный материал, изготавливая сначала примитивные предметы, а затем более сложные и изящные. В средневековые времена работы из слоновой кости часто покрывали позолотой и окрашивали частично или все изделие (полихромия) красками. Использовали не только бивни африканских и индийских слонов, но и кость клыков моржа, нарвала, ископаемые бивни мамонта (*Моран* 1982). Например, византийские мастера украшали деревянные шкатулки пластинами слоновой кости с сюжетной резьбой, часто заключенной в квадраты: библейские сцены (шкатулка со сценами из жизни Адама и Евы 1000–1100 гг. из Константинополя), языческие мотивы, светские сюжеты, реже геометрические орнаменты, очень часто на шкатулках изображались войны. Независимо от размера шкатулки по длинной стороне всегда вмещали 5 квадратов или кругов с сюжетной резьбой. Шкатулки изготавливались в форме вытянутой прямоугольной призмы или квадрата, основание которого напоминало усеченную пирамиду. Помимо библейских мотивов шкатулки украшали резьбой в виде растительных орнаментов, напоминающих росток, такой орнамент называется крин (устаревшее: лилия). Зачастую

он являлся частью орнамента, образующего бордюр или розетку вокруг сюжетных изображений (*Залесская* 1997). Примером изделия, выполненного в описываемой технике, может служить изготовленный в Византии и датируемый 950–1000 гг. ларец-реликварий с Деисусом, Архангелами и Двенадцатью Апостолами (*Рис. 2*).

а)  б) 

Рис. 2. Реликварий — ларец с Деисусом, Архангелами и Двенадцатью Апостолами. 950–1000 гг., Византия. Слоновая кость, резьба. 7,1*18,3*10,8 см. а — общий вид, крышка, б — вид спереди

Во Франции для украшений шкатулок мастера использовали религиозные сюжеты, элементы архитектуры, орнаменты и рисунки в готическом стиле. С течением времени композиция усложнялась, появлялась динамика в образах. В основном мастера применяли насыщенные и сочные красители для декорирования рельефа, однако с начала XIV в. стало заметно проявление легких изящных оттенков. На изделиях показывали сцены, иллюстрирующие отношения к любви, женщинам, темы мудрости, глупости, целомудрия. Чаще всего шкатулки были составными и достаточно большого размера (*Лихачева* 1986). Одним из сохранившихся творений французских мастеров XIV в. является готическая шкатулка со сценами романсов 1330–1350 гг. Сцены на шкатулке связаны с романом о временах Александра Македонского и легендах о Ланселоте.

Великолепный промысел не обошел стороной и нашу страну. Центром изготовления изделий из кости в XVII в. стал Курцов посад в Холмогорах в устье Северной Двины, откуда и пошло название ремесла. Затем промысел распространился и в ближних селениях, а в советские времена центром холмогорской резьбы стало село Ломоносово на Куростров напротив Холмогор, где создали школу и Фабрику художественной резьбы по кости им. М. В. Ломоносова. Несмотря на появление классицизма, рококо, холмогорская резьба сохранила свои традиции и особенности крестьянского народного искусства, соединив их с новыми художественными стилями. Особенно это заметно в декорировании и конструктивных решениях ларцов-теремков — такое название ларец получила из-за высокой уступчатой крышки (*Рис. 3а*). Их украшали гравировкой из концентрических кружков, в древности такой орнамент называли «глазковым» за счет солярного знака (круг с точкой), а также цветов и грибов. Позже сформировался стиль холмогорского рококо, в котором шкатулки приобрели изогнутые очертания, присущие мебели и архитектуре того времени (*Рис. 3б*). Добавились новые элементы декора: тонкая рельефная резьба сочеталась со сквозной, появились растительные орнаменты, волютообразные завитки (архитектурный мотив в виде спирального завитка с кружком в центре) и раковины (орнамент), фигуры животных и людей. Холмогорская резьба прославилась также

благодаря своему знаменитому орнаменту в виде стилизованной раковины — рокайль (*Рехачев* 1949). За счет резьбы рокайль стал крупнее и объёмней, что придало шкатулкам свою неповторимую красоту. Как и орнамент «розетка», он часто окружал фигурные композиции. В орнаментах изделий первой трети XIX в. заметно проявление классицизма. Стали появляться мотивы провисающих гирлянд, пальметок (орнамент в виде листа пальмового дерева), «репеек» (колесико с зубчиками), лавровых венков и лент. В качестве фона для орнамента под названием «цветочные гирлянды» использовалась очень мелкая косая сетка. Многие сохранившиеся экспонаты хранятся в отеле народного искусства Русского музея в Санкт-Петербурге.

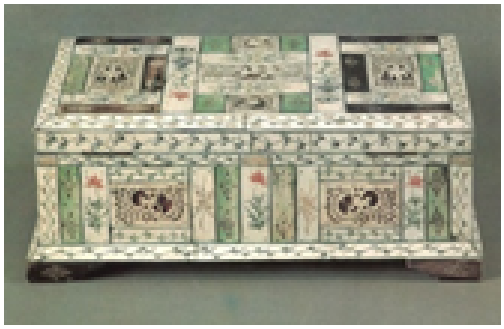
а)  б) 

Рис. 3. Холмогоры Архангельской губ. Кость, дерево, резьба, гравировка. Русский музей: а — Ларец-теремок. Начало XVIII в., б — Шкатулка. Вторая половина XVIII в.

Мастера Китая создали неповторимую технику, которой нет равных в сложности выделки уже много тысячелетий. Китайская резьба по лаку зародилась в эпоху династии Тан и не имеет аналогов в мире. Данная техника уникальна потому, что не затрагивает деревянную основу. Чтобы приступить непосредственно к резьбе изделие покрывают много раз лаком, тщательно высушивают при комнатной температуре и шлифуют каждый слой. Всего для лаковой резьбы требуется около 200 слоев. Сначала узор процарапывается на специальной подготовленной основе, а затем уже вырезают в толщине лака. На изготовление 15-мм заготовки у мастеров уходит примерно 100 дней, а минимальный слой лака для резьбы — 1,5 см. После того как мастер нанес резьбу, изделие высушивают еще полгода и только потом наступает финальная шлифовка, которая длится три месяца. Таким образом на создание одного изделия уходит от одного года до нескольких лет. Для данной техники используется смола «лакового дерева». Чтобы получить необходимый лак, смолу обрабатывают и добавляют в нее красители. Мастерами с древности используется всего 9 цветов и оттенков: красный, желтый, коричневый, зеленый, белый, черный и их варианты при добавлении золота и серебра. Данные предметы искусства долгое время изготавливались специально для императорской семьи. Эффект, придающий многоцветность, создавался благодаря разной глубине прорезания лака. На шкатулках изображались растительные орнаменты, животные, национальные узоры, сюжетные мотивы, сцены из легенд и традиционных сказок (*Рис. 4*). Техника активно применялась на шкатулках различной формы и величины, создавая невероятные произведения искусства, ценные по сей день (*Стужина* 1970; *Вэн Цзицзюнь* 2006).

Шкатулки украшались не только резьбой, но и разнообразной росписью. Одна из самых знаменитых росписей шкатулок — это Палехская роспись (лаковая мини-



Рис. 4. Китайские шкатулки XV в. Техника лаковой резьбы. Дерево, резьба

атюра). Отличительной чертой таких изделий был черный цвет (символизирующий тьму, из которой рождается жизнь и краски), расписанных сюжетами из народных сказок и окольцованных золотым орнаментом. Палехская роспись хранит в себе традиции множества школ иконописи Древней Руси, с которыми и связано появление данного ремесла. Роспись представляла из себя последовательный и сложный процесс. Сначала всю композицию выкрашивали белилами, делая акцент на темных и светлых местах. Потом наносили контуры всех элементов, подчеркивая цветом каждую деталь. В конце росписи наносилось сусальное золото (лист золота измельчался и смешивался с клеем). Благодаря такой технике роспись оживала и создавала эффект свечения. Золото наносилось специальной кистью — лампемзель (изготавливалась из кончика беличьего хвоста) (*Зиновьев* 1975). Палехские мастера позаимствовали отделку золотом из иконописи, где оно является символом божественного света. Все фигуры людей плавные вытянутые, а лица и руки всегда четко прорисованы (*Зиновьев* 1981). В основе сюжетных изображений лежат мотивы охоты, деревенского быта, русско-народных былин и сказок, рыбалки, плясок и хороводов, тройки, запряженных в сани, сенокоса, труда крестьян и отдыха. Нередко шкатулки имеют свои названия: «Тройка», «Поход Ермака», «Руслан и Людмила» и т.д. Одной из первых женщин-художниц в истории Палеха является Анна Котухина. Сначала она копировала работы Ивана Голикова, а затем создала свою оригинальную роспись на основе «Слова о полку Игореве». Изобразив сцены из героической поэмы, мастерица смогла передать всю красоту и богатство Палехской росписи (*Рис. 5*).



Рис. 5. Котухина А. А. «Слово о полку Игореве». Ларец 29,8*21,9*21 см. 1956 г. Роспись Палех. Лаковая миниатюра. Государственный музей Палехского искусства. а — крышка ларца, б — правая сторона

Особое место занимают плетенные шкатулки, которые изготавливали из ивовых прутьев, соснового корня, бересты. Одним из знаменитых мест зарождения техники плетения и резьбы по дереву является Вятка. Издавна славились вятские умельцы своим мастерством, создавая неповторимой красоты предметы декоративно-прикладного искусства из природных материалов. Промыслы и ремесла Кировской области уникальны, благодаря их самобытности в работе с природными материалами, постоянному развитию, потрясающим умениям, техникам художников и резчиков. Они вдохновлялись красотами природы любимой земли и работами прошлых умельцев, притворяя в жизнь самые лучшие идеи. Складывалась уникальная личность мастера, воплощавшая огромный коллективный опыт многих поколений вятских людей. На Вятке шкатулки и сундучки плели из самых разных природных материалов. В ход шли: лыко, камыш, береста, лоза, сосновый корень и соломка. Искусство лозоплетения пришло в Вятку из Европы примерно в XIX веке.

Сохраняя приверженность к традиционным формам, местные умельцы плели удивительные вещи. Помимо обычного соснового корня, использовали также и крашенный. Основной техникой плетения была спиральная, которая подразделялась на три вида: параллельные ряды спирали, одинаковые соотношения оплетки и спирали, ряды, напоминающие ткань. Способов плетения тоже несколько: редкое плетение, более плотное плетение, плотное плетение (*Донец* 1998).

С давних времен для изготовления шкатулок находили применение липа (*Рис. 6*) и капокорень. Благодаря тому, что липа очень податливый материал, а у капа древесина фактурная, получались невероятно красивые и сложные изделия. Дерево всегда было основным материалом для изготовления разных предметов в поселках и деревнях. На протяжении долгого времени вятские мастера учились применять дерево, изучали его свойства и выявляли самобытный рисунок древесины.



Рис. 6. Шкатулка. Артель «Победа». 1958 г. СССР. Вятка. Липа. Резьба, роспись. Частная коллекция

Древесина липы легкая и достаточно мягкая, с однородной, без сучков структурой. У липовых шкатулок можно увидеть слегка проступающие ростовые кольца. Резчики очень любят этот материал из-за его пластичности в работе, однако требуется достаточно острый инструмент. Древесина липы позволяет без особых проблем создавать орнаменты различных видов, форм и толщины, при этом, не повреждая волокна и не допуская трещин. Она прекрасно поддается окрашиванию, полировке, шлифовке, не усыхает и без проблем покрывается лаком. Липовые изделия сохраняют форму спустя долгое количество времени.

* * *

Многообразие применяемых художественных приемов и изобразительных возможностей мы попытались продемонстрировать на примере ряда уникальных, имеющих историческую ценность предметов, изготовленных в разное время мастерами Древнего Египта, Византии, Франции, Китая и России. Многие музеи мира имеют в своих фондах лучшие образцы творчества неизвестных умельцев. Есть они и в частных коллекциях. Несомненно, для обеспечения сохранности этих хрупких произведений искусства делается немало. При этом знание технологий декорирования, применяемых мастерами традиционных промыслов, важно не только для создания современных аналогичных артефактов, но и при реставрационных работах. Процесс консервации и реставрации культурного наследия происходит с использованием разных методов, в т. ч. с применением физико-химических методов. Опишем некоторые детали восстановления художественного слоя поверхности шкатулки, выполненного авторами этой статьи.

Регионом, прославившимся шкатулками из липы, является Кировская область. Мастерство кировчан стало широко известно и популярно в нашей стране и во многих зарубежных государствах. Местные умельцы выпустили большое количество новых и прекрасных изделий, воплотивших в себе традиции художественных вятских промыслов с добавлением новых техник. Одной из таких работ является хорошо сохранившаяся резная шкатулка с росписью производства артели «Победа» 1950–1960 годов (*Рис. 7*). Точно не известны имена мастеров, создавших данное изделие, но можно предположить, что А. А. Мамаев, В. В. Злобин, Г. Г. Гузлаева, С. Л. Багина, В. М. Васнецова и Е. А. Окишева принимали участие в изготовлении шкатулки, так как они работали на предприятии в тот период времени.



Рис. 7. Шкатулка. Артель «Победа» 1950–1960-е гг. Липа. Геометрическая резьба, роспись: а — до реставрации, б — после реставрации

У шкатулки присутствует характерная для Вятки роспись и резьба. Она покрыта матовым лаком орехового цвета. Части шкатулки соединены с помощью соединения — одинарного гребня. На крышке по бокам расположены геометрические растительные орнаменты «розетка», образованные с помощью двугранных выемок и контурная обводка живописного слоя. Особенность узора «розетка» заключается в технологическом процессе его создания: по направлению волокон сначала по контуру вырезаются центры треугольников, а потом грани. Инструмент не доходит до центра резьбы, чтобы орнамент не повредился. На лицевой стороне и по бокам выполнена

резьба в виде двугранных и трехгранных выемок, образующая ромбовидный рисунок или, как его еще называют «сияние», с внешней окантовкой вокруг орнамента.

На верхней части изделия изображена природа Вятского края: сосны и ели у озера — символы энергии и жизни. Роспись исполнена небольшими, точечными мазками масляными красками глубокого черного цвета (ствол дерева) и пастельных оттенков: голубые, охристые, зеленоватые, оранжевые. За счет использования вместо кисточки заячьей лапки, пейзаж получился очень фактурным.

Изображение не сильно повредилось потому, что сначала по невысохшему клею наносился фон, после чего следовал еще один слой клея, и только потом шкатулка расписывалась (*Менчикова* 2010). Внутренняя часть и низ шкатулки покрыты морилкой с красноватым оттенком благодаря чему по фактуре можно определить из какого дерева сделано изделие — это липа.

В ходе визуального анализа объекта реставрации были выявлены: утраты лакового и живописного слоя, части резьбы и бокового стыка соединения, многочисленные царапины, трещины, общая запыленность и загрязненность, пятна желто-оранжевого цвета и следы красно-коричневого карандаша на крышке, состав краски, природа древесины, оттенок тонировки.

Опытным путем был определен состав лакового покрытия. Разработан паспорт реставрационного процесса.

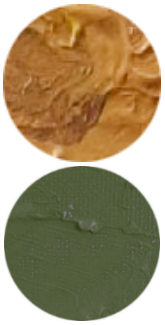
Чтобы приступить к основным этапам реставрации были проведены: сухая и мокрая очистка экспоната от пыли и грязи. Снятие старого лакового покрытия циклей и шкуркой, позволило определить природу древесины по ее цвету и фактуре, для дальнейшего процесса реставрации. Благодаря устранению деформации, путем проклейки боковых стыков клеем Titebond II Premium и зажатию их струбцинами, шкатулка приобрела более правильную форму. После удаления засохших остатков клея и чистовой доводки стало возможно восполнить утраты резьбы на крышке и соединительного стыка на торце. Утраченные части были вырезаны из бруска липы, приклеены вышеуказанным клеем и отшлифованы. Для ровного нанесения нового покрытия все плоскости шкатулки доводились до гладкого состояния шкуркой войлок. Покрытие шкатулки тонировкой цвета «Орех» и матовым прозрачным лаком с межслойным вышкуриванием, позволило получить необходимый цвет, приближенный к изначальному.

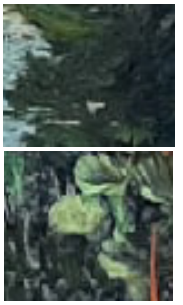
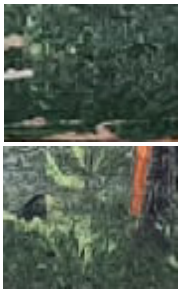
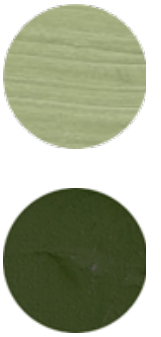
Художественная роспись предварительно была очищена от пятен, а затем восстановлена в программе «Photoshop» для воспроизведения изначального вида росписи. Подобранные цвета представлены в *Табл. 1*. Далее она восстанавливалась акриловыми красками и покрывалась защитным матовым прозрачным лаком.

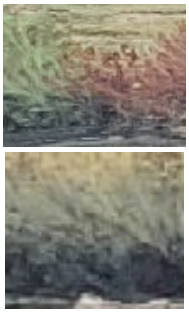
В заключение статьи следует отметить, что со временем в каждой стране сложились свои традиции и особенности в декорировании шкатулок. Каждый вид резьбы и росписи является отражением духа эпохи, в которую было сделано изделие, олицетворением великого мастерства и выдающихся навыков умельцев. Сохранившееся до наших дней ларцы и шкатулки разных народов несут в себе вековую историю и могут рассказать о прошлом не меньше любой книги. Техники резьбы и росписи, орнаменты, применяемые во времена наших предков, живут и развиваются по сей день, украшая современные шкатулки, которые так все любят.

Таблица 1

Цветоподбор для живописного слоя

Место утраты	**Цвет на шкатулке**	**Цвет в программе, значение CIA Lab**	**Подобранный цвет акриловыми красками**
Небо		L: 72 a:-12 b:-21	
Небо (закат)		L: 86 a: 7 b: 18	
Кроны дерева (сосна)		L: 62 a: 17 b: 44 L: 44 a: -3 b: 25	
Ствол дерева (сосна)		L: 0 a: 0 b: 0 L: 60 a: 35 b: 29	

Место утраты	Цвет на шкатулке	Цвет в программе, значение CIA Lab	Подобранный цвет акриловыми красками
Кроны дерева (ель)		L: 13 a: -3 b: -7 L: 22 a: -14 b: 6 L: 72 a: -20 b: 17	
Вода		L: 65 a: 5 b: 19 L: 63 a: -18 b: -8	
Трава		L: 65 a: -19 b: 18 L: 22 a: -14 b: 4	

Место утраты	**Цвет на шкатулке**	**Цвет в программе, значение CIA Lab**	**Подобранный цвет акриловыми красками**
Горизонт (деревья)		L: 68 a: -6 b: 8	
		L: 62 a: 15 b: 7	
		L: 23 a: 2 b: -9	

Научная литература

Вэн Цзицзюнь. Лаковое искусство. М.: Шанхайское изд-во «Наука, техника и образование», 2006. 26 с.

Донец Е. П. Плетение из лозы и лыка: 3-е изд., доп. М.: РАНКО-пресс, 1998 г. 206 с.

Залесская В. Н. Прикладное искусство Византии IV–XII веков: Опыт атрибуции. СПб.: ГЭ, 1997. 56 с.

Зиновьев Н. М. Искусство Палеха. 2-е изд. Л.: Художник РСФСР, 1975. 246 с.

Зиновьев Н. М. Стилистические традиции искусства Палеха: книга-альбом. Л.: Художник РСФСР, 1981. 216 с.

Лихачева В. Д. Искусство Византии IV–XV вв. Л.: Искусство, 1986. 310 с.

Матье М. Э. Искусство Древнего Египта. М.: Искусство, 1961. 606 с.

Менчикова Н. Н. Вятские народные промыслы и ремесла: история и современность. Киров: О-Краткое, 2010. 192 с.

Моран, Анри де. История декоративно-прикладного искусства: от древнейших времен до наших дней. М.: Искусство, 1982. 577 с.

Рехачев М. Холмогорская резьба по кости. Архангельск: Арханг. обл. гос. изд-во, 1949. 95 с.

Стужина Э. П. Китайское ремесло в XVI–XVIII вв. М.: Наука, 1970. 264 с.

Хаген Р., Хаген Р.-М. Искусство Древнего Египта. М.: Арт-родник, Taschen, 2009. 96 с.

References

Donec, E. P. 1998. *Pletenie iz lozy i lyka* [Vine and Bald Weaving]. Third edition. Moscow: RANKO-press. 206 p.

Hagen, R. and R.-M. Hagen. 2009. *Iskusstvo Drevnego Egipta* [The Art of Ancient Egypt]. Moscow: Art-rodnik, Taschen. 96 p.

Likhacheva, V. D. 1986. *Iskusstvo Vizantii IV–XV vv*. [Art of Byzantium of the 4th–15th cc.]. Leningrad: Iskusstvo. 310 p.

Mathieu, M. E. 1961. *Iskusstvo Drevnego Egipta* [The Art of Ancient Egypt]. Moscow: Iskusstvo. 606 p.

Menchikova, N. N. 2010. *Vjatskie narodnye promysly i remesla: istorija i sovre-mennost'* [Vyatka Folk Crafts and Handicrafts: History and Modernity]. Kirov: O-Kratkoe. 192 p.

Morant, Henry de. 1982. *Istorija dekorativno-prikladnogo iskusstva: ot drevnejshih vremen do*

nashih dnej [History of Decorative and Applied Art: from Ancient Times to the Present Day]. Moscow: Iskusstvo. 577 p.

Rekhachev, M. 1949. *Holmogorskaja rez'ba po kosti* [Kholmogory Bone Carving]. Arkhangelsk: Arhangel'skoe oblastnoe gosudarstvennoe izdatel'stvo. 95 p.

Stuzhina, E. P. 1970. *Kitajskoe remeslo v XVI–XVIII vv*. [Chinese Handicraft in the 16th–18th Centuries]. Moscow: Nauka. 264 p.

Weng, Jijun. 2006. *Lakovoe iskusstvo* [Lacquer Art]. Moscow: Shanhajskoe izdatel'stvo «Nauka, tehnika i obrazovanie». 26 p.

Zalesskaya, V. N. 1997. *Prikladnoe iskusstvo Vizantii IV–XII vekov: Opyt atribucii* [Applied Art of Byzantium of the 4th–12th centuries: Experience of Attribution]. Saint Petersburg: Gosudarstvenii Ermitazh. 56 p.

Zinoviev, N. M. 1975. *Iskusstvo Paleha* [The Art of Palekh]. Second edition. Leningrad: Hudozhnik RSFSR. 246 p.

Zinoviev, N. M. 1981. *Stilisticheskie tradicii iskusstva Paleha: kniga-al'bom* [Stylistic Traditions of Palekh Art: Book-Album]. Leningrad: Hudozhnik RSFSR. 216 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/299-307
Научная статья

© А. А. Лебедева

БЕГУЩАЯ ПО ВОЛНАМ ВРЕМЕНИ. СТРОИТЕЛЬСТВО И ПЕРВЫЕ ИСПЫТАНИЯ УВЕЛИЧЕННОЙ КОПИИ МОДЕЛИ МИКРОНЕЗИЙСКОГО КАНОЭ ИЗ ЦЕНТРАЛЬНОГО ВОЕННО-МОРСКОГО МУЗЕЯ

Статья является второй в серии исследований модели каноэ жителей Маршалловых островов, построенной по чертежам, сделанным во время экспедиции русского мореплавателя О. Е. Коцебу (1787–1846) и хранящейся в Центральном военно-морском музее. Первая статья была посвящена истории создания самой модели, а также теоретическому рассмотрению феномена микронезийского судостроения и истории миграций протомикронезийцев на отдаленные архипелаги Тихого океана. Чтобы не повторяться, оставляем ссылку на эту публикацию (Лебедева 2020). На тот момент работа была закончена на стадии снятия обмеров с модели и создания 3D копии. Во второй статье описывается дальнейшая работа с полученными данными. Они были использованы для построения увеличенной копии модели и экспериментов с ней на открытой воде с целью анализа особенностей поведения каноэ в различных ветро-волновых условиях. Такие эксперименты, в свою очередь необходимы для понимания мореходных возможностей микронезийских судов в том навигационном и географическом окружении, в котором происходило освоение островов Пацифики.

Ключевые слова: *Микронезия, мореплавание, модель, эксперимент*

Ссылка при цитировании: *Лебедева А. А.* Бегущая по волнам времени. Строительство и первые испытания увеличенной копии модели микронезийского каноэ из Центрального военно-морского музея // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 299–307.

Лебедева Арина Александровна — к. и. н., научный сотрудник Отдела этнографии Австралии, Океании и Индонезии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3). Эл. почта: Sheremet@kunstkamera.ru

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/299-307
Original article

© *Arina Lebedeva*

FLOATING ON THE WAVES OF TIME. CONSTRUCTION AND FIRST TESTS OF REPLICAS OF THE MICRONESIAN CANOE MODEL FROM CENTRAL NAVAL MUSEUM

This article is the second one in a series of studies of the model of the Micronesian canoe of the Marshall Islands from the Central Naval Museum, built according to the drawings made during the expedition of Otto von Kotzebue. The first article was devoted to the history of the creation of the model itself and a theoretical consideration of Micronesian shipbuilding and the migrations of Proto-Micronesians to the remote archipelagos of the Pacific Ocean (Lebedeva 2020). It also described the process of taking measurements from the model and creating a 3D copy. The present article is devoted to further work with these data, used to build an enlarged copy of the model. The model was tested in open water to analyze the canoe's behavior in various wind-wave conditions. Such experiments are necessary to understand the seafaring capabilities of Micronesian ships in the navigational and geographic environment in which the development of the Pacific islands took place.

Keywords*: Micronesia, navigation, model, experiment*
Author info: Lebedeva, Arina A. — Ph.D. in History, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: Sheremet@kunstkamera.ru
For citation: Lebedeva, A. A. 2024. Floating on the Waves of Time. Construction and First Tests of Replicas of the Micronesian Canoe Model from Central Naval Museum. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 299–307.

В предлагаемой статье мы расскажем об этапах строительства копии каноэ, её характеристиках и ряде данных, полученных в ходе испытаний[1].

Построение копии

1. После обмера и выполнения теоретического чертежа, (о чем рассказывалось в предыдущей статье) длина модели была увеличена в два раза, т. о. наибольшая длина корпуса составила 1200 мм. В соответствующих пропорциях был соблюден масштаб всех остальных размеров.
2. Корпус и поплавок аутригера были разбиты на 20 сегментов, расстояние между центрами которых составило 60 мм.

[1] К сожалению, работы были прерваны трагическим событием — безвременной гибелью одного из членов команды Ильи Владимировича Адамчика. Мы потеряли друга и остались без самого квалифицированного среди нас специалиста, судостроителя по образованию. Он непосредственно руководил созданием модели, принимал участие в процессе и внес множество интересных теоретических идей, относительно мореходных возможностей данного типа судна.

3. Конфигурация каждого сечения между сегментами (19) вычерчена на отдельном листе бумаги, после чего перенесена на лист фанеры и вырезана из нее; толщина сечения составила 5 мм.
4. Сегменты между сечениями вырезаны из пенопласта, их толщина корректировалась с учетом толщины фанерных сечений. Высота и ширина сегментов была взята с запасом для последующего вывода формы корпуса.
5. Сегменты и сечения собраны в соответствующем порядке через продольный кондуктор.
6. Выступающие части сегментов выравнены под конфигурацию сечений.
7. Полученные обводы корпуса и поплавка аутригера, покрыты стеклопластиком и окрашены гелькоутом (состав, используемый для создания защитного покрытия).
8. С полученных моделей корпусов были сняты матрицы.
9. По матрицам из стеклопластика выполнены полые формы, являющиеся копиями корпуса и поплавка аутригера в масштабе 2 к 1. Толщина стеклопластика составляет около 3 мм.
10. Для проведения первичных испытаний корпус и поплавок спозиционированы и соединены в положении, соответствующем масштабу копии (расстояние, угол, ось). Однако конструкция этого моста на данном этапе не повторяет в деталях конструкцию аутригера.
11. Были изготовлены гипсовые формы для отливки свинцового балласта, который помещен внутрь корпуса. Вес балласта рассчитан таким образом, чтобы основной корпус погрузился в воду по предполагаемую ватерлинию. Ватерлиния была определена исходя из того, чтобы аутригер оставался на воде в положении с максимальным сохранением положительной плавучести.
12. По рисункам и гравюрам (*Choris* 1822: H-195-XII_001, H-195-XII_001; *Постельс*; Герберт Каваинуе[1]) воссоздан рангоут и такелаж, изготовлены паруса.
13. Для работы со снастями, контроля за движением и маневрами модели, к ней было подключено радиоуправляемое устройство.

Проблема материалов

Особое внимание надо заострить на теме материалов. Вообще тема материаловедения чрезвычайно актуальна при работе, связанной с реконструкцией традиционных артефактов. Модели или реплики водного транспорта здесь не исключение. Известно, что с шестидесятых годов XX в. в Океании стали возникать общества по воссозданию традиционных каноэ и восстановлению методов безинструментальной навигации. Основная цель этого движения — спасти уникальный и почти утраченный на тот момент пласт культуры, а также пройти предполагаемыми маршрутами расселения и тем самым доказать их историчность.

Пожалуй, одной из основных проблем, с которой столкнулись активисты, была именно проблема материалов, поскольку повторить весь точно процесс постройки технологически невозможно. Из какой древесины строили свои суда первопроходцы Пацифики? Данные, имеющиеся в источниках (*Haddon, Hornell* 1936; *Howe* 2007)

[1] Герберт Каваинуи — историк и художник, один из основателей Общества Полинезийского мореплавания на Гавайских островах.



Рис. 1. Этап строительства модели, собранные сегменты корпуса



Рис. 2. Готовая модель

относятся ко времени освоения островов; очевидно, что «стартуя» с островов Юго-Восточной Азии, мореходы использовали породы, произрастающие в этом регионе. То же справедливо и по отношения к материалу парусов, хотя тот факт, что их плели из листьев, не подлежит сомнению. Однако на репликах уже ставят матерчатые паруса или даже используют современные полупластиковые материалы. При изготовлении корпуса в древности использовали раковинные тесла — но сами реконструкторы честно признаются, что если бы они стали вытачивать такие клинки из раковин, а затем обрабатывать ими древесину, эксперимент растянулся бы едва ли не на десятилетие. Автор присутствовал при постройке каноэ в обществе традиционного мореплавания на островах Яп (Каролинский архипелаг). Если при некоторых работах корабелы использовали тесла, правда, уже с металлическим клинком, то при необходимости отделить большой фрагмент древесины без «зазрения совести» орудовали бензопилой. Бечева из кокосового волокна, которой сшивались части каноэ, еще изготавливается кое-где в Микронезии, но это также крайне долгий и трудоемкий процесс, что заставляет реконструкторов нередко переходить на синтетическую нить (К I. Оп. 2 Д. 2104 л. 1,5). Шпатлевка, сделанная из извести коралла, очевидно, тоже уже не используется; об её изготовлении есть данные (*Литке* 1836: 158), но это опять же трудоемкий и долгий процесс, происходивший в земляных печах и требовавший особых знаний.

Несомненно, отличия во всех этих деталях влияют на мореходные особенности судна, а, следовательно, и на чистоту экспериментов. Здесь нам остается только признать, что увеличенная копия микронезийской модели никоим образом не удовлетворяет параметрам соответствия материалам (даже оригинал исполнен, пусть и не из аутентичной, но все же древесины). В свое «оправдание» можно сказать,

что мы прекрасно отдавали себе отчет в том, что это одно из слабых мест работы. Предполагалось по мере возможности учитывать вероятные погрешности, поскольку кроме автора, все члены инициативной группы имеют техническое образование.

Маневренность и вопросы настроек снастей

При первых спусках на воду было установлено, что модель хорошо управляется при помощи пульта, без видимых трудностей исполняет поворот[1] и обладает хорошей скоростью. Таким образом, она удовлетворяет условиям, необходимым для проведения испытаний. В ходе дальнейших спусков были определены направления, в рамках которых представилось целесообразным продолжать испытания; обозначились практические вопросы, ответы на которые, при сопутствующих расчетах и уточнениях должны дать результаты. Нужно отметить, что сама по себе формулировка этих вопросов является важным промежуточным итогом.

