

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

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



2024 № 2

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



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

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

ГЛАВНЫЕ РЕДАКТОРЫ

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

ОТВЕТСТВЕННЫЕ СЕКРЕТАРИ

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Тишков В. А. (председатель, РФ), Балзер М. (США), Бутитта И. Э. (Итальянская Республика), Васильев С. В. (РФ), Веселовская Е. В. (РФ), Головнев А. В. (РФ), Гонзалес Алкантуд Х. А. (Испания), Дроздова Е. (Чешская Республика), Кобылянский Е. (Израиль), Мартынова М. Ю. (РФ), Паскуалино К. (Франция), Пашалы П. М. (Республика Молдова), Печенкина К. (США), Радойичич Д. (Республика Сербия), Слезкин Ю. (США), Функ Д. А. (РФ), Хан В. С. (Республика Узбекистан), Чae-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. Kobylansky (Israel), Chae-wan Lim (Korea), M. Yu. Martynova (Russia), P. M. Pashaly (Moldova), C. Pasqualino (France), K. Pechenkina (USA), D. Radojičić (Serbia), Yu. Slezkine (USA), S. V. Vasilyev (Russia), E. V. Veselovskaya (Russia)

Address:

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

Contacts:

Ethnology, Social/Cultural Anthropology

Marina Yurievna Martynova

martynova@iea.ras.ru

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

Измерение человеческого потенциала**Measuring Human Potential**

Тицков В. А. Судьба прогнозов на основе концепта этнорасовых групп

7

Tishkov, V.A. The Fate of Forecasts Based on the Concept of Ethnoracial Groups

Сельское как социальное в этнографических исследованиях

Туторский А. В. Сельское как социальное

33

**Rural as Social
in Ethnographic Research**

Желамская Е. П. База, деревня, природа: трансформация представления местных жителей о поселке городского типа во второй половине XX — начале XXI в.

45

Zhelamskaya, E. P. Base, Village, Nature: Transformation of the Local Image of an Urban-type Settlement in the Second Half of the 20th — Early 21st Centuries

Крыков Е. А. Анархия-в-деревне: переосмысление «сельского» как нового либертарного устройства общества

67

Krykov, E. A. “In-Village Anarchy”: Rethinking “Rural” as a New Libertarian Way of Social Living

Садова Е. С. В деревню ради деревни? Гуманитарный туризм в сельскую местность в России

86

Sadova, E. S. Into the Village for the Good of the Village? Humanitarian Tourism to the Countryside in Russia

Бурубина П. А. Конструирование образа деревни в обрядах русских неоязычников

102

Burobina, P. A. Constructing the Image of the Village in the Rituals of Russian Neo-Pagans

Киберэтничность и цифровая культура**Cyber-ethnicity and Digital Culture**

Грязнова Е. В. Феномен цифровой культуры как предмет изучения современной науки

118

Gryaznova, E. V. Digital Culture as a Subject of Modern Cultural Studies

Головнев В. А. Эвенкийский этноблогинг: виртуальная самопрезентация и теория социальной драматургии

129

Golovnev, V. A. Ethno-blogging among the Evenks: Virtual Self-Presentation and the Theory of Social Dramaturgy

Ягафова Е. А. Киберэтничность чувашей: репрезентационные практики

147

Yagafova, E. A. Cyber-Ethnicity of the Chuvash: Representational Practices

Сакральные системы, семантические образы и ритуальные практики**Sacral Systems, Semantic Images and Ritual Practices**

Нофал Ф. О. Ат-Тийара как центральноаравийская ритуальная практика

159

Nofal, F. O. Al-Tiyarah as an Ancient Arabian Ritual

Завьялова О. Ю. Марионетки и их связь с духами (Мали)

170

Zavyalova, O. Yu. Puppets and their relations with spirits (Mali)

<i>Медушевский Н. А. Фетиши Aklama krapkewo народа адан: традиция и интерпретация</i>	186	<i>Medushevsky, N. A. Fetishes Aklama Krapkewo of the Adan People: Tradition and Interpretation</i>
<i>Денисова И. М. Подземный мир русских сказок: образность, семантика даров героя</i>	207	<i>Denisova, I. M. The Underground World of the Russian Fairy Tales: The Imagery, Semantics of Gifts to the Hero</i>
<i>Рыжова М. М. Вода в румынских заговорах и заговорах романоязычного населения долины реки Тимок</i>	228	<i>Ryzhova, M. M. Water in Romanian Incantations and in the Incantations of the Romanian-Speaking Population of the Timok Valley</i>
Народные знания и традиции		Folk Knowledge and Traditions
<i>Дубова Н. А., Кадырбекова Т. К., Никифоров М. Г. Звездный календарь киргизов</i>	246	<i>Dubova, N. A., T. K. Kadyrbekova and M. G. Nikiforov. Kyrgyz Star Calendar</i>
<i>Степанова О. Б. Народная медицина северных селькупов</i>	263	<i>Stepanova, O. B. Folk Medicine of the Northern Selkups</i>
<i>Нигматуллина З. Ф. Сохранение традиций в культурно-хозяйственной деятельности башкир рода Табын</i>	277	<i>Nigmatullina, Z. F. The Persistence of Traditions in the Cultural and Economic Life of the Bashkir Tabyn Clan</i>
<i>Турекеев К. Ж. Обряды и традиции детского цикла у каракалпаков в условиях глобализации</i>	288	<i>Turekeev, K. Children-focused Family Life Cycle Traditions among Karakalpaks in the Context of Globalization</i>
<i>Хожсаниязова Г. М. Взаимопомощь у каракалпаков, оказываемая при кризисных ситуациях и стихийных бедствиях</i>	302	<i>Khojaniyazova, G. M. Mutual Assistance among the Karakalpaks in Crisis Situations and Natural Disasters</i>
Диалоги со временем		Conversations with Time
<i>Сысоева М. Э. Кавказские изыскания московской школы компаративистики в воспоминаниях участников</i>	310	<i>Sysoeva, M. E. Caucasian Studies of the Moscow School of Comparative Linguistics as Remembered by Its Participants</i>
<i>Щанкина Л. Н. Историко-правовые аспекты наследственных и имущественных отношений мордвы по материалам В. Н. Майнова</i>	322	<i>Shchankina, L. N. Historical and Legal Aspects of Hereditary and Property Relations of the Mordovians Based on the Materials by V. N. Mainov</i>

Апробация актуальных методик исследования этногенеза

Бураев А. И., Дикий Я. В. Особенности этногенетических процессов в Центральной Азии и на Дальнем Востоке

Физическая антропология

*Борутская С. Б., Васильев С. В., Ва-
шанов А. Н., Ткачева М. И., Виннико-
ва В. Е., Марфина О. В.* Особенности
палеодемографии населения г. Белыничи
XVII–XIX вв. (Беларусь)

Григорьева О. М., Алексина О. И., Го Линь.
Восстановление внешнего облика гомини-
нин второй половины среднего плейсто-
цена с территории Китая (Хуалундун,
Цзиньюшань, Дали, Харбин)

Рецензии и обзоры

Мартынова М. Ю. СМС-сообщения и
вайбер-коммуникация — современный
письменный разговор глазами социаль-
ного антрополога

Степанов В. П. Рецензия на монографи-
ческое исследование Никогло Д. Е. Эт-
ничность в художественной литературе
гагаузов. Chișinău: S. n., 2022. 248 p.

**Testing Current Approaches to
Ethnogenetic Research**

335

Buraev, A. I., and Ya. V. Dikij. Ethnogenetic
Processes in Eastern Siberia and the Far East

Physical Anthropology

348

*Borutskaya, S. B., S. V. Vasilyev,
A. N. Vashanau, M. I. Tkachova,
V. Y. Vinnikava, and O. V. Marfina.*
Paleodemography of the Belynichi
Population in 17th-19th Centuries
(Belarus)

364

*Grigorieva, O. M., O. I. Alyokhina
and Lin Guo.* Facial Reconstruction
of Hominins of the Second Half of the
Middle Pleistocene Period from China
(Hualongdong, Jinniushan, Dali, Harbin).

Reviews

389

Martynova, M. Yu. SMS Texting and
Viber Communication — Modern
Written Conversation from the Social
Anthropologist's Perspective

396

Stepanov, V. P. Book Review:
Nikoglo, D. E. Ethnicity in the Gagauz
Fiction Literature. Chișinău: S. n., 2022.
248 p.

ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/7-32

Научная статья

© В. А. Тишков

СУДЬБА ПРОГНОЗОВ НА ОСНОВЕ КОНЦЕПТА ЭТНОРАСОВЫХ ГРУПП

В статье дается оценка книги В. И. Козлова об иммиграции и этнорасовых проблемах в Британии (1987) и анализируется сделанный им на период 1980-х годов прогноз развития ситуации. Автор сопоставляет перспективный сценарий 35-летней давности с современными реалиями и отмечает, что миграция и политика мультикультурализма привели к радикальным переменам в национальной и этнической идентификациях жителей страны. На примере Англии и Уэльса по итогам переписи 2011 и 2021 гг. анализируются сложные идентичности и перемены в пользу общебританской идентификации, особенно т. н. цветного населения страны, доля которого и роль в жизни Великобритании заметно выросли, вызывая реакцию английского национализма, но не отрицая вариант национального единения на основе культурно сложной британской идентичности. Высказаны идеи относительно изучения феномена культурного разнообразия и обновленного понимания этничности.

Ключевые слова: Великобритания, Англия и Уэльс, переписи населения, категоризация населения, этнорасовые группы, британскость и англичанство, теория этноса, национальная и этническая идентичность, иммиграция, В. И. Козлов

Ссылка при цитировании: Тишков В. А. Судьба прогнозов на основе концепта этнорасовых групп // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 7–32.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/7-32

Original article

© Valery Tishkov

THE FATE OF FORECASTS BASED ON THE CONCEPT OF ETHNORACIAL GROUPS

The paper reviews V. I. Kozlov's book on immigration and ethnic-racial problems in Great Britain (1987) and evaluates his forecast going back to the 1980s on the future evolution of the migration situation. The author compares the 35 years ago scenario

Тишков Валерий Александрович — академик РАН, д. и. н., профессор, научный руководитель, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр. 32а). Эл. почта: valerytishkov@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5479-9039>

* Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (соглашение о предоставлении гранта № 075-15-2022-328).

with the nowadays realities and concludes that mass migration and the policy of multiculturalism have caused radical changes in the national and ethnic identities of the British population. On a basis of England and Wales 2011 and 2021 censuses he analyses multiply identities and changes in favor of Britishness identity versus Englishness, especially among the country's non-white population, whose role in this country's life has grown greatly, causing a reaction of English nationalism, but not hindering the scenario of nation-building based on a culturally inclusive pan-British identity. The article includes elaborations on super-diversity debates and on how contemporary census practices destroy narrow understanding of ethnicity as culturally homogeneous groupings.

Keywords: Great Britain, England and Wales, population censuses, population categorization, ethnoracial groups, Britishness and Englishness, theory of ethnicity, national and ethnic identity, immigration, V. I. Kozlov

Author info: Tishkov, Valery A. — Academician of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Professor, Scientific Supervisor, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: valerytishkov@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5479-9039>

For citation: Tishkov, V. A. 2024. The Fate of Forecasts Based on the Concept of Ethnoracial Groups. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 7–32.

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).

Введение

В 1987 г. в издательстве «Наука» под грифом Института этнографии АН СССР вышла монография В. И. Козлова «Иммиграция и этнорасовые проблемы в Британии», которая была подготовлена автором по результатам его научной командировки в Великобританию в 1983 г. и изучения источников и литературы по данной теме, которыми он смог воспользоваться во время поездки и после нее. В. И. Козлов описал историю иммиграции в Британию и основные этнорасовые группы т. н. «цветных» иммигрантов, общая численность которых на начало 1980-х гг. составляла около 2,5 млн человек. Это были главным образом выходцы из Индостана (свыше 1 млн человек), негры и мулаты из Карибского региона, большей частью с Ямайки (свыше 700 тыс. человек), а также выходцы из стран Африки. Всего эта часть населения составляла на тот момент 6% жителей страны. Основная территория расселения иммигрантов — это Англия, особенно юго-восточные районы, включая большой Лондон. В. И. Козлов рассмотрел расселение, социально-экономическое положение, правовой статус и особенности адаптации, а также общественную активность этой части населения. Но основное внимание автора было сосредоточено на анализе проблем дискриминации, неравноправного положения на рынке труда, доступа к образованию и социальным льготам, а также проявлениям недовольства и иммигрантским выступлениям в ряде городов Великобритании.

Безусловно, это было добротное исследование, существенно дополняющее наши знания об этнических и миграционных проблемах в этой стране. Автор изложил методику фиксации иммигрантской части населения в системе статистического учета и в этносоциологических разработках, которые использовались в Великобритании, упрек-

нув британцев в недостаточной компетентности в части теории этноса и в том, как они трактуют расовые и этнокультурные различия между иммигрантами. В. И. Козлов взял за основу своего подхода концепт «этнорасовой группы», хотя вся использованная им статистика и опубликованные таблицы с данными были сгруппированы по странам — регионам происхождения иммигрантов, как это было принято в Великобритании. В принципе такой подход к делению населения страны на группы, на наш взгляд, возможен, хотя, строго говоря, среди прибывших иммигрантов из Индии и Пакистана могло быть существенное число англичан или людейmetisного происхождения. Такая же вероятность существует и среди выходцев из Карибского региона.

Немаловажным моментом при оценке книги В. И. Козлова является отсутствие в ней полевого материала: все свое достаточно длительное пребывание в стране учений использовал для кабинетно-библиотечной работы, а также для получения материалов из разных ведомств и научных центров. Только в заключении книги под названием «Пестрый Альбион» автор привел пару примеров из своей жизни в Великобритании, которые как бы подтверждали ее основное содержание и выводы. Надо сказать, что схожий вариант поведения советских этнографов и историков в зарубежных командировках тех лет был вполне объясним по причине скучного доступа к научной литературе и документальным источникам о зарубежных странах в самом СССР. Часто приходилось в ограниченных условиях пребывания за рубежом выбирать между освоением доступных источников и литературы и возможными беседами с информантами и полевыми наблюдениями.

Однако обратимся к цели нашей статьи: какова была оценка ученым ситуации и ее возможного развития, и как этот прогноз соотносится с тем, что произошло после 1980-х годов на протяжении последующих 40–50 лет. Вот какой заключительный вывод содержится в книге В. И. Козлова:

«Социальные прогнозы, даже самые обоснованные, подтверждаются досадно редко, но в данном случае можно предполагать, что в ближайшее десятилетие положение этнорасовых меньшинств в Британии изменится мало. За счет естественной убыли иммигрантов первого поколения и детей, рожденных в самой Британии, подавляющее большинство «цветных» станут официально полноправными британскими гражданами, так что расистские идеи о выселении их, очевидно, потеряют и без того зыбкое основание. Однако, став законными британцами, эти люди еще не превратятся в англичан, а останутся, как правило, членами этнорасовых общин, причем численность таких групп из-за естественного прироста, превышающего потери от ассимиляционных процессов, будет продолжать возрастать. Развитию ассимиляционных процессов мешает прежде всего сохранившаяся культурно-бытовая специфика иммигрантских групп, тесно связанная у выходцев из стран Азии и Восточной Африки с их религиозными отличиями и потому особенно стойкая». Но, как пишет В. И. Козлов, подобные размышления о ходе ассимиляционных процессов относятся к далекому будущему. «Ближайшее же время, как мне представляется на основе проделанного анализа, видимо, принесет дальнейшую обособленность основных этнорасовых групп не только в культурно-бытовой, но отчасти и в общественно-политической (профсоюзной и партийной) сферах жизни, что само по себе чревато стихийными этнорасовыми конфликтами» (Козлов 1987: 194–196).

Ясно, что, когда сегодня в Великобритании мэр Лондона — пакистанец, а премьер-министр — индус по своему происхождению, данное прогностическое заключение приглашает для разговора.

Расхождения в исходных понятиях и подходах

С конца 1980-х гг. в Соединенном Королевстве и в мире в целом изменилось многое и самое главное — в этой стране наука и общественно-политическая практика в последние два десятилетия при сохранении понятия «этническая группа» (фактически — этнорасовая группа), выстраивались не на групповом принципе, а на принципе идентификации граждан вокруг понятий об основных общностях, т. н. внутренних нациях (*home nations*), а для иммигрантов по стране происхождения и самое главное — вокруг дихотомии двух основных категорий: британскость и английскость (*Britishness versus Englishness*).

Для В. И. Козлова такого этноса, а значит и групповой самоидентификации как *британскость*, в принципе не существовало. Термин *нация* им также не использовался ни применительно к британскому народу, ни применительно к основным автохтонным общностям. Были граждане Великобритании — население страны (не нация и не этнос, согласно его собственной теории), в составе которых были этносы: англичане, шотландцы, уэльсцы, ольстерцы (северно-ирландцы). Напомню, что этносом В. И. Козлов называл «общность людей, возникшую естественно-историческим путем и занимающую до сих пор видное место среди других общностей людей, с которыми она так или иначе взаимодействует». «Теория этноса увязывается мною, — пишет В. И. Козлов, — с теорией нации, как наиболее развитого и наиболее значимого для современного вида («исторического типа») этноса» (Козлов 1999: 21–22). Что касается иммигрантского населения Соединенного Королевства, то в отношении его автором использовался термин *этнорасовая группа*: это были некие «сколки с этносами», занесенные на чуждую территорию с перспективой совершиТЬ переход в «тело» другого этноса. Не зря их в советской этнографической литературе называли *переходными группами* (см.: Берзина 1971).

В целом национальный состав населения Великобритании советская этнография описывала так: «Великобритания — многонациональная страна. Народы ее делятся на две группы — коренные жители (англичане, шотландцы, англо- и шотландо-ирландцы, уэльсцы, гэлы, нормандцы; условно к ним можно отнести и ирландцев, часть которых является коренным населением Северной Ирландии), образующие 94,8% всего населения, и пришлые — 5,2%. В числе пришлых особо выделяются так называемые цветные, в состав которых включают основную массу выходцев из британских владений и государств Содружества (за исключением переселенцев из Канады, Австралии, Новой Зеландии, Кипра, Мальты и белых из других стран). Общее число «цветных» в Великобритании — более 1,7 млн человек» (Брук 1981: 275).

Путь для членов «цветных» этнорасовых групп, по мнению В. И. Козлова, лежал в ассимиляции (по его словам, «превращении в англичан»), но результат этого процесса он относит к далекому будущему. Кстати, превращение «цветных» в уэльсцев, шотландцев или в северно-ирландцев (ольстерцев) автором не предполагалось, что было в ситуации тогдашнего доминирования английскости (более 90% иммигрантов прибывали и проживали на территории Англии) резонной позицией, хотя и не совершенной. Как мы покажем ниже, многие «цветные» становились в последние десятилетия носителями не только общебританской и английской идентичностей, но в том числе уэльской, шотландской, североирландской и уж, конечно, могли обладать множественной, сложной идентичностью. Последнюю В. И. Козлов никак не рассматривает и даже не упоминает, ибо теория этноса не допускала пребывание

«этнофора» сразу в нескольких коллективных телах. И вот это последнее обстоятельство оказалось наиболее уязвимой частью выполненного автором исследования относительно возможного развития ситуации в этой стране.

Важной новацией стало появление в практике государственного управления методов сбора статистических данных в ходе переписей населения, которые в более ранних переписях (В. И. Козлов использовал данные переписей 1951, 1961, 1971, 1981 гг.) отсутствовали вообще. Все построенные в его книге (как и в справочнике С. И. Брука) таблицы об этническом составе населения на самом деле были основаны на данных о странах, откуда новые жители прибывали. Соединенное Королевство ведет подсчет населения по этнической принадлежности только начиная с переписи 1991 г. Хотя интерес к подсчету этнических/расовых групп появился еще после Второй мировой войны с началом масштабной иммиграции в Соединенное Королевство. Страна планировала ввести статистический учет людей по этнической принадлежности в переписи 1981 г., но отменила решение после того, как в ходе контрольной переписи 1979 г. на этот вопрос многие жители вообще не ответили. Представители иммигантских меньшинств отказались сообщать о своей идентичности из-за страха депортации, а основная часть населения вообще плохо понимала суть вопроса. С 1991 г. практика фиксации этническости (этническая группа или этническое происхождение — *ethnic group, ethnic background*) утвердилась, подвергаясь корректировке от переписи к переписи. Со временем население страны привыкло отвечать на данный вопрос, хотя он становился все более сложным, позволяющим самые невероятные варианты ответов.

В нашей статье мы рассмотрим данные двух последних переписей населения 2011 и 2021 гг. и динамику перемен. Переписи в Великобритании проводятся с 1801 г., и страна обладает огромным опытом статистического учета, не говоря уже о научной традиции изучения данных проблем. Перепись охватывает «постоянных жителей»: тех, кто к моменту переписи прожил 12 месяцев или намерен прожить здесь не менее 12 месяцев. Участие в переписи фактически обязательное, ибо за отказ или намеренно ложные ответы можно получить штраф в 1 тысячу фунтов. В 2021 г. переписью было охвачено 97% постоянных жителей Англии и Уэльса. Из них 89% ответов были получены онлайн. Это, конечно, очень впечатляющий результат, особенно в сравнении с последней российской переписью с мало удачным опытом использования интернет-портала на госуслугах.

Еще одна радикальная и по смыслу сомнительная новация категоризации населения — в опросный лист с переписи 2011 г. впервые был введен пункт о «национальной идентичности», и в ответе на него разрешалось сделать выбор в пользу смешанной идентичности. Ученые и организаторы пошли на это, принимая во внимание то обстоятельство, что в современной Великобритании респондент часто не может однозначно себя идентифицировать в этнических категориях. При этом применительно к самой Великобритании под «национальной идентичностью» понимается не только британская — гражданская идентичность, а также и принадлежность к одной из «внутренних наций»: Шотландии, Северной Ирландии, Англии или Уэльсу (*Мамедова 2016: 80–83*). *Национальная идентичность для организаторов переписи — это выбор по самосознанию своей идентификации со страной или странами, к которым переписываемый ощущает принадлежность или воспринимают ее как свой дом, и эта идентичность не зависит от этнической группы или гражданства.*

Вот как выглядят интересующие нас два вопроса переписи населения в варианте для Англии и Уэльса:

14 вопрос: *Как Вы определяете Вашу национальную идентичность?* В зоне ответа названы на выбор: *британская, английская, уэльская, шотландская, северно-ирландская, другая* (одна пустая строка в зоне ответа).

15 вопрос: *Какая Ваша этническая группа?* Вопросы организованы в двухсту-
пенчатой форме. Сначала дается ответ на выбор одной из пяти больших, фактически
расовых, категорий: 1. *Азиат, азиат/британец, азиат/уэльсец*; 2. *Черный, черный/*
британец, черный/уэльсец, карибец или африканец; 3. *Смешанная или множествен-*
ная; 4. Белый; 5. Другая этническая группа. Затем опрашиваемый определяет среди
этих пяти категорий первого уровня один из 19 возможных ответов-подсказок, кото-
рые включают также возможность вписать свою другую идентификацию в пустые
строки зоны ответа. Вот эти 19 подсказок перечня *этнических групп*:

*Азиат или азиатский британец: индийское; пакистанское; бангладешское; китай-
ское; любое другое азиатское происхождение* (одна пустая строка).

*Черный, черный британец, карибец или африканец: карибец; африканец; любой
другой черный; черный британец или карибец* (одна пустая строка).

*Смешанная или множественная этническая группа: белый и черный карибец; бе-
лый и черный африканец; белый и азиат; другое смешанное или множественное
происхождение* (в зоне ответа две пустые строки).

*Белый: англичанин; шотландец; североирландец или британец; ирландец; цыган
или ирландский кочевник (irish traveller); рома; любое другое белое происхождение* (записать лично и есть две пустые строки).

*Другая этническая группа: арабское происхождение или любая другая этниче-
ская группа* (одна пустая строка).

Для российского читателя и даже для специалиста, обученного в традиционном
ключе восприятия «народов» и «многонационального народа», такой классифика-
ционный подход к национальному и этническому приводит в замешательство. Тем
более мучительным заданием становится изложение и интерпретация данной мате-
рии с помощью отечественного арсенала этнологической терминологии. По крайней
мере, после книги В. И. Козлова мне не встречались в нашей литературе качествен-
ные разборы этнонациональной ситуации в Соединенном Королевстве, кроме работ
Д. В. Караваевой и Л. К. Мамедовой (*Караваева 2016; Мамедова 2016*). Надо при-
знаться, что в своей недавней статье о деконструкции переписей населения (*Тишков
2023*) в разделе о случае с Англией и Уэльсом я не до конца разобрался с различием
результатов по двум разным вопросам переписи. Так что сегодня стоит задача сде-
лать такой разбор, условно говоря, этнорасового облика британского народа (*British
people*), в составе которого по итогам последней переписи насчиталось 287 разных
этнорасовых категорий (или групп). В статье главным образом речь будет идти о на-
селении Англии и Уэльса, хотя данные по Шотландии и Северной Ирландии также
доступны. Последняя перепись в Англии и Уэльсе и в Северной Ирландии прошла
в марте 2021 г. В Шотландии из-за эпидемии ковида перепись была перенесена на
март 2022 г., и ее результаты были опубликованы отдельно.

Идентификационные качели

Еще в 1970–1980-е гг. в общественном и научном дискурсе Великобритании на-
чались дебаты о национальной идентичности, поиски нового образа гражданской

нации и выяснение отношения бывшей «титульной нации» англичан и других «внутренних» наций страны к общебританскому национальному проекту. Вот как характеризует эту ситуацию для более позднего периода М. А. Липкин:

«Начиная с 1990 г. во многих культурных исследованиях на Британских островах произошел всплеск интереса к изучению британской культуры с акцентом на изучение исторической эволюции термина *британский* (*British*) и его идеологический подтекст. В общественно-политической лексике страны вместо термина *инглишнес* (*Englishness*) в последнее время все чаще вводится понятие *бритишнес* (*Britishness*)... Очевидно, что в условиях роста сепаратистских тенденций не только в Северной Ирландии, но также в Шотландии и Уэльсе употребление понятия *Англия* и *англичане* стало сужать географические рамки страны до нескольких десятков графств в центральной и юго-восточной части острова Великобритания. Между тем, подобно возрождению термина *россияне* в современной России (граждане многонациональной страны, не обязательно русские), употребление терминов *Британия* и *британцы* (по крайней мере в политической риторике) означало обращение к Соединенному Королевству Великобритании и Северной Ирландии в целом и ко всем его гражданам, независимо от их этнической принадлежности... На официальном уровне в последнее десятилетие слова *Англия*, *английский* заменяются на *Британия* и *британский*, а употребление старых терминов считается дурным тоном» (Липкин 2007: 122–123).

Эти слова историка относятся к 2007 г., но последние полтора десятка лет добавили драматизма и усложнили ситуацию, которую можно назвать идентификационными качелями (в отличие от описанного мною ранее дрейфа идентичности, см.: Тишкин 2003: 120–123).