Одна из ключевых позиций, на которую было направлено внимание — это выявление максимального и минимального угла к ветру, при которых каноэ может полноценно двигаться. Определение этого диапазона во многом даст ключ к прокладыванию возможных (физически исполнимых) маршрутов, которыми могли двигаться древние мореходы, исходя из направлений ветров в Тихом океане к северо-востоку от Юго-Восточной Азии, Новой Гвинеи и Меланезии.

В первом случае (максимальный угол) речь в основном идет о безопасности. Немного теории: парусное судно имеет две точки приложения действующих на него сил. Это центр парусности — математическая точка приложения силы ветра (далее ЦП) и центр сопротивления, соответственно, точка приложения сил, действующих на корпус (далее ЦС). Между ними образуется рычаг, управляющий балансом, а их взаимное расположение в каждый момент времени обусловлено ветровым курсом (положением судна относительно ветра), в зависимости от которого меняется проекция паруса относительно корпуса, а также креном[2] и дифференом[3] судна. При т. н. полных, курсах, когда ветер с кормы, парус стоит поперек корпуса. При раскачивании на попутной волне это может привести к смещению ЦП наветреннее ЦС, что в сильный ветер грозит опрокидыванием судна на ветер. От этого были застрахованы тяжелые однокорпусные суда со множеством парусом и достаточно низким расположением ЦП, но не легкие каноэ.

Тот факт, что микронезийские мореходы эмпирически были знакомы с этим эффектом, не вызывает сомнений. «Полных ветров каролинцы не любят и предпочитают сделать несколько сложных курсов, лишь бы иметь всегда ветер сбоку…» (*Литке* 1834: 56). Представляется, что опрокидывание микронезийского каноэ в подавляющем большинстве случаев могло происходить именно через наветренный борт; от более «традиционного» переворота под ветер аутригер страховал достаточно надеж-

[1] Напомним, что для выполнения поворота микронезийским каноэ требуется перенести парусную оснастку с одной оконечности на другую, в связи с чем, оконечности имеют одинаковую форму. Это необходимо для того, чтобы аутригер всегда оставался с наветренной стороны, выполняя, таким образом, функцию балансира. Перенос оснастки на модели также производился с помощью пульта

[2] Наклон «вбок».

[3] Наклон в сторону носа или кормы.

но[1]. Эпизоды опрокидывания зафиксированы русскими мореплавателями. «Когда лодка опрокинется, находящихся в ней людей обыкновенно бывает достаточно для восстановления ея. Плавая вокруг, освобождают они, во-первых, мачту, свертывают парус и собирают все мелкие вещи, находившиеся в лодке. Потом часть людей становятся на коромысло (аутригер — А. Л.) и, погружая оное, поворачивают тем лодку до половины, другие вешаются на край площадки, что на другом борте, и скоро совсем спрямляют лодку; наконец отливают её лейками» (*Литке* 1834: 57).[2]

Что касается минимального угла к ветру, иначе говоря, лавировочных возможностей каноэ, то здесь дело обстоит сложнее. Так называемый латинский океанийский треугольный парус, которым были вооружены микронезийские каноэ, в целом обеспечивал неплохие лавировочные качества, в отличие от прямоугольных парусов. Тем не менее, существенно влияет на лавировочный угол материал паруса. Плоский парус из более плотного материала (например, пластика) позволяет держать более острый угол; парус из материи, в особенности легкой, более профилированный (т. н. «пузатый) хуже справляется с задачей. Помимо этого, разные материалы имеют разный вес, что также влияет на управление и движение. При запусках модели удалось определить, что лавировочный угол составляет около 100 градусов (50 с каждого борта относительно диаметральной плоскости), что можно считать неплохим результатом. Современные гоночные однокорпусные суда имеют угол порядка 40–35 градусов. Также было замечено, что при слабом ветре модель может идти несколько острее к ветру. Это связано с явлением т. н. вымпельного ветра. Энергия ветра, которую яхта получает и преобразует в движение, складывается из двух составляющих. Первая это сила и направление истинного ветра; вторая это энергия курсового ветра, что не вполне ветер, а скорее обтекание атмосферой объекта, имеющего скорость относительно земли (воды). Иначе говоря, такой объект всегда будет подвергаться встречному потоку воздуха. Таким образом, сумма этих векторов — истинного ветра и встречного потока, и является вымпельным ветром, тем который судно в действительности получает при движении, а паруса преобразует его в тягу. Очевидно, что при более быстром движении действие встречного потока интенсивнее и угол между направлением судна и ветром острее, что затрудняет движение против ветра. Полученный в ходе испытаний модели результат 50° к истинному ветру можно считать близким к показателям современных катамаранов, следовательно, очень хорошим.

Вторым, крайне интересным моментом, определенным нами в процессе испытаний, стал вопрос возможности наклона мачты в поперечной плоскости. Положение мачты также обеспечивает размещение ЦП относительно ЦС; регулировать его, помимо собственно места установки можно с помощью наклона. Это, в свою очередь достигается регулировкой поддерживающего мачту стоячего такелажа — штагов в продольном и вант в поперечном сечении. На привычных нам судах, симметричных относительно диаметральной плоскости — плоскость центрального продольного сечения (далее ДП), мачту при необходимости наклоняют по линии ДП вперед или назад, не нарушая симметрии. Наклон мачты вбок, в сторону одного из бортов невозможен, поскольку судно при маневрировании меняет борт, обращенный к ветру

[1] Размер и вес аутригера также зависели от мастерства корабела. Так, когда автор выходил на каноэ, построенном в Япском обществе мореплавания, строитель заметил, что надо будет увеличить аутригер.

[2] Можно заметить, что в коллекции МАЭ РАН из собрания Литке имеется подобная «лейка» — деревянный черпак с ручкой (МАЭ РАН Колл. 711–272).

(галс) и т. о. управлялось бы на разных галсах по-разному, что, очевидно, нежелательно.

Иная ситуация на микронезийском каноэ. Оно симметрично относительно поперечного сечения и всегда обращено одним бортом к ветру — тем, с которого находится аутригер. При необходимости сменить направление каноэ поворачивает «через» этот борт, пересекая им линию ветра, а симметричные оконечности лодки меняются «ролями» — нос становится кормой. Мачта при выполнении такого поворота всегда смещается в продольном направлении, её наклоняют в сторону движения, т. е. действующего носа. Но при этом регулировка мачты в поперечном сечении также возможна, т. к. это не нарушит симметрии и не создаст дисбаланса судна. Взаиморасположение ЦП и ЦС при такой регулировке можно изменить, добившись нужного эффекта: наклон мачты (смещение ЦП) в подветренную сторону позволит судну идти под более острым углом к ветру. Изменения наклона мачты при работе с моделью подтвердили данный тезис.



Рис.3. Модель на воде

Улучшение способности идти острее к ветру, очевидно, большое преимущество для любого судна, и, конечно для микронезийских каноэ. Какую бы точку мы не приняли за исходную в плане начала миграций в Тихий океан — вероятнее всего Филиппины и/или Индонезия для западной и, возможно, северо-восток Меланезии для восточной Микронезии — двигаться им приходилось практически против ветра. Каждый нюанс, позволяющий выбирать высоту, т. е. идти острее к ветру может принести существенный эффект. Даже если уменьшение угла в моменте окажется незначительным, с учетом больших расстояний результат будет впечатляющим. Таким образом, вполне можно допустить гипотезу, что микронезийские мореходы, обладающие потрясающим эмпирическим чутьем, практиковали данную настройку каноэ — наклон мачты в подветренную сторону.

Неожиданная «находка»

Наконец, были выявлены особенности каноэ, которые никогда бы не попали в фокус внимания в условиях кабинетного, сугубо теоретического исследования. Обратить внимание на данные нюансы и понять их специфику позволило только наблюдение за живым предметом.

При усилении ветра во время запусков модели возникала деформация паруса с образованием складки по длине. По нашим наблюдениям это происходило из-

за гибкости рангоута — реи и гика, а также, что взаимосвязано, вследствие того, что крепление такелажа к рангоуту паруса точечное: фал к рее и гика-шкот к гику присоединены только в одном месте. Таким образом, при увеличении нагрузки на снасти все усилие приходилось только на эти точки, а вектор силы, направленный перпендикулярно соединяющей их линии, заставлял отклоняться центр этой линии, что и вызывало складывание паруса. Для избавления от данного дефекта нагрузка на рангоут была распределена: на гик и рею наложены дополнительные рейки и уже к их концам при помощи стропки крепились фал и шкот. Такое конструктивное усовершенствование действительно позволило избавиться от деформации паруса, но что еще более замечательно, что при внимательном изучении иллюстративных источников был обнаружен его аналог. Детали настолько невелики и неочевидны, что до появления проблемы просто не привлекали внимания.

Суммируя вышеизложенное, можно сделать следующие выводы. Лодки доконтактного периода вполне вероятно обладали несколько иными характеристиками, чем те, которые дошли до европейцев даже в самых ранних источниках. Точнее — даже ранние источники были небезупречны: непривычная европейскому глазу конструкция нередко вызывала разночтения и непонимание в назначении, устройстве и функции тех или иных деталей.

Что же касается тех реплик, которые восстанавливались по крупицам уже в конце XX в. с помощью немногих стариков корабелов, то они также, вероятно, утратили некоторые особенности ранних судов. Очень показательным в этом смысле является отчет Мэри Меннис — супруги административного работника на Папуа Новой Гвинее, Берегу Маклая. Мэри сама инициировала постройку традиционного каноэ. Четыре старейшины, еще помнившие, как это делалось, тем не менее, долго спорили и вспоминали различные детали и приемы построения (*Меннис* 2021: 240–284). Этот чрезвычайно увлекательный очерк, написанный живым языком, рассказывает о всех этапах строительства, начиная с эпизода о том, как участники ходили по болоту, выбирая нужное дерево и едва не подверглись атаке крокодила.

В заключении можно сказать, что, несмотря на все указанные трудности и возможные недочеты, результаты эксперимента все же можно считать достаточно верифицированными. Как говорил наш судомоделист — «если поедет модель, то поедет и полноразмерное судно».

Источники и материалы

К I. Оп. 2 Д. 2104 — Архив Музея антропологии и этнографии Российской Академии наук (МАЭ РАН) К I. Оп. 2 Д. 2104.

Литке 1834 — *Литке Ф. П.* Путешествие вокруг света, совершенное по повелению Государя Императора Николая I на военном шлюпе Сенявине в1826, 1827, 1828 и 1829 годах Флота Капитаном Федором Литке. Ч. I. СПб: Типография Х. Гинце, 1834.

Литке 1836 — *Литке Ф.* Путешествие вокруг света, совершенное по повелению государя и императора Николая I на военном шлюпе Сенявине в 1826, 1827, 1828 и 1829 годах Флота Капитаном Федором Литке. Ч. III. СПб, 1836.

МАЭ РАН Колл. 711–272. — Музей антропологии и этнографии Российской Академии наук. Колл. 711.

Постельс — Постельс Александр. Материалы для этнографии Калониских островов. Эскизы, рисованные во время путешествия вокруг света А. Ф. Постельса. Альбом оригинальных рисунков.

Canoes. P. 2 — Canoes // Herb Kawainui Kāne. P. 2. [электронный ресурс]. https://www.herb-kanehawaii.com/product-category/canoes/page/2/

Choris 1822 — Choris Louis. Voyage piHoresqur autor du monde avec des portraits de sauvages d'Amerique, d'Asie, d'Afrique et des Iies de Grand Ocean. Des paysages desvues maritimes et plusieurs objets d'histoire naturelle. Accompagne de descriptions par Cuvier et M. A. de Chamisso et d'observavions surles cranes humains par le docteur Gall. Paris.

Научная литература

Лебедева А. А. Бегущая по волнам времени: модель каноэ из XIX в. // Вестник антропологии. 2020. № 4 (52). С. 103–114. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/103-114

Меннис М. Строительство каноэ в Били-Били (1978 г.) // Берег Маклая в дневниках и записках этнографов / Отв. ред. А. В. Туторский. СПб: Алетейя, 2021. С. 240–284.

Haddon A. C., Hornell J. Canoes of Oceania. Vol. 1, Canoes of Polynesia, Fiji and Micronesia. Honolulu: Bishop Museum Press, 1936. 909 p.

Howe K. R. Vaka moana. Voyages of the Ancestors: The Discovery and Settlement of the Pacific. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007. 368 p.

References

Haddon, A. C. and J. Hornell. 1936. *Canoes of Oceania*. Vol. 1, *Canoes of Polynesia, Fiji and Micronesia*. Honolulu: Bishop Museum Press. 909 p.

Howe, K. R. 2007. *Vaka moana. Voyages of the Ancestors: The Discovery and Settlement of the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press. 368 p.

Lebedeva, A. A. 2020. Begushchaya po volnam vremeni: model' kanoe iz XIX v. [Floating on Waves of Time: Canoe Model from 19th Century]. *Vestnik antropologii* 4(52): 103–114. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/103-114

Mennis, M. 2021. Stroitel'stvo kanoe v Bili-Bili (1978 g.) [The Construction of Canoes in Bili-Bili (1978)]. In *Bereg Maklaya v dnevnikah i zapiskah etnografov* [Maklai Coast in Diaries and Notes of Ethnographers], ed. by A. V. Tutorskii. Saint Petersburg: Aletejya. 240–284.

СОЦИАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ И ЭТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА

УДК: 159.972+616.89
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/308-328
Научная статья

© Е. М. Иванова

ОСОБЕННОСТИ ОТНОШЕНИЯ К ЮМОРУ И СМЕХУ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

В данной статье представлен психологический анализ отношения к юмору и смеху с точки зрения как шутника, так и аудитории. Мотивация шутника операционализируется через концепцию стилей юмора, а особенности отношения к смеху со стороны реципиента шутки — с помощью понятий гелотофобии, гелотофилии и катагеластицизма. Разработанные для решения задач психологии индивидуальных различий и психопатологии, эти понятия используются в статье также и для описания социальных и культурных феноменов и особенностей. На материале русской культуры делается предположение о возрастающей роли юмора, смеха и связанных с ним психологических феноменов в современном обществе. На основе серии исследований, выполненных на российской выборке, предлагается дискуссия об особенностях отношения к юмору и смеху в России в контексте культурно-исторической динамики, через призму философских дихотомий «смех-стыд», «смех-страх», «смех-агрессия», «смех-серьёзность». В статье делается попытка применить исследовательский инструментарий психологии к анализу культуры в целом, такой подход может быть достаточно перспективным в том числе и для анализа литературы.

Ключевые слова*: смех, юмор, стили юмора, страх насмешки, гелотофобия, гелотофилия, катагеластицизм*

Ссылка при цитировании: *Иванова Е. М.* Особенности отношения к юмору и смеху как психологический и социально-культурный феномен // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 308–328.

Иванова Елена Михайловна — к. психол. н., доцент, доцент кафедры клинической психологии Института клинической психологии и социальной работы, ФГАОУ ВО РНИМУ им. Н. И. Пирогова (Российская Федерация, 117997 Москва, ул. Островитянова, д. 1); старший научный сотрудник отдела медицинской психологии ФГБНУ НЦПЗ (Российская Федерация, 115230 Москва, Каширское ш., 34). Эл. почта: ivalenka13@gmail.com

UDC 159.972 + 616.89
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/308-328
Original article

© Elena Ivanova

ATTITUDES TO HUMOR AND LAUGHTER AS A PSYCHOLOGICAL AND SOCIAL-CULTURAL PHENOMENON

The article contains a psychological analysis of the attitude to humor and laughter from the joker's and the audience's point of view. Motivation of the joker is operationalized through the concept of humor styles, while the recipient's attitude to humor and laughter — through the notions of gelotophobia, gelotophilia and katagelasticism. The paper also provides a brief review of the modern studies of these phenomena within psychology of individual differences and psychopathology. We suggest an increasing role of humor, laughter and psychological phenomena related to them in the modern society. Basing on a series of studies conducted on Russian sample, we discuss national specifics of the attitude to humor and laughter in Russia in the context of cultural-historical dynamics, through the philosophical dichotomies of "laughter-shame", "laughter-fear", "laughter-aggression", "laughter-seriousness".

Keywords: *laughter, humor, humor styles, the fear of being laughed at, gelotophobia, gelotophilia, katagelasticism*

Author Info: Ivanova, Elena M. — Ph.D., Docent, Assistant Professor at the Department of Clinical Psychology, Institute of Clinical Psychology and Social Sciences, Pirogov Russian National Research Medical University; Senior Researcher, Department of Medical Psychology, Mental Health Research Center (Moscow, Russian Federation). E-mail: ivalenka13@gmail.com

For citation: Ivanova, E. M. 2024. Attitudes to Humor and Laughter as a Psychological and Social-Cultural Phenomenon. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 308–328.

Комическое интересовало философов и учёных с древних времён, однако за последние несколько десятилетий научные исследования юмора и смеха оформились в относительно самостоятельное междисциплинарное направление и становятся популярными не только за рубежом, но и в нашей стране. Чувство юмора можно рассматривать как инструмент познания, позволяющий, с одной стороны, установить некоторую дистанцию с предметом, а с другой — сделать доступным его изучение с разных сторон и, таким образом, приблизиться к его пониманию. Однако речь идёт про познание в широком смысле слова — включая познание себя, мира, самого процесса познания, человеческой природы. Широко распространённый взгляд на шутку как на решение задачи, когда предлагается найти «правильный» ответ, интерпретацию, смысл (*Мартин* 2009; *Мусийчук* 2003; *Wyer, Collins* 1992) в последнее время подвергается критике. Так, например, А. Г. Козинцев (*Козинцев* 2007), М. В. Бороденко (*Бороденко* 1995) и другие выдвигают тезис о том, что в юморе нет и не может быть одной верной интерпретации. Реинтерпретация смысла, возникающая в так называемой пуанте шутки или её кульминационном моменте, приводит не к разре-

шению противоречия (разгадке, верному ответу), но к разрушению обоих вариантов интерпретации — они вводят такие понятия как «антиреференция» и «контрзнак». Юмор — это особого рода игра, позволяющая озвучить некоторую точку зрения не как свою, а как принципиально возможную. Например, рассказывая приятелю анекдот про чукчей (американцев, немцев, поляков и пр.) я, с одной стороны, как бы говорю, что «мы-то с тобой не такие, как они» (глупые, ленивые, жадные и пр.). С другой стороны, это же только шутка, я не имею в виду ничего плохого про другой народ всерьёз. Для возникновения чувства смешного необходимо наличие как минимум этих двух точек зрения одновременно, причём важно не то, какая из них истинная, а сам факт наличия обеих и неожиданное обнаружение этого. Зачастую шутка имеет гораздо большее количество смыслов, подтекстов, что делает её ещё смешнее (*Wyer, Collins* 1992). Можно сравнить шутку с подзорной трубой, которую мы даём другому, как бы говоря: «Посмотри, я вижу эту ситуацию вот так». При этом можно смотреть в трубу, а можно убрать её — обе картины будут по-своему верными. Смешно становится не потому, что собеседник принимает нашу точку зрения, а оттого, что он её увидел в принципе, одновременно видя какую-то другую, противоположную. В этом смысле ученые говорят о том, что юмор способствует творчеству, расширяет границы сознания, способствует выработке новых смыслов в культуре (*Мусийчук* 2003; *Домбровская* 2010). Таким образом, чувство юмора связывается с умственной и личностной гибкостью, внутренней свободой человека, его психологическим благополучием и психическим здоровьем (*Бороденко* 1995, *Мартин* 2009). Аналогичные связи усматриваются в отношении группового поведения и общества в целом (*Дмитриев, Сычев* 2005).

В современном мире в связи с интенсивными процессами глобализации и виртуализации возникает необходимость переосмысления многих культурно-социальных проблем по-новому. С одной стороны, люди становятся ближе друг к другу технически, культуры перемешиваются, всё больше межнациональных семей, билингвов, космополитов — границы относительно размываются. С другой стороны, усиление виртуализации приводит к нарастанию индивидуализма и трудностям в близком общении — границы в определённом смысле становятся более жёсткими, нарастает разобщённость. В этой ситуации, на наш взгляд, актуальность исследования межличностного и межгруппового взаимодействия постоянно растёт, а юмора и смеха как отражения способности видеть мир полифонично, с разных точек зрения, — особенно.

Совместный юмор и смех имеют две взаимосвязанные функции в социальном взаимодействии: они сближают с теми, с кем мы смеёмся вместе, и противопоставляют нас тем, над кем мы смеёмся (*Мартин* 2009). Другими словами, смех является инструментом проведения границ между людьми или группами людей. В связи с этим, он имеет как бы «светлую» и «тёмную» стороны, что на протяжении многих столетий сбивало учёных с толку и приводило к бесплодным спорам. С одной стороны, юмор и смех считаются атрибутом здоровья, интеллекта, творчества; они имеют крайнюю степень социальной желательности. Люди с хорошим чувством юмора обладают большей привлекательностью в качестве супругов, друзей, партнёров, учителей, лидеров и т. д. (*Мартин* 2009). С другой стороны, люди, склонные к сарказму, циничному, «злому» юмору далеко не всегда воспринимаются окружающими столь же позитивно. В психологии юмора было предложено несколько попыток решения этой дилеммы. Одна из наиболее популярных — идея выделения различных стилей

юмора, различающихся по своей адаптивности/разрушительности. Так, Р. Мартин с соавт. (*Мартин* 2009) предложили два критерия дифференциации стилей юмора:1) направленность юмора на себя или на других; 2) поддерживающий характер юмора или уничижительный его тон, насмешка. Таким образом, авторы описали аффилиативный, самоподдерживающий, агрессивный и самоуничижительный стили юмора. Р. Мартин с соавт. разработали опросник стилей юмора HSQ, который на данный момент переведён на многие языки и имеет огромную популярность.

Аффилиативный стиль — доброжелательный и толерантный, способствует укреплению межличностных отношений и росту взаимной привлекательности, он направлен на установление и поддержание социальных контактов. *Самоподдерживающий* стиль юмора подразумевает оптимистичный взгляд на жизнь, умение сохранять чувство юмора перед лицом трудностей и проблем, т. е. является механизмом совладания со стрессом. Оба этих стиля связаны с открытостью новому опыту, оптимизмом, самоценностью, успешностью межличностных отношений, удовлетворённостью качеством жизни и др. (*Мартин* 2009).

Агрессивный юмор включает сарказм, насмешку, подтрунивание, может применяться в целях манипуляции другими. *Самоуничижительный* стиль означает использование юмора, направленного против самого себя, с целью снискания расположения значимых других. Такие люди могут восприниматься как остроумные и весёлые, но на самом деле за этим стоят низкая самооценка и обострённая потребность в принятии. Эти стили юмора положительно связаны с нейротизмом, агрессией (агрессивный) и депрессией (самоуничижительный), лица со склонностью к одному из этих стилей менее удовлетворены своими межличностными отношениями (*Мартин* 2009).

С помощью стилей юмора можно описать особенности и характер мотивации, намерений шутника: хочет ли он обидеть кого-то, либо, напротив, сблизиться, заслужить доверие собеседника. Интересно, что в реальном взаимодействии стили юмора намного более тесно взаимосвязаны, чем это заложено в оригинальной методологии. Например, было показано, что в среде полицейских (а, вероятно, также военных, спортсменов и т. п.) агрессивный юмор может повышать групповую сплочённость, и шутки, на первый взгляд, кажущиеся крайне обидными, агрессивными, имеют конечной целью включение человека в команду, а не исключение (*Terrion, Ashforth* 2002). Подобные переходы между «тёмной» и «светлой» сторонами юмора нередки между друзьями, а также в различных социальных контекстах. Позволим себе предположить, что в ряде случаев шутник и сам не уверен в своих намерениях, озвучивая шутку. Восприятие юмора напрямую не связано с серьёзной оценкой задействованного материала. Так, оценки шуток как смешных и как неприемлемых относительно независимы (*Ruch* 1992). Граница между двумя ипостасями юмора и смеха принципиально не может быть жёсткой. Ведь, как было сказано выше, юмор предоставляет нам возможность игры со смыслами, дистанцией, отношениями. В частности, в ряде эмпирических исследований были показаны связи между адаптивными и неадаптивными стилями юмора (*Иванова* и др. 2014, *Schermer* et al. 2019).

Аналогичная двойственность, амбивалентность возникает со стороны слушателя, собеседника, реципиента шутки. Успешность шутки почти настолько же зависит от реакции аудитории, как от остроумия шутника (*Smith* 2009). С этой стороны мы тоже встречаем неоднозначность. Одним из интригующих феноменов, описанных в пси-

хологии юмора за последние десятилетия, является страх насмешки или ***гелотофобия*** (от греч. «gelos» — смех). Впервые он был описан психотерапевтом М. Титцем в клиническом контексте, как специфическая форма социофобии (*Titze* 2009). Люди с высокой выраженностью гелотофобии не различают доброжелательные шутки и злые насмешки, воспринимают любой смех как агрессивный и угрожающий (*Ruch* 2009; *Ruch* et al. 2014; *Стефаненко* и др. 2011). Видя смеющихся людей, они склонны интерпретировать этот смех на свой счёт. Они не используют чувство юмора в качестве механизма совладания несмотря на то, что сама способность к остроумию у них сохранна. Склонность к гелотофобии связана с интроверсией и нейротизмом (эмоциональной нестабильностью) (*Ruch, Proyer* 2009-b) и отрицательно — с экстраверсией (Tsai et al. 2018). В отличие от большинства, у людей с выраженной гелотофобией влияние смеха и юмора на здоровье, личностное развитие и коммуникации может быть негативным.

В. Рух с соавт. перевели исследование страха насмешки в русло психологии индивидуальных различий. Они разработали несколько инструментов измерения гелотофобии, эмпирическим путём выявили пороги её выраженности, сформулировали ряд критериев для различения «нормального» страха насмешки и «патологического» (*Ruch* 2009; *Ruch* et al. 2014), занимались исследованием людей с экстремальными значениями гелотофобии (*Platt* et al. 2012). Таким образом, предполагается, что психически здоровые люди могут быть более или менее склонны к проявлениям страха насмешки, это континуум. Однако, всё же, говоря о людях с высокими показателями, даже в отсутствие клинического диагноза, можно предполагать наличие определённых личностных нарушений пограничного спектра, требующих как минимум психологической помощи.

В ходе исследования феномена гелотофобии В. Рух и Р. Пройер сделали вывод о том, что ситуация высмеивания не всегда является неприятной для объекта насмешек. Некоторым не только нравится, когда над ними подшучивают, но они сами провоцируют шутки в свой адрес. Склонность выставлять себя объектом юмора и смеха была названа ***гелотофилией*** (*Ruch, Proyer* 2009-a). Авторы отмечают, что гелотофилия является независимым феноменом, а не отрицательным полюсом гелотофобии. Если гелотофобия — это страх насмешки, то гелотофилия — это не просто отсутствие страха, а именно получение удовольствие от возможности стать поводом для смеха окружающих. Гелотофилия положительно связана с экстраверсией, открытостью опыту и отрицательно — с нейротизмом: чем выше уровень эмоциональной стабильности, тем ниже уровень гелотофилии (*Tsai* et al. 2018). Как можно заметить, гелотофилия тесно связана со способностью смеяться над собой, т. е., по идее, взаимосвязана с самоуничижительным и самоподдерживающим стилями юмора. Однако подчеркнём, что эти концепции не совпадают. Гелотофилия выражает отношение к смеху других, тогда как стили юмора отражают субъективные представления человека о характере своего собственного юмора.

Помимо людей, которые боятся смеха, и тех, кто получает от этого удовольствие, была выделена третья группа лиц — тех, кто склонен высмеивать окружающих и получает от этого удовольствие, что было названо ***катагеластицизмом*** (*Ruch, Proyer* 2009-a). Такие люди используют любую возможность посмеяться над другими, не испытывая при этом угрызений совести, что может приводить к обидам и ответной агрессии. Однако сами они считают, что в насмешках нет ничего плохого, и тем,

кому это не нравится, просто не хватает чувства юмора. Более высокие показатели катагеластицизма типичны для людей с высокими уровнями экстраверсии и низкими значениями добросовестности, доброжелательности и эмоциональной стабильности (*Tsai* et al. 2018).

Описанные паттерны отношения к юмору и смеху связаны с предпочитаемыми стилями самопрезентации человека. Так, гистрионный тип самопрезентации, для которого характерна театральность, поведение «как будто», «как-если-бы» (As-If-behaviors), что может выражаться в иронических, саркастических и шуточных высказываниях в ежедневном общении, связан с гелотофилией и катагеластицизмом, в то время как люди, склонные к гелотофобии, характеризуются защитным стилем самопрезентации, т. е., в первую очередь, стремятся избегать социального неодобрения (*Renner, Heydasch* 2010).

Социально-демографические особенности юмора и смеха

В большом кросскультурном исследовании стилей юмора с участием 28 стран, включая Россию, были показаны значительные различия в выраженности стилей юмора в разных культурах (*Schermer* et al. 2019). Особенно яркими они оказались в отношении самоподдерживающего стиля юмора: так, в Венгрии, Индонезии, Южной Африке и Сербии были максимальные, а в Японии — минимальные баллы. Судя по полученным в этом исследовании результатам, россияне отличаются довольно высоким агрессивным стилем юмора (близким к лидерам — Малайзии и Эстонии, в противовес минимальным баллам в Испании и Иране). Почти во всех странах, включая Россию, были показаны взаимосвязи между всеми стилями юмора, что демонстрирует целостность, комплексность чувства юмора.

В мультинациональном исследовании гелотофобии с участием выборок из 73 стран (*Proyer* et al. 2009) было подтверждено, что гелотофобия является универсальным феноменом, при этом вариативность ответов определяется не столько языком, сколько культурой. Конечно, конкретные формы смеха и поведения, провоцирующие страх насмешки — т.е. ответы на разные пункты опросника — существенно различались в разных странах и отражали проявления гелотофобии в большей или меньшей степени. Однако в целом профиль ответов в восточных странах оказался выше, чем в западных, что авторы исследования связывали с тенденциями к коллективизму/индивидуализму, а социолог К. Дэвис объяснял степенью иерархизированности общества (*Davies* 2009).

Гендерные различия имеют небольшие культурные особенности, однако, почти во всех странах мужчины более женщин склонны к агрессивному стилю юмора (*Мартин* 2009; *Иванова* и др. 2013; *Schermer* et al. 2019), за исключением Эстонии, где наблюдалась обратная ситуация (*Schermer* et al. 2019). В большинстве стран мужчины также более склонны к самоподдерживающему и самоуничижительному стилям, однако интересно, что в России по самоуничижительному стилю юмора различий не было (*Иванова* и др. 2013; *Schermer* et al. 2019).

Взаимосвязи между стилями юмора также имеют гендерную специфику. В российской выборке корреляции аффилиативного стиля с агрессивным и самоподдерживающим у юношей были значительно выше, чем у девушек, в Москве — почти в 2 раза (*Иванова* и др. 2014; 2016). Это хорошо согласуется с данными о доминирова-

нии традиционных представлений о маскулинности в России (*Митина* и др. 2003), когда большое значение для мужчин имеют такие качества, как уверенность в себе и достижение высокого статуса. Другими словами, для российских мужчин значительно большую роль играет направленность юмора на других, чем его позитивный/негативный характер.

Последние исследования выявили возрастную динамику стилей юмора. В целом, несмотря на некоторые культурные различия, склонность к агрессивному и самоуничижительному стилям юмора с возрастом снижается, а к самоподдерживающему стилю юмора — повышается (*Schermer* et al. 2019), что, вероятно, отражает позитивное личностное развитие в течение жизни.

Интересны данные о половозрастной динамике страха насмешки. В большинстве западных исследований связей гелотофобии с возрастом и полом либо не установлено, либо они невысоки (*Renner, Heydasch* 2010). В нашем же исследовании мы взяли за основу возрастную периодизацию, учитывающую, что границы возрастных периодов у мужчин и женщин не совпадают. В этом случае на большой российской выборке были обнаружены закономерные возрастные колебания гелотофобии, причём пики и провалы у мужчин и женщин имеют зачастую обратный характер (*Стефаненко* и др. 2013). Так, в подростковом возрасте гелотофобия более выражена у мужчин (13–16 лет), чем у женщин (12–15 лет), а в юношеском — наоборот. У мужчин в юношестве (17–23 года) страх насмешки снижается, относительно подросткового возраста, но уже в первом зрелом возрасте (24–35 лет) вновь возрастает. У женщин, напротив, юношеский возраст (16–21 год) имеет наиболее выраженные значения гелотофобии, значимо выше, чем подростковый и первый зрелый возраст (22–35 лет). Во втором периоде зрелости, после 35 лет, страх насмешки возрастает как у мужчин, так и у женщин. Исследования китайских учёных показали схожую динамику (*Wu* et al. 2019).

Для мужчин содержание подросткового возраста окрашено конкуренцией со сверстниками, потребностью в самоутверждении и получении достаточно высокого социального статуса в группе. Отношения с противоположным полом в этом возрасте нередко также являются средством соперничества с представителями своего пола. Неудивительно, что этот период связан с неуверенностью в себе, повышенной социальной тревожностью и отражается в повышении страха насмешки. В юношеском возрасте они больше погружены в профессиональное становление и в этом процессе борьба за место под солнцем относительно ослабевает. Страх насмешки возрастает затем в тот период, когда наиболее активно идёт карьерный рост, от итогов которого нередко зависит вся взрослая жизнь мужчины: статус, успех, размер зарплаты и уровень жизни, уважение коллег, общественное признание и т. п. Несомненно, основные закономерности возрастного развития сходны у обоих полов. Тем не менее, несмотря на значительные культурные изменения, произошедшие в XXI веке, социальный статус женщины в большей степени, чем у мужчин, связан со способностью успешно создать семью, при этом даже в бизнесе семейные женщины более успешны, чем одинокие (*Порохнюк* 2014). Поэтому неудивительно, что период наибольшей социальной уязвимости женщин, отражающийся в повышении уровня гелотофобии, приходится на юношеский возраст. Затем в период первой зрелости происходит относительный спад, поскольку эта задача либо реализована, либо временно отложена, энергия направляется в другое русло. После 35 лет как для

женщин, так и для мужчин, начинается период субъективно «последней возможности» для самореализации как в семейном, так и в профессиональном отношении, что вновь отражается в подъёме страха насмешки. Динамику гелотофобии можно проследить и в более поздних периодах жизни, тем более, что в современном мире происходят периодические пересмотры границ возрастов. Так, Т. Платт с коллегами показали повышенную чувствительность к насмешкам в позднем возрасте (*Platt* et al. 2010), а в недавнем исследовании было показано, что до 50 лет гелотофобия с возрастом снижается, а после 50 лет, наоборот, растёт (*Шуненков* 2024). Можно сделать вывод, что особенно остро к смеху окружающих люди относятся сначала на этапах становления своего социального статуса, а потом — его снижения с возрастом.

В отношении гелотофилии и катагеластицизма, не менее интересных феноменов, чем гелотофобия, данных на сегодняшний день значительно меньше. Однако довольно часто повторяются данные о том, что склонность смеяться над другими более характерна для мужчин, чем для женщин, особенно в подростковом возрасте (*Platt et al.* 2010; *Wu* et al. 2019; *Renner, Heydasch* 2010).

Особенности отношения к юмору и смеху имеют специфику в зависимости от места жительства в смысле крупных городов или сельской местности. Подобные данные встречаются нечасто, поскольку, как правило, в психологических научных исследованиях принимают участие жители крупных городов, административных центров — тех мест, где концентрируется наука. В нашем исследовании были получены данные о том, что склонность к аффилиативному, наиболее социальному стилю юмора, у московских студентов-мужчин значимо выше, чем у их сверстников из регионов (*Иванова* и др. 2014). Другими словами, мужчины из мегаполиса как будто отличаются более дружелюбным юмором. В то же время, аффилиативный стиль юмора в московской выборке связан со всеми остальными примерно одинаково, в то время как в группе студентов из других городов России эти связи существенно варьируют по величине. Самоподдерживающий и самоуничижительный стили юмора в региональной выборке взаимосвязаны, особенно высоко — у мужчин, в то время как в московской выборке они не связаны вовсе. Безусловно, для более глубокой интерпретации этих результатов нужны повторные исследования, однако, можно заключить, что структура взаимосвязей стилей юмора культурно специфична не только в масштабе наций, стран, но и локальных, региональных культурных различий.

Интересные закономерности в связи с местом жительства показаны для страха насмешки. В нашем исследовании были собраны данные из населённых пунктов от деревень и посёлков до мегаполисов (*Стефаненко* и др. 2013). В целом гелотофобия возрастает с уменьшением численности населенного пункта, причём эта закономерность устойчива для 5 видов населённых пунктов (до 10 тыс., 10–50 тыс., 50–100 тыс., 100 тыс. — 1 млн, свыше 1 млн). Чем ниже анонимность человека, чем больше он на виду у соседей, тем выше роль репутации, социального статуса, и тем выше его социальная уязвимость, включая уязвимость для смеха окружающих.

Клинические аспекты юмора и смеха

Чувство юмора устойчиво связывается как специалистами, так и в общественном сознании людей, с психическим и психологическим здоровьем. Особенности юмора и смеха могут отражать патологию на уровне отдельного человека или даже обще-

ства в целом. В отношении психологии личности уже накоплено немало данных в пользу этого. Чувство юмора позволяет создавать дистанцию по отношению к стрессовым, травмирующим событиям, жизненным неудачам, справляться с тревожными и депрессивными состояниями (*Мартин* 2009), сохранять гибкость восприятия и мышления (*Бороденко* 1995), преодолевать избыточное обобщение и категоричность мышления (*Равич* 2014) и в целом — сохранять свободу воли и чувство субъектности своей жизни в условиях ограниченности человеческого бытия (*Козинцев* 2007; *Amir* 2019), т. е. юмор позволяет нам не только выживать психологически, но и уживаться со своей человеческой природой. Поэтому неудивительно, что многочисленные исследования подтверждают нарушения чувства юмора при различных психических расстройствах (*Иванова, Ениколопов* 2009).

В отношении стилей юмора систематических клинических исследований не проводилось. Однако отдельные данные свидетельствуют о том, что при шизофрении снижается выраженность всех стилей юмора, кроме самоуничижительного (*Иванова* и др. 2015), а при депрессии снижается склонность к самоподдерживающему стилю, т. е. использованию юмора в качестве механизма совладания, при повышении самоуничижительного стиля (*Стефаненко* 2014а).

Выраженность гелотофобии у больных с психическими расстройствами выше, чем у психически здоровых людей (*Forabosco* et al. 2009). При этом патологический страх насмешки ассоциируется с очень широким спектром психических расстройств: от шизофрении и депрессии до социофобии, пограничных и невротических расстройств (*Samson* et al. 2011; *Tsai* et al. 2018; *Havranek* et al. 2017; *Brück* et al. 2018; *Стефаненко* и др. 2014; *Любавская* и др. 2018; *Shunenkov* et al. 2021). Другими словами, гелотофобия повышается при любых психических расстройствах, что заставляет задуматься о механизмах этого явления. Клиническая интерпретация патологического страха насмешки неоднозначна. С одной стороны, гелотофобия рассматривается как форма социофобии (*Titze* 2009), связана с особой формой депрессии — депрессии стыда (*Ruch* 2009), имеет сходства с обсессивными и паранойяльными явлениями. С другой стороны, само по себе наличие диагноза психического заболевания нередко актуализирует негативные стереотипы со стороны окружающих, нападки, реальные насмешки, а также стыд и тревогу у самого больного — эффект стигматизации (*Ениколопов* 2013), что существенно затрудняет социальные взаимоотношения и способствует обострению страха насмешки.

Наиболее тесной, с точки зрения здравого смысла, кажется связь гелотофобии с социальной тревожностью или социофобией, которая встречается при различных психических заболеваниях и в определённой степени может присутствовать и у относительно здоровых людей. М. Титц первоначально даже считал гелотофобию особой формой социальной тревожности (*Titze* 2009). Однако последующие эмпирические исследования подтвердили, что гелотофобия и социофобия, хотя и тесно связаны, не совпадают полностью (*Carretero-Dios* et al. 2010, *Havranek* et al. 2017). Высокие показатели страха насмешки встречаются у людей с низкими значениями социофобии и личностной тревожности как в норме, так и среди пациентов с психическими расстройствами. Только половина здоровых людей с высокой социальной тревожностью характеризуются также высокой гелотофобией, зато при наличии у пациентов одновременно симптомов социального тревожного расстройства и личностной тревожности, гелотофобия наблюдалась всегда.

В отличие от гелотофобии, гелотофилия и катагеластицизм, хотя они могут ассоциироваться не только с «позитивным», но и «негативным», высмеивающим характером смеха, как правило, более свойственны психически здоровым людям. Так, например, меньшая выраженность гелотофилии и катагеластицизма характерна для людей с расстройствами аутистического спектра (*Tsai* et al. 2018), шизофренией (*Стефаненко* и др. 2014), при депрессиях (*Любавская* и др. 2018).

Американский психиатр Д. Натансон описал атипичную форму депрессии, «депрессию стыда», которую отличал от типичной «депрессии вины» (*Nathanson* 1992). Если чувство вины вызывает потребность в исправлении ситуации, то стыд приводит к избеганию ситуаций, которые потенциально могут вызвать смущение, и в крайней степени выраженности — к полной самоизоляции. Исследование показало, что гелотофобия проявляется при депрессии, но характерна не для всех её типов одинаково, а связана именно с атипичной депрессией (депрессией стыда) (*Ruch* 2009). Можно предположить наличие культурно-исторической трансформации центрального переживания при депрессивном синдроме с постепенным смещением акцента с чувства вины на чувство стыда, на что указывает и ряд других исследователей (*Scott* 2006). Таким образом, особенности отношения к юмору и смеху в обществе, в том числе в своих патологических проявлениях, могут отражать социальные изменения.

Особенности российского юмора и смеха

Нарастание социальных конфликтов в мире за последние годы привело к актуализации вопросов, связанных с национальными особенностями, в частности, юмора и смеха. Например, за последнее десятилетие вопрос о специфике российского юмора журналистами разных стран задавался неоднократно. Так, канадцы сняли фильм «*Rires du Monde»*, в котором России был отведён целый сюжет. В 2020 г. финны решили познакомить читателей газеты «*Helsingin Sanomat*» с российской культурой через особенности нашего юмора, а Санкт-Петербуржская ТВ-программа «Круг вопросов» сняла передачу «Международный язык юмора». Наверняка были и другие аналогичные сюжеты.

В начале 2010-х гг. мы провели серию исследований стилей юмора и отношения к юмору и смеху в России на выборке более 1000 испытуемых из разных регионов РФ (*Стефаненко* и др. 2013; *Иванова* и др. 2014; *Иванова* и др. 2016; *Ivanova* et al. 2017), отдельные результаты которых уже приводились выше. В целом, было показано, что культурная специфика российского чувства юмора в большой степени связана с самоуничижительным стилем юмора, а также проявляется в тесной взаимосвязи между условно адаптивными и дезадаптивными стилями. Сходный паттерн прослеживается и в восприятии юмора и смеха: страх насмешки парадоксально приводит к активному вовлечению в обмен шутками. Эти выводы были сделаны на основе чисто количественного анализа данных, полученных с помощью психологических опросников (т. е. субъективных самоотчётов), и их статистического сопоставления с данными других стран. Подобные данные, хотя и представляют некоторую самостоятельную научную ценность, но дают весьма ограниченное продвижение в понимании сущности национального чувства юмора в отрыве от интерпретации, требующей привлечения большого количества исторических, социологических, культурологических и философских знаний. Ни в коей мере не претендуя на столь

широкую эрудицию, мы всё же попытаемся сопоставить эти данные с более объемным контекстом с целью инициировать дальнейшие исследования в этой области.

Одним из важнейших методологических вопросов, над которыми многие годы бьются исследователи юмора и смеха, является вопрос об антитезе смеха. Кажется, что если удастся определить, что противостоит смеху, то мы сможем глубже и точнее понять его природу. Однако, многоликий смех неоднократно ускользал от такого определения. Либо, напротив, ему подходили различные противопоставления. Наиболее известные варианты антитезы таковы: смех-стыд, смех-страх, смех-агрессия, смех-серьёзность. Каждая антитеза убедительно аргументирована авторами, однако, ни одна из них не приобрела статус официальной, универсальной. Скорее, можно рассматривать их как отражение разных аспектов смеха или функций юмора. На наш взгляд, сквозь призму этих антитез можно анализировать культурно-исторические и современные особенности отечественного юмора и смеха, поскольку представляется, что национальная специфика смеха — это не нечто устойчивое и постоянное, но, конечно, имеющее историческую динамику. И все исторические факторы, влияющие на формирование этой специфики, находят своё отражение в психологических особенностях современного национального юмора, которые мы фиксируем в эмпирических исследованиях. Тогда различные антитезы смеха можно рассмотреть не как альтернативы, а как историческую динамику национального смеха.

Антитеза «смех-стыд»

Л. В. Карасёв считает, что смеху противостоит стыд (*Карасёв* 1993). Стыдливость бежит от смеха, они никогда не возникают вместе. Национальная специфика отношения к юмору и смеху отражается в главном сказочном персонаже — Иване-Дураке, который, несмотря на то (а может быть именно из-за того), что глуп, ленив, смешон и совершает странные поступки, всегда в итоге оказывается в выигрыше. Дурак, как и средневековый шут, не имеет стыда, и нормы общественной морали по отношению к нему неприменимы. Если проанализировать действия Ивана-Дурака, то они обычно не столько глупы, сколько странны, непонятны, он ведёт себя алогично. Другими словами, подразумевается, что он слаб головой, т. е. сумасшедший, психически больной, говоря современным языком. Этот сказочный образ тесно связан с феноменом юродства «Христа ради», описанным А. М. Панченко (*Лихачёв* и др. 1984), когда психически здоровые, а иногда высокообразованные люди сознательно уходили юродствовать из религиозных соображений и через народный смех несли правду в мир. В обоих случаях смех противостоит стыду, поскольку блаженный, сумасшедший автоматически становится вне морали, за границами общественных норм.

Этот психологический механизм можно наблюдать и в современном обществе среди детей или психически больных взрослых. Поведение «сумасшедшего» как бы освобождает человека от стыда и ответственности, автоматически даёт ему индульгенцию. Но платой за это, обратной стороной медали является смех окружающих. Подобные примеры можно наблюдать как в практике психологического консультирования, так и в среде публичных людей — политиков, шоуменов и т. п. С этим же феноменом мы сталкиваемся у детей — так называемых классных шутов. Для того, чтобы не чувствовать стыд за свои недостатки, они намеренно выставляют себя на посмешище одноклассников. Недаром Б. Дземидок (*Дземидок* 1974), обобщая все

классические теории комического, приходит к выводу о том, что первостепенным атрибутом комического является отклонение от нормы. Возвращаясь к феномену юродства, напротив, можно говорить об обратном движении от смеха к стыду. Там, где возникало осознание правды, проходила граница смеха и возникало чувство сакрального, святости. Конечно, явление юродства «Христа ради» необходимо рассматривать в контексте христианства в национальной культуре в целом, которому присущи идеи смирения, самоуничижения, вины, стыда за свою греховность.

Влияние этих исторических факторов мы, вероятно, наблюдаем и в современных особенностях российского смеха и юмора. Напомним, что в наших исследованиях была показана высокая роль самоуничижительного стиля юмора для россиян и его тесная связь с наиболее распространённым и наиболее адаптивным аффилиативным стилем юмора, а в региональной выборке он также был связан с самоподдерживающим стилем.

Современные исследователи говорят об увеличении роли стыда в современном западном обществе. Например, застенчивость, которая ранее в истории считалась добродетелью, в современном обществе становится не просто нежелательной чертой, но может восприниматься как психическое отклонение (*Scott* 2006). Ведь нормой считается уверенность в себе, нацеленность на достижения, успех, амбициозность, стремление к высокому статусу и т. п. В связи с этим, в психиатрии и психологии возрастает роль таких расстройств, как социальная тревожность, страх негативной оценки, интерперсональная сензитивность, а также гелотофобия. Напомним также о появлении «депрессии стыда». В какой степени эти тенденции проявляются в России, сказать пока сложно. Однако в исследовании гелотофобии при депрессии нами были установлены сходные с западными тенденции о связи страха насмешки с переживанием стыда, а не вины (*Любавская* и др. 2018).

Антитеза «смех-страх»

Большинство классических теорий юмора выделяют в качестве одного из необходимых факторов возникновения чувства смешного наличие безопасности (*Дземидок* 1974): комическое явление не должно угрожать личной безопасности субъекта, не должно вызывать у него страха. Очень наглядно это демонстрируют исследования смеха маленьких детей. Детям становится смешно то, что совсем недавно их пугало или вызывало тревогу (*Бороденко* 1995). Смех при этом — знак преодоления страха, психологического совладания с угрожающей ситуацией. Наиболее явно страху противостоит чёрный юмор. Поскольку страх — предвестник перемен, то чёрный юмор получает особое развитие в периоды социальных перестроек (*Белянин, Бутенко* 1996).

А. В. Дмитриев и А. А. Сычёв (*Дмитриев, Сычев* 2005) описывали историческую динамику как постоянную смену культур смеха и страха. Как страхом, так и смехом трудно управлять, они почти не поддаются сознательному контролю. И смех, и страх обладают этическими и эстетическими смыслами. Смех и страх равны по значимости, но их механизмы и цели противоположны, они взаимно исключают друг друга. Страх связан с ощущением необходимости, безысходности, смех — с ощущением свободы. Страх — это реакция на неразрешимую проблему, смех — на проблему, легко разрешимую.

А. В. Цветков (*Цветков* 2007) анализировал динамику количества и содержания юмористических текстов, поступавших на популярный сайт анекдотов, и сопоставлял их с датами крупных стрессогенных событий — терактов, катастроф. Как показало данное исследование, «стрессогенный» потенциал события можно определить по динамике присланных шуток: в течение нескольких дней после стрессового события общее количество анекдотов, присылаемых на сайт, резко падало. Людям становится страшно, им не до смеха. Затем очень быстро происходит замещение повседневного юмора чёрным, отражающим данное событие, и рост общего числа шуток за счёт этих анекдотов. После наблюдается постепенное снижение количества «черных» анекдотов и быстрое восстановление численности обычных, что отражает эффект преодоления страха и боли с помощью юмора.

После недавней всемирной пандемии идея о смехе как преодолении страха больше не нуждается в доказательстве. Все мы наблюдали небывалый вал шуток различного рода на тему коронавируса по всем каналам коммуникации.

В истории России было немало периодов террора и страха. Если говорить только о последних двух веках, начиная с революции 1917-го года, репрессий 1930-х гг. и эпохи диссидентства, Вторая мировая война и вплоть до текущих социально-политических событий — было много поводов для страха и тревоги. В мире русские известны сегодня как народ, который не улыбается. Однако российский психолог Т. Г. Стефаненко (*Стефаненко* 2014б) на основе анализа классических литературных произведений делает вывод о том, что это отражение не столько собственно культурных особенностей, сколько влияния конкретных исторических событий: в первые годы существования советского государства улыбки «ушли», а в 1930-е годы «от них уже отвыкли». Раз ушли, значит, до того были, отмечает она.

Эпоха страха, когда случайный донос мог катастрофически изменить жизнь человека, вероятно, существенно повлияла на нашу способность шутить. Особую значимость приобретает социальная функция смеха, его способность маркировать окружающих как «свой»/«чужой». Этот период сменился затем повальным увлечением анекдотами, которое перерастало в самостоятельную активность вплоть до Перестройки и поражало иностранцев (см., например, *Davies* 2007). Правда, многочасовые кухонные вечера рассказывания анекдотов были, как правило, камерными. Возникает знаменитый «КВН», который выражает уже публичный смех, но базируется всё на том же, как бы завуалированном содержании. Это юмор интеллигенции, перешедший постепенно в массовый и растворившийся позже в этой массовости, как только доля страха перестала «заряжать» его, придавать ему смысл.

Вероятно, именно советский период внёс вклад в особую интеллектуальность отечественного юмора, его поликонтекстность. Шутка должна быть максимально безопасной, понятной только «своим». Возможно, с этим историческим наследием можно связать значительно более тесную связь между «позитивными» и «негативными» стилями юмора в России, в сравнении с жителями западных стран. То, что внешне кажется простым и безобидным, на самом деле может содержать в себе агрессию, но и наоборот.

Антитезы «смех-агрессия», «смех-серьёзность»

А. Г. Козинцев (*Козинцев* 2007) считает, что, хотя исторически смех связан с агрессией, но затем в ходе филогенеза он сепарируется от неё и приобретает значе-

ние игровой агрессии, «агрессии понарошку». Смех и юмор как игровые состояния противопоставляются агрессии. Как же в этом случае трактовать армейский юмор, когда старшие по званию «потешаются» над младшими? Юмор полицейских, спортсменов, врачей и т. п. также зачастую может быть достаточно жёстким. Отдельное место в этом ряду занимает детский смех, который часто приобретает характер жестокости (проблемы буллинга, классных шутов, детского дразнения). По мнению А. Г. Козинцева, в подобных случаях имеет место декарнавализация смеха, т. е. смех переходит в серьёзную агрессию и перестаёт быть смехом в истинном смысле слова.

Кажется, в современном мире мы всё чаще сталкиваемся с подобной инверсией смеха. Прекрасной иллюстрацией этого явления, на наш взгляд, является нашумевший фильм «Джокер» Т. Филлипса, в котором смех дегуманизируется, а затем демонизируется и трансформируется в агрессию. Надо отметить, что смех Джокера разный, в нём по ходу разворачивания сюжета можно встретить разнообразные оттенки «негативного» компонента: помимо «физиологического», связанного с неврологическим нарушением, смеха, это и самоуничижительный, заискивающий смех, и саркастический, и, наконец, злобный смех, разрушающий не только себя, но и окружающий мир, — апокалиптический смех, что ярко показано в финале. Это не тот смех, который возвращает человеку его человеческую природу, но, напротив, смех дегуманизирующий, разрушающий человека. Это смех неуместный, раздражающий, безумный и поэтому страшный. Так смех переходит в серьезное (само)разрушение.

История Джокера — это трагедия маленького человека, неожиданно получившего поддержку толпы и, таким образом, власть. В динамике перехода от смеха к агрессии вопрос власти играет ключевую роль.

При описании особенностей национального смеха исследователи обращают внимание на отличия смеха «официального» от смеха народного (*Vorobyova* 2021). Так, например, на границе смеха и агрессии, юмора и серьёзности лежит сатира, в том числе сатира «официальная». М. Воробьёва, анализируя материалы советского киножурнала «Фитиль», делает вывод о том, что сатирическим он был только по названию, но на деле служил не обличению государственного строя, но напротив, его укреплению в массовом сознании; высмеиванию же подвергались в нём частные пороки и недостатки отдельных людей (*Vorobyova* 2021). Тогда возможно, если мы не можем отнести этот жанр к сатире, то это как раз агрессивный стиль юмора? Аналогичная практика насаждалась не только в кино, но и в обыденной жизни — например, в рабочих, студенческих коллективах, в школе. Можно вспомнить публичное высмеивание конкретных проступков людей в стенгазетах. Грань между юмором и агрессией здесь могла быть очень тонкой, поскольку такие «шутки» могли привести к вполне серьёзным последствиям для жизни. Возможно, относительно высокий уровень агрессивного стиля юмора в России на фоне других стран (*Schermer* et al. 2019) является отголоском этого периода нашей истории.

Агрессивный стиль юмора, даже в случае наиболее безобидных его форм, можно интерпретировать как юмор власти или юмор лидера. Например, современный юмор «Камеди клаб» отличается, на наш взгляд, высоким уровнем агрессии (в сравнении со своим предшественником КВН). Обобщённый персонаж этого юмора — мажор, молодой человек, достаточно обеспеченный, имеющий определённый статус в обществе, а также распространённые в этом слое общества пороки и вредные привычки. В жанре стэнд-ап он может агрессивно высмеять любого уровня звезду,

появившуюся на шоу. Данный жанр, безусловно, является заимствованием в нашей культуре, однако, вероятно, он отражает новые мировые тенденции, которые влияют и на российский менталитет.

Современные гендерные исследования выявляют противоречивые тенденции в современном российском обществе. С одной стороны, сохраняется патриархатность, доминирование традиционных представлений о маскулинности, когда большое значение для мужчин имеют такие качества, как уверенность в себе и достижение высокого статуса, с другой — возникают и новые тенденции, ориентированные на западные стереотипы (*Митина* и др. 2003). При этом для России характерен «феминизированный патриархат», при котором мужское начало доминирует в сфере общественных отношений, а женское обладает архаичной властью и определяет ментальную основу российской культуры. (*Клименко, Зберовский* 2017). Вероятно, относительно высокий уровень агрессивного стиля юмора можно связать и с сохраняющейся ролью маскулинности в России.

* * *

Подводя итоги, хочется ещё раз отметить, что особенности национального юмора и смеха могут рассматриваться как инструмент анализа культурных и исторических трансформаций. Задачей данной статьи является, скорее, постановка проблемы, нежели её решение, предложение определённого ракурса для дальнейших исследований. В сегодняшнем мире уже невозможно оставаться в границах черного/белого. Современные возможности создания и/или имитирования разнообразных реальностей столь велики, что нередко становится невозможным отличить шутку, мем от реальных новостей, передающихся по официальным каналам. И это не означает, что юмор теряет свою актуальность, но он тоже трансформируется, отражая современные реалии и предлагая нам один из путей сохранения своей человечности.

Научная литература

Белянин В. П., Бутенко И. А. Антология чёрного юмора. М.: ПАИМС, 1996. 191 с.

Бороденко М. В. Два лица Януса — смеха. Ростов-на-Дону: АО «Цв. печать», 1995. 86 с.

Дземидок Б. О комическом. М.: Прогресс, 1974. 223 с.

Дмитриев А. В., Сычёв А. А. Смех: социофилософский анализ. М.: «Альфа-М», 2005. 592 с.

Домбровская И. С. К проблеме психологического анализа культурогенеза юмора // Культурно-историческая психология. 2010. № 3. С. 54–59.

Ениколопов С. Н. Стигматизация и проблема психического здоровья // Н. В. Зверева (отв. ред.) Медицинская (клиническая) психология: традиции и перспективы (К 85-летию Юрия Федоровича Полякова). 2013. С. 109–121.

Иванова Д. И., Митина О. В., Ениколопов С. Н., Иванова Е. М. Особенности психологической защиты у больных шизофренией // XVI Съезд психиатров России. Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Психиатрия на этапах реформ: проблемы и перспективы». 23–26 сентября 2015 г. Казань [Электронный ресурс]: тезисы / под общей редакцией Н. Г. Незнанова. СПб.: Альта Астра, 2015. С. 293–294. http://psychiatr.ru/download/2292?view=1&name=XVI-ROP-2015_abstr+%282%29.pdf

Иванова Е. М., Ениколопов С. Н. Психопатология и чувство юмора // Современная терапия психических расстройств. 2009. № 2. С. 19–24.

Иванова Е. М., Ениколопов С. Н., Стефаненко Е. А. Особенности отношения к юмору и смеху в России // Вестник РГНФ. 2016. 2 (83). С. 167–181.

Иванова Е. М., Митина О. В., Стефаненко Е. А., Ениколопов С. Н., Бабина Ю. А., Зизганова Г. А., Низовских Н. А. Самоуничижительный юмор в России и особенности стилей юмора москвичей // Сибирский психологический журнал. 2014. № 51. С.163–175.

Карасёв Л. В. Антитеза смеха // Человек. 1993. № 2. С. 12–31.

Клименко Н. С., Зберовский А. В. Гендерная идентичность и национальная идентичность в современной духовной культуре России // Вестник КемГУКИ. Культурология. 2017. 39. С. 49–53.

Козинцев А. Г. Человек и смех. СПб: Алетейя, 2007. 240 с.

Лихачёв Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. 295 с.

Любавская А. А., Олейчик И. В., Иванова Е. М. Особенности гелотофобии, гелотофилии и катагеластицизма у пациентов с депрессивным синдромом // Электронный журнал «Клиническая и специальная психология». 2018. Т. 7. № 3. С. 119–134. https://doi.org/10.17759/cpse.2018070307

Мартин Р. Психология юмора / пер. с англ. под ред. Л. В. Куликова. СПб.: Питер, 2009. 480 с.

Митина О. В., Касперт А., Низовских Н. А. Идеология маскулинности в России: постановка проблемы и экспериментальное исследование // Общественные науки и современность. 2003. № 2. С. 164–176.

Мусийчук М. В. О сходстве приёмов остроумия и механизмов построения парадоксальных задач // Вопросы психологии. 2003. № 6. С. 99–105.

Порохнюк Е. Роль, статус и положение женщины в светском институте семьи // Власть. 2014. № 1. С. 65–69.

Равич Л. Юмор как психотерапия: забавные случаи на пути к просветлению. Ростов-на-Дону: Феникс, 2014. 206 с.

Стефаненко Е. А. Психологические особенности гелотофобии (страха насмешки) при шизофрении и аффективных расстройствах. Дисс. канд. психол. наук по специальности 19.00.04 Медицинская психология (психологические науки). М.: МГУ им. М. В. Ломоносова. 2014а. 159 с.

Стефаненко Е. А., Иванова Е. М., Ениколопов С. Н. Социодемографические аспекты гелотофобии в России // Вопросы психологии. 2013. № 2. С. 104–112.

Стефаненко Е. А., Ениколопов С. Н., Иванова Е. М. Особенности отношения к юмору и смеху у больных шизофренией // Журнал неврологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. 2014. № 1. С. 26–29.

Стефаненко Е. А., Иванова Е. М., Ениколопов С. Н., Пройер Р. Т., Рух В. Диагностика страха выглядеть смешным: русскоязычная адаптация опросника гелотофобии // Психологический журнал. 2011. Т. 32. № 2. С. 94–108.

Стефаненко Т. Г. Улыбка и высококонтекстность традиционной русской культуры // Национальный психологический журнал. 2014б. № 2 (14). С. 13–18. https://doi.org/10.11621/npj.2014.01/0202

Цветков А. В. Черный юмор против терроризма. Москва: Спутник+, 2007. 43 с.

Шуненков Д. А., Худяков А. В., Иванова Е. М. Страх насмешки (гелотофобия) при невротических расстройствах: психологические особенности: монография. М.: ИНФРА-М, 2024. 207 с.

Amir L. Philosophy, Humor, and the Human Condition. Taking Ridicule Seriously. New York: Palgrave Macmillan, 2019. 305 p. https://doi.org/10.1007/978-3-030-32671-5

Carretero-Dios H., Ruch W., Agudelo D., Platt T., Proyer R. Fear of Being Laughed at and Social Anxiety: A Preliminary Psychometric Study // Psychological Test and Assessment Modeling. 2010. Vol. 52. № 1. P. 108–124. https://doi.org/10.5167/uzh-33204

Davies C. Humour and Protest: Jokes under Communism // International Review of Social History. 2007. № 52. P. 291–305.

Forabosco G., Ruch W., Nucera P. The Fear of Being Laughed at Among Psychiatric Patients // Humor: International Journal of Humor Research. 2009. Vol. 22. № 1–2. P. 233–252. https://doi.org/10.1515/humr.2009.011

Havranek M. M., Volkart F., Bolliger B., Roos S., Buschner M., Mansour R. et al. The Fear of Being Laughed at as Additional Diagnostic Criterion in Social Anxiety Disorder and Avoidant Personality Disorder? // PLoS ONE. 2017. Vol. 12. № 11. e0188024. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0188024

Ivanova A., Stefanenko E., Enikolopov S. Russian Attitude Towards Humour and Laughter // European Journal of Humour Research. 2017. Vol 5. № 2. Special issue on Eastern European Humour. P. 80–90. https://europeanjournalofhumour.org/index.php/ejhr/article/view/174

Nathanson D. L. Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self. New York: Norton, 1992. 496 p.