Известно, что Великобритания делится на регионы с собственной давней историей и явными культурными различиями. За последние десятилетия в стране очень выросло население иммигрантского происхождения, т. е. это — британцы или их родители, которые родились за пределами Великобритании. Как и во многих государствах мира, включая Россию, регионально-этническая идентичность здесь конкурирует со страновой, общегражданской идентичностью. Причем не только среди исторических меньшинств и групп иммигрантского происхождения, но и среди «ядерного» большинства, т. е. среди собственно англичан. *Английскость* издавна, а в последние годы особенно, *больше всего* конкурирует с *британскостью*, ибо *культурно-историческая дистанция* здесь незначительна, и оба понятия воспринимаются и используются часто как синонимы.

Нет сомнений, что *британскость* как форма идентичности как бы заново появилась в самом конце XX в., но специалисты, включая таких известных авторов, как Линда Коллей и Кришан Кумар, проследили корни британского самосознания с XVIII в. и даже раньше (Colley 1992). С момента возникновения государства «Королевство Великобритания» в 1707 г. начинается формирование страновой британской идентичности, которая изначально носила сложный характер, включая в себя шотландскую, английскую и уэльскую идентичности. С эпохи Наполеоновских войн и с ростом морского могущества империи понятие британскости обретает более значимый характер, связанный с англиканской церковью и политической традицией парламентской монархии. Именно Британская империя породила и сделала сердцевиной идею британскости, которую принимали как англичане, так и шотландцы, участвовавшие в импер-

ской экспансии и пользовавшиеся дивидендами колониальной державы. Для англичан британскость представлялась всего лишь синонимом английскости, ибо английская политическая история, право, язык и культура лежали в основе имперского контекста.

С эпохи королевы Виктории имперскость стала ключевым компонентом британской национальной идентичности. Британская корона с ее ритуалами и символами вошла в репертуар национальной идентичности, проповедуя могущество нации, уникальность ее достижений и культуры. Национальной традицией стали празднования Дня Империи, юбилеев королевы Виктории, а также всего, что было связано с Британским парламентом — старейшим в мире представительным учреждением. Децентралистские тенденции существовали всегда со стороны основных четырех частей Соединенного Королевства, но только с 1970-х гг. начинается процесс *деволюции* — создания отдельных правительств для Северной Ирландии, Шотландии и Уэльса. Затем последовали конфликты с подпольем и террористическими актами в Ольстере, референдумы в Шотландии, национализм в Уэльсе, что поколебало британскость и вынудило искать для нее новые обоснования.

Сегодняшние британцы, или «народ Британии», — это полигэтническое, многоконфессиональное общество с региональными различиями. Состав этого общества изменился после распада Британской империи и иммиграции в страну миллионов бывших подданных и их потомков, которые составляют значительную часть нынешних 70 миллионов жителей страны. Причудливость современных идентификационных диспозиций в стране отражается в том, что в собственно Англии до самого последнего времени большинство автохтонных «белых» жителей воспринимало себя прежде всего, как англичане и уже потом как британцы, а большинство людей из этнических меньшинств воспринимают себя британцами и никак не англичанами, ибо последнее ассоциируется с «белыми». Наоборот, в Шотландии и Уэльсе как «белые» британцы, так и этнические меньшинства больше ассоциируют себя с Шотландией и Уэльсом соответственно, чем с Британией. В Шотландии и Уэльсе британскость воспринимается как форма культурного империализма, которую правящие элиты Англии навязывают населению страны.

Отметим, что в Великобритании иное понимание и отношение к этничности и к использованию категории «нация» и «национальное». Здесь встречается понятие «этническая группа» применительно к меньшинствам иностранного происхождения. *Как и в России, этничность и национальность зачастую используются синонимично, но вмещают в себя страновую принадлежность и расовые характеристики.* В последние три десятилетия произошли изменения в научном осмыслении темы идентичности и в категоризации населения на ее основе, а также в процедуре статистического учета и презентации этнокультурного и расового состава населения. Главный поворот имел место в сторону признания множественной и не взаимоисключающей идентичности, которая характерна не только для Англии и Уэльса, но и для Шотландии и Северной Ирландии. Так, например, Шотландская социологическая служба еще в 1979 г. установила, что 95% жителей Шотландии считают себя «шотландцами» в разной степени значимости этой идентификации (первичная, вторичная или второстепенная по сравнению с другими) и 80% считают себя также и «britанцами» в разной степени. Если же вопрос ставился как единичный выбор между шотландскостью и британскостью, то 57% идентифицировали себя только как шотландцы и 39% — только как британцы. С тех пор британскость среди жителей этой части страны пошла на убыль: в

2000 г. при единичном варианте выбора уже 80% называли себя «только шотландцами» и 13% — «только британцами», но все равно 60% продолжали считать себя также и британцами в разных сочетаниях с другими идентичностями. Спустя полтора десятилетия, опрос 2014 г. показал, что при единичном выборе 58–62% называли себя «прежде всего шотландцами», а 31–36% — «прежде всего британцами»¹.

Причиной снижения уровня британской идентичности в Шотландии было правление консерваторов во главе с М. Тэтчер и Д. Мэйджором, которые проводили непопулярную политику в отношении преимущественно лейбористской Шотландии. Но после учреждения собственного Шотландского парламента в 1999 г. и уже на референдуме 2014 г. по поводу независимости Шотландии общебританская лояльность все же не позволила осуществить сепаратизм. Брекзит снова поменял ситуацию в пользу отделения, и перспектива сепарации выглядит ныне вполне реальной. В таком случае *концепт шотландской нации, который существует издавна преимущественно как культурное понятие, может обрести гражданско-политический смысл, ибо возникнет новое суверенное государство-нация*. Нет ничего невероятного в данном исходе судьбы нынешней британской нации и появлении новой нации из отколовшейся от нее части. Это распространенный случай в истории, который не следует трактовать как якобы отсутствие существования британской нации как народа на основе общей истории и самосознания. Кстати, также ошибочно трактовать распад СССР как подтверждение якобы фэйкового существования советского народа как общности.

Большой интерес в сравнении с российским опытом представляет собой ситуация с сердцевинной культурой (*core culture*) Великобритании — а именно с феноменом *английскости*, т. е. с тем, кто такие англичане как общность и как форма самосознания. Здесь также наблюдаются причудливые качели с игрой идентичностей (В. И. Козлов и другие советские этнографы назвали бы это «этническими процессами»). При вопросе сделать единственный выбор в наборе идентичностей 43% жителей Англии в 2011 г. называли себя британцами по сравнению с 65% в 1992 г. Этот спад был вызван разными обстоятельствами, среди которых реакция на сепаратизмы регионов Шотландии, Северной Ирландии и Уэльса, а также недовольство растущими численностью и влиянием британцев иммигрантского происхождения, размывающими культуру и традиции «старой, доброй Англии».

Самая большая оппозиция Европейскому союзу и евроскептицизм характерны именно для Англии и Уэльса, что и подтвердил референдум 2016 г. о членстве Великобритании в Европейском союзе. Позицию за выход из ЕС поддерживали прежде всего те, кто считал себя в большей степени англичанином, чем британцем. Эта *бифуркация в национальном самосознании назад от британской к английскому национализму* происходила довольно быстро среди части населения страны. Еще в первой половине 2000-х гг. те, кто определял себя как англичане, были не большими евроскептиками, чем остальные. Их больше волновало положение «коренного населения» внутри страны.

Явный рост английского национализма в британской политике произошел с середины 2000-х гг. В ходе референдума и в процессе выхода из ЕС главным лозунгом правящих кругов уже был лозунг «вернуть страну», обращенный прежде всего к английскому избирателю. Английский национализм стал реакцией на deinдустрIALIZацию страны, на наступление транснациональных связей и коммуникаций, раз-

¹ Здесь и далее данные соцопросов по: Park, Bryson, Clery, Curtice, Phillips 2013.

мывающих старый уклад жизни и классический английский патриотизм на основе имперского величия и святости короны. К этому добавилось недовольство жителей бедных районов Англии, озабоченность перед воздействием иммиграции и последователей исламской веры и традиции (Караваева 2016). Так обозначился конфликт между поборниками гражданской, надэтнической британской идентичности и политиками, которые выступали против либеральной глобализации, за укрепление английской идентичности с ее исторической укорененностью.

Какая нация и какие меньшинства в Великобритании

Итак, фундаментальный вопрос для страны — это соотношение британской и английской. При этом под британской понимаются чувства принадлежности к общему государству, к доминирующей культуре и историко-культурному наследию, общим ценностям и символам. Что касается англичан и английской, то речь идет в большей мере об этнокультурной идентичности англичан и в их среде о локальных группах, но также и об английской сердцевинной (референтной) культуре в рамках британской культуры. Эта проблема «английская versus британская» крайне динамична. Как много среди британцев считают себя также англичанами или как много англичан считают себя также британцами? Обе категории издавна и часто используются взаимозаменяемым образом. Точно так же, как русский и россиянин зачастую неразличимые понятия, особенно для внешнего мира. В этой словесной неопределенности косвенно отражается доминирующая позиция Англии и англичан в стране, и это также говорит о трудностях для английской идентичности смещивать или расширять ее до британской. Англичане как бы отделяют себя от остальных жителей Британских островов. Опять же сходная ситуация с русскими в России в их неудобстве считать себя одновременно и россиянами. «Мы — русские, а остальные — это россияне», — заявлял В. В. Жириновский. Однако по данному вопросу есть мудрые размышления русского историка и философа Г. П. Федотова, писавшего еще сто лет тому назад, что наше национальное сознание должно быть достаточно сложным и гибким, а «для народов великорусской ветви это сознание должно быть одновременно великорусским, русским и российским», и задача каждого русского состоит в том, «чтобы расширить свое русское сознание (без ущерба для его «русскости») в сознание российское» (Федотов 1991: 181).

Напомним, с 2011 г. при проведении переписей населения Великобритании стали выяснять этничность постоянных жителей страны. Но делается это через закрытый список предполагаемых ответов, когда переписываемый должен отметить себя в перечне обобщенных расово-этнических конструкций. При такой трактовке этнические группы вообще невозможно выделить, а можно только разные варианты самосознания по предлагаемой закрытой шкале. Особые трудности с установлением этнической группы имеются в отношении цветного и смешанного населения. Подавляющее большинство иммигрантов проживают на территории Англии и Уэльса, прежде всего это Лондон и другие города Юго-Востока страны. В 2001 г. численность меньшинств в Англии и Уэльсе увеличилась до 8 млн (14%) по сравнению с 3 млн (7%) в 1991 г. и 2,5 млн (для всей страны) на момент изысканий В. И. Козлова. Самой быстро растущей категорией ныне являются выходцы из африканского региона (1 млн). Прирост индийцев в 2011 г. по сравнению с 2001 г. составил 34%, и эта группа стала самой большой среди меньшинств Англии и Уэльса — 1 млн 400 тыс. человек (данные по демографии и идентичности: Park, Bryson, Clery, Curtice, Phillips 2013).

Иммигранты второго или третьего поколений отличаются социальной мобильностью и высоким уровнем образования, который выше среднего по стране (здесь прогноз В. И. Козлова не оправдался). Хотя представители этнических меньшинств характеризуются достаточным уровнем социальной включенности, в британском обществе также много проявлений дискриминации в отношении «небелого» населения страны, о которых писал В. И. Козлов в 1980-е годы.

Основная разделительная линия проходит между «белым большинством» и «небелым меньшинством». Внутри указанных групп распространены разные варианты сложных идентификаций. Так, в 2011 г. число белых жителей Англии и Уэльса, которые называли себя «только британцами», составило 14%. Этот вариант идентичности среди этнических меньшинств приблизительно в три раза больше. Но в целом в 2011 г. число граждан, которые выбрали британскость как свою единственную идентичность или в комбинации с другими (шотландская, уэльская, английская или североирландская), достигло 29,1% (16,3 млн чел.). Предпочли называть себя «только англичанами» 60% белых респондентов Англии и Уэльса.

Более этнически гомогенной выглядит ситуация в Шотландии: в 2011 г. только 4% отнесли себя к тому или иному меньшинству, а 62% жителей Шотландии выбрали для себя шотландскую идентичность как единственную, и только 8% называли себя британцами без всяких оговорок. Причем это представители более старших возрастов. В Шотландии явно идет процесс этнонациональной консолидации на основе концепта «белой» шотландской нации. В его основе как глубокие исторические обоснования, так и культурная отличительность. Не последнюю роль играют экономические соображения и опасения остаться без общеевропейских регуляторов «лицом к лицу» с английским большинством и растущим «цветным» меньшинством после выхода страны из Европейского союза.

Однако британская идентичность не теряет своей актуальности в Англии и Уэльсе. Здесь не только старшее поколение, но и люди трудоспособного возраста, а также молодежь выбирают именно ее при ответе на вопрос о национальности. Пожалуй, только для Уэльса характерна тенденция, при которой нынешние подростки и молодежь реже, чем их родители, называют себя британцами. В этом может сказываться введение курса валлийского языка в школьные программы, а также движения английских футбольных фанатов. И все же в Англии британскость выражена сильнее прежде всего по причине демографической ситуации: здесь сосредоточена большая доля граждан иммигрантского происхождения. Именно они преимущественно отождествляют себя с британской идентичностью.

Как мы уже отмечали, концепция британскости переживает то подъем, то падение интереса к ней со стороны политиков и рядовых граждан. В свое время еще правительство Т. Блэра объявило курс на создание «единой нации», в которой любой цвет кожи заслуживает уважения, а расизм — не приемлем. Большое внимание было уделено гражданству как инструменту обеспечения равенства и выработке дополнений к процедуре получения гражданства. Ставший премьер-министром Г. Браун, шотландец по происхождению, возводил идею британскости. Как он считал, «лучше справиться с глобальными переменами удастся тем странам... чьи народы сумеют объединиться и сформировать... единый и общий взгляд на цель, ради которой они готовы приносить жертвы, и на главные составляющие национального успеха» (Brown 2006).