Platt T., Ruch W., Proyer R. T. A Lifetime of Fear of Being Laughed at. An Aged Perspective // Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie. 2010. 43. P. 36–41. https://doi.org/10.1007/s00391-009-0083-z

Platt T., Ruch W., Hofmann J., Proyer R. T. Extreme Fear of Being Laughed at: Components of Gelotophobia // The Israeli Journal of Humor Research. 2012. Vol. 1. № 1. P. 86–106. https://doi.org/10.5167/UZH-51808

Proyer R. T., Ruch W., Numan S. A. (...), Yeun E. J. Breaking Ground in Cross-Cultural Research on the Fear of Being Laughed at (Gelotophobia): A Multi-National Study Involving 73 Countries // Humor: International Journal of Humor Research. 2009. Vol. 22. № 1–2. P. 1–25. https://doi.org/10.1515/HUMR.2009.012

Renner K.-H., Heydasch T. Performing Humor: On the Relations Between Self-Presentation Styles, Gelotophobia, Gelotophilia, and Katagelasticism // Psychological Test and Assessment Modeling. 2010. Vol. 52. № 2. P. 171–190.

Ruch W. Assessment of Appreciation of Humor: Studies with the 3 WD Humor Test // Advances in Personality Assessment / ed. by J. N. Butcher, C. D. Spielberger. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum. 1992. Vol. 9. P. 27–75.

Ruch W. Fearing Humor? Gelotophobia: The Fear of Being Laughed at: Introduction and Overview // Humor: International Journal of Humor Research. 2009. Vol. 22. № 1–2. P. 1–26. https://doi.org/10.1515 / HUMR.2009.001

Ruch W., Proyer R. T. Extending the Study of Gelotophobia: On Gelotophiles and Katagelasticists // Humor: International Journal of Humor Research. 2009-a. Vol. 22. № 1–2. P. 183–212. https://doi.org/10.1515/HUMR.2009.009

Ruch W., Proyer R. T. Who Fears Being Laughed at? The Location of Gelotophobes in the Pen-Model of Personality // Personality and Individual Differences, 2009-b. Vol. 46. № 5–6. P. 627–630. https://doi.org/10.1016/j.paid.2009.01.004

Ruch W., Hofmann J., Platt T. Proyer R. The State-of-the Art in Gelotophobia Research: A Review and Some Theoretical Extensions // Humor: International Journal of Humor Research. 2014. Vol. 27(1). P. 23–46. https://doi.org/10.1515/humor-2013-0046

Samson A. C., Huber O., Ruch W. Teasing, Ridiculing and the Relation to the Fear of Being Laughed at in Individuals with Asperger's Syndrome // Journal of Autism and Developmental Disorder. 2011. Vol. 41. № 4. P. 475–483. https://doi.org/10.1007/s10803-010-1071-2

Scott S. The Medicalisation of Shyness: From Social Misfits to Social Fitness // Sociology of Health & Illness. 2006. Vol. 28. № 2. P. 133–153. https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2006.00485.x

Schermer J. A., Rogoza R., Kwiatkowska M. M. et al. Humor Styles across 28 Countries // Current Psychology. 2019. Vol. 42. P. 16304–16319. https://doi.org/10.1007/s12144-019-00552-y

Shunenkov D., Vorontsova V., Ivanova A. Gelotophobia, Attitudes to Illness and Self-Stigmatisation in Patients with Non-Psychotic Mental Disorders and Brain Injuries // The European Journal of Humour Research. 2021. 9. № 2: Laughter and Humour in Communication. P. 141–153. https://doi.org/10.7592/EJHR2021.9.2.439

Smith M. Humor, Unlaughter, and Boundary Maintenance // Journal of American Folklore. 2009. Vol. 122. № 484. P. 148–171. https://doi.org/10.2307/20487675

Terrion J. L., Ashforth B. A. From 'I' to 'We': The Role of Putdown Humor and Identity in the De-

velopment of a Temporary Group // Human Relations. 2002. Vol. 55. № 1. P. 55–88. https://doi.org/10.1177/0018726702055001606

Titze M. Gelotophobia: The Fear of Being Laughed at // Humor: International Journal of Humor Research. 2009. Vol. 22 № 1–2. P. 27–48. https://doi.org/10.1515/HUMR.2009.002

Tsai M.-N., Wu C.-L., Tseng L.-P., An C.-P., & Chen H.-C. Extraversion Is a Mediator of Gelotophobia: A Study of Autism Spectrum Disorder and the Big Five // Frontiers in Psychology. 2018. Vol. 9. P. 150. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00150

Vorobyeva M. Soviet Policy in the Sphere of Humour and Comedy: The Case of Satirical Cinemagazine Fitil // The European Journal of Humour Research. 2021. Vol. 9. № 1. P. 155–174. https://doi.org/10.7592/EJHR2021.9.1.Vorobyeva

Wu Ch.-L., Chan Yu-Ch., Chen H.-Ch. Gender Differences on Laugh-Related Traits: A Cross-Sectional Study // International Journal of Psychology. 2019 Oct. Vol. 54 № 5. P. 621–627. https://doi.org/10.1002/ijop.12520 Epub 2018 Aug 7.

Wyer R. S., Collins J. E. A Theory of Humor Elicitation // Psychological Review. October 1992. Vol. 99. № 4. P. 663–688. https://doi.org/10.1037//0033-295X.99.4.663

References

Amir, L. 2019. *Philosophy, Humor, and the Human Condition*. *Taking Ridicule Seriously.* New York: Palgrave Macmillan. 305 p. https://doi.org/10.1007/978-3-030-32671-5

Belyanin, V. P. and I. A. Butenko. 1996. *Antologiya chyornogo yumora* [Anthology of Dark Humor]. Moscow: PAIMS. 191 p.

Borodenko, M. V. 1995. *Dva litsa Yanusa — smekha* [Two Faces of Janus-Laughter]. Rostov-on-Don: AO "Zv. Pechat'". 86 p.

Carretero-Dios, H., W. Ruch, D. Agudelo, T. Platt, and R. Proyer. 2010. Fear of Being Laughed at and Social Anxiety: A Preliminary Psychometric Study. *Psychological Test and Assessment Modeling* 52(1): 108–124. https://doi.org/10.5167/uzh-33204

Davies, C. 2007. Humour and Protest: Jokes under Communism. *International Review of Social History* 52: 291–305.

Dmitriev, A. V. and A. A. Sychev. 2005. *Smekh: sotsiofilosofskiy analiz* [Laughter: A Sociophilosophical Analysis]. Moscow: Alfa-M. 592 p.

Dombrovskaya, I. S. 2010. K probleme psikhologicheskogo analiza kul'turogeneza yumora [On the Problem of Psychological Analysis of the Cultural Genesis of Humor]. *Cultural-Historical Psychology* 3: 54–59.

Dzemidok, B. 1974. *O komicheskom* [About the Comic]. Moscow: Progress. 223 p.

Enikolopov, S. N. 2013. Stigmatizatsiya i problema psikhicheskogo zdorov'ya [Stigmatization and the Problem of Mental Health]. In *Meditsinskaya (klinicheskaya) psikhologiya: traditsii i perspektivy (K 85-letiyu Yuriya Fedorovicha Polyakova)* [Medical (Clinical) Psychology: Traditions and Prospects (On the 85th Anniversary of Yuri Fedorovich Polyakov)], ed. by N. V. Zvereva. 109–121.

Forabosco, G., W. Ruch, and P. Nucera. 2009. The Fear of Being Laughed at Among Psychiatric Patients. *Humor: International Journal of Humor Research* 22(1–2): 233–252. https://doi.org/10.1515/humr.2009.011

Havranek, M. M., F. Volkart, B. Bolliger, S. Roos, M. Buschner, R. Mansour, et al. 2017. The Fear of Being Laughed at as Additional Diagnostic Criterion in Social Anxiety Disorder and Avoidant Personality Disorder? *PLoS ONE* 12(11): e0188024. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0188024

Ivanova, D. I., O. V. Mitina, S. N. Enikolopov, and E. M. Ivanova. 2015. Osobennosti psikhologicheskoy zashchity u bol'nykh shizofreniey [Features of Psychological Defenses in Patients with Schizophrenia]. *XVI S"ezd psikhiatrov Rossii. Vserossiyskaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya s mezhdunarodnym uchastiem «Psikhiatriya na etapakh reform: problemy i perspektivy»*, (23–26 sentyabrya 2015 goda) [XVI Congress of Psychiatrists of Russia. All-Rus-

sian Scientific and Practical Conference with International Participation “Psychiatry at the Stages of Reform: Problems and Prospects”, September (23-26, 2015) [Electronic resource]: abstracts / ed. by N. G. Neznanov. Saint Petersburg. P. 293–294. http://psychiatr.ru/download/2292?view=1&name=XVI-ROP-2015_abstr+%282%29.pdf

Ivanova, E. M. and S. N. Enikolopov. 2009. Psikhopatologiya i chuvstvo yumora [Psychopathology and the Sense of Humor]. *Sovremennaya terapiya psikhicheskikh rasstroystv* 2: 19–24.

Ivanova, E. M., S. N. Enikolopov, and E. A. Stefanenko. 2016. Osobennosti otnosheniya k yumoru i smekhu v Rossii [Peculiarities of the Attitude to Humor and Laughter in Russia]. *Vestnik RGNF* 2(83): 167–181.

Ivanova, E. M., O. V. Mitina, E. A. Stefanenko, S. N. Enikolopov, Yu. A. Babina, G. A. Zizganova, and N. A. Nizovskikh. 2014. Samounichizhitel’nyy yumor v Rossii i osobennosti stiley yumora moskvichey [Self-defeating Humor in Russia and the Peculiarities of Humor Styles of Muscovites]. *Sibirskiy psikhologicheskiy zhurnal* 51: 163–175.

Ivanova, A., E. Stefanenko and S. Enikolopov. 2017. Russian Attitude Towards Humour and Laughter. *European Journal of Humour Research* 5(2). Special issue on Eastern European Humour: 80–90. https://europeanjournalofhumour.org/index.php/ejhr/article/view/174

Karasev, L. V. 1993. Antiteza smekha [The Antithesis of Laughter]. *Chelovek* 2: 12–31.

Klimenko, N. S. and A. V. Zberovskiy. 2017. Gendernaya identichnost’ i natsional’naya identichnost’ v sovremennoy dukhovnoy kul’ture Rossii [Gender Identity and National Identity in the Modern Spiritual Culture of Russia]. *Vestnik KemGUKI. Kul’turologiya* 39: 49–53.

Kozintsev, A. G. 2007. *Chelovek i smekh* [Human and Laughter]. Saint Petersburg: Aleteya. 240 p.

Likhachev, D. S., A. M. Panchenko, and N. V. Ponyrko. 1984. *Smekh v Drevney Rusi* [Laughter in Ancient Russia]. Leningrad: Nauka. 295 p.

Lyubavskaya, A. A., I. V. Oleychik, and E. M. Ivanova. 2018. Osobennosti gelotofobii, gelotofilii i katagelastitsizma u patsientov s depressivnym sindromom [Gelotophobia, Gelotophilia, and Katagelasticism in Patients with Depression]. *Klinicheskaya i spetsial’naya psikhologiya* 7(3): 119–134. https://doi.org/10.17759/cpse.2018070307

Martin, R. A. 2009. *Psikhologia Umora* [The Psychology of Humor: An Integrative Approach — In Russ.]. Saint Petersburg: Piter. 480 p.

Mitina, O. V., A. Kaspert, and N. A. Nizovskikh. 2003. Ideologiya maskulinnosti v Rossii: postanovka problemy i eksperimental’noe issledovanie [The Ideology of Masculinity in Russia: Problem Statement and Experimental Study]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost’* 2: 164–176.

Musiychuk, M. V. 2003. O skhodstve priemov ostroumiya i mekhanizmov postroeniya paradoksal’nykh zadach [On the Similarity of Wit Techniques and Mechanisms for Constructing Paradoxical Tasks]. *Voprosy psikhologii* 6: 99–105.

Nathanson, D. L. 1992. *Shame and pride: affect, sex, and the birth of the self*. New York: Norton. 496 p.

Platt, T., W. Ruch, and R. T. Proyer. 2010. A Lifetime of Fear of Being Laughed at. An Aged Perspective. *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 43: 36–41. https://doi.org/10.1007/s00391-009-0083-z

Platt, T., W. Ruch, J. Hofmann, and R. T. Proyer. 2012. Extreme Fear of Being Laughed at: Components of Gelotophobia. *The Israeli Journal of Humor Research* 1(1): 86–106. https://doi.org/10.5167/UZH-51808

Porokhnyuk, E. 2014. Rol’, status i polozhenie zhenshchiny v svetskom institute sem’i [The Role, Status and Position of Woman in the Secular Family Institute]. *Vlast’* 1: 65–69.

Proyer, R. T., W. Ruch, S. A. Numan, (…), and E. J. Yeun. 2009. Breaking Ground in Cross-Cultural Research on the Fear of Being Laughed at (Gelotophobia): A Multi-National Study Involving 73 Countries. *Humor: International Journal of Humor Research* 22(1–2): 1–25. https://doi.org/10.1515/HUMR.2009.012

Ravich, L. 2014. *Yumor kak psikhoterapiya: zabavnye sluchai na puti k prosvetleniyu* [Humor as Psychotherapy: Funny Cases on the Way to Enlightenment]. Rostov-on-Don: Fenix. 206 p.

Renner, K.-H. and T. Heydasch. 2010. Performing humor: On the Relations Between Self-Presen-

tation Styles, Gelotophobia, Gelotophilia, and Katagelasticism. *Psychological Test and Assessment Modeling* 52(2): 171–190.

Ruch, W. 1992. Assessment of Appreciation of Humor: Studies with the 3 WD Humor Test. *Advances in Personality Assessment* (Vol. 9), ed. by J. N. Butcher, C. D. Spielberger. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum. 27–75.

Ruch, W. 2009. Fearing Humor? Gelotophobia: The Fear of Being Laughed at: Introduction and Overview. *Humor: International Journal of Humor Research* 22(1–2): 1–26. https://doi.org/10.1515 / HUMR.2009.001

Ruch, W. and R. T. Proyer. 2009-a. Extending the Study of Gelotophobia: On Gelotophiles and Katagelasticists. *Humor: International Journal of Humor Research* 22(1–2): 183–212. https://doi.org/10.1515/HUMR.2009.009

Ruch, W. and R. T. Proyer. 2009-b. Who Fears Being Laughed at? The Location of Gelotophobes in the Pen-Model of Personality. *Personality and Individual Differences* 46(5–6): 627–630. https://doi.org/10.1016/j.paid.2009.01.004

Ruch, W., J. Hofmann, T. Platt and R. Proyer. 2014. The State-of-the Art in Gelotophobia Research: A Review and Some Theoretical Extensions. *Humor: International Journal of Humor Research* 27(1): 23–46. https://doi.org/10.1515/humor-2013-0046 | Published online: 27 Nov 2013.

Samson, A. C., O. Huber, W. Ruch. 2011. Teasing, Ridiculing and the Relation to the Fear of Being Laughed at in Individuals with Asperger's Syndrome. *Journal of Autism and Developmental Disorder* 41(4): 475–483. https://doi.org/10.1007/s10803-010-1071-2

Scott, S. 2006. The Medicalisation of Shyness: From Social Misfits to Social Fitness. *Sociology of Health & Illness* 28(2): 133–153. https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2006.00485.x

Schermer, J. A., R. Rogoza, M. M. Kwiatkowska, et al. 2023. Humor Styles across 28 Countries. *Current Psychology* 42: 16304–16319. Published online 06 December 2019. https://doi.org/10.1007/s12144-019-00552-y

Shunenkov, D. A., A. V. Khudyakov and E. M. Ivanova 2024. *Strah nasmeshki (gelotofobiya) pri nevroticheskih rasstrojstvah: psihologicheskie osobennosti* [The Fear of Being Laughed at (Gelotophobia) under Neurotic Disorders: Psychological Features]. Monograph. Moscow: INFRA-M. 207 p.

Shunenkov, D., V. Vorontsova and A. Ivanova. 2021. Gelotophobia, Attitudes to Illness and Self-Stigmatisation in Patients with Non-Psychotic Mental Disorders and Brain Injuries. *The European Journal of Humour Research* 9(2): Laughter and Humour in Communication. P. 141–153. https://doi.org/10.7592/EJHR2021.9.2.439

Smith, M. 2009. Humor, Unlaughter, and Boundary Maintenance. *Journal of American Folklore* 122(484): 148–171.

Stefanenko, E. A. 2014a. *Psikhologicheskie osobennosti gelotofobii (strakha nasmeshki) pri shizofrenii i affektivnykh rasstroystvakh*. [Psychological Features of Gelotophobia (the Fear of Being Laughed at) in Schizophrenia and Affective Disorders]. Ph.D. Dissertation, Lomonosov Moscow State University. Moscow. 159 p.

Stefanenko, E. A., E. M. Ivanova, and C. N. Enikolopov. 2013. Sotsiodemograficheskie aspekty gelotofobii v Rossii [Sociodemographic Aspects of Gelotophobia in Russia]. *Voprosy psikhologii* 2: 104–112.

Stefanenko, E. A., S. N. Enikolopov, E. M. Ivanova. 2014. Osobennosti otnosheniya k yumoru i smekhu u bol'nykh shizofreniey [Features of the Attitude to Humor and Laughter in Patients with Schizophrenia]. *Zhurnal nevrologii i psikhiatrii im. S. S. Korsakova* 1: 26–29.

Stefanenko, E. A., E. M. Ivanova, S. N. Enikolopov, R. T. Proyer, and W. Ruch. 2011. Diagnostika strakha vyglyadet' smeshnym: russkoyazychnaya adaptatsiya oprosnika gelotofobii [Diagnosis of the Fear of Being Laughed at: A Russian-Language Adaptation of the Gelotophobia Scale]. *Psikhologicheskiy zhurnal* 32(2): 94–108.

Stefanenko, T. G. 2014b. Ulybka i vysokokontekstnost' traditsionnoy russkoy kul'tury [The Smile and High-contextuality of the Traditional Russian Culture]. *Natsional'nyy psikhologicheskiy zhurnal* 2(14): 13–18. https://doi.org/10.11621/npj.2014.01/0202

Terrion, J. L. and B. A. Ashforth. 2002. From 'I' to 'We': The Role of Putdown Humor and Identity

in the Development of a Temporary Group. *Human Relations* 55(1): 55–88. https://doi.org/10.1177/0018726702055001606

Titze, M. 2009. Gelotophobia: The Fear of Being Laughed at. *Humor: International Journal of Humor Research* 22(1–2): 27–48. https://doi.org/10.1515/HUMR.2009.002

Tsai, M.-N., C.-L. Wu, L.-P. Tseng, C.-P. An, and H.-C. Chen. 2018. Extraversion Is a Mediator of Gelotophobia: A Study of Autism Spectrum Disorder and the Big Five. *Frontiers in Psychology* 9: 150. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00150

Tsvetkov, A. V. 2007. *Chernyy yumor protiv terrorizma* [The Dark Humor against Terrorism]. Moscow: Sputnik+. 43 p.

Vorobyeva, M. 2021. Soviet Policy in the Sphere of Humour and Comedy: The Case of Satirical Cinemagazine Fitil. *The European Journal of Humour Research* 9(1): 155–174. https://doi.org/10.7592/EJHR2021.9.1.Vorobyeva

Wu, Ch.-L., Yu-Ch. Chan, and H.-Ch. Chen. 2019. Gender Differences on Laugh-Related Traits: A Cross-Sectional Study. *International Journal of Psychology* 54(5): 621–627. https://doi.org/10.1002/ijop.12520 Epub 2018 Aug 7

Wyer, R. S. and J. E. Collins. 1992. A Theory of Humor Elicitation. *Psychological Review*. October 99(4): 663–688. https://doi.org/10.1037//0033-295X.99.4.663

УДК 572 316.4 316.012 397 930
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/329-347
Научная статья

© Н. С. Розов

МЕХАНИЗМЫ РАННЕЙ СОЦИАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ: ОТ ПАЛЕОЛИТА — К ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Рассмотрены главные движущие силы и механизмы первых крупных социально-эволюционных переходов после завершения антропогенеза: от верхнего палеолита и мезолита — к неолиту, затем к варварским вождествам (чифдомам) и к ранним государствам. Особое внимание уделено меняющейся роли организованного насилия и сдвигам в ментальности (от мифов — к эпосам и религиям). Остается дискуссионным вопрос об определении государства и о признаках (критериях) государственности. На основе анализа критики Р. Карнейро классического определения М. Вебера, а также оригинальной концепции М. Берента о негосударственном статусе древнегреческих полисов предложено синтетическое определение государства: к характеристикам, выделенным Карнейро и Вебером добавлен новый признак: воспроизводящаяся в поколениях формальная структура управленческих позиций, автономная от отношений родства. Выделены типовые черты ранних государств, отличающие их, как предшествующей стадии вождеств, так и от зрелой государственности. Показано, что значимость родства сохранялась на протяжении дальнейшего развития политических систем, в частности, в таких специфических формах как бюрократизированное местничество.

Ключевые слова: *социальная эволюция, неолитическая революция, вождества, чифдомы, признаки государственности, определение государства, монополия на насилие, структура управленческих позиций, ранние государства*
Ссылка при цитировании: *Розов Н. С.* Механизмы ранней социальной эволюции: от палеолита — к государственности // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 329–347.

Розов Николай Сергеевич — д. философ. н., профессор, главный научный сотрудник, Институт философии и права Сибирского отделения РАН (Российская Федерация, 630090 Новосибирск, ул. Николаева, 8), зав. кафедрой социальной философии НГУ, профессор кафедры международных отношений и регионоведения НГТУ. Эл. почта: nrozov@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8585-298X

UDC 572 316.4 316.012 397 930
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/329-347
Original article

© *Nikolai Rozov*

MECHANISMS OF EARLY SOCIAL EVOLUTION: FROM PALEOLITHIC TO STATEHOOD

The article focuses on the main driving forces and mechanisms of the first major socio-evolutionary transitions after the end of anthropogenesis: from the Upper Paleolithic and Mesolithic to the Neolithic, then to barbarian chiefdoms and to early states. Particular attention is paid to the changing role of organized violence and shifts in mentality (from myths to epics and religions). The definition of the state and the criteria of statehood remain debatable. On the basis of R. Carneiro's criticism of M. Weber's classical definition as well as M. Berent's original concept of the non-state status of ancient Greek polities, a synthetic definition of the state was proposed by adding a new characteristic to those identified by Carneiro and Weber: a formal structure of governing positions, independent of kinship relations, which is reproduced in generations. The author highlights the typical features of early states, which distinguish them both from the preceding stage of chiefdoms and from mature statehood. It is shown that the importance of kinship persisted throughout the further development of political systems, in particular in such specific forms as bureaucratized parochialism ('mestnichestvo').

Keywords: *social evolution, Neolithic Revolution, chiefdoms, chiefdoms, signs of statehood, definition of the state, monopoly of violence, structure of managerial positions, early states*

Author Info: Rozov, Nikolai S. — Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Head of the Department of Social Philosophy, Novosibirsk State University, Professor of International Relations and Regional Studies, Novosibirsk State Technical University (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: nrozov@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8585-298X

For citation: Rozov, N. S. 2024. Mechanisms of Early Social Evolution: From Paleolithic to Statehood. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 329–347.

Переход к неолиту и начало этногенеза

Археологи отмечают особую активность контактов и взаимосвязанность верхнепалеолитических популяций Евразии, следы обменов на большие расстояния, в том числе предметов изобразительного искусства (в частности, знаменитых фигурок «венер»). Те же расширенные социальные сети способствовали быстрому распространению технологических новаций (см. обзор данных: *Churchill* 2014: 359).

Главная причина перехода к неолиту с земледелием и животноводством — фундаментальный сдвиг в техноприродном порядке. Вызовы и напряжения, связанные с истощением ресурсов, конкуренцией за ресурсы (угодья, кормовую территорию) с чужаками, приводили к вытеснению слабейших, которые на новых местах либо

воспроизводили прежние порядки и практики, либо медленно приспосабливались к новому экологическому окружению. Примерно в период 20–15 тлн изобилие дичи в Евразии стало существенно сокращаться. Демографический рост сапиенсов и эффективная охота привели к истреблению крупных травоядных. Некоторые виды были вообще уничтожены (мамонты), другие резко сократили ареал (северные олени, населявшие Европу, оттуда исчезли).

> «Этим объясняется исключительное внимание людей верхнего палеолита к созданию изображений животных, которым придавался магический характер и которые должны были помочь восстановлению исчезающих стад. Однако при продолжении интенсивной охоты общий процесс уничтожения крупных травоядных все ускорялся, и последняя его фаза протекала особенно быстро, что поставило охотничьи племена в трудное положение, поскольку они не имели достаточного времени для постепенного перехода к другим способам добывания пищи. В связи с этим можно думать, что переход к мезолиту имел болезненный характер для первобытного населения. Такое заключение согласуется с результатами ряда археологических исследований» (*Будыко* 1984: 366).

Характерный для верхнего палеолита *краниологический полиморфизм,* когда в одном захоронении обнаруживались скелеты с сильно отличающимися расовыми признаками (*Бунак* 1966), сменяется унифицированностью характеристик останков в рамках территориально близких сообществ при явных различиях с отдаленными.

Таким образом, с переходом к неолиту и оседлости ранее зачаточные процессы этногенеза обрели настоящую силу: обособленные друг от друга сообщества обретали свои особенности в генотипе, соматотипе (совокупности телесных характеристик), а также, со всей вероятностью — языке и культуре: они становились этническими группами (*Коллинз* 2015: 131–195).

В последующие тысячелетия, столетия дописьменной преистории и письменной истории, в результате сложных процессов миграций, завоеваний, смешения, распадов и новых миграций, какие-то народы разделялись, а какие-то объединялись в более крупные целостности (*Райх* 2020). Последние становились в аспекте соматотипа подрасами и расами, а в аспекте транслируемых образцов сознания и поведения (религий, ритуалов, языков, фольклора, быта, социальной организации) — культурами и цивилизациями.

Этносы (собственно, народы, народности) следует понимать как гибридные целостности, сочетающие компоненты соматотипа (соответственно, генотипа, биологического происхождения — «крови») и экстрасоматически транслируемых образцов (культуросферы — «традиций»).

Аспекты рас, этничностей, языков и религий, соответствующих и всегда социально значимых различий, играют особую роль в сфере насилия и контроля над насилием. Наряду с родством этничность остается значимым фактором объединения, консолидации, мобилизации, причем как для обороны, так и для нападения.

Производящее хозяйство — фактор роста насилия

Уход из первобытного состояния означал для человечества не только вступление на путь ускоряющегося технологического, социального, культурного, интеллектуального прогресса, но и попадание в воронку углубляющегося неравенства, все бо-

лее жестоких и масштабных практик принуждения и организованного насилия. Этому способствовали прежде всего сам успех планетарной экспансии человеческого рода, демографический рост и войны за землю. В некотором смысле этот эволюционный скачок можно назвать «изгнанием из социального Рая», если под последним понимать преимущественно равные, свободные и мирные отношения внутри групп и дружественных альянсов.

Действительно, к периоду 15 тлн уровень внутривидового насилия сапиенсов существенно возрастает:

> «число находок человеческих костей с вонзившимися в них обломками оружия (29 костей 27 индивидов с 17 памятников) почти сравнивается с числом аналогичных находок костей животных. Все находки такого рода возрастом старше 15 тыс. лет — это кости животных (10 костей 10 особей с 9 памятников)» (*Вишняцкий* 2014: 311).

Долгий, но неуклонный переход к варварству включает несколько усиливающих друг друга трендов, главные из которых учтены в теории политической эволюции Роберта Карнейро (*Карнейро* 2006). Эта теория закономерного продвижения к образованию первых государств (политогенеза) до сих пор подвергается критике со стороны антропологов, археологов, выдвигавших сильные эмпирические контраргументы (*Renfrew* 1976; *Marcus & Flannery* 1996). Сам Карнейро, трактуя эти возражения как аномалии, использовал их для обогащения и развития своей теории[1]. Перечислим основные тренды на пути от малых сообществ палеолита и мезолита через неолитическую революцию — к варварским вождествам (чифдомам и сложным чифдомам):

- *нехватка угодий для охоты и собирательства* обусловила ставку на земледелие и животноводство; а поскольку огороды, сады, поля, стада надо охранять от грабежей, делать большие запасы на голодный сезон, от кочевого образа жизни все больше стали переходить к *оседлому;* практики сезонного перемещения оставались только у кочевников и пастухов в предгорьях;
- неуклонно шел *рост населения*, особенно в областях с плодородными почвами и/или богатыми лугами для выпасов;
- благодаря выращиванию зерновых, женщины стали раньше отнимать детей от груди и кормить их кашами, они быстрее восстанавливали фертильность, соответственно, больше рожали, причем *больше детей теперь можно было прокормить и вырастить;*
- развивались *технологии хранения* урожая (от погребов до керамических сосудов), что давало возможность оседлой жизни крупных сообществ; для кочевников стада домашних животных играли ту же роль технологий хранения;
- *продовольственные запасы и стада становились главным соблазном для грабежей*; выживали и росли те сообщества, которые благодаря военной силе защищали свои ресурсы и/или захватывали чужие;
- ускорившийся *рост населения усиливал конфликты;* слабейшие группы вытеснялись, мигрировали;

[1] Более позднее возражение, сделанное на основе статистических выкладок из баз данных по наблюдаемой этнографии (*Zinkina et. al.* 2016), состоит в отрицании завоевательного пути к политогенезу на ранних стадиях социальной эволюции. Однако Карнейро неоднократно указывал, что укрупнение сообществ от деревень до сложных чифдомов и ранних государств происходило также через складывание альянсов с функциями как обороны, так и частичного территориального расширения, но вовсе не обязательно через крупные завоевания (*Carneiro* 2012).

- в условиях затрудненности миграций из-за физической (естественные преграды) или социальной *стесненности* (окружающие земли заняты и на них не пускают) рост населения приводил к демографическому давлению — постоянным *напряжениям из-за нехватки земли*;
- существенно изменился характер войн: *от набегов и грабежей — к захвату спорных земель, богатых ресурсами* (плодородные почвы, пастбища, колодцы и оазисы в пустынях, места охоты и рыбной ловли);
- войны отнюдь не уменьшали население, поскольку при почти повсеместной полигамии для демографического роста было значимо не число мужчин, а *число способных к деторождению женщин, частота беременностей и доля выживших детей;*
- малые сообщества проигрывали крупным, изолированные — альянсам; *сообщества укрупнялись* через создание оборонительных/захватнических союзов (эволюция по линии деревня-бигмен-чифдом-сложный чифдом)[1];
- по мере укрупнения победителей захваты участков перерастали в полноценные завоевания с подчинением местного населения;
- успешные завоеватели были способны к *принуждению благодаря насилию и угрозе насилия*; они принуждали подчиненное население к интенсификации труда: ускоренному переходу к производящему хозяйству, распашке неудобиц, сооружению террас; задолго до появления крупных рабовладельческих хозяйств пленных уже превращали в рабов;
- росла *военно-политическая иерархия* (сверху вниз: вожди, дружина, общинники, захваченные рабы); высшие позиции все чаще наследовались, что подкреплялась не только авторитетом, но также внушенным превосходством и силой;
- организация военной силы все больше требовала *обучения, систематического производства оружия и подготовки фортификаций* (от частоколов и острогов — до рвов, валов и каменных стен);
- ритуалы преимущественно были направлены на *легитимацию вождей, элиты, социальной иерархии*; прославлялись военные победы; складывались и широко распространялись мифы и эпосы о героях и богах (обычно объявляемых предками вождей), побеждающих чудовищ и/или чуждые народы.

Рост населения означает, что людям удалось истребить или контролировать численность опасных хищников, найти способы пропитания, защиты от зноя или холода, позволяющие не только выживать (что уже непросто и не всем группам удавалось), но и выращивать более многочисленное потомство.

Организация и мобилизация военной силы, последующие войны за землю (а не прежние спорадические разбойные нападения) — это новые *обеспечивающие струк-*

[1] В современных представлениях промежуточной формой между первобытностью и варварством следует считать сообщества с бигменами — авторитетными лидерами, которые представляют группу в отношениях с другими группами, ведут торговлю, организуют совместные церемонии, заключают союзы, контролируют вклады для длительного хранения, играющие страховую роль, управляют их распределением при необходимости. В отличие от настоящих вождей, характерных для чифдомов, бигмены не применяют насилие и угрозу насилия, лишены способных на это вооруженных приспешников, пользуются только своим авторитетом, не накапливают особенно большого богатства, передаваемого по наследству, и не образуют династий (*Джонсон, Эрл* 2017).

туры для нового *предмета заботы*: защиты своей территории от соседних групп и расширения ее за их счет. Также происходил эпохальный переход от преимущественно горизонтального, эгалитарного контроля за порядком к иерархическому, сословному и классовому. Организация военной силы уже была обращена не только для защиты сообщества или внешних набегов, завоеваний, но во все большей мере — на обеспечение забот внутреннего принуждения нижестоящих, в той или иной мере эксплуатируемых.

Путь «изгнания из социального Рая» объясняется возникновением мощных контуров положительных обратных связей между перечисленными выше трендами. Контуры замыкаются, превращаясь в пресловутую «спираль развития», а точнее, *мегатенденцию «Лифт»* как совокупность петель положительной связи между трендами роста.

Сдвиг к ментальным порядкам варварства

Стремления поддержать, увеличить свои статус и достоинство среди себе подобных являются универсальными для всех обществ, культур и эпох.

В относительно эгалитарных первобытных обществах эти стремления ограничивались порядками, установками генерализованной и сбалансированной реципрокации, соответствующими твердыми нормами поддержания солидарности, взаимной щедрости и поддержки, поэтому получали форму мирной конкуренции (*Дюркгейм* 1998; *Артемова* 1987: 175).

В новой ситуации постоянных военных угроз, вынужденной мобилизации и иерархической военной организации, стремления к превосходству и власти никуда не делись, но ограничения эгалитарных норм ослабели, поскольку победа в войне, успешная оборона или успешное завоевание становятся настолько значимы, что престиж и власть вождей-военачальников закономерно укреплялись.

Для военной и политической элиты уже ничто не мешало использовать свою власть, авторитет и силу для присвоения большего богатства, особенно под видом сбора и хранения общественных ресурсов. Элита всегда стремилась передавать власть, могущество и богатство по наследству. Военно-политическое, соответственно, экономическое и символическое доминирование открывало для этого благоприятные возможности.

Происходящее в ментальном порядке можно реконструировать на основе известного перехода от ритуалов солидарности — к ритуалам поклонения, и от мифов о тотемах, о происхождении вещей и практик — к героическому эпосу.

Сами войны являются «натуральными» ритуалами с исключительно сильным эмоциональным напряжением, когда чувства сплоченности между бойцами, доверия к успешным предводителям и ненависти к врагам формируют соответствующие установки (*Collins* 2004). Подготовка к будущим боям и обсуждение, переживание прошлых боев, в том числе закрепляемое в рассказах, былинах, песнях, легендах играют роль вторичных ритуалов, закрепляющих эти установки (*Мелетинский* 2004).

Переход ведущей роли в культурном дискурсе (транслируемом в поколениях) от мифов к героическому эпосу, равно как и переход от эгалитарных ритуалов солидарности к иерархическим ритуалам чествования вождей и их великих мифологизированных предков (героев и богов) реконструируются на следующей теоретической основе.

Культурный дискурс и главные ритуалы всегда служат укреплению наиболее важных для сообщества социальных и символических установок участников, поэтому центрами внимания, поклонения, прославления в дискурсе и ритуалах становятся символы основных обеспечивающих структур и социальных институтов (*Гофман* 2009; *Collins* 2004).

В первобытных обществах такими символами были тотемы, культурные герои, мифические хозяева мест (ущелья, реки, озера, леса), а в самих мифах и ритуалах утверждался порядок относительно эгалитарного общества, требующий правильного (умелого, солидарного, щедрого к соплеменникам) поведения каждого члена общества.

В варварских обществах символами ритуалов и эпоса стали герои и боги, легитимирующие вечную и безусловную власть вождя и военно-политической элиты. Наряду с переходом от мифа к эпосу существенно менялся характер церемониальных практик:

> «В действительности шаманизм, магия и культ предков играют свою роль уже внутри семьи и соседства, а на уровне локальной группы моления у деревенских святилищ или церемонии почитания святых покровителей продолжают укреплять отношения. Но именно в церемониях, характерных для региональной политии, оно материализуется с помощью демонстрации военной мощи, красивых религиозных празднеств, драматических представлений, публичных наказаний и жертвоприношений. Цель их заключается в том, чтобы производить на зрителей впечатление безграничной властью, демонстрирующей тщетность любой попытки восстания или бегства. И если священное на уровне локальной группы в основном сопряжено с демонстрацией и укреплением уз, связующих семьи в группы, то на уровне региональной политии оно служит тому, чтобы общинники одобряли и поддерживали политику и привилегии элиты» (*Джонсон, Эрл* 2017: 343).

Поскольку поведенческие установки тесно связаны с установками остальных типов — фреймами и картинами мира, символами (святынями и ценностями), идентичностями, — последние также меняются, т. е. претерпевают отбор. Подчинение вождю как военному предводителю, готовность сражаться под его началом, желание и способность подчинять, эксплуатировать жителей завоеванной земли, принуждать их к труду — все эти и подобные им поведенческие характеристики становятся устойчивыми, когда укоренены в картинах мира, принятых святынях и идентичностях.

Все эти установки формируются и укрепляются в каскадах особых ритуалов: пиров, прославления и награждения героев, выслушивания рассказов, былин, саг (эпоса), в которых воспеваются архетипические подвиги реальных и/или легендарных предков.

Какие-то былины и саги отвергаются, больше не исполняются, забываются, а какие-то получают бурное одобрение, они становятся популярными, разрастаются вариантами и деталями. Нет сомнений, что «выживший» эпос сохранился именно потому, что соответствовал установкам участников соответствующих ритуалов, особенно наиболее влиятельным из них. По самым любимым и популярным произведениям всегда можно реконструировать картины мира, святыни и идентичности их почитателей. Вместе с передаваемыми в поколениях культурными образцами эти установки составляют ментальный порядок, характеристики которого также подлежат отбору.

Культурные образцы отбирались на основе сложившихся установок и габитусов, особенно принадлежавших влиятельным лицам и группам — устроителям тех риту-

алов, в которых эти образцы актуализировались (бигменам, вождям и их приспешникам при переходе к варварству).

Соответствующие социальные порядки оправдывались в разнообразных культурных кодах, как правило, с большой долей символического, религиозного, мистического компонента: славные победы и величие повсеместно трактовались как результаты поддержки со стороны предков или духов, плоды милости богов в отношении к благородству, благочестию и прочим достоинствам правителей.

С такими архетипами связан принцип нового социального порядка, пришедший на смену первобытной реципрокации: *подавлять врагов, управлять и принуждать подвластных благодаря преимуществу в военной силе и на основе высшего (надмирного) оправдания.*

Рождение государства из демографического роста, войн за землю и технологий хранения

Исследователи указывают на следующие условия, любое из которых способно стать основой для контроля вождя над политическими и экономическими организациями в чифдоме:

«1. Централизованные хранилища, вначале используемые как способ управления рисками, а затем для контроля над капиталом и финансирования политических отношений.

2. Крупномасштабные технологии, к которым стремится локальная популяция, чтобы минимизировать издержки производства, требуют основных капиталовложений, что возможно, только если производители, занимающиеся жизнеобеспечением, находятся в единой связке со своим вождем.

3. Постоянные войны в стесненном в природном отношении регионе невозможно вести в отсутствие лидерства. При этом войны позволяют вождю-победителю установить контроль над покоренным населением.

4. Внешняя торговля, необходимая локальной популяции или привлекающая ее по причине сильного спроса, но недоступная для отдельных индивидов из-за высоких издержек на транспортную технологию и трудностей заключения соглашений между сообществами» (*Джонсон, Эрл* 2017: 414).

На стадии сложных чифдомов появлялись и росли *стационарные политико-религиозные центры*, как правило, вокруг крупных хранилищ урожая. Тогда же прежние знахари (ведуны, шаманы) благодаря росту своих функций, значимости в обеспечивающих практиках и структурах вырастали в *сословие жречества* с монополией владения сельскохозяйственными, врачебными и магическими знаниями.

Наряду с ростом таких сообществ (номов, протогосударств) не прекращались процессы отбора.

Петр Турчин объясняет появление всех крупных обществ тем, что они выживали и расширялись в войнах (*Turchin* 2016; *Turchin et al.* 2021). Данный путь отбора типа сообществ был наиболее жестоким, но и вполне эффективным. При прочих равных выигрывали войны более крупные общества, значит с наибольшими запасами, лучшими технологиями хранения, сбора, учета и перераспределения продовольственных ресурсов.

Оборонительные сооружения (частоколы, стены, рвы, валы) нужно было не только построить, но и постоянно поддерживать. Чтобы удерживать завоеванные тер-

ритории были необходимы дороги. Заботы о прокорме войска порождали заботы о производительности хозяйств. Где-то нужно было задерживать воду для орошения, где-то — сооружать дамбы и сливы во избежание затоплений. Все это требовало надзора.

Можно назвать и другие заботы, функции, которые позже стали способны выполнять только государства. Однако никакая множественность функций не дает четкого понимания — в чем, собственно, состоит специфика государственности.

Два определения государства: заочный спор между М. Вебером и Р. Карнейро

Согласно Максу Веберу, государством является *человеческое сообщество с монополией на легитимное физическое насилие на определенной территории*[1].

Роберт Карнейро, построивший наиболее убедительную теорию от догосударственных обществ к государственным (см. выше), — тот ученый, к словам которого нужно прислушаться особенно внимательно. Он критикует веберовское определение таким образом:

> «Это определение уже стало знаменитым. Однако я считаю его несовершенным. Во-первых, оно довольно общее (skeletal), не учитывает то, что можно назвать «внутренними органами» государства. Более того, оно не применимо к политиям, которые по другим основаниям можно было бы считать государством. Например, англосаксонские законы говорят нам, что за определенные правонарушения несколько королевств Гептархии разрешали частным лицам самим вершить закон [...]. И я полагаю, что то же самое было верно для королевства Алор в Восточной Африке, для Таити и, несомненно, для других государств в других частях света. Таким образом, если мы выберем веберовское определение государства в качестве «официального», оно не сможет охватить ряд политий, которые в противном случае мы могли бы считать государствами» (*Carneiro* 2012: 136).

Возражения Карнейро вряд ли позволяют отвергнуть веберовскую дефиницию. Монополия на насилие вполне может предполагать *делегирование полномочий осуществлять насилие* лицам, группам, организациям. Если монополия полноценная, то те же полномочия могут быть и отняты. Возражение относительно «внутренних органов» более существенно.

Карнейро предлагает свое, альтернативное определение: «*Государство — это автономная политическая единица, охватывающая множество сообществ на своей территории и имеющая централизованное правительство с властью призывать людей на войну или на работу, взимать и собирать налоги, издавать законы и принуждать к их исполнению*»[2].

Здесь Карнейро уточняет внутреннюю природу государства, но не структурно, а функционально. Действительно, можно ли назвать «государством» сообщество, пусть и применяющее легитимное насилие на своей территории, но не способное принуж-

---

[1] «Государство есть то человеческое сообщество, которое внутри определенной области — «область» включается в признак! — претендует (с успехом) на монополию легитимного физического насилия»» (*Вебер* 1990: 647).

[2] “A state is an autonomous political unit, encompassing many communities within its territory and having a centralized government with the power to draft men for war or work, levy and collect taxes, and decree and enforce laws” (*Carneiro* 1981: 69).

дать жителей к войне и труду, собирать ресурсы в какой-то форме, устанавливать правила и заставлять их выполнять? Как раз варварские вождества (чифдомы) к внутреннему насилию вполне готовы, оно оправдано (легитимно) в рамках их нормативного контекста, остальное же может присутствовать лишь частично и спорадически.

Также существенным представляется дополнение о «множестве сообществ». Греческий «полис» (город) принято считать и называть «государством», однако большинство полисов были малыми сообществами без собственных формальных законов и систематического сбора налогов. Они больше напоминали укрепленные стенами казачьи станицы. Полноценными государствами можно считать Афины и Спарту, хотя и этот вопрос уже спорный, к нему скоро вернемся. Так или иначе, эти крупнейшие полисы как раз господствовали над малыми окружающими селениями, подобно более поздним Флоренции и Милану.

Признав необходимыми признаки Карнейро, можем ли мы отказаться от критерия Вебера? Попробуем представить, что некая группа лиц, назвав себя «центральным правительством», пытается собирать налоги, заставлять идти на войну, навязывать свои правила, но не способна применять физическое насилие, а если даже применяет, то это насилие не согласовано с какими бы то ни было правилами, соответственно, никто не признает его оправданным, легитимным.

В таких ситуациях в ответ на попытки принуждения люди бегут, увиливают, сопротивляются, отвечают насилием на насилие, сплачиваются в свои группы и коалиции, которые также начинают претендовать на власть. При отсутствии полновесной легитимности и уверенно превосходящих сил у любой из таких групп, происходят беспрестанные побоища с неопределенными результатами. Продолжается хаос, расцветает «гуляй поле», может разгореться гражданская война. В современной истории примерами могут служат периоды после государственного распада в Сомали, Афганистане, Сирии, Ливии, на некоторых территориях субсахарной Африки.

Таким образом, обсуждаемые определения Вебера и Карнейро не противоречат друг другу. По сути дела, они взаимодополнительны. Тогда почему бы их просто не объединить? Да, так и надо сделать, но есть еще подводные камни, которые придется учесть.

Чем были древнегреческие полисы: уже государствами или еще чифдомами?

Есть любопытное возражение Моше Берента против того, чтобы называть «государством» даже Афины. Если считать обязательными признаками государства наличие отдельного «централизованного правительства» (по Карнейро) или правящей группы с «монополией на легитимное насилие» (по Веберу), то республиканская система замещения должностей по жребию уравнивала граждан в правах, не была отделена от них. Будто бы здесь исчезало противопоставление власти и населения, а значит не было и государства.

> «Причина этого заключается в том, что в отличие от традиционного представления полис был не государством, а скорее тем, что антропологи называют «безгосударственным обществом». Последнее представляет собой относительно эгалитарное нестратифицированное сообщество, характеризующееся отсутствием аппаратов принуждения, то есть применение насилия не монополизировано каким-либо ведомством или правящим классом, а способность применять силу более или менее равномерно распределена среди вооруженного или потенциально вооруженного населения. Поскольку полис

был безгосударственным, в нем не было готового государственного аппарата, над которым мог бы председательствовать любой, кто желал или был призван править» (*Berent* 2000: 353–354).

Допустим, некое более или менее эгалитарное сообщество (коммуна, кантон), вернее, равноправный альянс таких сообществ называет себя «централизованным правительством», устанавливает для себя правила, собирает с каждого жителя налоги, причем каждого может заставить работать и воевать посредством легитимного (по своим правилам) насилия. Тогда, согласно критериям Вебера и Карнейро, такой альянс следует считать государством. Берент настаивает, что государством такое сообщество не является. Кто прав?

Интуиция подсказывает: тут чего-то важного для статуса государственности не хватает. Но чего именно? Берент делает особый упор на наличие или отсутствие специального аппарата принуждения, отделенного от обычных граждан.

«Отсутствие государственного аппарата принуждения означало, что способность применять физическую угрозу была равномерно распределена между вооруженными или потенциально вооруженными членами общины, то есть гражданами. Таким образом, как заметил Линтотт, охрана порядка осуществлялась путем самопомощи и самообороны (то есть с помощью друзей, соседей, семьи) […] Системы государственного обвинения не существовало, и дела передавались в народные суды либо заинтересованными лицами, либо добровольцами. Точно так же судебные постановления выполнялись не чиновниками, а заинтересованными лицами, иногда на основе самопомощи» (*Berent* 2000: 356–357).

Самопомощь и самооборона, опора на родню и соседей — это действительно характеристики, скорее, варварских вождеств, а не государств. Берент смело и вполне убедительно перемещает греческие полисы из ведения классической политической науки в предметную область антропологии. Но доминировали ли в Афинской республике право силы, отношения родства, соседства, или же семьи, кланы, фратрии были вынуждены по каким-то причинам подчиняться общим правилам?

Если первое, то придется признать Афины и, тем более, остальные, мелкие и менее упорядоченные, полисы лишь варварскими обществами типа чифдомов. Все же созданный в многочисленных памятниках, начиная с диалогов Платона, образ Афин с уважительностью граждан к законам и обязанностям больше соответствует второй версии. Насколько этот образ реалистичен или мифологичен — другой вопрос. Что же еще, кроме законов (явно почитаемых) и обособленного аппарата принуждения (явно отсутствовавшего), могло претендовать на основу государственности?

Формальная структура управленческих позиций — главный отличительный признак

Подсказку дает та самая структура должностей, которые в республиканских Афинах замещались по жребию[1]. Применяя здесь категории Аристотеля, скажем так:

[1] М. Берент (*Berent* 2000: 357–358), ссылаясь на историков античности, отмечает, что политические институты Афин — собрание (экклесия), совет и судебные органы (дикастерия) — были народными и не отделялись от народа (демоса). Различные должности в Афинах (большинство магистратов, включая архонтов, но не стратегов), назначались по жребию на один год. Это влияло на характер власти должностных лиц. Чиновники были теми же людьми из народа.

дело не в *материи* (т. е. гражданах, которым выпало на какой-то срок стать начальниками), но в *форме* — в самом каркасе официальных постов, должностей, позиций, причем со сменяемостью по единым жестким правилам (здесь был жребий, но мог быть и иной порядок), с полномочиями и заданными в правилах отношениями между позициями. Вообще говоря, мы пришли к классическому понятию *организации*, которого нет в дефинициях государства у Вебера и Карнейро.

Ровно тогда, когда устанавливается этот каркас должностей, организационная структура позиций воспроизводится при смене попадающих в них людей. Что еще важнее, позиции замещаются при смене поколений по явным формальным правилам, а не по меняющимся личным, родственным связям. Очевидно, что обязанности и полномочия должностей так или иначе соответствуют функциям по Карнейро, причем с опорой на легитимное насилие по Веберу. Иными словами, классические дефиниции не отменяются, а только дополняются. Получаем полный комплект признаков государства, и теперь осталось только преобразовать эти мысли в единую конструкцию.

Государство — это объединение людей с правительством как воспроизводящейся в поколениях формальной организационной структурой управленческих позиций (постов, должностей), автономной от родства, которая благодаря своей монополии на легитимное физическое насилие на определенной территории, охватывающей несколько сообществ, способна принуждать членов этих сообществ к труду и войне, взимать с них ресурсы в разной форме, распределять и использовать собранные ресурсы, издавать законы и наказывать за их нарушение.

Трудный переход от родства к формальным государственным структурам

Древнейшие патриархальные и патримониальные способы выстраивания социальных структур — через родство, брачную политику и т. п. — доминировали в догосударственные эпохи, но и позже не исчезали полностью. Они стали уступать формальным структурам и правилам, автономным от связей родства, прежде всего, из-за смутности порядка координации (кто за что отвечает, кто кому подчиняется) и из-за практической невозможности воспроизводить этот порядок, когда участники стареют и умирают.

Естественным образом сменяются люди с их отношениями. У представителей новых поколений — всегда новая родня, новые связи, новые распри. Прежняя структура распределения обязанностей перестает работать, рушится. Обычные заботы, которые как-то обеспечивались на основе частных, личных отношений родства, солидарности, лояльности, перестают должным образом обеспечиваться.

Паллиативным способом воспроизводства, вероятно, было замещение по родственной преемственности: «Теперь ты будешь делать все то, что делал твой отец (наставник, дядя, тесть, старший брат)». Институализированными реликтами такого рода порядков были средневековые цеха с династиями отец-сын (или зять) и отношениями «мастер-ученик».

При росте сложности практик, отношений и необходимых правил взаимодействия *порядок замещения выбывавших стал все больше привязываться к функциям, обязанностям, полномочиям, доступу к ресурсам*, а не к конкретным людям, которые со всем этим справлялись.

После преодоления критического предела в количестве населения и территории стали выигрывать в войнах и удерживать внутреннюю целостность политии именно с формальными, воспроизводимыми в поколениях организационными структурами управления. Другие общества брали с них пример как победителей. Так начался эволюционный переход к фазе ранней государственности.

Основные типы и черты ранних государств

Строго говоря, по принятому в историографии названию и даже по укоренившейся квалификации (где уже появилась государственность, а где нет) неправомерно относить общества к той или иной фазе социальной и политической эволюции. Решение состоит в том, чтобы каждый раз сопоставлять имеющиеся эмпирические сведения с признаками государственности (см. выше). Нужно выяснять, есть ли признаки Вебера, Карнейро и воспроизводимой в поколениях формальной структуры управленческих позиций для каждого общества, в том числе тех типов, которые давно принято считать государствами.

Про полисы уже было сказано, но те же требования относятся к таким типам как мелкие деспотии, королевства, царства, княжества, «кочевые империи».

Большинство постколониальных обществ сохранили государственность, пусть и деградировавшую после ухода белых колонизаторов. Но не исключено, что на каких-то территориях (например, в субсахарной Африке) под внешней декорацией государств скрываются вполне варварские структуры, основанные сугубо на родстве и личной лояльности.

Важно уточнить черты ранних государств, чтобы отличать эту фазу социального развития не только от варварства, но и от последующей фазы *зрелой государственности*.

В своем административном устройстве ранние государства уже имеют четкие функциональные сферы управления (аналоги будущих указов, коллегий, министерств), но только в столичном центре, они не распространяются на провинции. Военная сфера еще не отделена от гражданской, религиозная — от политической. Как правило, полностью доминирует патримониальный принцип, когда все государство управляется как расширенное домохозяйство («двор») правителя. (Патримонии господствовали и позже — при зрелой государственности, но тогда уже росла значимость бюрократического порядка.) В ранних государствах еще не было специального, тем более профильного, образования чиновников.

В сфере внешних отношений ранние государства уже заключали письменные договоры о мире, альянсах без обязательной привязки к родству и браку, обменивались послами, но не было развитой посольской службы, упорядоченной документации и профессиональных, специально подготовленных дипломатов.

Что касается факторов геокультурного доминирования, в подавляющем большинстве ранних государств уже была развитая письменность (автохтонная либо с приспособлением чужого алфавита или иероглифов для местного языка). Для этой стадии характерны династические списки, хроники и летописи, разнообразные книги мудрости, возможно появление школ рассуждений на абстрактные, мировоззренческие темы (философия и протонаука).

Характерные для варварских обществ эпосы, которые легитимировали вождей как потомков легендарных героев и полубогов, сменяются религиями. Здесь «Большие

Боги» не только освещали правоту, мощь установившегося порядка, власти и правителя, но также нередко объявлялись «всевидящими», что служило важным средством духовного и морального контроля над всеми верующими (*Johnson* 2015). Сословия жрецов сменялись церковными иерархиями, обычно тесно связанными с государством.

Для самых ранних стадий было характерно «полюдье», т. е. обычай перемещения правителя со всем двором по подчиненным провинциям для потребления накопленных ресурсов «на месте»[1]. Затем был налажен систематический подвоз продуктов в военно-политический центр — город, как правило, через установление в нем постоянного рынка. С разной мерой успеха ранние государства пытались унифицировать единицы и меры обмена.

Насилие в обществах ранней государственности

В аспекте организации военной силы, армия, создаваемая и управляемая ранним государством, как правило, сводится к гарнизону города-государства или столицы. Государство способно строить и поддерживать дороги, мосты, переправы на основных транспортных артериях, но не более того.

В вооружениях доминировало простейшее бронзовое, железное, позже и реже стальное оружие. Сложные дорогие доспехи и огнестрельное оружие обычно характеризуют уже зрелые государства. Для ранних государств вполне обычны (хоть и не обязательны) каменные стены и башни, защищающие столицы. Однако еще нет широкого строительства крепостей во многих городах, оборудования границы («засечных линий» и т.п.), нет изощренных сложных фортификаций стен, валов, рвов, башен.

Внутри обществ с аграрно-принудительными порядками и ранними формами государственности, практики организованного насилия определялись жесткой сословной стратификацией: военно-политическая элита (правитель, его расширенная семья и дружина) возвышалась над массой крестьян, ремесленников, а также некоторого числа рабов, захваченных в результате войн.

С одной стороны, уровень государственного насилия и устрашения насилием варьировал в разных обществах в зависимости от этнической, языковой, религиозной близости/дальности между благородным и низшими сословиями. С другой стороны, насильственные практики вкупе с духовным (религиозным) доминированием неизменно служили поддержанию полного политического господства элиты и легитимировали экономическую эксплуатацию.

С трудом складывалась монополия на легитимное насилие. При успехе, о котором можно судить по первым сводам законов, появлялись ограничения, которые способствовали хотя бы частичной защищенности членов общества (вернее, мужчин как глав домохозяйств), но не бесправных рабов (*Дьяконов* 2007; *Malešević* 2017).

В той мере, в какой государства обеспечивали безопасность и спокойствие на

[1] Ярким отражением этой древней традиции в классической литературе является сюжет шекспировского «Короля Лира». Также можно привести свидетельство, относительно более близкой нам истории. «Зимний же и суровый образ жизни тех самых россов таков. Когда наступит ноябрь, их князья выходят со всеми россами из Киева и отправляются в полюдье, то есть круговой обход, а именно — в славянские земли древлян, дреговичей, кривичей, северян и остальных славян, платящих дань россам. Кормясь там в течение зимы, они в апреле, когда растает лед на Днепре, возвращаются в Киев, собирают, оснащают свои корабли и отправляются на Босфор» (Трактат «Об управлении империей» Константина Багрянородного, сер. X в.).

Эволюционный успех стержневой линии, ведущей к Homo sapiens
(при частичной метисации с боковыми ветвями)
Макроэволюция: происхождение, взаимодействие, отбор разновидностей и видов гоминид. Гибель боковых ветвей
Ароморфозы — ступени коэволюции порядков в группах и популяциях стержневой линии
Меняющееся разнообразие видов и разновидностей гоминид в их фенотипах (в том числе, психики, поведения) и генотипах
Изменения костяка, черепа, мозга, внешнего облика и внутренней органики
Развитие способностей и установок
Развитие средств общения, отношений, норм
Развитие технологий, конструирование ниш (структур техноприродных порядков)
Развитие и накопление культурных образцов
Типовые социальные и материальные практики
Совместная выработка ответных стратегий и практик: интерактивный ритуал и интериоризация
Вызовы-угрозы и вызовы-возможности
Культурный драйв, эффект Болдуина, эпигенетика
Изменения в генах
Принципы оперантного обусловливания и поведенческого отбора
Функциональная модель: заботы, обеспечение, издержки и напряжения
Законы генетики и механизмы биологической эволюции

своих территориях, в удобных бухтах и на пересечении дорог росли города как порты, центры ремесленничества и торговли. Множество нестоличных городов, портов, богатых производящих провинций было, с одной стороны, соблазном для крупных имперских завоеваний, с другой стороны, основой для налаживания систем длинных товарных цепочек. Таковы истоки формирования мир-империй, империй, союзов городов, мир-экономик, что характерно уже для следующей фазы социальной эволюции — зрелой государственности.

Местничество как бюрократизация родства

Связь отношений родства и формальных управленческих позиций прослеживается на самых разных исторических этапах. Так, особой формой государственности были известные в истории Речи Посполитой и Московской Руси системы *местничества*. Наряду с известным драматизмом споров и конфликтов о рангах родовитости, статности, развивалась система служилых должностей: боярин, думный дворянин, думный дьяк, стольник, стряпчий, постельничий, окольничий, сокольничий, посланник, знаменщик, полковник, воевода, губной староста и т. д.

Первыми претендентами на освободившуюся должность были, как правило, младшие братья, сыновья, другие родственники ушедшего. История местничества наглядно показывает, как роль родства снижалась: множились указы о «безместии» разных должностей, начиная с низших служилых, чтобы местнический порядок не ограничивал полномочия назначений. Сами же верхние слои упорно держались за свои родовые привилегии. Разве что требовавшие особых компетенций позиции посланников объявлялись «безместными» (*Мельников* 1978).

Последовательные этапы отказа от местничества, начиная с 1640-х гг., через петровские, екатерининские реформы и вплоть до новаций Сперанского в начале XIX в., показывают эволюцию в направлении формальной организационной структуры государства (*Волков* 1977). Остатки местничества можно разве усмотреть в универсальных традициях более или менее скрываемого непотизма: предпочтительного карьерного продвижения для детей, племянников, зятьев и прочей родни.

Почему, несмотря на огромную роль отношений родства, местничество правильнее квалифицировать как форму государственности, а не промежуточную стадию между типом варварских политий и государством?

Сильный довод составляют известные, детально разработанные нормативные документы о иерархии родов, о правилах расчета рангов, перечни провинностей («потерек»), снижающих ранг и проч. Вся эта богатая номенклатура формальных установлений («Государев родословец», указы, приговоры, поучения, разряды, уложения), — немалый для того времени бюрократический аппарат для подготовки этих норм и контроля за их выполнением, — все это указывает на полновесную государственность, пусть в качестве главного принципа был принят не жребий (как в Афинах) и не выборы (как в представительных демократиях), а родство и генеалогия.

Научная литература

Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине: по австралийским этнографическим данным. М.: Наука, 1987. 197 с.

Будыко М. И. Эволюция биосферы. Л.: Гидрометеоиздат, 1984. 488 с.

Бунак В. В. Речь и интеллект, стадии их развития в антропогенезе // Бунак В. В., Алексеев В. П., Рогинский Я. Я. (ред.). Ископаемые гоминиды и происхождение человека. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Новая серия 92. М.: Наука, 1966. С. 497–555.

Вебер М. Избр. соч. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

Вишняцкий Л. Б. Вооруженное насилие в палеолите // Stratum plus. 2014. № 1. С. 311–332.

Волков М. Я. Об отмене местничества в России // История СССР. 1977. № 2. С. 53–67.

Гофман Э. Ритуал взаимодействия: очерки поведения лицом к лицу. М.: Смысл, 2009. 319 с.

Джонсон А., Эрл Т. Эволюция человеческих обществ: от добывающей общины к аграрному государству. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. 548 с.

Дьяконов И. М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. / Изд. 2-е, испр. М.: КомКнига, 2007. 384 с.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии. (Введение, гл. 1.). / Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / под ред. А. Красникова. М.: Изд-во Канон+, 1998. С. 174–230.

Карнейро Р. Теория происхождения государства // Раннее государство, его альтернативы и аналоги / под ред. Л. Е. Гринина. Волгоград: Учитель, 2006. С. 55–70.

Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Восточная литература, 2004. 464 с.

Мельников Ю. Н. Местнические дела в Разрядном судопроизводстве 80-х годов XVI в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1978. Вып. IX. С. 222–236.

Райх Д. Кто мы и как сюда попали. Древняя ДНК и новая наука о человеческом прошлом. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2020. 448 с.

Berent M. The Stateless Polis: The Early State and the Ancient Greek Community // Alternatives of Social Evolution / ed. by N. Kradin, A. Korotayev, V. de Munck, V. Lynsha et al. Vladivostok: Dal'nauka, 2000. 353–376.

Carneiro R. L. The Chiefdom: Precursor of the State // The Transition to Statehood in the New World / ed. by G. D. Jones and R. R. Kautz, New York: Cambridge University Press, 1981. 37–79.

Carneiro R. L. Answers to Critiques // Social Evolution & History. 2012. Vol. 11. No 2. 131–190.

Collins R. Interaction Ritual Chains. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2004. 227 p.

Churchill S. E. Thin on the Ground: Neanderthal Biology, Archeology, and Ecology. Hoboken, New Jersey: Wiley Blackwell, 2014. 472 p.

Johnson D. D. P. God Is Watching You: How the Fear of God Makes Us Human. New York: Oxford University Press, 2015. 304 p.

Malešević S. The Rise of Organised Brutality: A Historical Sociology of Violence. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 340 p.

Marcus J., Flannery K. V. Zapotec Civilization; How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley. London: Thames & Hudson, 1996. 225 p.

Renfrew C. Before Civilization. Harmondsworth, UK: Penguin, 1976. 320 p.

Turchin P. Ultrasociety: How 10,000 Years of War Made Humans the Greatest Cooperators on Earth. Chaplin, CT: Beresta, 2016. 266 p.