За последние двадцать лет существенно выросло число британцев, которые отождествляют себя со «смешанной категорией». Как правило, этот выбор делают родивши-

ется в семье, где один из родителей принадлежит к этническому меньшинству. Именно представители этой группы чаще называют себя британцами. В свою очередь противники массовой иммиграции и мультикультурализма высказывают недовольство, что в результате роста групп «цветных» меньшинств происходит отток «белых» британцев из столицы и других городов. Уже сотни тысяч англичан переехали из мегаполисов в более однородные по этническому составу места. Обсуждается также падение уровня жизни «коренного населения», особенно англичан. Если еще в недавнем прошлом англичане находились в более привилегированных условиях по уровням образования и заработной платы, то сейчас малоимущие англичане не всегда могут рассчитывать на поддержку социальных служб, подобную той, которая оказывается иммигрантам (Караваева 2016).

Деволюция и ситуация с национализмом

Процесс деволюции не затронул собственно Англию, и эта часть островного государства формально не имеет своего правительства по сравнению с Шотландией, Северной Ирландией и Уэльсом. Среди англичан на фоне требований собственных парламентов и других автономных преференций возникают настроения, которые во многом напоминают настроения этнических русских в СССР, а сейчас и в России: «У всех есть своя государственность, а у нас ее нет». Обострение чувства английской вынуждали также последствия масштабной иммиграции. Укореняющиеся на территории Англии иммигранты развивали в себе исключительную британскую идентичность по сравнению с основным населением, для которого была больше характерна двойная или смешанная форма идентификации, а для большинства, как и в старые добрые времена, английскость и британскость понимались как синонимы.

Английский национализм имел место и до 1990-х гг., но он обычно не был направлен против политического единства трех частей страны и многие из его последователей обладали двойной, можно сказать, *англо-британской* идентичностью (Липкин 2007; Kenny 2014; Kumar 2010; Condor; Gibson, Abell 2006; Young 2008). Английский национализм имеет главным образом культурное содержание, но он в свою очередь содержит и регионально-исторические различия, своего рода модели идентичностей, одна из которых отсылает к образу «классической Англии». Только в самые последние годы английский национализм обрел более резкие формы, включая расистские и ксенофобские проявления. Он всячески поощрял процесс Brexit после референдума о выходе из ЕС. Его основной опорой был и остается английский рабочий класс промышленных районов и обустроенный вековым укладом житель глубинки. Английский национализм носит зачастую ностальгический характер. Причем это ностальгия не столько по империи, сколько по временам, когда англичане были в центре национальной жизни страны (Караваева 2016).

Сейчас власть у тех, кто окончил университеты, кто занят в корпоративном бизнесе, в медиа и в образовательно-научной среде. Влиятельные позиции в стране у того меньшинства, кто считает «я — британец, а не англичанин», а не у того, кто считает «я — англичанин, а не британец». Таким образом, конфликт имеет место между истеблишментом (британские юнионисты типа Бориса Джонсона) и интересами собственно Англии, жители которой желают иметь больше власти и представительства, а также равенства по части квот, социальных служб, налоговых и социальных преференций. Недовольство вызывает наплыв иммигрантов, размыва-

ющих основанную на местных традициях английскость. Отсюда рождаются расистские установки: за последние годы число считающих, что англичанином может быть только белый, выросло до 10% населения Англии.

Именно по причине глубокой привязки к бывшему величию Британской империи английский национализм не может сегодня воплотиться в реальные политические проекты. Но, как считает один из британских авторов, нет никакой потребности и интереса в создании отдельного английского государства, когда англичане и без того являются основой Британской империи и Соединенного Королевства, а сама Великобритания выступает защитником интересов и свобод Англии. Отсюда вполне объяснимо, почему большинство англичан поддерживает *англо-британскую конструкцию идентичностей*: развитие британской культуры никогда не ущемляло интересов Англии, а правительство страны всегда учитывало интересы Англии. Таким образом, *многие англичане, как и русские в России, считают себя и воспринимаются другими как «имперская» нация»* (в России в отношении русских используется также термин «государствообразующая» нация).

Естественно, что все другие культуры, особенно иммигрантского происхождения, должны как бы соотноситься с сердцевинной культурой, а именно — английской. Но при всем при этом ни имперский вариант англо-британскости, ни вариант «малой Англии» не имеют шансов стать доминирующим политическим проектом современного нациестроительства. Именно *космополитичная идентичность — наиболее комфортная идентичность для сегодняшнего многогранного сообщества Англии*. Однако Д. Н. Караваева считает, что:

«Концепция космополитичной Англии является в той же мере утопией, как и все остальные, в первую очередь из-за того, что она может аккумулировать больше различий, чем способна усвоить, и больше сообществ, чем умений жить вместе. Наряду с открытостью по отношению к другим данная концепция невнимательна к собственно английскому населению и его культурным ценностям и традициям (поэтому существуют обширные группы «этнических» англичан, выступающих против такого рода культурной «косилки») (Караваева 2016: 109).

При таком расхождении мнений по поводу перспектив нациестроительства в Великобритании я в своей книге «Национальная идея России» (Тишкин 2021) предпочел воздержаться от прогноза и занял нейтральную позицию среди возможных вариантов нациестроительства в этой стране. Но ситуация меняется быстрее, чем это можно было ожидать.

Национальная идентичность в Англии и Уэльсе

Ныне доступны данные прошедшей в 2021 г. английской переписи населения (в Северной Ирландии перепись прошла отдельно — в 2021 г., но в ней нет вопроса об этнической группе; в Шотландии — в 2022 г.). Все население Великобритании — 67 млн человек, из них в Англии проживает 84% населения, в Уэльсе — 4,7%, в Шотландии — 8,2%, Северной Ирландии — 2,8%. За 10 лет население Англии и Уэльса увеличилось примерно на 3,5 млн человек, причем 2,5 млн из новоприбывших родились за рубежом, а в целом каждый шестой житель Англии и Уэльса, по данным на 2021 год, родился за пределами Великобритании. Разобраться с идентификационной ситуацией населения этой основной части страны не так просто.

Нас интересует как люди восприняли вопрос № 14 о национальной идентичности, и какие получились данные. В 2021 г. 90,3% населения (53,8 млн) в Англии и Уэльсе указали по крайней мере одну из «домашних» национальных идентичностей Соединенного Королевства (английская, уэльская, шотландская, северно-ирландская, британская и корнуольская). По сравнению с 2011 г., имеет место небольшое уменьшение всей этой категории (было 92%). Зато в этой категории увеличилось число тех, кто указал двойную национальную идентификацию: одну из британских и одну из зарубежных (2%, 1,2 млн по сравнению с 0,9%, 492 тыс. в 2011). Тех, кто указал только одну из небританских идентичностей, насчитывается 9,7% (5,8 млн) по сравнению с 8% (4,5 млн) в 2011 г.

Более половины постоянных жителей (54,8%, 32,7 млн) выбрали исключительно британскую национальную идентичность, что составило прирост на 35,8% за десять лет: с 19,1% (10,7 млн) в 2011 г. Это отражает перемены в самосознании, но также возможно воздействие того обстоятельства, что в вопроснике в Англии *brittii* заменил *inglesi* на первом месте. Противоположный тренд проявился в динамике исключительно английской национальной идентичности: здесь упадок на 42,8% с 57,7% (32,4 млн) в 2011 до 14,9% (8,9 млн) в 2021 г. При сложении числа людей, определивших свою национальную идентичность только как английскую или только как британскую, получается уменьшение таковых с 76,8% (43,0 млн) в 2011 г. до 69,7% (41,6 млн) в 2021 г.

В Уэльсе, где уэльская идентификация осталась первой в перечне опций в вопросе о национальной идентичности, число людей, выбравших единичную британскую идентичность также выросло с 16,9% (519 тыс.) в 2011 г. до 18,5% (574 тыс.) в 2021 г., но не так значительно, как в Англии. Это, разумеется, совпало с уменьшением числа тех, кто выбрал единичную уэльскую при определении своей национальной идентичности (55,2% или 1,7 млн в сравнении с 57,5% или 1,8 млн в 2011 г.). В Англии и Уэльсе вместе взятых доля тех, кто указал сразу обе, английскую и британскую, составила 13,6% (8,1 млн), в 2011 г. было 8,6% (4,9 млн).

Рассмотрим ситуацию с национальной идентификацией тех, кто связывает себя с зарубежными странами. Отметим, что число постоянных жителей с небританской национальной идентичностью выросло повсеместно. Всего 11,7% (7 млн) населения Англии и Уэльса определили свою идентичность в графе «Другая» (увеличение на 2 млн в сравнении с 2011 г.). Что это за жители Соединенного королевства, кто никак не связывает свою национальную идентификацию с какой-либо одной из «домашних» идентичностей даже в сочетании с зарубежной? Вот эти десять единичных идентификаций среди постоянных жителей Англии и Уэльса: польская (593 тыс.), румынская (477 тыс.), индийская (380 тыс.), ирландская (300 тыс.), итальянская (287 тыс.), португальская (237 тыс.), пакистанская (178 тыс.), испанская (177 тыс.), литовская (146 тыс.), французская (128 тыс.).

Здесь впечатляют данные по многочисленным восточно-европейцам (полякам и румынам), которые массово мигрировали в Великобританию в последние три десятилетия после краха в своих странах коммунистических режимов, но, видимо, они в большей степени сохраняют свое гражданство, связь с родиной и не особо ассимилируются в этнокультурном плане. Эти же установки, кстати, проявляются и в ответах на вопрос о принадлежности к этнической группе. Тем более, что в данном случае этническая и страновая (национальная) идентификации фактически совпадают. Может быть только часть румын в определении этничности могли назвать цы-

ганскую или рома, а среди поляков могли оказаться силезцы или кашубы. Но, кроме румынских цыган, это наверняка единичные случаи.

Подведем общие итоги с переписными результатами по национальной идентичности в Англии и Уэльсе. В Англии 88% (49,7 млн) обладают одной из идентичностей, связанных с «внутренними нациями» Соединенного Королевства; 2% (1,2 млн) имеют двойную национальную идентичность: одну из не британских вместе с одной из британских; 10% (5,6 млн) сообщили об исключительно зарубежной национальной идентичности. В Уэльсе 94,6% (2,9 млн) обладают одной или более одной из британских национальных идентичностей; 1,2% (37 тыс.) имеют не менее одной из британских и одну из зарубежных идентификаций; 4,2% (132 тыс.) имеют исключительно небританскую. Основной итог и вывод: *идентификационные качели за последние 10 лет явно качнулись в пользу британской и в пользу иностранных форм национальной идентичности*. Оба результата — это воздействие массовой иммиграции последних десятилетий: сначала «цветных» меньшинств из бывших британских владений, затем — европейских, особенно поляков и румын после конца Варшавского блока государств. Но в целом Англия и вся Великобритания остаются страной «белого» большинства, хотя это белое обрело много новых оттенков. С этими оттенками белого и черного в категории «этническая группа» попробуем разобраться.

Этническая идентичность в Англии и Уэльсе

Перепись зафиксировала укрупненные этнорасовые группы (*белые, азиаты, черные, смешанные*) с вопросами детализирующего характера и без разграничения страновой и региональной принадлежностей. И вот что получается в итоге. В Англии и Уэльсе к категории первого уровня *белые* отнесли себя 48,7 млн (81,7%) по сравнению с 48,2 млн (86%) в предыдущей переписи 2011 г. Часть группы *белые* 44,4 млн (74,4%) идентифицировали себя как *англичане, уэльцы (валлийцы), шотландцы, североирландцы или просто британцы*. В 2001 г. таких было 45,5 млн (87,5%) и в 2011 — 45,1 млн (80,5%). Это довольно заметное уменьшение (см. Табл. I).

Таблица 1
Основные этнорасовые группы Англии и Уэльса, 2011 и 2021 гг.

Этническая группа	2011 (чел.)	2021 (чел.)	2011 (%)	2021 (%)
Азиаты, азиатобританцы или азиатоуэльцы	4 213 531	5 515 420	7,5	9,3
Черные, черные британцы, черные уэльцы, карибцы или африканцы	1 864 890	2 409 278	3,3	4,0
Смешанные или множественные этнические группы	1 224 400	1 717 976	2,2	2,9
Белые	48 209 395	48 699 249	86,0	81,7
Другая этническая группа	563 696	1 255 619	1,0	2,1

Вполне естественно, что за межпереписной период значительно увеличилось число и доля именно тех, кого в Соединенном Королевстве относят к группам этнических