Turchin et al. Rise of the War Machines: Charting the Evolution of Military Technologies From the Neolithic to the Industrial Revolution // PLOS ONE. 2021. Vol. 16. № 10. e0258161. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0258161

Zinkina J., Korotayev A., Andreev A. Circumscription Theory of the Origins of the State: A Cross-Cultural Re-Analysis // Cliodynamics. 2016. Vol. 7. № 2. P. 187–203. https://doi.org/10.21237/C7clio7232817

References

Artemova, O. Yu. 1987. *Lichnost' i sotsial'nye normy v rannepervobytnoi obshchine: po avstraliiskim etnograficheskim dannym* [Personality and Social Norms in the Early Primitive Community: on Australian Ethnographic Data]. Moscow: Nauka. 197 p.

Berent, M. 2000. The Stateless Polis: The Early State and the Ancient Greek Community. In *Alternatives of Social Evolution*, ed. by N. Kradin, A. Korotayev, V. de Munck, V. Lynsha et al.). Vladivostok: Dal'nauka: 353–376.

Budyko, M. I. 1984. *Evoliutsiia biosfery* [Evolution of the Biosphere]. Leningrad: Gidrometeoizdat. 488 p.

Bunak, V. V. 1966. Rech' i intellekt, stadii ikh razvitiia v antropogeneze [Speech and Intellect, Stages of Their Development in Anthropogenesis]. In *Iskopaemye gominidy i proiskhozhdenie cheloveka. Trudy Instituta etnografii imeni N. N. Miklukho-Maklaia, Novaia seriia 92*. [Fossil Hominids and the Origin of Human. Proceedings of the N. N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnography, New series 92], ed. by V. V. Bunak, V. P. Alekseev and Ya. Ya. Roginskii. Moscow: Nauka. 497–555.

Carneiro, R. 2006. Teoriia proiskhozhdeniia gosudarstva [A Theory of the Origin of the State]. In *Rannee gosudarstvo, ego al'ternativy i analogi* [The Early State, its Alternatives and Analogues], ed. by L. E. Grinin. Volgograd: Uchitel'. 55–70.

Carneiro, R. L. 1981. The Chiefdom: Precursor of the State. In *The Transition to Statehood in the New World,* ed. by G. D. Jones and R. R. Kautz. New York: Cambridge University Press. 37–79.

Carneiro, R. L. 2012. Answers to Critiques. *Social Evolution & History* 11(2): 131–190.

Churchill, S. E. 2014. *Thin on the Ground: Neanderthal Biology, Archeology, and Ecology*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell. 472 p.

Collins, R. 2004. *Interaction Ritual Chains.* Princeton, Oxford: Princeton University Press. 227 p.

Diakonov, I. M. 2007. *Puti istorii. Ot drevneishego cheloveka do nashikh dnei* [Ways of History. From the Most Ancient Man to the Present Day]. Moscow: KomKniga. 384 p.

Durkheim, E. 1998. Elementarnye formy religioznoi zhizni. Totemisticheskaia sistema v Avstralii. (Vvedenie, glava 1) [The Elementary Forms of Religious Life. The Totemistic System in Australia. (Introduction, Chapter 1)]. In *Mistika. Religiia. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniia. Antologiia* [Mysticism. Religion. Science. Classics of World Religious Studies. Anthology], ed. by A. Krasnikov. Moscow: Kanon. 174–230.

Goffman, E. 2009. *Ritual vzaimodeistviia: ocherki povedeniia litsom k litsu* [Ritual of Interaction: Essays on Face-to-face Behavior]. Moscow: Smysl. 319 p.

Johnson, A. and T. Earle. 2017. *Evolyuciya chelovecheskih obschestv. Ot dobivayuschey obschini k agrarnomu gosudarstvu* [The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State]. Moscow: Izdatelstvo Instituta Gaydara. 548 p.

Johnson, D. D. P. 2015. *God Is Watching You: How the Fear of God Makes Us Human*. New York: Oxford University Press. 304 p.

Malešević, S. 2017. *The Rise of Organised Brutality: A Historical Sociology of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press. 340 p.

Marcus, J. and K.V. Flannery. 1996. *Zapotec Civilization; How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*. London: Thames & Hudson. 225 p.

Meletinskii, E. M. 2004. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaicheskie pamiatniki* [The Origin of Heroic Epic. Early Forms and Archaic Monuments]. Moscow: Vostochnaia literatura. 464 p.

Melnikov, Yu. N. 1978. Mestnicheskie dela v Razriadnom sudoproizvodstve 80-kh godov XVI v. [Mestnicheskiy Cases in Razryadny Judicial Procedure in the 80-s of the 16th Century]. *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny* 1: 222–236.

Reich, D. 2020. *Kto my i kak siuda popali. Drevniaia DNK i novaia nauka o chelovecheskom proshlom* [Who *We* Are and How *We Got Here*. *Ancient DNA* and the *New Science* of the *Human Past*]. Moscow: CORPUS. 448 p.

Renfrew, C. 1976. *Before Civilization*. Harmondsworth, UK: Penguin. 320 p.

Turchin, P. et al. 2021. Rise of the War Machines: Charting the Evolution of Military Technologies from the Neolithic to the Industrial Revolution. *PLOS ONE* 16(10), e0258161. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0258161

Turchin, P. 2016. *Ultrasociety: How 10,000 Years of War Made Humans the Greatest Cooperators on Earth.* Chaplin, CT: Beresta. 266 p.

Vishniatskii, L. B. 2014.Vooruzhennoe nasilie v paleolite [Armed Violence in the Paleolithic]. *Stratum plus* 1: 311–332.

Volkov, M. Ya. 1977. Ob otmene mestnichestva v Rossii [On the Abolition of Mestnichestvo in Russia]. *Istoriia SSSR* 2: 53–67.

Weber, M. 1990. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Moscow: Progress. 808 p.

Zinkina, J., A. Korotayev, and A. Andreev. 2016 Circumscription Theory of the Origins of the State: A Cross-Cultural Re-Analysis. *Cliodynamics* 7(2): 187–203. https://doi.org/10.21237/C7clio7232817

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/348-368
Научная статья

© Е. Г. Кокоба

МЕЖПОКОЛЕННЫЙ АНАЛИЗ СОМАТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ГОРОДСКИХ АБХАЗСКИХ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ (1980-е — 2010-е гг.)

В статье представлены результаты исследования временной динамики морфологического статуса городских абхазских детей и подростков за тридцатилетний период. Сравниваются данные двух выборок школьников, рост и развитие которых протекали в различных жизненных условиях. Дети первой выборки (1980 г.) росли в стабильных и благоприятных условиях традиционной жизни абхазов. Вторую выборку (2012 г.) составили школьники, у которых ростовые процессы проходили в динамично меняющихся социально-экономических условиях налаживания нормальной жизни после периода социальных потрясений. Межпоколенный анализ показателей соматического развития проведен для мальчиков пубертатного возраста 13–15 лет, и девочек 10–16 лет из г. Сухум (Республика Абхазия) (общее число обследованных — 1 423 человека). Обследования проводились в 1980 и 2012 г. по единому протоколу. Для абхазских детей установлена половая специфика секулярной динамики различных систем признаков. Для подростков 13–15 лет отмечена временная стабильность размеров ширины плеч и таза, и диаметров грудной клетки, при увеличении длины тела, за счет увеличения длины ноги. Для девочек за рассматриваемый период, при стабильности продольных пропорций скелета, определен временной тренд к лептосомизации телосложения: уменьшение ширины плеч и таза, и дефинитивных параметров грудной клетки в трансверзальной плоскости. Современные абхазские девочки и мальчики младших возрастов характеризуются увеличением массы тела. У них отмечается тенденция к увеличению частоты встречаемости лиц с избыточным весом тела и ожирением. Для абхазских детей определен временной тренд к изменению топографии подкожного жироотложения по «трункальному» типу, что может быть предиктором неблагоприятных прогнозов состояния здоровья нового поколения детей. Для современных абхазских детей установлены опережающие темпы роста и развития по сравнению с поколением 1980-х гг. За период наблюдений у абхазских детей зафиксировано ускорение полового созревания (особенно выраженное у мальчиков). Выявленные в результате анализа изменения характера жироотложения, ускорение темпов роста и развития современных абхазских детей,

Кокоба Елизавета Григорьевна — научный сотрудник НИИ и Музея антропологии, МГУ имени М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 125009 Москва, ул. Моховая, 11). Эл. почта: kokoba.e@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9530-3693

* Работа выполнена в рамках плановой темы № АААА-А19-119013090163-2 — «Антропология евразийских популяций (биологические аспекты)».

относительно предыдущего поколения 1980-х гг., может быть результатом адаптации к новым условиям жизни, изменениям традиционного уклада жизни популяции. Полученные результаты исследования демонстрируют важную роль факторов среды для формирования морфологического статуса при стабильности генетических факторов.

Ключевые слова*: биологическая антропология, антропологическая изменчивость, секулярный тренд, дети и подростки, рост и развитие, половое созревание, популяция абхазов*

Ссылка при цитировании: *Кокоба Е. Г.* Межпоколенный анализ соматического развития городских абхазских детей и подростков (1980-е — 2010-е гг.) // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 348–368.

UDC 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/348-368
Original Article

© Elizaveta Kokoba

SECULAR TRENDS IN THE SOMATIC CHARACTERISTICS OF URBAN ABKHAZIAN CHILDREN AND ADOLESCENTS (1980-s — 2010-s)

The article presents the study of the morphological status of urban Abkhazian children and adolescents and its temporal dynamics over a thirty-year period. It is based on two samples of schoolchildren whose growth and development took place in different living conditions. The first sample's children (1980) grew up in stable conditions of traditional Abkhazian life, while the second sample (2012) consists of schoolchildren, whose growth took place in dynamically changing socio-economic conditions after a period of social upheaval. The methods include an intergenerational analysis of the indicators of somatic development of puberty boys aged 13–15 years and girls aged 10–16 years from the city of Sukhum (Republic of Abkhazia) and two surveys conducted in 1980 and 2012 (a total of 1,423 people) according to a single protocol. The study revealed gender specific secular dynamics for Abkhazian children. For males aged 13–15 years, temporary stability of the shoulders and pelvis width, and the diameter of the chest, with an increase in body length due to an increase in the length of the leg, was observed. For girls, with the stability of the longitudinal proportions of the skeleton, a temporary trend towards leptosomization of the physique was observed: a decrease in the width of the shoulders and pelvis, and the definitive parameters of the chest in the transversal plane. Modern Abkhazian girls and boys of younger ages are characterized by an increase in body weight with a higher frequency of overweight and obese people among them. The topography of subcutaneous fat deposition is changing to the "truncal" type, which may be a predictor of unfavorable prognoses of the health status for the new generation. It was revealed that during the observation period the pace of growth of modern Abkhazian children has become higher and the puberty has accelerated, which is especially pronounced in boys. The changes observed in the study may probably be the result of adaptation to the changes in the traditional way of life of the population.

The obtained results demonstrate the important role of environmental factors in the formation of morphological status while genetic factors are stable.

Keywords: *biological anthropology, anthropological variability, secular trend, children and adolescents, growth and development, puberty, Abkhazian population*

Author Info: Kokoba, Elizaveta G. — Researcher of the Anuchin Research Institute and Museum of Anthropology, the Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: kokoba.e@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9530-3693

For Citation: Kokoba, E. G. 2024. Secular Trends in the Somatic Characteristics of Urban Abkhazian Children and Adolescents (1980-s — 2010-s). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 348–368.

Funding: The research was carried out within the framework of the planned theme "Anthropology of Eurasian Populations (biological aspects)".

Введение

Секулярный аспект изучения ростовых процессов у представителей разных популяций современного человека остается актуальной темой в антропологии. Многочисленные медико-биологические исследования различных групп населения, проводимые, как в нашей стране, так и зарубежном, позволяют оценить временной тренд соматических характеристик на фоне интенсивно меняющихся сегодня факторов среды, и определить их нынешний морфологический статус. Исследования последних десятилетий отражают наличие разнообразия темпов и направлений секулярной изменчивости морфологического статуса у представителей разных региональных групп. В набор наблюдаемых сегодня вариантов временно̀й динамики морфологических показателей входят как акцелерация, децелерация, так и стабилизация продольного роста, ускорение темпов и укорочение ростового периода, астенизация телосложения, так и усиление развития жироотложения с риском ожирения для детей (*Година* 2009; *Разина* и др. 2016; *Hirasing* et al. 2001; *Malina* et al. 2004; *Wang, Lobstein* 2006; *Floris* et al. 2017). Для нынешнего поколения детей, в большинстве случаев, отмечается ослабление функциональных возможностей и адаптивного потенциала, что, по мнению ученых, стало следствием гиподинамии — характерной черты современного образа жизни. Тогда как высокая физическая активность является необходимым условием для нормального развития мозга и обеспечения нейрогенеза жизненных функций организма (*Понцер* 2017).

Наблюдаемое разнообразие секулярных трендов для разных региональных групп населения, вероятно, являются, благодаря биологической пластичности популяции, проявлением текущих микроэволюционных процессов, в ходе приспособительной изменчивости в стремительно меняющейся антропогенной среде (*Гудкова* 2013). Высокая сохранность специфичных черт, присущих каждой этнической группе, даже при условии проживания в одной экологической нише, в большей степени (около 80%) предопределены генетикой популяции. Также большое значение имеют конкретные условия роста и развития ребенка, обусловленные уровнем общественного развития этнической группы, и присущими ей культурными традициями (*Смирнова* 1977; *Пурунджан, Дерябин* 1979; *Bogin* 2013; *Fudvoye, Parent* 2017).

Для биологической науки большой интерес представляет изучение временно̀й динамики ростовых процессов человека у генетически стабильной этнической груп-

пы, с длительной историей проживания на территории формирования. На примере такой популяции, при постоянстве генетических и климатогеографических факторов, нагляднее прослеживается влияние изменений условий жизни на ростовые процессы и формирование морфофизиологического статуса. Такими характеристиками обладает объект нашего исследования — абхазская популяция.

Абхазы представляют собой этнически однородное, генетически стабильное, аборигенное население черноморского побережья западного Кавказа, проживающее на данной территории на протяжении тысячелетий (*Инал-ипа* 1976). В прошлом веке, вплоть до 1990-х гг., предметом научных исследований стал присущий абхазам феномен популяционного долгожительства. Этой теме были посвящены и проведенные в 1979–1982 гг. в Абхазии советско-американские комплексные биолого-антропологические и социально-этнографические обследования. По результатам исследований ученые пришли к выводу, что популяционное долгожительство абхазов было обусловлено не только комфортными природно-климатическими условиями края, но и выработанной веками традиционной системой жизнеобеспечения (Абхазское долгожительство 1987). В рамках этого научного проекта были проведены и антропологические обследования абхазов, как взрослых, так и детей школьного возраста, данные которых вошли в анализ, представленный в этой статье.

С начала 1990-х гг., и на протяжении полутора десятков лет, Абхазия прошла длительный период социальных потрясений, вплоть до военных, что негативно отразились на всех аспектах жизни населения и привело к определенным изменениям традиционного образа и ритма жизни. С начала 2000-х гг., после десяти лет кризиса, в Абхазии наступил период стабилизации социально-политической ситуации и выраженное улучшение экономических условий жизни населения (*Дубова* и др. 2008; *Хашба* 2014).

Изучение последствий драматических событий 1990-х гг. в республике определило задачи междисциплинарного обследования популяции в 2004–2005 гг. (по теме: «Медико-антропологические и демографические последствия социально-культурных изменений конца 1980-х — начала 2000-х гг. в Абхазии» (науч. рук. — Н. А. Дубова и А. Н. Ямсков), а также антропологического обследования в 2011–2012 гг. (по теме: «Динамика морфофункционального статуса долгожительской популяции: возрастные и эпохальные аспекты» (науч. рук. Т. П. Чижикова).

Результаты антропологического обследования абхазских детей в 1979–1980 гг. показали, что, как сельские, так и городские, характеризовались ретардацией развития в сочетании с особенностями конституции (пониженный уровень жироотложения, хорошее развитие мускулатуры). Это было рассмотрено как комплекс признаков, связанных с большей продолжительностью жизни абхазов (*Миклашевская* 1987). По результатам обследования 2004–2005 гг. было выявлено влияние периода социальных потрясений и тяжелой экономической ситуации 1990-х гг. на морфологический статус абхазских детей (*Бацевич* и др. 2006; *Година* и др. 2008).

С учетом улучшающихся условий жизни в республике на протяжении нулевых годов, в 2012 г., при участии автора, были обследованы абхазские дети в тех школах столицы Абхазии г. Сухум, что и в 1980 г. В предыдущих работах нами (*Кокоба* и др. 2018; *Кокоба* 2024) был проведен сравнительный анализ морфологических данных абхазских детей 2012 и 2005 годов обследования, то есть, детей, ранние периоды детства которых протекали в разных социально-экономических условиях, и полу-

ченные результаты показали расхождения между двумя выборками абхазских детей по темпам роста при достижении дефинитивных размеров, а также по компонентам состава тела, что подтверждает важность роли факторов среды.

Представленная статья является продолжением исследования межпоколенной изменчивости морфофизиологического статуса абхазов (*Кокоба, Чижикова* 2011; 2012; *Кокоба* 2014; 2019). В этой публикации проводится сравнительный анализ морфологических характеристик для двух поколений городских абхазских детей — 1980 и 2012 годов обследования, с целью определения характера временно̀й динамики морфологического статуса абхазских детей за тридцатилетний период наблюдений.

Материалы и методы

В основу работы легли материалы антропологического обследования абхазских школьников из двух школ г. Сухум — столицы Республики Абхазии, собранные в 1980 г. (*Миклашевская* 1988) и в 2012 г., при непосредственном участии автора (*Кокоба* и др. 2018; *Кокоба* 2024).

В 2012 г. было обследовано 819 абхазских детей и подростков в возрасте 10–17 лет (409 мальчиков и 410 девочек). Количество обследованных в 1980 г. составило 604 человека (181 мальчик и 423 девочки), при этом возрастной интервал обследованных девочек был 8–16 лет, а мальчиков — 13–15 лет. Таким образом, общее число школьников, вошедших в анализ, составило 1423 человека.

Возрастной диапазон обследованных в 1980 г. определил анализируемый в данной работе ростовой период для двух поколений детей: для девочек — 10–16 лет и для мальчиков — 13–15 лет, что осложняет сравнительный анализ показателей соматического развития у мальчиков во времени.

По принятому в отечественной антропологии принципу, материал был разделен на возрастно-половые группы: например, к 10-летним детям относились дети в возрасте от 9 лет 6 месяцев до 10 лет 5 месяцев 29 дней. Одновозрастные когорты детей каждого пола для двух выборок сопоставимы.

Антропометрические обследования абхазских школьников в 1980 и 2012 гг. проводилось по стандартной методике, принятой в НИИ Антропологии МГУ. Между протоколами антропологического обследования 1980 и 2012 гг. имеются расхождения по набору обследованных признаков: в 2012 г. в исследовательский протокол вошло большее число антропометрических признаков, чем в 1980 г., и в межгрупповой анализ вошли только повторно взятые признаки. В работе анализируются: длина и масса тела; длина ноги; ширина плечевого и тазового диаметров; поперечный и сагиттальный диаметры грудной клетки; ширина локтя и колена; обхваты груди, плеча, предплечья, бедра и голени; толщина жировых складок на задней поверхности плеча (на трицепсе), на передней поверхности плеча (на бицепсе), под лопаткой (на спине) и на животе.

На основании полученных данных вычислялись длины сегментов тела и конечностей, некоторые индексы длин сегментов в процентном отношении (длина ноги / длина тела, длина корпуса / длина тела), индекс обхват груди / длина тела, грудной индекс (сагиттальный диаметр груди / трансверзальный диаметр груди), индекс костной структуры (ИКС) по формуле ИКС=Ширина локтя/Длина тела*100 (*Frisancho* 1990), отношение диаметра таза к длине тела в % (Диаметр таза/Длина

тела*100), отношение плечевого диаметра к длине тела в % (Диаметр плеч/Длина тела*100), а также индекс массы тела (ИМТ), по формуле Кетле ($I=W/L^2$, где I — индекс массы тела, W — вес тела в кг, L — длина тела в м) (*Quetelet* 1871).

Для определения биологического возраста использовали оценку стадий полового созревания (*Соловьева* 1966). При оценке сроков полового созревания графически определяли средний возраст появления различных вторичных половых признаков, т. е. возраст, в котором у 50% обследованных детей данный признак уже выражен, а у остальных 50% наблюдается нулевая стадия развития признака. Мы использовали графический метод, так как данные 1980 г. были обработаны только этим методом (*Миклашевская* и др. 1988). Возраст менархе определялся методом статус-кво, т. е. по 50%-ному наличию.

Обработка материала осуществлялась с помощью пакета «Statistica 10.0». Рассчитывались основные статистические параметры. В соответствии с задачей исследования вычислялись разницы средних значений признаков между выборками 2012 и 1980 гг. ($\Delta = M^1\text{-}M^2$ — разница средних значений признаков в группах, обследованных в 2012 г. (M^1) и в 1980 г. (M^2), с пометкой уровня достоверности) (*Табл. 1*). Уровень достоверности оценивался с помощью Т-критерия Стьюдента. Для оценки временной динамики подкожного жироотложения был проведен дисперсионный анализ по различиям в значениях усредненных нормированных показателей (ANOVA).

Материал был собран методом «поперечного сечения» с соблюдением правил биоэтики и подписанием протоколов информированного согласия на каждого испытуемого.

Результаты

В *Табл. 1* представлены разницы средних значений признаков (Δ) в группах абхазских мальчиков и девочек, обследованных в 2012 г. и в 1980 г., с пометкой уровня достоверности различий.

Проанализирована временная динамика *тотальных размеров тела* городских абхазских детей и подростков: длины и массы тела, обхвата груди, а также индекса массы тела, который используется для оценки состава тела (Growth reference data 2007; *Cortés-Castell* et al. 2017).

На *Рис. 1* представлена временная динамика длины тела (A), массы тела (B) и обхвата груди (C) в возрастных группах мальчиков 13–15 лет, обследованных в 1980 и 2012 гг.

Показано, что абхазские мальчики пубертатного периода 13–15 лет, обследованные в 2012 г. статистически достоверно превосходят *по длине и весу тела* (*Рис. 1A* и *Рис. 1B*) своих сверстников, измеренных в 1980 г., и максимально высокие расхождения между выборками отмечены для 13-летних подростков ($p<0,01$ и $p<0,001$, соответственно) (*Табл. 1*). По размерам *обхвата груди* (*Рис. 1C*) два поколения мальчиков различаются незначительно: мальчики выборки 2012 г. в 13 лет превосходят на недостоверные 0,81 см своих сверстников, измеренных в 1980 г., а в 15 лет уступают им на 0,75 см.

Таблица 1

Разница средних значений признаков (Δ) в группах абхазских мальчиков и девочек, обследованных в 2012 г. и в 1980 г., с пометкой уровня достоверности.

Признак	Разница средних значений признаков (Δ) *									
	Мальчики			Девочки						
	13 лет	14 лет	15 лет	10 лет	11 лет	12 лет	13 лет	14 лет	15 лет	16 лет
Длина тела, см	4,63**	**4,34***	**3,93***	1,07	1,25	**2,92***	-0,24	1,58	0,59	0,06
Вес тела, кг	**6,77*****	**5,75****	**4,47***	**3,59***	2,62	**5,44****	2,41	3,59	1,03	-1,74
Обхват груди, см	0,81	0,64	-0,75	1,75	0,20	0,56	-0,57	-0,23	-0,47	**-3,55****
Длина ноги, см	**4,40*****	**3,28****	**3,80*****	**1,82***	1,37	**2,60****	0,55	1,06	1,31	0,26
Длина корпуса, см	0,22	1,06	0,13	-0,94	**0,00**	0,40	-0,92	-0,29	-0,86	-0,17
Диаметр плеч, см	-0,03	0,55	-0,08	**-0,77***	**-1,14****	-0,33	**-1,22*****	-0,67	**-1,57*****	**-1,87*****
Диаметр таза, см	-0,01	0,21	0,16	-0,19	**-0,64***	-0,53	**-0,87***	**-1,10****	-0,62	**-1,47*****
Диаметр груди поперечный, см	-0,09	0,01	-0,68	-0,55	**-0,88****	**-0,70***	**-1,09*****	**-1,29*****	**-1,39*****	**-1,72*****
Диаметр груди сагиттальный, см	0,46	-0,15	-0,11	0,08	0,15	0,12	0,00	**-0,67***	-0,41	-0,52
Ширина локтя, см	**0,17***	0,10	0,04	0,03	0,06	0,02	-0,08	-0,06	-0,04	-0,10
Ширина колена, см	0,10	0,08	0,04	-0,07	-0,16	-0,14	**-0,40*****	**-0,20***	**-0,28***	**-0,62*****
Обхват плеча, см	**2,07*****	1,18	1,36	**1,33***	0,86	1,06	1,00	0,97	0,77	-1,11
Обхват бедра, см	**3,66****	**2,82***	2,02	**2,27***	**2,09***	2,05	0,90	1,46	0,48	-1,93

Признак	Разница средних значений признаков (Δ) *									
	Мальчики			Девочки						
	13 лет	14 лет	15 лет	10 лет	11 лет	12 лет	13 лет	14 лет	15 лет	16 лет
Обхват голени, см	**1,43***	0,98	-0,38	0,53	0,24	0,58	-0,13	1,00	-0,08	-0,57
Индекс: длина корпуса / длина ноги, %	**-4,05*****	**-1,87***	**-2,69***	**-3,49*****	**-1,68***	**-2,12***	**-1,85**	-1,67	**-2,42****	-0,31
Индекс: длина корпуса / длина ноги, %	**-4,05*****	**-1,87***	**-2,69***	**-3,49*****	**-1,68***	**-2,12***	**-1,85**	-1,67	**-2,42****	-0,31
Индекс: длина корпуса / длина тела, %	**-1,22*****	**-0,55***	**-0,74***	**-0,98*****	**-0,55***	**-0,63***	**-0,52***	-0,47	**-0,69****	-0,14
Индекс: диаметр плеч / длина тела, %	**-0,68*****	-0,23	-0,46	**-0,75*****	**-1,01*****	**-0,67*****	**-0,78*****	**-0,63****	**-1,09*****	**-1,19*****
Индекс: диаметр таза / длина тела, %	**-0,50*****	-0,30	-0,28	-0,39	**-0,65*****	**-0,70*****	**-0,59*****	**-0,86*****	**-0,49***	**-0,94*****
Индекс грудной, %	**2,24***	-0,61	1,40	**2,40***	**3,46*****	**2,71****	**3,08****	0,77	1,83	**2,47***
Индекс: диаметр груди попер. / длина тела, %	**-0,51*****	**-0,41***	**-0,81*****	**-0,54*****	**-0,84*****	**-0,78*****	**-0,73*****	**-1,00*****	**-0,89*****	**-1,09*****
Индекс: обхват груди / длина тела, %	-0,71	-0,95	**-2,04***	0,92	-0,29	-0,77	-0,21	-0,50	-0,51	**-2,07****
Ширина локтя/ длина тела, %	-0,01	-0,05	-0,08	0,00	0,00	-0,05	-0,03	-0,07	-0,03	-0,07

***Примечания**. $\Delta = M^1-M^2$ — разница средних значений признаков в группах, обследованных в 2012 г. (M^1) и в 1980 г. (M^2), с пометкой уровня достоверности. * — $p<0.05$, ** — $p<0.01$, *** — $p<0.001$.На *Рис. 2* представлена временная динамика длины тела (A), массы тела (B) и обхвата груди (C) в возрастных группах девочек 10–16 лет двух серий измерений (1980, 2012 гг.).

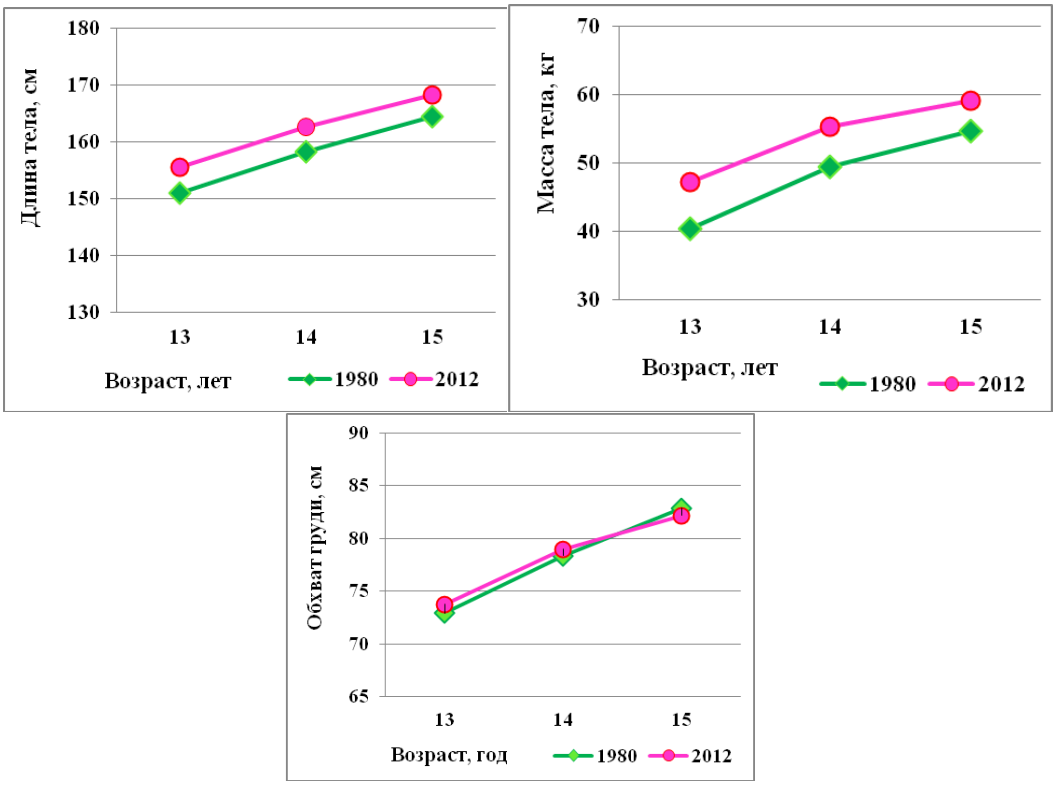


Рис. 1. Временная динамика длины тела (см) (A), массы тела (кг) (B) и обхвата груди (см) (C) в возрастных группах мальчиков 13–15 лет мальчиков, обследованных в 1980 и 2012 г. На оси X — возраст (лет). На оси Y: средние значения длины тела (см) (A), массы тела (кг) (B) и обхвата груди (см) (C)

На *Рис. 2* представлена временная динамика длины тела (A), массы тела (B) и обхвата груди (C) в возрастных группах девочек 10–16 лет двух серий измерений (1980, 2012 гг.). Для девочек обнаружена иная картина. Девочки 2012 г. обследования в младших возрастах превосходят *по длине и весу тела* (*Рис. 2A* и *Рис. 2B*) своих сверстниц, обследованных в 1980 г., статистически достоверно опережая по длине тела в 12 лет ($p<0,05$), и по весу тела — в 10 и 12 лет ($p<0,05$ и $p<0,01$, соответственно). Но в 16 лет средние значения длины тела для двух поколений абхазских девушек совпадают, что, вероятно, говорит о достижении абхазками дефинитивных параметров признака к этому возрасту. При этом 16-летние девушки выборки 2012 г. немного отстают от сверстниц в 1980 г. по весу тела, на недостоверные 1,74 кг (*Табл. 1*).

На возрастном отрезке 10–15 лет абхазские девочки двух временных срезов имеют близкие средние значения *обхвата груди* (*Рис. 2C*). Но в 16 лет девушки 2012 г. измерения имеют достоверно меньшие размеры обхвата груди ($p<0,01$), и статистически меньшие проекционные характеристики обхвата груди к длине тела ($p<0,01$) (*Табл. 1*), чем их сверстницы в 1980 г.

На *Рис. 3* представлены показатели *индекса массы тела (ИМТ)* для абхазских мальчиков и девочек, обследованных в 1980 и 2012 гг.