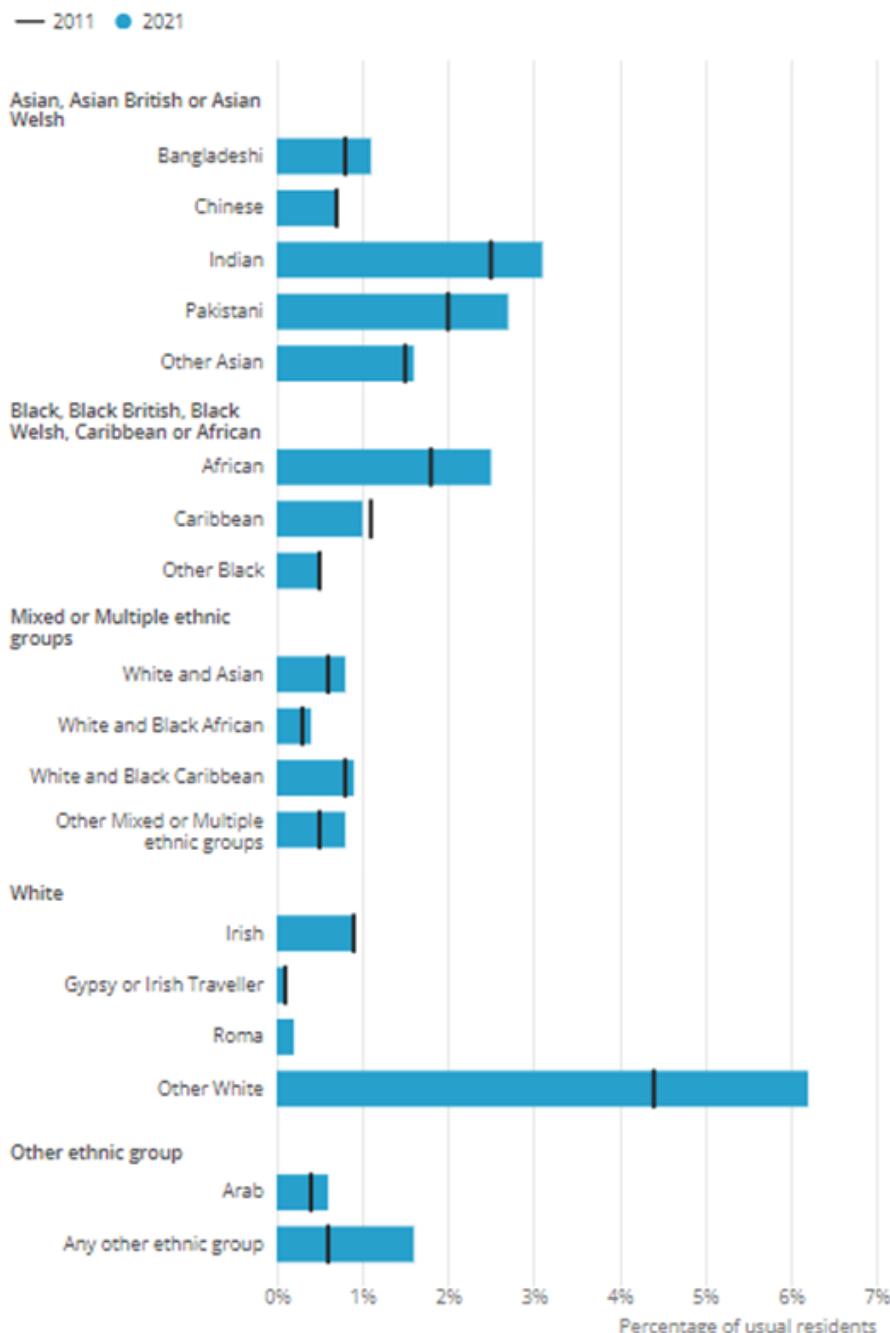


Рис. 1. Группы этнических меньшинств, 2011 и 2021 гг., Англия и Уэльс

Источник: Office for National Statistics, Census 2021

Fig. 1. Ethnic minority groups, 2011 and 2021, England and Wales

Source: Office for National Statistics, Census 2021

меньшинств. На Рисунке 1 приводится график перемен в процентах среди всех групп, кроме основных, автохтонных общностей (*Рис. 1*). Обращает внимание значительный рост *других белых*. Это как раз восточноевропейцы (поляки, румыны, русские, прибал-

ты и другие). Заметно возросла численность и доля африканцев. Как и в предыдущие десятилетия, продолжался рост индостанцев (индийцев, пакистанцев, бангладешцев),

В группе *белые: другие белые* самая большая группа это *белые: поляки* (614 тыс. или 1% населения) и *белые: румыны* (343 тыс. или 0,6%). Но выше мы указали, что в категории национальной идентичности поляков было 593 тыс. (на 21 тыс. меньше) и румын — 477 тыс. (на 134 тыс. больше). Что это за разница? Можно предположить, что небольшая часть поляков считают себя 100% британцами, но сохраняют свою этническость, и, наоборот, среди националов-румын есть значительная часть тех, что в этническом отношении относит себя к цыганам (рома). Но это только мои предположения.

В целом в группе *другие белые* в 2021 г. было зафиксировано 3,7 млн (6,2%). В 2011 г. таких было 2,5 млн (4,4%). Вот на эту подкатегорию и пришелся самый заметный рост численности среди всех 19 основных этнических групп. Именно в этой группе многие десятки (если не сотни!) вариантов записанных собственноручно этнических бэкграундов! Столь сильное увеличение специалисты частично объясняют предоставленной в 2021 г. возможностью выбирать нужную идентификацию из предлагаемого в онлайн-списка (т. н. search-as-you-type functionality), в котором в качестве подсказки перечислены 1411 категорий. Так что этот момент в номенклатуре и динамике численности этнорасовых групп вообще не имеет отношения к «процессам», а относится к факторам «процедуры». Хотя, возможно, что эта категория больше всех пополнялась не за счет иммиграции, а за счет роста межэтнических браков: в Англии и Уэльсе 10,1% (2,5 млн) домохозяйств (хаусхолдов) имели в своем составе представителей двух и более этнических групп. В 2011 г. таких было 8,7%.

В три раза выросла категория *другая этническая группа* — 924 тыс. (1,6%), в которой оказалось 77 тыс. сикхов, 76 тыс. — курдов и 76 тыс. назывались хиспаник или латиноамериканец. Но оказалось, что еще 23 тыс. показали себя как сикхи в категории первого уровня *азиатская, азиатско-британская, азиатско-уэльская*. В целом вся эта категория оказалась самой сложной для определения, соединяя в себе многие вместе или выборочно элементы культуры, идентичности, религии, языка, физического облика.

Следующая многочисленная категория первого уровня — это *азиатская, азиатско-британская* или *азиатско-уэльская* (без азиатско-английской, видимо, как маловероятной!). В 2021 г. 5,5 млн (9,3% от всего населения) отнесли себя к *азиатам, британским азиатам, азиатским уэльцам*. В 2011 г. их было 4,2 млн (7,5%). Это наиболее заметное увеличение из всех этнических групп. К сложностям трактовки можно отнести фиксацию этнических групп среди жителей африканского происхождения, когда предлагаемая детализация не спускается ниже странового уровня. В результате получились довольно многочисленные этнические группы нигерийцев (271 тыс.), 151 тыс. сомалийцев, 113 тыс. ганцев, хотя прекрасно известно, что в этих африканских странах проживают десятки (а в Нигерии — сотни) этнических групп. В общем итоге, *по сравнению с 2011 г. в четыре раза снизилось число тех, кто определяет себя только как англичане (English), и в три раза увеличилось число тех, кто определяет себя только как британцы (British)* (они составляют 55%), и в два раза увеличилось число тех, кто принимает обе идентичности. Результаты переписи 2021 г. определенным образом отразили не только миграционные сдвиги и внутренние демографические процессы, но и мобилизацию со стороны политического класса и СМИ, которые пугали население ростом «английского национализма» и

агитировали за общеостровную самость в процессе выхода из Европейского союза. В итоге качели идентичности качнулись явно в сторону британской.

Дебаты о сверхразнообразии и черная дыра этничности

Изложенная выше довольно запутанная практика категоризации населения Великобритании на основе культурных различий, сложные для восприятия и для научного анализа результаты переписной статистики, а также сама практика политики мультикультурализма, а затем «управления разнообразием» породили масштабную дискуссию вокруг концепта разнообразия, а точнее — *сверхразнообразия* (super-diversity), названного так по заглавию одной из статей в лондонском журнале «Этнические и расовые исследования». Автор, на тот момент профессор Оксфордского университета Стивен Вертовек, еще до переписи 2011 г. обратился к ситуации полигетничного состава населения и к политике мультикультурализма в Великобритании как к новому вызову для специалистов по проблемам этничности и миграций. Приведу резюме этой знаменитой статьи:

«Многообразие в Британии уже не то, что было раньше. Около 30 лет государственная политика, практика социального обслуживания и общественное восприятие формировались на основе особого понимания иммиграции и мультикультурного разнообразия. То есть население Великобритании, состоящее из иммигрантов и этнических меньшинств, традиционно характеризуется большими, хорошо организованными афро-カリбскими и южно-азиатскими сообществами граждан родом из стран Содружества или бывших колониальных территорий. Политические рамки и общественное понимание — и, действительно, многие области социальных наук — не поспевают за недавно возникшими демографическими и социальными моделями. Британию теперь можно охарактеризовать как «сверхразнообразие» — понятие, призванное подчеркнуть уровень и разновидность сложности, превосходящие все, с чем страна сталкивалась ранее. Такое положение отличается динамичным взаимодействием переменных факторов среди растущего числа новых, небольших и рассеянных иммигрантов множественного происхождения, имеющих транснациональные связи, социально-экономически дифференцированных и юридически стратифицированных иммигрантов, прибывших за последнее десятилетие» (Vertovec 2007).

Это высказывание породило «сверхразнообразную» реакцию специалистов, зачастую с искаженной трактовкой сути статьи, не говоря уже о предлагаемых крайне спорных рецептах. Спустя 12 лет, в 2019 г. С. Вертовек подготовил специальный выпуск того же самого журнала с обзором 325 публикаций по этой теме из разных дисциплин (Vertovec 2019). В итоге получилось сделать своего рода типологию того, как по-разному понимается сверхразнообразие и как разными специалистами формулируется научная повестка по этой теме. Для большинства — это всего лишь современный синоним обычного концепта разнообразия: было *мульти-, много-, полиг-*культур, наций, народов, конфессий и т. д.), стало очень много и не более того. Отсюда появился призыв еще детальнее разбираться с понятием этническое и его современными проявлениями. Но другие полагали, что само этническое есть некая ограничительная рамка для группировки сверхсложных конфигураций среди современных жителей культурно-сложных обществ. Для некоторых концепт сверхразноо-

бразия оказался призывом к более глобальной методологической переоценке в изучении социальных форм и их реконфигураций, что явно не входило в первоначальную задачу автора концепции. Для С. Вертовека в центре внимания были прежде всего миграционные явления с точки зрения состава, географии, коммуникаций, правовых статусов, профессиональных ориентаций и жизненных моделей мигрантов.

Из всей этой дискуссии вокруг сверхразнообразия можно вынести несколько стоящих суждений. Прежде всего это проблема содержания и границ, которые определяются термином «этничность», а отсюда — «этническая группа». Приведенное в начале статьи определение В. И. Козлова как один из вариантов поздней советской и ранней постсоветской этнографии даже для своего времени подходило больше для теоретических схем, а не для конкретных описаний в тех же самых справочных и монографических работах В. И. Козлова, С. А. Токарева, С. И. Брука и других специалистов. Ю. В. Бромлей конкретные случаи вообще не разбирал, а мой вопрос, к какому этносу он лично себя относит, остался без ответа. Тем более для современной науки фактически невозможно называть этнос общностью, возникшей естественно-историческим путем, а нацию — наиболее развитым и наиболее значимым историческим типом этноса.

В нынешней мировой ситуации этногруппами стали называть: статистики-демографы и миграционисты — этнорасовые сообщества; медики-генетики — расово-популяционные образования (см. прилагаемые к лекарствам листовки); политологи и социологи — мобилизованные культурно отличительные сообщества. Сам термин «этническая группа» зачастую становится синонимом меньшинств или миграционных групп и никак не основного населения той или иной страны (например, т. н. *этнии* во Франции). Строго говоря, гетероглоссия ключевого дисциплинарного понятия была в науке изначально, но для хорошо организованной и идеологически дисциплинированной отечественной практики категория этноса была единственно допустимой. Попытки подвергнуть ее критическому сомнению воспринимались «теоретиками этноса» как покушение и как отмена самой науки этнологии (см.: Крюков 2023). Эта плохо объяснимая категория остается терпимой вплоть до сегодняшнего дня и даже в чем-то трудно разрушаемой, ибо ныне слово «этнос» уже попадает в словарь первых лиц российского государства и в тексты доктринальных документов. Как долго это может длиться — трудно сказать. Инерция старых научных прописей, охранительный пыл их последователей и порожденные этим верхушечные предписания и низовые убеждения могут быть определяющей силой не только в общественно-политическом дискурсе, но и в сфере научного знания.

Однако вернемся к дискуссии о разнообразии — концепте, который с начала XXI в. стал теснить понятие и практику мультикультурализма как себя не вполне оправдавшую. Сразу же скажем, что следует различать мультикультурализм как реальную ситуацию культурно-сложных обществ (в России в ходу схожий термин «многонациональность») и мультикультурализм как политическую доктрину и практику общественного управления. Первое (этнически сложный состав населения) свойственно подавляющему большинству страновых сообществ. Второе — принято далеко не во всех странах как в данных терминах, так и в схожем формате, как, например, внедряемый главой правительства Великобритании Д. Кэмероном «государственный мультикультурализм» (state multiculturalism), который, по словам В. С. Малахова, на самом деле «отражал скорее его собственное восприятие ситуации, чем осозаемые институциональные сдвиги» (Малахов 2018).

лахов 2023: 25). После открытого признания лидерами Германии, Великобритании и Франции в конце 2010 — начале 2011 г. провала политики мультикультурализма начался этап т. н. ассимиляционистского разворота или, как, например, в Великобритании, произошел переход к политике «социального единства» (*social cohesion*).

В итоге термин *мультикультурализм* стал своего рода табу в общественной жизни в последние два десятилетия, и в политико-управленческий процесс вошло понятие «разнообразие» вместе с сопутствующим концептом «интеграция». Термин мультикультурализм становится все менее употребим (*Vertovec 2010; Kymlicka 2012; Vertovec, Wessendorf 2010*), он перестал использоваться даже в тех странах, где были политика и правовые нормы с таким названием (например, в Канаде и Австралии). Среди специалистов также пошла речь об «отступлении мультикультурализма» (*Joppke 2004*), а затем и о «пост-мультикультурализме» (*Vertovec 2010*), хотя многое из этого опыта сохранилось, особенно на уровне местных, низовых политических практик.