Отмечено увеличение частоты встречаемости лиц с избыточным весом (значения ИМТ выше 24,9 кг/м^2) у абхазских школьников, обследованных в 2012 г. Для девочек

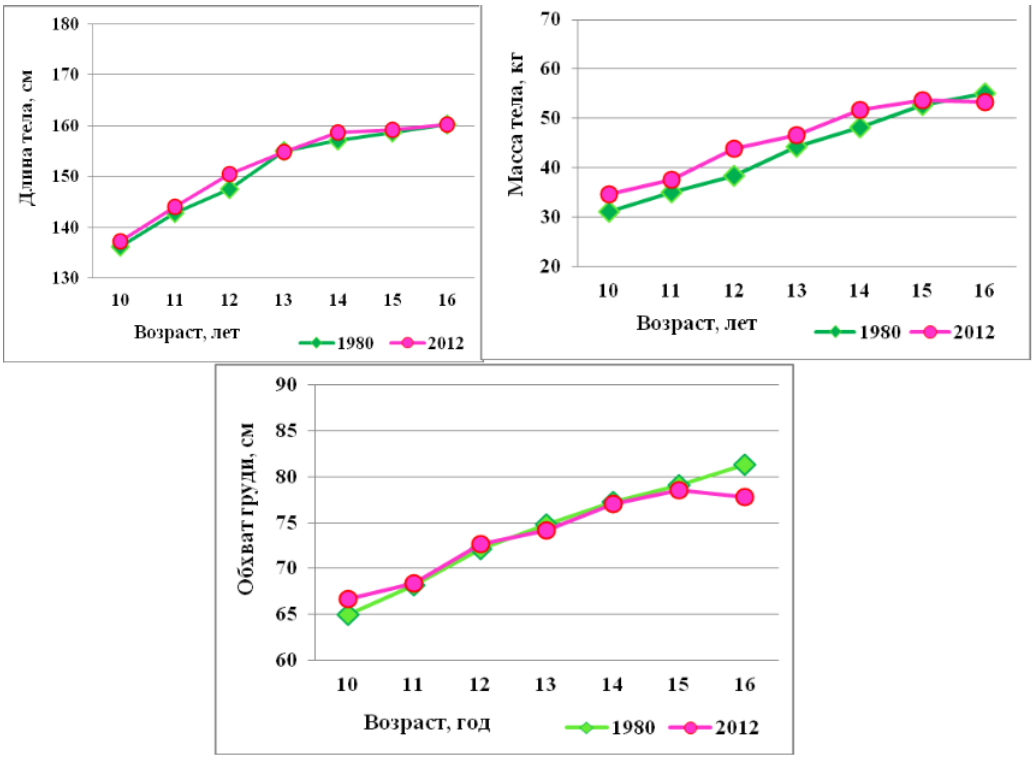


Рис. 2. Временная динамика длины тела (см) (A), массы тела (кг) (B) и обхвата груди (см) (C) в возрастных группах девочек 10–16 лет, обследованных в 1980 и 2012 г. На оси X — возраст (лет). На оси Y: средние значения длины тела (см) (A), массы тела (кг) (B) и обхвата груди (см) (C)

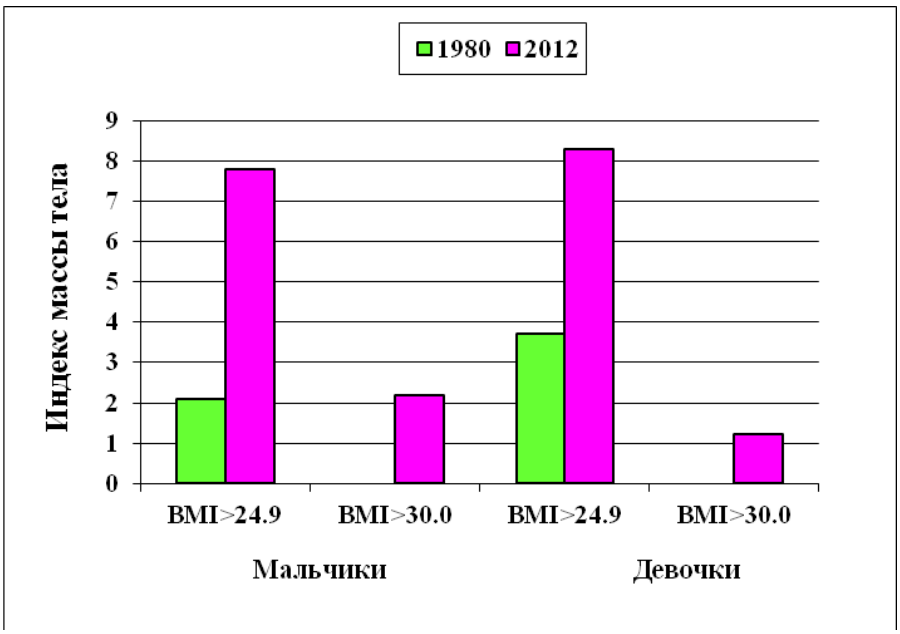


Рис. 3. Показатели индекса массы тела для абхазских мальчиков и девочек, обследованных в 1980 и 2012 г.

1980 г. обследования процент встречаемости составил 3,7%, а для девочек, измеренных в 2012 г. — 8,3%; для мальчиков — 2,1% в 1980 г., и 7,8% выборки 2012 г. Если среди абхазских школьников в 1980 г. не было выявлено ни одного случая категории «ожирение» (ИМТ выше 30 кг/м^2), то в 2012 г. в эту категорию определены 2,2% девочек и 2,1% мальчиков (Growth Reference Data 2007).

Были рассмотрены значения средних возрастов наличия *вторичных половых признаков* у абхазских подростков двух серий, представленные в *Табл. 2*.

Таблица 2

Средний возраст наличия вторичных половых признаков у абхазских подростков двух серий измерений

Признаки	1980 г.	2012 г.
Девочки		
Ма	9 лет 6 мес.	---
Р	10 лет 8 мес.	---
Ах	11 лет 8 мес.	11 лет 2 мес.
Ме	13 лет 0 мес.	12 лет 9 мес.
Мальчики		
Р	13 лет 2мес.	12 лет 2 мес.
С	13 лет 4 мес.	12 лет 5 мес.
Ах	13 лет 9 мес.	12 лет 6 мес.

У абхазских детей двух обследований наблюдается обычная последовательность появления вторичных половых признаков. У девочек сначала появляются грудные железы, затем волосы на лобке и в подмышечных впадинах, и, затем — первая менструация. Абхазки 2012 г. обследования по срокам появления волос в подмышечных впадинах опережают на 6 мес. своих ровесниц в 1980 г. (*Табл. 2*). Сравнивая городских абхазок двух поколений по самому важному маркеру пубертатного периода — возрасту первой менструации (Ме), можно констатировать, что средний возраст менархе в 2012 г. составляет 12 лет 9 мес., тогда как в 1980 г. он приходился на 13 лет 0 мес.

Сравнительный анализ сроков появления вторичных половых признаков у абхазских юношей проведен по трем признакам — по пубертатному набуханию сосков, пубальному обволошению, по росту волос в подмышечных впадинах (*Табл. 2*). Мальчики 2012 г. опережают по срокам появления вторичных половых признаков своих сверстников в 1980 г., расхождения по срокам составляют: для пубального обволошения — 1 год, набухания сосков — 11 мес., для роста волос в подмышечных впадинах — 1 год 3 мес. (*Табл. 2*).

Были определены сроки перекрестов ростовых кривых, которые служат своеобразными маркерами реализации процесса полового созревания. Определить возраст первого перекреста ростовых кривых у абхазских детей в 1980 г. невозможно, так как мальчиков обследовали, начиная с 13 лет, но второй перекрест ростовых кривых соответствовал возрасту 13 лет 7 месяцев. По материалам 2012 г., сроки второго перекреста ростовых кривых приходятся на возраст 12 лет 7 мес., что означает, что пубертатный скачок роста у современных мальчиков наступает на 1 год раньше, чем в 1980 г. (*Кокоба* и др. 2018).

На возрастном отрезке 13–15 лет современные мальчики имеют статистически достоверно большие средние размеры *длины ноги,* чем их сверстники в 1980 г., с максимальным опережением в 13 лет ($p<0,001$) (*Табл. 1*). Но по средним значениям *длины корпуса,* также как и по темпам его приращения на данном отрезке, два поколения абхазских юношей схожи (*Табл. 1*). Статистически меньшие значения соотношения двух продольных сегментов скелета (*длины корпуса/длине ноги*), как и относительные размеры в проекции длины тела (*длины корпуса/длине тела*) характеризуют современных абхазских юношей, относительно показателей, определенных для юношей в 1980 г.

Абхазские девочки в 2012 г. имеют превосходящие на уровне тенденции размеры средней *длины ноги* на протяжении 10–15 лет, с достоверным опережением в 10 и 12 лет ($p<0,05$ и $p<0,01$ соответственно), чем их ровесницы в 1980 г. Однако в 16 лет девочки двух серий близки по средним значениям длины ноги (*Табл. 1*). За рассматриваемый период времени средние значения *длины корпуса* абхазских девочек характеризуются стабильностью дефинитивных параметров, они идентичны (*Табл. 1*). Наблюдаемые расхождения по размерам продольных сегментов скелета между двумя выборками девочек на отдельных отрезках ростового периода (максимальные различия отмечены в 10 ($p<0,001$) и 15 лет ($p<0,01$)) обусловлены различиями в темпах прироста при достижении сходных размеров к концу ростового периода. Две группы абхазских девочек разных лет обследования в конце ростового периода имеют схожие проекционные характеристики *длины корпуса к длине ноги* и *длины корпуса к длине тела*, что говорит о стабильности продольной пропорции тела абхазок.

Два поколения абхазских мальчиков 13–15 лет имеют близкие средние значения размеров, как *ширины плеч,* так и *ширины таза* (*Табл. 1*). Но при этом подростков 2012 г. характеризуют меньшие относительные характеристики скелетных диаметров в проекции длины тела (индексы: *ширина плеч/длина тела и ширина таза/длина тела*) (наибольшие отставания в 13 лет ($p <0,001$)) (*Табл. 1*), чем у их сверстников в 1980 г., что обусловлено большими размерами длины тела подростков 2012 г.

Новое поколение абхазских девочек характеризуется меньшими средними размерами *ширины плеч и ширины таза,* чем их сверстницы из предыдущего поколения. По ширине плеч отставания высокой степени достоверности определены в 13, 15 и 16 лет ($p<0,001$), и на уровне тенденции — в 12 и 14 лет (*Табл. 1*). А по *ширине таза* статистически достоверно меньшие размеры для них установлены в 11, 13 и 14 лет ($p<0,05$ и $p<0,01$, соответственно), с максимальным отставанием в 16 лет ($p<0,001$) (*Табл. 1*). То есть, полученные результаты отражают временной тренд уменьшения широтных диаметров скелета для абхазок за рассматриваемый период времени, тренд к лептосомизации телосложения. Это подтверждается и статистически низкими для них относительными размерами плечевого и тазового диаметров в проекции

длины тела (*индексы: ширина плеч/длина тела и ширина таза/длина тела*) (*Табл. 1*).

За 30-летний период времени средние размеры *поперечного и сагиттального диаметров грудной клетки* абхазских подростков 13–15 лет не претерпели изменений, лишь 15-летние 2012 г. отстают в поперечнике на недостоверные 0,68 см (*Табл. 1*). Но проекционные характеристики — *поперечный диаметр груди/длина тела и сагиттальный диаметр груди/длина тела* — обнаруживают тенденцию к уменьшению (*Табл. 1*).

Современные абхазские девочки в постпубертатном периоде характеризуются статистически меньшими средними значениями *поперечного диаметра груди* ($p<0,001$) относительно таковых для их сверстниц в 1980 г. (*Табл. 1*). При этом размеры *сагиттального диаметра груди* для двух выборок девочек обнаруживают стабильность во времени, с недостоверно меньшими показателями для современных абхазок в 16 лет (*Табл. 1*). *Грудной индекс (сагиттальный диаметр/поперечный диаметр)*, также, как и показатели отношения диаметров грудной клетки *к длине тела***,** рассчитанные для абхазок юношеского периода, свидетельствуют о тенденции к уменьшению дефинитивных размеров грудной клетки в трансверзальной плоскости (*Табл. 1*).

Мальчики двух выборок практически не отличаются по средним значениям *ширины локтя и ширины колена* (*Табл. 1*). При одинаковых средних значениях *ширины локтя,* девочки двух выборок различаются по *ширине колена* в постпубертатных возрастах, когда обследованные в 2012 г. уступают статистически достоверно, с максимальным отставанием в 16 лет ($p<0,001$) (*Табл. 1*). Однако расчетные характеристики *индекса массивности скелета* отражают временнỳю стабильность костной структуры скелета и мальчиков, и девочек (*Табл. 1*).

Современное поколение абхазских мальчиков пубертатного возраста имеют большие размеры о*бхватов плеча, бедра и голени*, чем их ровесники в 1980 г. Максимальным опережением в параметрах выделяются 13-летние мальчики (для обхвата плеча – $p<0,001$, для обхвата бедра — $p<0,01$, для обхвата голени — $p<0,05$), что отражает более раннее наступление пубертатного спурта для когорты 2012 г., чем для ровесников в 1980 г., и подтверждается сокращением разницы средних между выборками уже к 14 годам.

Современные абхазские девочки младших возрастов имеют большие размеры *обхватов плеча, бедра и голени* ($p<0,05$ — для обхватов плеча и бедра в 10 лет; $p<0,05$ — для обхвата бедра в 11 лет), чем их сверстницы в 1980 г. Но в 16 лет это поколение девушек отстают от предыдущего по всем обхватным размерам конечностей, что указывает на уменьшение компонентов массы тела для них (*Табл. 1*). Сроки максимальных годичных прибавок обхватных размеров конечностей для двух групп девочек приходятся на отрезок 11–12 лет, что соответствует предпубертатному скачку как мышечного, так и жирового компонента сомы.

На *Рис. 4* проиллюстрированы результаты дисперсионного анализа *показателей подкожного жироотложения* для двух поколений абхазских детей.

Юноши 2012 г. измерения в 13 и 15 лет характеризуются меньшими на уровне тенденции размерами жировых складок на передней и задней поверхности плеча, и статистически достоверно в 14 лет ($p<0,01$ на трицепсе и $p<0,001$ на бицепсе) (*Табл. 1*). Но по показателям подкожного жироотложения на туловище они опережают своих сверстников, измеренных в 1980 г.: для кожно-жировых складок на спине увеличение на уровне тенденции, при значительном ($p<0,001$) их увеличении на животе (*Рис. 4А*).

Аналогичная картина наблюдается и для девочек: для нового поколения абхазских девочек определены меньшие *кожно-жировые складки на конечностях,* и большие — *на туловище***,** увеличение подкожного жироотложения высокой степени достоверности ($p<0{,}001$) отмечается в абдоминальной части тела (*Рис. 4В*). При этом 16-летние девушки в 2012 г. уступают сверстницам выборки 1980 г. по размерам кожно-жировых складок и на плече, и на спине, незначительно опережая по толщине складок на животе.

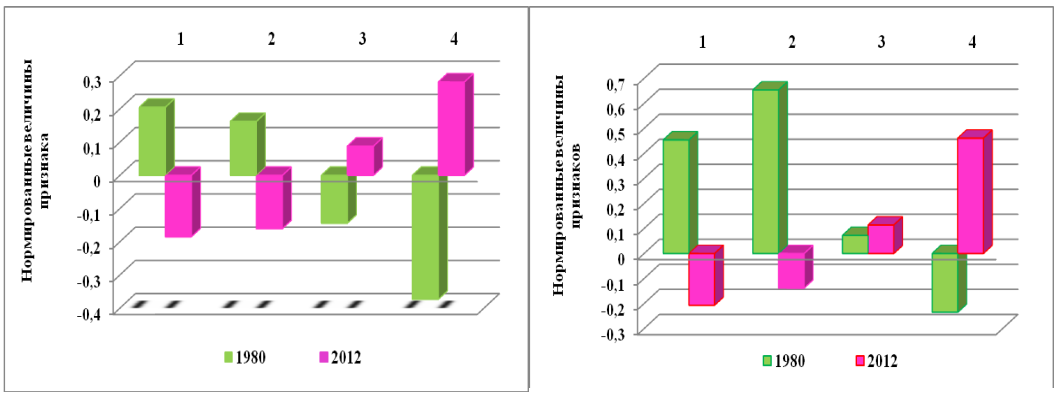


Рис. 4. Результаты дисперсионного анализа. Жировые складки мальчиков (А) и девочек (В) г. Сухум, полученные двумя сериями измерений (1980 и 2012 г.): 1 — на трицепсе, 2 — на бицепсе, 3 — на спине, 4 — на животе

Обсуждение

В результате проведенного межгруппового анализа данных абхазских школьников 1980 и 2012 гг. обследования определены временны̀е тренды морфологических характеристик абхазских детей за тридцатилетний период времени.

Хочется отметить, что, несмотря на ограничение продольного анализа для абхазских мальчиков возрастным интервалом 13–15 лет, это не умаляет значимость полученных результатов, так как рассматриваемый пубертатный период онтогенеза вносит наибольший вклад в секулярную динамику дефинитивного соматического статуса (*Fedotova, Gorbacheva* 2020). В работе абхазские девочки представлены возрастным рядом 10–16 лет, что позволяет с большей полнотой оценить для них временные тенденции реализации процессов роста и развития.

По результатам проведенного анализа за исследуемый период времени для абхазских мальчиков 13–15 лет определено увеличение длины, и в большей степени, массы тела, при стабильности обхвата груди. Но темпы возрастного прироста тотальных размеров на данном возрастном промежутке для современных юношей ниже, чем для предыдущего поколения подростков, что приводит к уменьшению расхождений в параметрах длины и массы тела между двумя выборками к 15 годам, а по размерам обхвата груди юноши выборки 2012 г. начинают отставать от предыдущих сверстников. Отмеченные высокие опережения в параметрах для 13-летних подростков 2012 г. относительно сверстников 1980 г. обследования, вероятно, обусловлены опережением для них на 1 год начала пубертатного спурта. И когда, через год, подростки 1980 г. подходят к этому этапу, наблюдаемые у них отставания в параметрах тотальных размеров нивелируются. Вероятность достижения аналогичных дефинитивных характеристик рассматриваемых признаков подростками

1980 г. высока, что косвенно подтверждается результатами исследования взрослых абхазских мужчин в 1990 г. (*Кокоба* и др. 2012). Когорта 20–29-летних мужчин выборки 1990 г. (1961–1970 гг. рождения) была охарактеризована как когорта абхазских мужчин с максимально высокими тотальными размерами тела, относительно других изученных поколений абхазов, что было объяснено проявлением процесса акселерации (*Миклашевская* и др. 1987). Описываемые нами подростки 1980 г. измерения относятся именно к этому поколению абхазов (1965–1967 гг. рождения).

Абхазские девушки двух поколений в 16 лет имеют сходные средние значения длины тела, что, по-видимому говорит не только о том, что они достигают дефинитивных параметров к этому возрасту, но и о временно̀й стабилизации продольного роста для абхазок. Современные 16-летние абхазки имеют меньшие характеристики массы тела и обхвата груди.

Показатели индекса массы тела (ИМТ) для двух поколений мальчиков пубертатного возраста отражают тенденцию к увеличению частоты встречаемости лиц с избыточным весом тела и ожирением. Аналогичная ситуация наблюдается и для девочек, за исключением юношеского периода.

На возрастном промежутке 13–15 лет новое поколение абхазских подростков характеризуются большими размерами средней длины ноги при стабильности длины корпуса. За рассматриваемый период времени для абхазских подростков наблюдается стабильность абсолютных размеров поперечных диаметров скелета — плечевого и тазового диаметра, а также поперечного и сагиттального диаметров грудной клетки. Однако при стабильности широтных размеров скелета, вследствие больших размеров длины тела, за счет увеличения длины ноги, отмечается некоторая долихоморфность телосложения современных подростков, что подтверждено показателями относительных размеров поперечных диаметров скелета в проекции продольных. Также для подростков наблюдается некоторая тенденция к уменьшению грудной клетки в трансверзальной плоскости.

За 30-летний период наблюдений для абхазских девочек, при стабильности продольных размеров скелета, определен временной тренд к уменьшению широтных диаметров скелета — абсолютных размеров плечевого и тазового диаметра, а также поперечного диаметра грудной клетки, при незначительном уменьшении сагиттального диаметра груди. Сочетание перечисленных изменений морфологических показателей свидетельствует о временном тренде к летосомизации телосложения абхазок, что созвучно процессам, отмеченным для современного поколения девушек во многих популяциях (*Година* 2009; *Scheffler, Hermanussen* 2014).

Анализ временной динамики массивности скелета абхазских детей показал, что в абхазской популяции изменения костной структуры скелета пока еще не столь выражены, как в ряде других популяций, обнаруживающие в последние годы тенденцию к снижению массивности костяка (*Rietsch* et al. 2013). Выявленные достоверные уменьшения размеров ширины колена для нового поколения абхазских девочек постпубертатных возрастов не отразились на показателях индекса массивности скелета (*Frisancho* 1990), так как этот признак не учитывается при расчетах по формуле. Как известно, вариабельность плотности скелета на 60% определяется наследственностью, при остальном вкладе со стороны факторов окружающей среды (*Scheffler* 2011). Более плотный и крупный скелет ассоциирован с большим количеством мышечной ткани, и наоборот (*Chumlea* et al. 2002). С учетом постоянства генетической

составляющей для абхазов, логично предположить, что достоверно меньшие, чем в 1980 г., размеры ширины колена для абхазских девушек, вероятно, вызваны уменьшением мышечной массы на нижних конечностях, вследствие снижения двигательной активности современной молодежи (*Rietsch* et al. 2013), что подтверждается меньшими для них размерами обхватов нижних конечностей.

Абхазские мальчики 13–15 лет 2012 г. обследования превосходят предыдущее поколение ровесников по обхватным размерам конечностей, но имеют меньшие темпы их возрастных приростов, чем у сверстников в 1980 г. Высокие темпы приращения обхватов конечностей для подростков 1980 г. сохраняются на протяжении всего периода роста, что подтверждается высокими силовыми показателями для них, когда они входят в когорту 20–29-летних мужчин в 1990 г. *(Кокоба* 2014). Современные абхазские девушки к концу ростового периода характеризуются меньшими обхватными размерами конечностей, чем их ровесницы в 1980-х г., вследствие меньшего количества жирового и мышечного компонентов массы тела.

Анализ временной динамики подкожного жироотложения у абхазских детей свидетельствует о временном тренде к изменению его топографии. Новое поколение абхазских школьников характеризуется меньшим развитием подкожного жироотложения на плече, и значительным увеличением жироотложения в абдоминальной части тела, чем у их сверстников 30 лет назад. То есть, у абхазских детей, как и у нового поколения представителей некоторых популяций, определена тенденция к усилению трункального характера топографии подкожного жироотложения, что является серьезным предиктором целого ряда заболеваний (сердечно-сосудистые заболевания, сахарный диабет и др.) (*Demerath* et al. 2011).

Результаты исследования показали, что за три десятилетия произошли изменения в сроках полового созревания абхазских детей в сторону ускорения. И если для девочек наблюдается снижение среднего возраста появления вторичных половых признаков в виде тенденции, то для мальчиков эти сроки сократились значительно. И отмеченные в ходе анализа максимальные опережения для 13-летних подростков 2012 г. обследования своих сверстников выборки 1980 г. по целому ряду признаков является результатом более раннего срока (на 1 год раньше) наступление полового созревания для современного поколения абхазских мальчиков.

Таким образом, выявленные в ходе анализа, расхождения по параметрам признаков между выборками разных лет на отдельных участках возрастного ряда, при достижении сходных дефинитивных параметров, вероятно, обусловлены различиями в темпах роста и развития двух поколений абхазских детей: опережающих темпов развития для современного поколения, и большей пролонгированностью ранних этапов онтогенеза для поколения 1980-х гг. (*Миклашевская* 1987). Полученная картина является отражением соотношения «темпа и величины» («tempo and amplitude») в ауксологических исследованиях (*Hermanussen* 2013).

Заключение

В результате межпоколенного анализа морфологических характеристик абхазских детей и подростков установлена половая специфика секулярной динамики различных систем признаков. Временная динамика скелетных признаков, определяющих телосложение, в большей степени выражена у девочек — для них опреде-

лен временной тренд к лептосомизации телосложения. Для современных абхазских детей установлены опережающие темпы роста и развития по сравнению с поколением детей 1980-х гг. У девочек на уровне тенденции отмечено уменьшение среднего возраста наступления полового созревания, тогда как для мальчиков эти сроки понизились существенно.

У абхазских детей определен временной тренд усиления абдоминального жироотложения и уменьшение подкожного жироотложения на конечностях. Трункальный характера жироотложения является негативным предиктором состояния здоровья обследованных детей. Как показало предыдущее обследование (*Кокоба* 2024), такая тенденция изменения топографии жироотложения у абхазских детей стала наблюдаться к концу нулевых годов, в период нормализации условий жизни, после периода социальных потрясений и тяжелой экономической ситуации. Вероятно, это есть результат адаптации к новым условиям жизни, изменениям традиционного уклада жизни популяции. По-видимому, его можно рассматривать как адаптационный механизм динамического гомеостаза, соответствующего динамичной среде обитания, как на организменном, так и на популяционном уровнях (*Алексеева* 1998; *Гудкова* 2013).

Результаты исследования демонстрируют важную роль влияния факторов среды на формирование морфологического статуса генетически стабильной популяции. При динамичности современных условий жизни в республике необходимость продолжения мониторинговых обследований абхазов очевидна.

Благодарности

Автор выражает глубокую благодарность Т. П. Чижиковой, Е. З. Годиной, И. А. Хомяковой, Л. В. Задорожной за помощь в сборе материала и неоценимую поддержку.

Источники и материалы

Growth Reference Data 2007 — Growth Reference Data for 5–19 Years // World Health Organization [Website]. 2007. http://www.who.int/growthref/who2007_bmi_for_age/en

Научная литература

Алексеева Т. И. Адаптация человека в различных экологических нишах Земли. Биологические аспекты. М.: Изд-во МНЭПУ. 1998. 279 с.

Бацевич В. А., Година Е. З., Прудникова А. С., Ясина О. В., Квициния П. К. Секулярные изменения показателей соматического развития у детей и подростков сельских районов Абхазии за последние 25 лет // Современная сельская Абхазия. Социально-этнографические и антропологические исследования / Под ред. Н. А. Дубовой, В. И. Козлова, А. Н. Ямскова. М.: 2006. С. 189–217.

Година Е. З. От матрешки — к Барби. Как меняются физические размеры наших детей // Экология и жизнь. 2009. № 5. С. 76–81.

Година Е. З., Хомякова И. А., Задорожная Л. В., Прудникова А. С., Бацевич В. А. Абхазия четверть века спустя: изменение показателей соматического развития в двух поколениях абхазских детей и подростков // Этническая экология: народы и их культуры / Под ред. Н. А. Дубовой и Л. Т. Соловьевой. М.: Изд-во «Старый Сад», 2008. С. 86–121.

Гудкова Л. К. Изменчивость как понятие и как основное содержание физиологической (экологической) антропологии. Часть I // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2013. № 3. С. 4–14.

Дубова Н. А., Козлов В. И., Ямсков А. Н. Комплексные этноэкологические исследования в современной Абхазии // Этническая экология: народы и их культуры / Под ред. Н. А. Дубовой и Л. Т. Соловьевой. М., Изд-во «Старый Сад», 2008. С. 86–121.

Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми: Изд-во «Алашара». 1976. С. 425–427.

Козлов В. И. (отв. ред.). Абхазское долгожительство. М.: Наука, 1987. 294 с.

Кокоба Е. Г., Чижикова Т. П., Квициния П. К. Возрастная и секулярная динамика тотальных размеров тела у абхазов // Вестник Московского университета. Серия XIII. Антропология. 2012. № 1. С. 92–109.

Кокоба Е. Г. Секулярные изменения морфологического статуса абхазов за последние десятилетия // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2014. № 2. С. 65–79.

Кокоба Е. Г., Година Е. З., Хомякова И. А. Временная динамика показателей физического развития абхазских детей и подростков г. Сухума // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2018. № 1. С. 5–17.

Кокоба Е. Г. Половой диморфизм морфологии тела в популяции абхазов на фоне меняющихся условий жизни социума // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2019. № 4. С. 40–53.

Кокоба Е. Г. Временна̀я динамика морфологических характеристик абхазских детей и подростков в меняющихся условиях жизни популяции // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2024. № 1. С. 49–66.

Миклашевская Н. Н. Рост и развитие абхазских детей и подростков // Абхазское долгожительство. М.: Наука, 1987. С. 100–107.

Миклашевская Н. Н., Соловьева В. С., Година Е. З. Рост и развитие абхазских детей и подростков // Ростовые процессы у детей и подростков. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 112–144.

Понцер Г. Парадокс физической активности // В мире науки. 2017. № 4. С. 26–33.

Пурунджан А. Л., Дерябин В. Е. Об эпохальной преемственности географического распределения некоторых антропометрических признаков на территории СССР // Вопросы антропологии, 1979. Вып. 67. С. 23–41.

Разина А. О., Руненко С. Д., Ачкасов Е. Е. Проблема ожирения: современные тенденции в России и в мире // Вестник Российской академии медицинских наук. 2016. Том 71. № 2. С. 154–159.

Смирнова Н. С. О межгрупповой дисперсии соматических признаков у шести групп русского населения. // Вопросы антропологии. 1977. Вып. 54. С. 151–163.

Соловьева В. С. Морфологические особенности подростков в период полового созревания (в этно-территориальном разрезе): Автореф. дисс. … канд. биол. наук. М., 1966. 176 с.

Хашба А. Этнодемографические процессы в современной Абхазии: Автореф. дисс. … канд. ист. наук, 2014, 24 с.

Bogin B. Secular changes in childhood, adolescent and adult stature. Recent advances in growth research: nutritional, molecular and endocrine perspectives // Nestlé Nutr. Inst. Workshop Ser. / ed. by M. V. Gillman, P. D. Gluckman, R. G. Rosenfeld. Basel, Nestec Ltd. Vevey/S. Karger AG, 2013. P. 115–126.

Chumlea W., Wisemandle W., Guo S., Siervogel R. M. Relations between Frame Size and Body Composition and Bone Mineral Status // American Journal of Clinical Nutrition. 2002. № 75. P. 1012–1016. https://doi.org/10.1093/ajcn/75.6.1012

Cortés-Castell E., Juste M., Palazon-Bru A., Monge L., Sánchez-Ferrer F., Rizo-Baeza M. A Simple Equation to Estimate Body Fat Percentage in Children with Overweightness or Obesity: A Retrospective Study // PeerJ. 2017. P. e3238. https://doi.org/10.7717/peerj.3238

Demerath E. W., Rogers N. I., Reed D., Lee M., Choh A. C., Siervogel R. M., Chumlea Wm. C., Towne B., Czerwinski S. A. Significant Associations of Age, Menopausal Status and Lifestyle

Factors with Visceral Adiposity in African-American and European-American Women // Annals of Human Biology. 2011. № 38 (3). P. 247–256. https://doi.org/10.3109/03014460.2010.524893

Fedotova T. K., Gorbacheva A. K. Prolonger Temporal Dynamics of Somatic Traits During Adolescence and Youth. Meta-Analysis Based On Data from Russia and Former USSR (1880s–2010s) // Moscow University Anthropology Bulletin. 2020. № 1. P. 16–24.

Floris J., Woitek U., Ruhli F., Staub K. Temporal Trends, Regional Variation and Socio-Economic Differences in Height, BMI and Body Proportions Among German Conscripts, 1956–2010 // Public Health Nutrition. 2017. № 20 (3). P. 391–403. https://doi.org/10.1017/S1368980016002408

Frisancho R. A. Anthropometric Standards for The Assessment of Growth and Nutritional Status. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1990. 189 p.

Fudvoye J., Parent A. S. Secular Trends in Growth // Annales d'Endocrinologie. 2017. № 78 (2). P. 88–91. https://doi.org/10.1016/j.ando.2017.04.003

Hermanussen M. (ed.). Auxology. Studying Human Growth and Development. Stuttgart: Schweizerbart, 2013. 324 p.