Следует учесть, что мультикультурализм как политическая практика и как общественная теория существовал только в небольшом числе стран. Но сами идеи получили распространение и вошли в практику управления многих поликультурных сообществ (*Vertovec 2010*). Фактически из бывшего мультикультурализма возродился и концепт такой сложной национальной идентичности как *британско́сть*. Многое из этой прежней политики сохраняется и поддерживается и в других странах Европы. И все-таки *разнообразие* обрело свою отличительность, а со временем и оно проявило свои негативные характеристики, вызвав дискуссии и политические дебаты. Прежде всего, как отметили некоторые ученые, новый подход на основе концепта «разнообразие» превращает давнее понятие «различия» (расовые, религиозные, этнические и другие) в «главным образом эстетическое, политически и морально нейтральное нечто» (*Eriksen 2006: 16*). Разнообразие делает упор на индивидуальные различия и все, что связано с «управлением разнообразием», сводится к признанию и поддержке именно индивидуального начала при игнорировании социально-групповых различий. Это затрудняет и даже отменяет взгляд на структурные причины неравенства на основе различий (*Ahmed, Swan 2006; Ahmed 2007*). Более того, самим пониманием разнообразия как некоей «мозаики» все существующие различия как бы помещаются в один равно положенный порядок и тем самым сглаживают различия и неравенства (*Swan 2009*). Весь дискурс о разнообразии не содержит призывов к переменам или к перераспределению ресурсов, он затушевывает историю социально-культурных антагонизмов и борьбы за равенство.

Современная практика управления культурными различиями отмечена двойственностью и внутренними противоречиями. Обычно управление разнообразием связано с императивом интеграции или «социального единства» (как, например, в Великобритании или схожая формула «единства и многообразия» в России). Сейчас многие лидеры и эксперты в странах ЕС настаивают на обязательности интеграции иммигрантов в национальные сообщества, а политикам предписывается создавать соответствующие механизмы для такой интеграции. Поиск более эффективной и безопасной для основного населения миграционной политики имеет место и в России. В более определенных формах реализуется призыв к укреплению национальной идентичности (британской — в Соединенном Королевстве, российской — в Российской Федерации). В чем-то имеет место даже возврат к прежним концептам ассимиляционизма (*Kaya 2012; Joppke 2007*). Так что современные суждения и лозунги о разнообразии не следует путать с почти умершим мультикультурализмом, ибо *сегодня на первое ме-*

сто выдвигается цель формировать единое сообщество из культурно разнообразного населения. И все же следует принять во внимание высказывание российского специалиста, что «перед нами скорее смена риторики, чем смена политики. Не говоря уже о том, что поворот к «ассимиляционизму» в XXI столетии — опция нереализуемая: слишком уж велики демографические и социокультурные трансформации, пережитые западными обществами под влиянием международных миграций» (Малахов 2023: 25).

Несмотря на коррекцию политики в пользу интеграции, многие считают концепцию «разнообразия» вызовом нации-государству, преградой национальному строительству. На наш взгляд, это ложный вызов, вытекающий из понимания нации и национализма как монокультурного феномена. Мы уже неоднократно писали, что современный концепт нации и нациестроительства основан на единственно возможной формуле полиглоссической гражданской нации и таковым с разной степенью успеха используется фактически всеми странами мира (Тишкин 2021).

Как и мультикультурализм, разнообразие все же имеет тенденцию концентрировать внимание на этнических, религиозных и расовых различиях. Подобный подход зачастую *сверхэтничирует* социальные взаимоотношения, придавая порою этничности особую политическую значимость, как это, например, произошло в регионах Балкан и бывшего СССР. Как пишут авторы предисловия в сборнике статей по теме пост-мультикультурализма, «это особо касается ситуаций, когда редукционистская концепция разнообразия поддерживается статичным и иерархичным пониманием культуры и этничности. К сожалению, подобное существует в общественной жизни, несмотря на многолетние настояния и взгляды антропологов о плюралистичном, изменчивом и динамичном характере культуры» (Matejskova, Antonsic 2015: 19).

Эта статичная концепция культуры одна из причин почему, несмотря на общественное признание самого концепта разнообразия, политическим институтам и управлеченским практикам не удается обрести более инклюзивный характер. Здесь действует система обстоятельств от истории и психологии до повседневных озабоченностей и фобий в отношении другого. В России также двойственный характер восприятия не только миграции, но и этнического многообразия сквозит в повседневной риторике политиков и управленцев, вплоть до вынужденных поправок-напоминаний со стороны Президента страны В. В. Путина (в качестве реакции на ксенофобские проявления) признавать и уважать российскую многонациональность и роль иммигрантов как одно из условий развития страны.

Современные исследователи в своих научных разработках и в рекомендациях к государственному управлению пытаются выйти из тупика концептуальных рамок разнообразия. Есть предложение диверсифицировать само понимание разнообразия прежде всего среди ученых. Нужно больше обращать внимание на межсекторальные взаимодействия социальных коллективов людей и на существующие в них реальные, а не лозунговые или навязанные идентификационные модели: кем они себя считают и с кем пребывают в фундаментальных отношениях. Я все больше убеждаюсь, что невозможно изучать и понимать вопросы разнообразия без внимания к социальным различиям и к повседневным поведенческим практикам т. н. межнациональных (межэтнических) отношений.

В нашей недавней статье о деконструкции переписей населения (Тишкин 2023) мы уже задавали вопросы, почему жесткая конструкция этноса с его, якобы, уникальным набором характеристик и плохо проницаемыми групповыми границами никак не бывает

ся с теми жизненными стратегиями и повседневным поведением, которые люди демонстрируют в страновом, местно-региональном, служебном и семейном окружении. Почему и когда в том или ином сообществе практикующее народоведческое натаскивание, начиная со школьных уроков про «дружбу народов», становится политической стратегией и даже личностной морально-психологической зависимостью. Где здесь традиция как передача информации о коллективных нормах и поведенческих образцах и где навязанное сочинителями историй и культурными активистами, разрабатывающими образцы «народной» хореографии, фольклора, этномоды и т. п.

Трудно поверить, но однажды мой коллега, ныне покойный выдающийся археолог Рауф Магомедович Мунчаев сказал: «Когда мы учились в университете в Махачкале в 1950-е годы, мы даже не знали и особо не интересовались, кто какой национальности, а сейчас еще не знает, как зовут, но уже знает какой национальности человек, особенно его знакомый или сокурсник». И надо же такому случиться, что в момент написания этой заключительной части моей статьи по телевизионным новостям 30 марта 2024 г. сообщили, что на территории Республики Адыгея археологи нашли артефакты 5-тысячелетней давности, и комментатор в окружении ученых сообщила всей нашей стране, что «черкесская (адыгская) культура древнее египетских пирамид»!

Несмотря на то, что антропологи и археологи не любят приделять этнические корни древним культурным комплексам, националистическое искушение и инерция советской теории этногенеза зачастую оказываются сильнее. «Наши аланские, осетинские кости разбросаны по всему Кавказу, и это наша земля», — сказал мне в 1992 г. тогдашний президент Республики Северная Осетия (Алания) Ахсарбек Галазов, не согласившись с моим высказыванием, что право на землю (территорию) в стране существует вместе с ее гражданином. Выйдя на пенсию, Галазов поселился в районе Воробьевых гор, почти точно на том месте, где в деревне Воробьевка родилась моя супруга. На чьей земле была его нынешняя московская квартира — это было уже не так важно, как в 1992 году, когда в Северной Осетии назревал вооруженный конфликт с ингушской частью населения республики. Так все-таки, может быть права старая формула, что «культура имеет значение», но решающие факторы, определяющие частное и коллективное поведение, лежат в других плоскостях?

На мой взгляд, если не брать во внимание проявления избирательного этнического насилия и этнорасовой ксенофобии, именно *другие идентификации во времени и в пространстве всегда более значимы для того или иного субъекта по сравнению с этническими*. Об этом же пишет ряд антропологов в рамках настоящей дискуссии (Modood 2011; Olwig 2013; Titley, Lentin 2008; Uberoi, Modood 2012; Vasta 2007; Vertovec 2012; Zanoni *et al.* 2010). Видимо, «диверсификация разнообразия» должна включать также социально-экономический и политико-географический контексты, конкретное место нахождения субъектов-носителей культурных различий (каждое место тоже имеет свою культуру!). Пространственный аспект важен для выработки политики и рецептов управления культурной сложностью: будь это регион страны, место проживания и работы, школьное или институтское пространство, маршрут миграции и т. д. Именно в контексте отечественных социокультурных исследований В. С. Малахов отметил методологический тренд, обозначенный им «как движение от «сообществ» к «пространству», который «медленно, но верно пробивает себе дорогу в российской социальной науке вообще и в исследованиях миграций в частности» (Малахов 2023: 92).

Самый обещающий подход к изучению культурного разнообразия общества, включая его этнический ракурс, это взгляд на разнообразие как на гетерогенный феномен, в котором центральное место определяют не никем не установленные «генетические коды» или наследованные из прошлого духовно-нравственные ценности, а потребности выстраивания мирных и кооперативных отношений, обеспечивающие безопасность и развитие полиэтничной гражданской нации. *Гетерогенность и культурная сложность людских сообществ под единой суверенной властью в большей степени гарантирует их целостность и солидарность, чем одержимость установлением и пестованием групповых различий, будь это этнические, расовые, языковые или религиозные.* Британские замеры в пользу множественной национальной и этнической идентичности, некоторые параллели с российским опытом дали достаточный материал для подобного заключения. Это не отмена этничности, которая в ее нынешних трактовках начинает напоминать некую черную дыру, в которой утопают многие и порою совсем разные сущности. Скорее, это ее новое видение, которое никак не могли предугадать увлеченные этносом наши предшественники. Но и для сегодняшних теоретиков-этнологов, и для практиков этнополитики на вопрос, что есть этничность, говоря словами Боба Дилана, «ответ веет в ветре». А посему наш разговор на эту тему будет иметь продолжение.

Источники и материалы

- Brown 2006 — Brown G. Speech to the Fabian New Year Conference, London 2006 / Gordon Brown (Labour) // British Political Speech [website]. <http://www.britishpoliticalspeech.org/speech-archive.htm?speech=316>
- Census 2021 — Office for National Statistics, Census 2021 — Office for National Statistics, Census 2021 [https://Office for National Statistics \(ons.gov.uk\)](https://Office for National Statistics (ons.gov.uk))

Научная литература

- Берзина М. Я. Формирование этнического состава населения Канады. М.: Наука, 1971. 194 с.
- Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М.: Наука, 1986. 828 с.
- Караваева Д. Н. Английская идентичность и ее дискурс: Британия — Англия — Северная Англия. Екатеринбург: Изд-во УрО РАН, 2016. 301 с.
- Козлов В. И. Иммиграция и этнорасовые проблемы в Британии / Отв. ред. Ш. А. Богина; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 1987. 204 с.
- Козлов В. И. Этнос. Нация. Национализм. Сущность и проблематика. М: Старый сад, 1999. 341 с.
- Крюков М. В. Как хороши, как свежи были розы... // Этнографическое обозрение. 2023. № 5. С. 63–95.
- Липкин М. А. Двадцатый век по Гриневичу: Британия в поисках постимперской идентичности // Национализм в мировой истории / Под ред. В. А. Тишкива, В. А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 122–142.
- Малахов В. С. Политика различий: культурный плюрализм и идентичность. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 188 с.
- Мамедова Л. К. Современный британский мультикультурализм как политический вызов // Культурная сложность современных наций / Под ред. В. А. Тишкива, Е. И. Филипповой. М.: РОССПЭН, 2016. С. 78–95.
- Тишкин В. А. Национальная идея России. М.: АСТ, 2021. 413 с.
- Тишкин В. А. О переписывании народов, или деконструкция переписей населения / Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 183–211. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040085>
- Тишкин В. А. Реквием по этносу: Исследования по социальному-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