Hirasing R. A., Fredriks A. M., van Buuren S., Verloove-Vanhorick S. P., Wit J. M. Increased Prevalence of Overweight and Obesity in Dutch Children and The Detection of Overweight and Obesity Using International Criteria and New Reference Diagrams // Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde. 2001. № 145 (27). P. 1303–1308.

Malina R. M., Peña Reyes M. E., Tan S. K. et al. Secular Change in Height, Sitting Height and Leg Length in Rural Oaxaca, South Mexico: 1968-2000 // Annals of Human Biology. 2004. № 6. P. 615–633. https://doi.org/10.1080/03014460400018077

Quetelet A. Anthropometrie. Bruxelas, 1871. 251 p.

Rietsch K., Eccard J. A., Scheffler C. Biology Decreased External Skeletal Robustness Due to Reduced Physical Activity? // American Journal of Human Biology. 2013. № 25 (3). P. 404–410. https://doi.org/10.1002/ajhb.22389

Scheffler C. The Change of Skeletal Robustness of 6–12 Years Old Children in Brandenburg (Germany) — Comparison of Body Composition 1999–2009 // Anthropologischer Anzeiger. 2011. № 68 (2). P. 153–165. https://www.jstor.org/stable/41262721

Scheffler C., Hermanussen M. Is There an Influence of Modern Life Style on Skeletal Build? // American Journal of Human Biology. 2014. № 26 (5). P. 590–597. https://doi.org/10.1002/ajhb.22561

Wang Yo., Lobstein T. Worldwide Trends in Childhood Overweight and Obesity // International Journal of Pediatric Obesity. 2006. № 1. P. 11–25. https://doi.org/10.1080/17477160600586747

References

Alekseeva, T. I. 1998. *Adaptatsiya cheloveka v razlichnyh ekologicheskih nishah Zemli.* [Adaptation of human in the different ecological niches of the Earth]. Moscow, MNEPU Publ. 278 p.

Batsevich, V. A., E. Z. Godina, A. S. Prudnikova, O. V. Yasina, and P. K. Kvitsiniya. 2006. Sekulyarnyye izmeneniya pokazateley somaticheskogo razvitiya u detey i podrostkov sel'skikh rayonov Abkhazii za posledniye 25 let [Secular Changes in Indicators of Somatic Development in Children and Adolescents in Rural Areas of Abkhazia Over the Past 25 Years]. In *Sovremennaya sel'skaya Abkhaziya. Sotsial'no-ekonomicheskiye i antropologicheskiye issledovaniya* [Modern Rural Abkhazia. Socio-Economic and Anthropological Research], ed. by N. A. Dubova, V. I. Kozlov, A. N. Yamskov. Moscow: Staryi Sad. 189–217.

Bogin, B. 2013. Secular Changes in Childhood, Adolescent and Adult Stature. In *Recent advances in growth research: nutritional, molecular and endocrine perspectives,* ed. by M. V. Gillman, P. D. Gluckman, R. G. Rosenfeld. Nestlé Nutr. Inst. Workshop Ser. Basel, Nestec Ltd. Vevey/S. Karger AG. 115–126.

Chumlea, W., W. Wisemandle, S. Guo, and R. M. Siervogel. 2002. Relations between Frame Size

and Body Composition and Bone Mineral Status. *American Journal of Clinical Nutrition* 75: 1012–1016. https://doi.org/10.1093/ajcn/75.6.1012

Cortés-Castell, E., M. Juste, A. Palazon-Bru, L. Monge, F. Sánchez-Ferrer, and M. Rizo-Baeza. 2017. A Simple Equation to Estimate Body Fat Percentage in Children with Overweightness or Obesity: A Retrospective Study. *PeerJ:* e3238. https://doi.org/10.7717/peerj.3238

Demerath, E. W., N. I. Rogers, D. Reed, M. Lee, A. C. Choh, R. M. Siervogel, W. C. Chumlea, B. Towne, and S. A. Czerwinski. 2011. Significant Associations of Age, Menopausal Status and Lifestyle Factors with Visceral Adiposity in African-American and European-American Women. *Annals of Human Biology* 38(3): 247–256. https://doi.org/10.3109/03014460.2010.524893

Dubova, N. A., V. I. Kozlov, and A. N. Yamskov. 2008. Kompleksnyye etnoekologicheskiye issledovaniya v sovremennoy Abkhazii [Complex Ethno-Ecological Studies in Modern Abkhazia]. In *Etnicheskaya ekologiya: narody i ikh kul'tury* [Ethnic Ecology: Peoples and Their Cultures], ed. by N. A. Dubova, L. T. Solov'eva. Moscow: Staryi Sad. 86–121.

Fedotova, T. K., and A. K. Gorbacheva. 2020. Prolonger Temporal Dynamics of Somatic Traits During Adolescence and Youth. Meta-Analysis Based On Data from Russia and Former USSR (1880s–2010s). *Moscow University Anthropology Bulletin* 1: 16–24.

Floris, J., U. Woitek, F. Ruhli, and K. Staub. 2017. Temporal Trends, Regional Variation and Socio-Economic Differences in Height, BMI and Body Proportions Among German Conscripts, 1956–2010. *Public Health Nutrition* 20(3): 391–403. https://doi.org/10.1017/S1368980016002408

Frisancho, R. A. 1990. *Anthropometric standards for the assessment of growth and nutritional status*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 189 p.

Fudvoye, J, and A. S. Parent. 2017. Secular Trends in Growth. *Annales d'Endocrinologie* 78(2): 88–91. https://doi.org/10.1016/j.ando.2017.04.003

Godina, E. Z. 2009. Ot matreshki — k Barbi [From Matreshka — to Barbie]. *Ekologiia i zhizn'* 5: 76–81.

Godina, E. Z., I. A. Khomyakova, L. V. Zadorozhnaya, A. S. Prudnikova, and V. A. Batsevich. 2008. Abchaziya chetvert' veka spustya: izmenenie pokazateley somaticheskogo razvitiya v dvuch pokoleniyach abchazskich detey i podrostkov [Abkhazia Quarter of the Century Later: Changes in Characteristics of Somatic Development in Two Generations of the Abkhazian Children and Adolescents]. In *Etnicheskaya ekologiya: narody i ich kul'tury* [Ethnic Ecology: Peoples and Their Cultures], ed. by N. A. Dubova, L. T. Solov'eva. Moscow: Staryi Sad. 86–121.

Gudkova, L. K. 2013. Izmenchivost kak ponyatiye i kak osnovnoye soderzhaniye fiziologicheskoy (ekologicheskoy) antropologii. [Variability as a Concept and as the Main Content of Physiological (Ecological) Anthropology. Part I.]. *Vestnik Moskovskogo universtiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 3: 4–14.

Hashba, A. 2014. *Etnodemograficheskie processy v sovremennoj Abhazii* [Ethno-demographic processes in modern Abkhazia]. Ph.D. dissertation abstract, D. I. Gulia Abkhaz Institute of Humanities. 26 p.

Hermanussen, M (ed). 2013. *Auxology. Studying Human Growth and Development*. Stuttgart: Schweizerbart. 324 p.

Hirasing, R. A., A. M. Fredriks, S. van Buuren, S. P. Verloove-Vanhorick, and J. M. Wit. 2001. Increased Prevalence of Overweight and Obesity in Dutch Children and The Detection of Overweight and Obesity Using International Criteria and New Reference Diagrams. *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* 145(27): 1303–1308.

Inal-Ipa, Sh. D. 1976. *Voprosy etno-kulturnoy istorii abkhazov* [Issues of the Ethno-Cultural History of the Abkhazians]. Sukhum: Alashara. 463 p.

Kokoba, E. G., E. Z. Godina, and I. A. Khomyakova 2018. Vremennaya dinamika pokazatelej fizicheskogo razvitiya abxazskix detej i podrostkov g. Sukhuma [Temporal Dynamics of Indicators of Physical Development of Abkhazian Children and Adolescents in Sukhum]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 1: 5–17.

Kokoba, E. G. 2014. Sekulyarnye ismenenya morfologicheskogo statusa abchazov za poslednie desyatiletiya [Secular Changes in Body Morphology of Adult Abkhazian Population in The Last

Decades]. *Vestnik Moskovskogo universtiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 2: 65–79.

Kokoba, E. G. 2019. Polovoy dimorfizm morfologii tela v populyatsii abkhazov na fone menyayushchikhsya usloviy zhizni sotsiuma [Sexual Dimorphism in The Morphology of the Body in The Abkhazian Population Against the Background of Changing Social Conditions]. *Vestnik Moskovskogo universtiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 4: 40–53.

Kokoba, E. G. 2024. Vremennàya dinamika morfologicheskix xarakteristik abxazskix detej i podrostkov v menyayushhixsya usloviyax zhizni populyatsii [Temporal Dynamics of Morphological Characteristics of Abkhazian Children and Adolescents in Changing Living Conditions of the Population]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 1: 49–66.

Kokoba, E. G., T. P. Chizhikova, and P. K. Kvitziniya. 2012. Vozrastnaya i sekulyarnaya dinamika total'nych razmerov tela u abchazov [Age and Secular Dynamics of Main Somatic Characteristics of the Abkhazians]. *Vestnik Moskovskogo universtiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 1: 92–109.

Kozlov, V. I. (ed.). 1987. *Abhazskoe dolgozhitel'stvo.* [Abkhazian Longevity]. Moscow: Nauka. 294 p.

Malina, R. M., M. E. Peña Reyes, S. K. Tan et al. 2004. Secular Change in Height, Sitting Height and Leg Length in Rural Oaxaca, South Mexico: 1968–2000. *Annals of Human Biology* 6: 615–633. https://doi.org/10.1080/03014460400018077

Miklashevskaya, N. N. 1987. Rost i razvitie abkhazskich detey i podrostkov [Growth and Development of the Abkhazian Children and Adolescents]. In *Abkhazskoe dolgozhitel'stvo* [Abkhazian Longevity], ed. by V. I. Kozlov. Moscow: Nauka. 100–107.

Miklashevskaya, N. N., V. S. Solov'eva, and E. Z. Godina. 1988. Rost i razvitie abkhazskich detey i podrostkov [Growth and Development of the Abkhazian Children and Adolescents]. In *Rostovye prozessy u detey i podrostkov* [Growth Processes in Children and Adolescents]. Moscow: MSU. 112–144.

Pontzer, H. 2017. Paradoks fizicheskoj aktivnosti [Exercise Paradox]. *V mire nauki* 4: 26–33.

Purundzhan, A. L. and V. E. Deryabin. 1979. Ob epokhalnoy preyemstvennosti geograficheskogo raspredeleniya nekotorykh antropometricheskikh priznakov na territorii SSSR [On the Epochal Continuity of the Geographical Distribution of Some Anthropometric Features on The Territory of the USSR]. *Voprosy antropologii* 67: 23–41.

Quetelet, A. 1871. *Anthropometrie*. Bruxelas. 251 p.

Razina, A. O., S. D. Runenko, and E. E. Achkasov. 2016. Problema ozhireniya: sovremenny`e tendencii v Rossii i v mire [The Problem of Obesity: Current Trends in Russia and in The World]. *Vestnik Rossijskoj akademii medicinskix nauk* 71(2): 154–159.

Rietsch, K., J. A. Eccard, and C. Scheffler. 2013. Biology Decreased External Skeletal Robustness Due to Reduced Physical Activity? *American Journal of Human Biology* 25(3): 404–410. https://doi.org/10.1002/ajhb.22389

Scheffler, C. 2011. The Change of Skeletal Robustness of 6–12 Years Old Children in Brandenburg (Germany) — Comparison of Body Composition 1999–2009. *Anthropologischer Anzeiger* 68(2): 153–165. https://www.jstor.org/stable/41262721.

Scheffler, C. and M. Hermanussen. 2014. Is There an Influence of Modern Life Style on Skeletal Build? *American Journal of Human Biology* 26(5): 590–597. https://doi.org/10.1002/ajhb.22561

Smirnova, N. S. 1977. O mezhgruppovoy dispersii somaticheskikh priznakov u shesti grupp russkogo naseleniya [On the Intergroup Dispersion of Somatic Characteristics in Six Groups of the Russian Population]. *Voprosy antropologii* 54: 151–163.

Solov'eva, V. S. 1966. Morfologicheskie osobennosti podrostkov v period polovogo sozrevaniya (v etno-territorial'nom razreze) [Morphological Changes in Adolescents During Puberty (Ethno-Territorial Aspects)] Ph.D. dissertation, Moscow. 176 p.

Wang, Yo., T. Lobstein. 2006. Worldwide Trends in Childhood Overweight and Obesity. *International Journal of Pediatric Obesity* 1: 11–25. https://doi.org/10.1080/17477160600586747

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/369-375
Рецензия

© Т. В. Царева

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ОСЕТИН

Рецензия на: ПРАВОСЛАВИЕ В АЛАНИИ-ОСЕТИИ: ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, ПОДВИЖНИКИ. СБОРНИК СТАТЕЙ, ПОСВЯЩЕННЫЙ 1100-ЛЕТИЮ КРЕЩЕНИЯ АЛАНИИ / сост., отв. ред. З. Б. ЦАЛЛАГОВА. М.: ИЭА РАН, 2023. 263 с.

Представленный в рецензии сборник статей посвящен исследованию значения Крещения Алании в формировании осетинской государственности, в становлении и развитии духовности и культуры осетин. В издании обозначен широкий круг исследовательских сюжетов: от истоков принятия православия до современного религиозного состояния осетин, отображена деятельность ключевых фигур в процессе упрочения православной веры среди местного населения. Актуальность издания обусловлена необходимостью акцентировать внимание на роли христианства в истории Республики Северной Осетии-Алании в связи с возрастающей тенденцией возрождения этнорелигиозного традиционализма в течение последних нескольких лет среди осетин.

Ключевые слова: *православие, Северная Осетия, Крещение Алании, язычество, дохристианские верования*

Ссылка при цитировании: *Царева Т. В*. К вопросу о религиозной идентичности осетин. Рецензия на: Православие в Алании-Осетии: история, этнография, подвижники. Сборник статей, посвященный 1100-летию Крещения Алании / сост., отв. ред. З. Б. Цаллагова. М.: ИЭА РАН, 2023. 263 с. // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 369–375.

Царёва Тамара Вадимовна — к. и. н., научный сотрудник, руководитель Редакционно-издательского отдела, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр. 32а). Эл. почта: tamara-asribekova@yandex.ru

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

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-1/369-375
Review

© *Tamara Tsareva*

ON THE RELIGIOUS IDENTITY OF OSSETIANS
Book Review: ORTHODOXY IN ALANIA-OSSETIA: HISTORY, ETHNOGRAPHY, ASCETICS. COLLECTION OF ARTICLES DEDICATED TO THE 1100TH ANNIVERSARY OF THE BAPTISM OF ALANIA / Edited by Z. B. TSALLAGOVA. Moscow: IEA RAN, 2023. 263 p.

The collection of articles being reviewed is devoted to the study of the role, which the adoption of Orthodoxy by Alanya played in the formation of Ossetian statehood and in the development of spirituality and culture of Ossetians. The publication outlines a wide range of research subjects: from the origins of the adoption of Orthodoxy to the modern religious state of Ossetians, it also depicts the key figures in the process of propagating the Orthodox faith among the local population. The publication focuses on the role of Christianity in the history of North Ossetia-Alania amid the increasing trend of the revival of ethno-religious traditionalism among Ossetians over the past few years.

Keywords: *Orthodoxy, North Ossetia, the Baptism of Alanya, paganism, pre-Christian beliefs*

Author Info: Tsareva, Tamara V. — Ph.D. in History, Head of the Editorial and Publishing Department, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: tamara-asribekova@yandex.ru

For citation: Tsareva, T. V. 2024. On the Religious Identity of Ossetians. Book Review: Orthodoxy in Alania-Ossetia: History, ethnography, ascetics. Collection of articles dedicated to the 1100th anniversary of the Baptism of Alania / edited by Z. B. Tsallagova. Moscow: IEA RAN, 2023. 263 p. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 369–375

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.

В рецензируемом сборнике научных статей представлен и систематизирован по тематическим разделам материал имеющихся на данный момент результатов научной мысли осетинских (и не только) исследователей, дополняющий собой полученные ранее сведения о процессе формирования религиозной (христианской) идентичности осетин. Издание, публикация которого приурочена к знаменательной дате, представляет собой важный исследовательский материал по истории христианизации на локальном уровне: Алания — первое государство на территории современной России, официальной религией которого в первой четверти X в. стало православие.

Ценность рецензируемого сборника заключается не только в публикации исторических материалов о возникновении, становлении и современном состоянии право-

славия на территории Республики Северной Осетии-Алании (Раздел I), но и в широком освещении деятельности ключевых фигур как в процессе упрочения позиции православия в регионе, так и в решении проблем перевода текстов Священного Писания и богослужебных книг на осетинский язык (Раздел III). Статьи второго раздела сборника, расширяющие региональный горизонт заявленной темы — «Общий очерк религиозной мозаики Кавказа» (Арутюнов С. А.), «История христианства в Кавказской Албании в I тысячелетии н. э.» (Орешин С. А.), и «Грузины Северной Осетии: духовная культура в условиях диаспоры» (Синанов Б. А., Соловьева Л. Т.) — вносят важную составляющую в понимание межконфессиональных отношений в структуре сложно сотканного религиозного полотна Кавказского региона.

Специфичность религиозности алан-осетин (при сохранении в их традиционной культуре как большого количества древних религиозных верований, так и сосуществования христианства и ислама), ее формы, степень влияния религии на население требуют осмысления и научного обоснования. Кроме того, такое сочетание различных конфессий в рамках одного этноса делает осетин своеобразным феноменом общественной жизни на территории Кавказа (*Дзеранов, Олейникова* 2011).

Вводный, обобщающий материал по заявленной теме представлен в первом разделе сборника. Сложность и противоречивость процесса христианизации Алании отражены в статьях заслуженных деятелей науки РФ В. А. Кузнецова и Л. А. Чибирова. На основе анализа обширного фактического материала, авторами констатируется тот факт, что христианизация кавказских алан в общеаланской митрополии раннефеодального социально-экономического и культурного уровня не была линейной. Введенное В. А. Кузнецовым и Л. А. Чибировым в научный оборот условное поэтапное деление процесса христианизации (с. 17–21), позволяет проследить его историю от спорадических и нерегулярных контактов алан с объектами христианской материальной и духовной культуры в раннем средневековье до расцвета, а позже — до упадка христианства в поздний период (отчасти явившегося результатом распада единства Алании). В историографии вопроса отмечается, что в течение длительного времени аланы имели самые смутные понятия о христианском учении и обычаях (*Кулаковский* 2000: 178). Сохранилось достаточное количество исторических нарративов, обосновывающих данное утверждение. Одним из частных примеров может служить фрагмент отчета о путешествии фламандского францисканца Гильома де Рубрука в качестве посла в Монгольскую империю: «В Крыму накануне Пятидесятницы (7 июня 1253 г.) пришли к нам некие аланы… Они принесли нам вареного мяса, прося покушать их пищи и помолиться за одного усопшего их. Тогда я сказал им, что теперь канун столь великого праздника и что в такой день мы не будем есть мяса, и объяснил им этот праздник, чему они очень обрадовались, так как не знали ничего, имеющего отношения к христианскому обряду, за исключением только имени Христова» (*Алеманъ* 2003: 220). Кроме того, зачастую возникали ситуации, когда «новокрещенные из-за подарков крестились по несколько раз или же в случае отказа в деньгах и подарках легко переходили опять в магометанство, так как христианство для них было в полном смысле не ведомо» (*Гатуев* 1896: 188). В ряде отечественных и зарубежных источников упоминается тот факт, что религиозность алан не выходила за рамки такого понятия, как «народное христианство», представляющего собой синтез христианства и язычества: «Не совершая церковных причастий и обряд крещения проходили только когда находились на смертном одре» (см., например: *Джонс* 1997: 482).

В материале Гостиевой Л. К. «Христианизация Алании-Осетии до второй половины XIX в.» особый акцент сделан на характеристике деятельности Осетинской духовной комиссии (с. 27–31). Известно, что в 1743 г. грузинским архиепископом Иосифом и архимандритом Московского Знаменского монастыря Николаем было подано прошение императрице Елизавете Петровне о создании особого миссионерского Общества, целью которого являлось бы распространение вероучительных основ православия среди осетин, христианская вера которых в результате исторических событий была глубоко трансформирована: «Так много было у них (осетин — *Ц. Т.*) суеверий, языческих обрядов и обычаев… что уже не было там священников, которые могли бы своею жизнью и проповедью содействовать поддержанию среди них христианства» (*Гаджиев* 2006: 209). С помощью созданной в 1745 г. Осетинской духовной комиссии и возникшего впоследствии на ее основе Общества восстановления Православного христианства на Кавказе был успешно решен ряд важнейших духовно-просветительских задач: созданы первая осетинская азбука и первый букварь; построены церкви, были открыты церковно-приходские школы, осуществлен перевод на осетинский язык нескольких богослужебных книг.

Трудности переводческой деятельности (обусловленные отсутствием системного подхода к решению задачи, финансирования, разработки теоретических вопросов, недостаточным вниманием священноначалия и государства к данному вопросу) на осетинский язык текстов Священного Писания и богослужебных книг — представлены в статье Д. К. Асратяна. На основе скрупулезно собранных данных, автором представлен глубокий ретроспективный анализ всех имеющихся переводов. Особо отмечается Д. К. Асратяном вклад представителей осетинской интеллигенции Г. Мжедлова, прот. А. Колиева, Гаппо Баева, епископа Иосифа (Чепиговского) и др. выдающихся деятелей в организации издания богослужебных текстов и Священного Писания на осетинском языке. Несмотря на увеличивающийся в последние десятилетия интерес исследователей к истории христианства на Кавказе, предмет изучения переводов Библии и Священного Писания остается на периферии общественного внимания, несмотря на значимость такой работы и для историков, и для лингвистов (во многих регионах перевод Библии сыграл ключевую роль в процессе формирования литературного языка). Особую ценность представленному материалу придает подготовленный автором статьи список всех имеющихся на сегодняшний день богослужебных книг на осетинском языке с библиографическими указаниями.

Широкими мазками на полотне образовательного процесса в Осетии обозначена роль культурно-просветительской и миссионерской деятельности Русской Православной церкви в статье З. Б. Цаллаговой. Опираясь на обширную историографию, автор рассматривает основные этапы духовно-нравственного формирования осетинского общества, динамику изменения грамотности и повышение уровня образованности населения (создание алфавита, развитие школьного образования, перевод богослужебных книг на осетинский язык, составление учебных текстов и др.), освещает роль православных деятелей в частности и Русской Православной церкви в целом в процессе просвещения осетин в период с XVIII по XX в.

На вопросы современной религиозной идентификации осетин сквозь историческую ретроспективу пытается найти ответы в своей статье Б. А. Синанов. В представленном материале исследовательский фокус направлен как на освещение различных мероприятий в рамках подготовки к празднованию 1100-летия Крещения

Алании (проведение научных конференций, реставрационных работ, организация выставок и проч., с. 63–65), так и на аналитический анализ определенных тем и вопросов, основанный на результатах полевых исследований автора: состояние и перспективы осетинского языка богослужения и переводческой деятельности; актуализация рисков развития религиозной ситуации в регионе и др. Автор отмечает, что генезис верований осетинского народа и конфессиональной самоидентификации этноса не одно десятилетие является предметом научных исследований, поскольку «для многих восприятие религии становится не столько собственно Верой и общением с Богом или квинтэссенцией морали, сколько — критерием культурно-цивилизационной идентичности, а также поиском форм солидарностей» (с. 80).

Разнообразие исповедуемых населением форм религии на территории Северного Кавказа, обусловленное прежде всего этническим многообразием, культурными и политическими связями, всегда являлось типичным явлением для данного региона. Второй раздел, чье содержание хоть и выходит за рамки заявленной темы, но являет собой дополнение к общему вопросу христианизации на Кавказе, открывает статья профессора, д. и. н., чл.-корреспондента РАН С. А. Арутюнова. Обладая безмерной широтой эрудиции, знанием фактического материала автор освещает основные пути распространения авраамических религий на территории Кавказа, раскрывая проблему многочисленных и очевидных пережитков и реликтов язычества в рамках доминирующего бытового христианства и ислама у кавказских народов. В частности, ученый отмечает, что «в Осетии и в Абхазии православное христианство окружено уважением, но истинная воцерковленность весьма редка, ее место занимает неуклонное следование традиционным дохристианским обрядам и обычаям» (с. 92).

Представленный С. А. Орешиным научный материал актуализируется в контексте изучения общих черт христианизации на территории Кавказа — известно, что начальный период распространения христианства в данном регионе непосредственно связан с Кавказской Албанией (территория совр. Северного Азербайджана). В статье освещен широкий спектр исследовательских вопросов: рассмотрены предпосылки христианизации Кавказской Албании; время проникновения, особенности распространения и неоднородность христианства на указанной территории; обозначены причины, побудившие правящие круги Кавказской Албании отдать предпочтение христианству (в частности, способ сохранения суверенитета и идентичности в условиях все возраставшей угрозы со стороны Ирана). Кроме того, автором предпринята попытка осмысления причин упадка роли христианства и окончательного укоренения ислама на территории современного Северного Азербайджана и Южного Дагестана.

История формирования грузинского населения в Северной Осетии, а также основанное на полевых материалах изучение специфики духовной культуры грузин в условиях диаспоры стали исследовательским предметом в статье Б. А. Синанова и Л. Т. Соловьевой. О давности контактов Грузии с Осетией свидетельствуют многочисленные нарративы и памятники материальный культуры (в частности, известно, что с XII в. на Северный Кавказ в целях распространения и утверждения христианства среди осетин направлялись грузинские священнослужители и миссионеры (*Кобахидзе, Дзидзишвили* 2022: 9), а во Владикавказе грузины живут практически на протяжении всей истории города). Особо ценными представляются данные полевых исследований авторов, в которых отражены тенденции к консолидации грузинского населения (при сохранении этнической и конфессиональной идентичности) и

зафиксированы традиционные элементы в духовной культуре грузинской диаспоры (например, почитание святилища св. Георгия Ломисского, с. 122–127).

Присоединение Осетии к России во многом определило духовный, культурный, социальный пути развития осетин — по замыслу российского правительства христианское просвещение горцев должно было подготовить их к принятию российского подданства (*Дзеранов, Дзеранова* 2012: 142). Для реализации этой цели во второй половине XVIII в. была создана Осетинская духовная комиссия (о деятельности которой уже говорилось выше), открываются приходские школы (а позже — духовные учебные заведения), ведутся работы по переводческой деятельности богослужебных текстов, была выпущена первая книга на осетинском языке — все это в совокупности является результатами деятельности Русской Православной церкви в сфере народного образования.

Третий раздел сборника содержит материал о жизни и направлениях деятельности плеяды выдающихся фигур (патриарх Константинопольский Николай Мистик, епископ Владикавказский Иосиф (Чепиговский), протоиерей Аксо Колиев — долгое время культурно-просветительская деятельность велась в основном представителями духовенства, — И. Г. Ялгузидзе и др.), внесших существенный вклад как в распространение христианства в регионе, так и в целом в формирование национального самосознания и культурное развитие осетин.

Сведения, содержащиеся в данном разделе, имеют точки пересечения с материалами первого раздела в единой плоскости темы христианизации РСО-А, что позволяет наиболее полно раскрыть перед читателем историческую ретроспективу заявленной темы. Кроме того, изложенный в разделе материал имеет важное практическое значение: сохранение духовного наследия, как и изучение современных социокультурных процессов невозможно в отрыве от исторической памяти о тех деятелях, которые сыграли ключевую роль в деле просвещения и христианизации осетин.

* * *

Безусловно, представленный сборник научных статей дополнит имеющиеся данные по исследованию истории христианизации Республики Северной Осетии-Алании. Подготовленное издание будет интересно не только этнологам, историкам, но и широкому кругу читателей. Тема рецензируемого сборника актуальна и многопланова. В этой связи хотелось бы более широкого и подробного освещения вопросов о роли православия в современном осетинском обществе, о его консолидирующей функции при сильном влиянии этнорелигиозного традиционализма, о конфессиональной самоидентификации осетин и роли мифолого-религиозных представлений в современной жизни данного этноса, об основных направлениях церковно-практической и миссионерской деятельности Русской Православной церкви в Северной Осетии в настоящее время.

Научная литература

Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003. 604 с.

Гаджиев Д. Миссионерская деятельность Православной Церкви на Северном Кавказе в XVIII — XIX вв. // Христианское чтение. 2006. № 26. С. 188–224.

Гатуев А. Христианство в Осетии // Владикавказские епархиальные ведомости. 1896. № 12. С. 188.

Джонс А. Х. М. Гибель античного мира. Ростов н/Д; М.: Зевс, 1997. 576 с.

Дзеранов Т.Е., Дзеранова Р.Ф. Просветители и «христианское просвещение» в Осетии // Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 5. С. 140–151.

Дзеранов Т. Е., Олейникова О. Л. Религиозная ситуация в Республике Северная Осетия-Алания // Центр арабских и исламских исследований [сайт]. 23.04.2011. http://islamica.ru/index/articles/?uid=104

Канукова З. В. Православие в формировании Российской государственности и общероссийской идентичности в Осетии (конец XVIII — начало XX в.) // Известия СОИГСИ. 2016. № 20 (59). С. 40–49.

Кобахидзе Е. И., Дзидзишвили В. З. Очерки истории грузинской диаспоры в Осетии. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2022. 260 с.

References

Aleman, A. 2003. *Alany v drevnih i srednevekovyh pis'mennyh istochnikah* [Alans in the Ancient and Medieval Written Sources]. Moscow: Izdatel'stvo «Menedzher». 604 p.

Dzeranov, T. E. and R. F. Dzeranova. 2012. Prosvetiteli i «hristianskoe prosveshchenie» v Osetii [Enlighteners and "Christian Enlightenment" in Ossetia]. *Gumanitarnye i social'nye nauki* 5: 140–151.

Dzeranov, T. E. and O. L. Olejnikova. 2011. *Religioznaya situaciya v Respublike Severnaya Osetiya-Alaniya* [Religious Conditions in the Republic of North Ossetia-Alania]. Centr arabskih i islamskih issledovanij. http://islamica.ru/index/articles/?uid=104

Jones, A. H. M. 1997. *Gibel' antichnogo mira* [The Decline of the Ancient World]. Rostov-na-Donu, Moscow: Zevs. 576 p.

Gadzhiev, D. 2006. Missionerskaya deyatel'nost' Pravoslavnoj Cerkvi na Severnom Kavkaze v XVIII–XIX vv. [Missionary Activity of the Orthodox Church in the North Caucasus in the 18th–19th Centuries]. *Hristianskoe chtenie* 26: 188–224.

Gatuev, A. 1896. Hristianstvo v Osetii [Christianity in Ossetia]. *Vladikavkazskie eparhial'nye vedomosti* 12: 188.

Kanukova, Z. V. 2016. Pravoslavie v formirovanii Rossijskoj gosudarstvennosti i obshcherossijskoj identichnosti v Osetii (konec XVIII — nachalo XX v.) [Orthodoxy in the Formation of Russian Statehood and All-Russian Identity in Ossetia (Late 18th–Early 20th Centuries)]. *Izvestiya SOIGSI* 20(59): 40–49.

Kobahidze, E. I. and V. Z. Dzidzishvili 2022. *Ocherki istorii gruzinskoj diaspory v Osetii* [Essays on the History of the Georgian Diaspora in Ossetia]. Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAN, 2022. 260 p.

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2024. № 1

HERALD OF ANTHROPOLOGY (Vestnik Antropologii)

Выпускающий редактор — М. Ю. Мартынова

Редакторы текстов по этнологии, социокультурной антропологии (разд. 1–6, 8) — М. Ю. Мартынова, О. А. Зыкина
Редактор английских текстов — Т. А. Сюткина
Редактор текстов по физической антропологии (разд. 7) — О. М. Григорьева

Компьютерная верстка — Н. А. Белова
Художественное оформление обложки — Е. В. Орлова

Подписано к печати 1.03.2024 Формат 70 x 108/16
Усл.-печ. л. 32,9 Заказ № 236

Участок множительной техники Института этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А