- Федотов Г. П. Будет ли существовать Россия? // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. В 2 т. СПб: София, 1991. Т. 1. С. 173–184.
- Ahmed S. The Language of Diversity // Ethnic and Racial Studies. 2007. Vol. 30 (2). P. 235–256.
- Ahmed S., Swan E. Introduction: Doing Diversity // Policy Futures in Education. 2006. Vol. 4 (2). P. 96–100.
- Colley L. Britons. Forging the Nation. 1707–1837. London: New Haven: Yale University Press, 1992. 413 p.
- Condor S., Gibson, S., Abell, J. English Identity and Ethnic Diversity in the Context of UK Constitutional Change // Ethnicities. 2006. Vol. 6 (2). P. 123–158. <https://doi.org/10.1177/1468796806063748>
- Eriksen T. H. Diversity Versus Difference: Neo-liberalism in the Minority Debate // The Making and Unmaking of Difference / ed. by R. Rottenburg, B. Schnepel, S. Shimada. Bielefeld: Transaction. 2006. P. 13–36.
- Joppke C. The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy // British Journal of Sociology. 2004. Vol. 55 (2). P. 237–257. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2004.00017.x>
- Joppke C. Transformation of Immigrant Integration // World Politics. 2007. No. 59. P. 243–273. <https://doi.org/10.1353/wp.2007.0022>
- Kaya A. Islam, Migration and Integration. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012. 249 p.
- Kenny M. The Politics of English Nationhood. Oxford: Oxford University Press, 2014. 293 p.
- Kumar K. Negotiating English Identity: Englishness, Britishness and the Future of the United Kingdom // Nations and Nationalism. 2010. Vol. 16 (3). P. 469–487. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2010.00442.x>
- Kymlicka W. Comment on Meer and Modood // Journal of Intercultural Studies. 2012. Vol. 33 (2). P. 211–216. <https://doi.org/10.1080/07256868.2012.649528>
- Matejškova T., Antonsic M. (eds.). Governing through Diversity: Migration Societies in Post-Multiculturalist Times. London: Palgrave MacMillan, 2015. 213 p. <http://doi.org/10.1007/978-1-137-43825-6>
- Modood T. Multiculturalism and Integration: Struggling with Confusions. Florence, Italy: European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2011. 12 p.
- Modood T. Post-immigration “Difference” and Integration. The Case of Muslims in Western Europe. London: The British Academy, 2012. 68 p.
- Olgwig K. F. Notions and Practices of Difference: An Epilogue on the Ethnography of Diversity // Identities. 2013. Vol. 20 (4). P. 471–479. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2013.822378>
- Park A., Bryson C., Clery E., Curtice J. and Phillips, M. (eds.). British Social Attitudes: the 30th Report. London: Palgrave Macmillan London: NatCen Social Research, 2013. 21 p. www.bsa-30.natcen.ac.uk
- Swan E. Commodity Diversity: Smiling faces as a Strategy of Containment. Organization. 2009. Vol. 17 (1). P. 77–100. <https://doi.org/10.1177/1350508409350043>
- Titley G., Lentin A. (eds.). The Politics of Diversity in Europe. Strasbourg: Council of Europe, 2008. 199 p.
- Uberoi V., Modood T. Inclusive Britishness: A Multiculturalist Advance // Political Studies. 2013. Vol. 61 (1). P. 23–41. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.00979.x>
- Vasta, E. From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: Multiculturalism and the Shift to Assimilationism in the Netherlands // Ethnic and Racial Studies. 2007. Vol. 30 (5). P. 713–740. <https://doi.org/10.1080/01419870701491770>
- Vertovec S. Super-Diversity and its Implications // Ethnic and Racial Studies. 2007. Vol. 30 (6). P. 1024–1054. <https://doi.org/10.1080/01419870701599465>
- Vertovec S. Towards Post-Multiculturalism? Changing Communities, Conditions and Contexts of Diversity // International Social Science Journal. 2010. Vol. 61 (199). P. 83–95. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01749.x>
- Vertovec S. “Diversity” and the Social Imaginary // European Journal of Sociology. 2012. Vol. 53 (3). P. 287–312. <https://doi.org/10.1017/S000397561200015X>
- Vertovec S. Talking around Super-diversity // Ethnic and Racial Studies. 2019. Vol. 42 (1). P. 125–139. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1406128>
- Vertovec S., Wessendorf S. (eds.). The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices. London: Routledge, 2010. 224 p.
- Young R.J.C. The Idea of English Ethnicity. Oxford: Blackwell Publishers. 2008. 274 p.

Zanoni P., Janssens M., Benschop Y., Nkomo S. M. Unpacking Diversity, Grasping Inequality: Rethinking Difference through Critical Perspectives. *Organization*. 2010. Vol. 17 (1). P. 9–29. <https://doi.org/10.1177/1350508409350344>

References

- Ahmed, S. 2007. The Language of Diversity. *Ethnic and Racial Studies* 30(2): 235–256.
- Ahmed, S., and E. Swan. 2006. Introduction: Doing Diversity. *Policy Futures in Education* 4(2): 96–100.
- Berzina, M. Ya. 1971. *Formirovanie etnicheskogo sostava naseleniya Kanady* [Formation of the Ethnic Composition of the Population of Canada]. Moscow: Nauka. 194 p.
- Brook, S. I. 1986. *Naselenie mira. Etnodemograficheskii spravochnik* [World Population. Ethnodemographic Reference Book]. Moscow: Nauka. 828 p.
- Colley, L. 1992. *Britons. Forging the Nation. 1707–1837*. London: New Haven: Yale University Press. 413 p.
- Condor, S., S. Gibson and J. Abell. 2006. English Identity and Ethnic Diversity in the Context of UK Constitutional Change. *Ethnicities* 6(2): 123–158. <https://doi.org/10.1177/1468796806063748>
- Eriksen, T. H. 2006. Diversity Versus Difference: Neo-liberalism in the Minority Debate. In *The Making and Unmaking of Difference*, ed. by R. Rottenburg, B. Schnepel, S. Shimada. Bielefeld: Transaction. 13–36.
- Fedotov, G. P. 1991. Budet li sushhestvovat' Rossiiia? [Will Russia Exist?] In Fedotov G. P. *Sud'ba i grehi Rossii* [Fate and Sins of Russia]. In 2 vol. Saint Petersburg: Sofia. Vol. 1. P. 173–184.
- Joppke, C. 2004. The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy. *British Journal of Sociology* 55(2): 237–257. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2004.00017.x>
- Joppke, C. 2007. Transformation of Immigrant Integration. *World Politics* 59: 243–273. <https://doi.org/10.1353/wp.2007.0022>
- Karavaeva, D. N. 2016. *Angliiskaia identichnost' i ee diskurs: Britaniia — Anglia — Severnaia Anglia* [English Identity and its Discourse: Britain — England — Northern England]. Ekaterinburg: Publishing house Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. 301 p.
- Kaya, A. 2012. *Islam, Migration and Integration*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 249 p.
- Kenny, M. 2014. *The politics of English Nationhood*. Oxford: Oxford University Press. 293 p.
- Kozlov, V. I. 1987. Immigratsiia i etnorasovye problemy v Britanii [Immigration and Ethno-racial Problems in Britain], ed. by Sh. A. Bogina; Academy of Sciences of the USSR, N. N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnography. Moscow: Nauka. 204 p.
- Kozlov, V. I. 1999. *Jetnos. Nacija. Nacionalizm. Sushhnost' i problematika* [Ethnos. Nation. Nationalism. Essence and Problematics]. Moscow: Starii Sad. 341 p.
- Kryukov, M. V. 2023. Kak khoroshi, kak svezhi byli rozy... [How Beautiful, How Fresh the Roses Were...]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 63–95.
- Kumar, K. 2010. Negotiating English Identity: Englishness, Britishness and the future of the United Kingdom. *Nations and Nationalism* 16(3): 469–487. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2010.00442.x>
- Kymlicka, W. 2012. Comment on Meer and Modood. *Journal of Intercultural Studies* 33(2): 211–216. <https://doi.org/10.1080/07256868.2012.649528>
- Lipkin, M. A. 2007. Dvadtsaty vek po Grinvichu: Britaniia v poiskakh postimperskoi identichnosti [Twentieth Century According to Greenwich: Britain in Search of Post-Imperial Identity]. In *Natsionalizm v mirovoi istorii* [Nationalism in World History], ed. by V. A. Tishkov and V. A. Shnirelman. Moscow: Nauka. 122–142.
- Malakhov, V. S. 2023. *Politika razlichij: kul'turnyj pljurializm i identichnost'* [The Politics of Difference: Cultural Pluralism and Identity]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 188 p.
- Mamedova, L. K. 2016. Sovremennyi britanskii mul'tikul'turalizm kak politicheskii vyzov [Modern British Multiculturalism as a Political Challenge]. In *Kul'turnaia slozhnost' sovremennykh natsii* [Cultural Complexity of Modern Nations], ed. by V. A. Tishkov, E. I. Filippova. Moscow: ROSSPEN. 78–95.

- Matejskova, T. and M. Antonsic (eds.) 2015. *Governing through Diversity: Migration Societies in Post-Multiculturalist Times*. London: Palgrave MacMillan. 213 p. <http://doi.org/10.1007/978-1-137-43825-6>
- Modood, T. 2011. *Multiculturalism and Integration: Struggling with Confusions*. Florence, Italy: European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies. 12 p.
- Modood, T. 2012. *Post-immigration “Difference” and Integration. The case of Muslims in Western Europe*. London: The British Academy. 68 p.
- Olwig, K. F. 2013. Notions and Practices of Difference: An Epilogue on the Ethnography of Diversity. *Identities* 20(4): 471–479. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2013.822378>
- Park, A., C. Bryson, E. Clery, J. Curtice, and M. Phillips (eds.). 2013. *British Social Attitudes: the 30th Report*. London: Palgrave Macmillan London: NatCen Social Research. 21 p. www.bsa-30.natcen.ac.uk
- Swan, E. 2009. Commodity Diversity: Smiling Faces as a Strategy of Containment. *Organization* 17(1): 77–100. <https://doi.org/10.1177/1350508409350043>
- Tishkov, V. A. 2021. *Natsional’naia ideia Rossii* [National Idea of Russia]. Moscow: AST. 413 p.
- Tishkov, V. A. 2023. O perepisyvanii narodov, ili dekonstruktsiiia perepisei naseleniiia [On the Rewriting of Peoples, or Deconstruction of Population Censuses]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 183–211.
- Tishkov, V. A. 2003. *Rekviem po etnosu: Issledovanija po social’no-kul’turnoj antropologii* [Requiem for Ethnos: Research in Social and Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka. 544 p.
- Titley, G. and A. Lentin (eds.) 2008. *The Politics of Diversity in Europe*. Strasbourg: Council of Europe Publishing. 199 p.
- Uberoi, V. and T. Modood. 2013. Inclusive Britishness: A Multiculturalist Advance. *Political Studies* 61(1): 23–41. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.00979.x>
- Vasta, E. 2007. From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: Multiculturalism and the Shift to Assimilationism in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies* 30(5): 713–740. <https://doi.org/10.1080/01419870701491770>
- Vertovec, S. 2007. Super-Diversity and its Implications. *Ethnic and Racial Studies* 30(6): 1024–1054. <https://doi.org/10.1080/01419870701599465>
- Vertovec, S. 2010. Towards Post-multiculturalism? Changing Communities, Conditions and Contexts of Diversity. *International Social Science Journal* 61(199): 83–95. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01749.x>
- Vertovec, S. 2012. “Diversity” and the Social Imaginary. *European Journal of Sociology* 53(3): 287–312. <https://doi.org/10.1017/S000397561200015X>
- Vertovec, S. 2019. Talking around Super-diversity. *Ethnic and Racial Studies* 42(1): 125–139. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1406128>
- Vertovec, S. and S. Wessendorf (eds.). 2010. *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices*. London: Routledge. 224 p.
- Young, R. J. C. 2008. *The Idea of English Ethnicity*. Oxford: Blackwell Publishers. 274 p.
- Zanoni, P., M. Janssens, Y. Benschop, and S. M. Nkomo. 2010. Unpacking Diversity, Grasping Inequality: Rethinking Difference through Critical Perspectives. *Organization* 17(1): 9–29. <https://doi.org/10.1177/1350508409350344>

СЕЛЬСКОЕ КАК СОЦИАЛЬНОЕ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/33-44

Научная статья

© A. V. Туморский

СЕЛЬСКОЕ КАК СОЦИАЛЬНОЕ

В статье ставится вопрос о наличии особой сельской социальности, которая с точки зрения антропологии или социологии может характеризовать взаимоотношения людей в сельской местности. Автор полагает, что формирование в XIX в. представлений о деревне сопровождалось конструированием идеи об особой сельской социальности в виде общины, точнее — общинного склада жизни, ментальности. Однако в созданном на рубеже веков концепте общины подспудно содержатся элементы того этапа развития городского уклада и модерности, в противоположность которым общинность конструировалась. На рубеже XX–XXI вв. происходят не просто изменения отношений между городом и деревней в результате большой активности горожан в сельском пространстве. Происходит пересборка и переконструирование самого понятия деревенское. В центре процесса конструирования оказываются проблемы свободы (анархистское и волонтерское движение), экологичности (эколоселения, неоязыческое движение) и др. Пожалуй, только проблема аутентичности исторического развития остается общей для процессов конструирования представлений о деревне на рубеже XIX–XX и XX–XXI вв. Автор излагает свое видение проблемы, более подробно раскрываемой в четырех статьях данного тематического блока: Е. П. Желамской о поселках городского типа, П. А. Бурубиной о неоязыческих обрядах в сельской местности и в городе, Е. С. Садовой о волонтерском движении «Беневояж» и Е. А. Крыкова об анархистском сельском поселении.

Ключевые слова: сельскость, община, сельское, городское, неоязычество

Ссылка при цитировании: Туморский А. В. Сельское как социальное // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 33–44.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/33-44

Original article

© Andrey Tutorskiy

RURAL AS SOCIAL

The article raises the question of the rural sociality, which, from the point of view of anthropology or sociology, could be characterized as the specific social relations in rural areas. The author believes that the general image of the village in the 19th century was accompanied by the idea of the special ‘rural sociality’ usually known as ‘Obshchina’ or a special communal way of life or mentality. However, the concept of community, created at the turn of the century, implicitly contains the elements of the urban structure and modernity at that specific historical stage, as the community was defined in contrast to them. At the turn of the 20th–21th centuries the change in the relationships between city and countryside due to a more active position of city residents in rural space is not the only obvious trend. The very concept of the village is being reassembled and reconstructed around the new issues: freedom (anarchist and volunteer movements), environmental friendliness (eco-settlements, neo-pagan movement) etc. Perhaps the only problem common to the notion of village construction processes of both the 19th–20th and 20th–21st transitions is the problem of authenticity of historical development. The paper provides a brief summary of four articles from the present issue: by E. P. Zhelamskaya about urban-type settlements, by P. A. Burobina about neo-pagan rituals in rural areas and in the city, by E. S. Sadova about the volunteer movement “Benevoyage” and by E. A. Krykov about an anarchist rural settlement.

Keywords: rurality, community, rural, urban, neo-paganism

Author Info: Tutorskiy, Andrey V. — Associate Professor, Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: tutorski@his.msu.ru

For citation: Tutorskiy, A. V. 2024. *Rural as Social. Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 33–44.

Понимание современного состояния деревни, особенностей происходящих в ней процессов чрезвычайно важны и актуальны для современной этнографической науки. Очевидно, что сложившаяся в классической этнографической теории трактовка отличительных черт сельских поселений не отвечает положению дел в деревне начала XXI в. Мы видим большое количество модерных субъектов и проектов в деревенском пространстве: крупные агрофирмы-асьенды (Никулин 2002), в которых работают наемные рабочие, в том числе трудовые мигранты; коттеджные поселки, в которых проживают люди, основная сфера занятости которых связана с городской промышленностью и информационными технологиями (Мельникова 2020); « дальние дачи» — анклавы городского образа жизни, как грибница проникающие в деревни «ближнего Севера» (Между домом 2016); экопоселения (Андреева 2012; Демидова 2020), языческие общинные сельские поселения (Ожиганова 2015;

(Шнирельман 2014), монастырские сельские подворья (Емельянов 2011), более того целый ряд модерновых проектов также находится в сельской местности: нефтедобывающие установки, курортные зоны, университетские кампусы (Чикагская школа 2015: 37–40; Куприянов, Савина 2020).

В качестве рабочего варианта я буду использовать термин «деревня» по двум причинам. Во-первых, из всех понятий, связанных с этнографическим изучением сельскости (крестьянство, община, о которых речь пойдет в следующем абзаце) слово «деревня» наиболее нейтрально и наименее нагружено дополнительными смыслами. Именно поэтому его использовали исследователи и мыслители в том случае, когда они хотели понять новые реалии сельской жизни. Пример тому — «Двенадцать писем из деревни» А. Н. Энгельгардта (Энгельгардт 1999) и сборник «Обновленная деревня» под редакцией В. Г. Богораза-Тана (Обновленная деревня 1925). Во-вторых, именно это понятие до сих пор употребляется в повседневной речи для обозначения максимально широкого охвата особенностей сельской и крестьянской жизни, например, в выражении «Можно увезти человека из деревни, но нельзя убрать деревню из человека». Вслед за А. В. Головневым я буду рассматривать деревню как набор «этнопроектов», «интерактивных» в отношении к городу (Головнёв 2021: 8). Таким образом, «деревня» — это достаточно нейтральное и многогранное обозначение того, что не связано с городской жизнью, глобальной модерностью, но одновременно не привязанное к более конкретным институтам: общине, семейному хозяйству или этнической культуре, тому, что я в дальнейшем буду называть «сельское как социальное».

Сельская местность & сельская социальность

Итак, начнем разбираться в особенностях смыслов понятия *деревня* через три других термина, которые чаще всего употребляются для ее обозначения: *сельская местность*, *крестьянство* и *община*. Их смыслы неравнозначны, каждый имеет свои особенности. Словосочетание *сельская местность* — активно применяется в географических исследованиях, его можно было бы считать синонимом понятия «деревня», однако оно привязано к географическому лексику и не переносится на культурные особенности сельского образа жизни. Крестьянство — базовое (ключевое) определение, используемое этнографами и антропологами при обозначении преимущественно культурных и социальных особенностей деревенского образа жизни. Именно осмыслинию концепта «крестьянство» были посвящены труды многих теоретиков (А. В. Чаянов, М. Глакман, Р. Редфилд, Т. Шанин).

Понятие «община» — максимально привязано к российскому контексту, причем как к полевым материалам, так и к научной традиции. Именно через призму термина *община*, через историю его жизни можно выявить важные смысловые коннотации слов деревня и крестьянство, или место, которое занимает их содержание в ментальной карте российской этнографии.

Община представляет собой термин, наиболее тесно связанный с русскоязычной историографией, хотя это слово активно использовалось немецкими исследователями в XIX и начале XX вв., даже само «открытие русской общины» произошло во время путешествия по России в 1840-е годы немца Аугуста фон Гакстгаузена (Дружинин 1969). Не вдаваясь в подробности исторических и этнографических проблем общин и общинности, обратимся к некоторым узловым пунктам истории самого поня-

тия. Итак, община была «открыта» для общественности в 1840-е годы бароном фон Гакстгаузеном. Его книга вызвала восторженную реакцию со стороны почвенников и острую критику со стороны западников. Западники в лице Б. Н. Чичерина критиковали идею Гакстгаузена об исконности и патриархальности русской общины, указывали на то, что поземельная община — государственный проект (Дружинин 1969: 39). Им возражали сторонники общинности (в частности, А. И. Герцен), которые писали о ее важности для понимания особенностей развития России. В советской историографии возникла дискуссия по проблеме самостоятельности общины в поместье (о ней см.: Александров 1976: 38–44). А в начале XXI в. исследователь идеологии Великих реформ И. А. Христофоров написал об общине: «Как только речь заходит о русском крестьянстве, мы вступаем в пространство, осененное понятием «община» … Оно так часто было (и остается) объектом почти сакрального превозношения и поругания, что практически слилось с понятием «русский крестьянин», а в чем-то даже потеснило его» (Христофоров 2011: 23). Если посмотреть на все эти дискуссии с точки зрения некой ментальной карты, то община занимает в ней очень понятное место, как локальная альтернатива государству. Именно поэтому во всех дискуссиях об общине проблема ее автономии, аутентичности, исконности и независимости оказывалась гораздо важнее, чем исследование самой общины и базовых принципов ее существования. Община была наиболее яркой и рафинированной идеей альтернативы модерному, «западному» вектору развития российского общества. Именно поэтому по словам И. А. Христофорова «община» потеснила «русского крестьянина».

Понятие «крестьянство» по сравнению с понятием «община» более конкретизировано, поскольку долгое время оставалось основным объектом изучения в этнографии и общественных науках. Это выразилось среди прочего в чрезвычайно подробной теоретизации вопроса А. В. Чаяновым в начале XX в. Постепенно крестьянство менялось, сокращалось количественно, что даже породило в Советской России своеобразную этнографическуюnostальгию по крестьянству, а в литературе целое направление — «проза деревенщиков». Однако, в конце XX в. крестьянство оказалось в центре внимания социологов, часть которых (школа Т. Шанина) начинают представлять его «великим незнакомцем» (Великий незнакомец 1992).

Обратимся к понятию «сельская местность». Из трех обсуждаемых понятий — оно наиболее конкретно и наименее связано с социально-культурной проблематикой. Географический словарь определяет, что это «вся обитаемая территория вне городских поселений с ее естественными и преобразованными человеком (антропогенными) ландшафтами» (Трешиков и др. 1988: 273). Изучением сельской местности активно занимаются географы в рамках одного из направлений социально-экономической географии (Кибальчич, Полян 1985; Нефедова и др. 2001; Зайцева 2013), а также социологи (Бондаренко 2014). Географы и социологи часто для обозначения всех жителей сельской местности используют словосочетание «территориальное общество людей», что позволяет раскрыть все социальные и культурные трансформации населения.

Территориальный подход (внимание к территории и всем формам социальной и культурной жизни, которые там присутствуют), а не фокусировка на определенной социальной или этнографической группе получил развитие и в этнологии в рамках исследования «малых этнографических групп», предпринятого сотрудниками кафедры этнографии и антропологии Санкт-Петербургского государственного университета (Белков и др. 2009; Новожилов 2009; Верняев 2011; Архипова, Туторский 2013; Белков 2013).

Вместе с тем, территориальность будучи удобным и понятным методологическим принципом фиксации и категоризации полевого материала на определенном этапе исследования неизбежно дополняется теоретическим осмысливанием социальных и культурных особенностей людей, проживающих в изучаемом регионе. Так, в рамках исследований культурных ареалов в американской науке ученики Ф. Боаса (и в первую очередь К. Уисслер) в 1910-е годы выделили культурные ареалы Северной Америки, а в 1930-е годы А. Крёбер, развивая идеи школы культурных кругов, писал: «Культурные ареалы — это, конечно, в первую очередь не просто ареалы, а виды культуры, которые территориально ограничены» (*Kroeber 1947: 329*). Именно с необходимостью объяснения нового сельского пространства связано появление таких понятий как «субурбанизация» (*Кривошеев 2021*), «рурализация» (*Чеховских 2001*), «дальние дачи» (*Между домом 2016*), экопоселения (*Демидова 2017*), включающих помимо собственно сельского пространства городскую культуру, инфраструктуру и социальность.

Кратко суммирую свои рассуждения о противопоставлении географического и социального подходов. С одной стороны, наиболее разработанным в российской традиции является понятие «община», исследователи которого фокусируют свое внимание на особой сельской социальности, противопоставляя ее социальности городской, модерной, связанной с государственными практиками. С другой стороны, уже в XIX в. «общинность» и особая деревенская социальность не существовали в чистом виде: крестьяне активно работали в городах, а рынки в деревнях основывались далеко не на общинных принципах (*Туторский 2012*). Если проникновение городской социальности в сельское пространство давно стало предметом обсуждения, то проникновение сельского в городскую среду, взаимодействие сельского с городским, с акцентом на сельскую социальность, изучено намного слабее (*Новик 2022; Бахарева, Садова 2021*). Именно к диалогу городского с сельским, а не пассивному отступлению сельского перед городским и обращаются авторы настоящей тематической подборки.

«Город» и «деревня» как субъекты диалога

Если вернуться к ментальным картам, то понятие «сельская местность» (или «деревня» как обобщающее наиболее употребляемое понятие) теряет важный элемент определения, а именно слово «обитаемая». Автор этих строк с 2002 г. организует студенческие этнографические практики. Без преувеличения каждый год один из студентов, отправляющихся в «деревню», задает следующий вопрос: «А там можно будет сфотографировать зверей?» Иными словами, под понятием «деревня» в ментальной карте человека, имеющего неполное историческое образование, но еще не внимательного к деталям, понятие деревня объединяет в себе и собственно сельскую местность, и окружающие ее природные ландшафты.

Необходимо отметить, что такое объединение «деревни» с окружающими природными пространствами в корне противоречит мировоззрению самих сельских жителей, для которых деревня и окружающий лес воспринимаются как противоположности: обжитое и дикое. Об этой важной антитезе пишет Т. Б. Щепанская, которая противопоставляет «деревню» и «дорогу» (*Щепанская 1992: 102–110; Щепанская 2003: 28–29*). Вместе с тем, «дом» ассоциируется с домовым, а «дорога» с лешими и русалками. Очевидно, что понятие дороги, пространства «небытия», где не действуют

социальные нормы, где «случается иррациональное», «блазнит», «водит». Оно является производным от понятия леса, окружающего природного мира, которому противопоставляется «деревня» или обжитое пространство. Таким образом, перед нами еще один вариант ментальной карты, в которой деревня выступает не как пространство или феномен, характеризующийся определенными признаками (занятие сельским хозяйством, определенным количеством жителей), а как элемент бинарной оппозиции, понять который можно лишь зная свойства противопоставленного явления.

Бинарные оппозиции — важная составляющая категоризации мира, представлений о нем. Значительный вклад в изучение бинарного взгляда на мир внес К. Леви-Строс, сделавший это понятие ключевым в своих исследованиях (*Леви-Строс 1999*). Однако более рельефно и диалектически подходит к проблеме бинарных оппозиций «полевой структуралист» Л. Дюмон (подробнее о его идеях см. *Туторский 2022*). Описывая восприятие варн в Индии, он писал: «Иерархию варн можно рассматривать не как линейный порядок, а как ряд дихотомий или последовательных включений. Совокупность четырех варн делится на две части: последняя категория — категория шудр — противопоставляется в целом трем первым, члены которых именуются «дваждырожденными», поскольку они принимают участие в инициации, которая и считается вторым рождением, и приобщает их к религиозной жизни. Эти «дваждырожденные», в свою очередь, делятся на два разряда: вайши противопоставляются кшатриям и брахманам, которые также отделены друг от друга» (*Дюмон 2001: 92*). Итак, перед нами фрактальная бинарная схема, где условно «верхние» варны противопоставляются «нижним». Причем нижние воспринимаются как не обладающие ритуальной чистотой, а «верхние» как организованные в систему, образующие логическую структуру (принадлежащие к варнам / неприкасаемые; дваждырожденные/обычные люди; обладающие властью / не обладающие). По своему содержанию эта схема очень напоминает взаимоотношения города-деревни-леса: горожане считают деревню непонятным пространством, где водятся звери, жители деревни считают непонятным пространством лес (и дорогу), а город и деревню воспринимают как обжитое, человеческое пространство.

В схеме Л. Дюмона важно наличие связывающего эти различные оппозиции единого стержня. Он называет главный принцип иерархии — «высшей ценностью» (англ. *paramount value*) (*Дюмон 2001: 10*). Именно вследствие присутствия этой высшей ценности, объединяющей все уровни иерархии, возможна сама иерархия, а также системное взаимодействие варн или каст. Для индийских варн высшей ценностью является «ритуальная чистота». Основываясь на представлениях о ритуальной чистоте или нечистоте варны ранжируются, а также становится возможным их фрактальное противопоставление. Возвращаясь к деревне и крестьянству, я возьму из логики рассуждений Дюмона тот пункт, что оппозиции всегда объединены и дополняют друг друга.

Противопоставление города и деревни является для нас (т. е. представителей «западной» культуры в целом и жителей постсоветского пространства в особенности) настолько естественным, что исследователи часто забывают об альтернативной, не менее давней традиции рассматривать городское и сельское как часть «сельско-городского континуума» (*Redfield 1956; Николаев 2008*) или «единого социального поля» (*Gluckman 1949; Никишенков 2007: 396–398*). И в работах Редфилда, и в работах Глакмена «высшей ценностью», объединяющей «народную культуру» с мекси-

канским городом или африканскую деревню с африканским колониальным городом была идея прогресса и развития.

Еще более интересно это противостояние, как оппонирование друг другу в общей дискуссии, диалоге на тему развития российского общества описывает Н. Скорин-Чайков. Он пишет: «Привычно видеть народников, спорящих с марксистами, но в девятнадцатом веке у них был еще один оппонент, у которого в 1920-е годы также оказываются наследники. Это так называемая «государственная школа»...» (Скорин-Чайков 2011: 21). Анализируя взгляды на общину «государственной» и «народной» школ, он указывает, что это дискуссия о будущем государства и деревни. Описывая «этнографическое изучение гиляков», исследователь пишет, что этнография создавалась «из практики социальной критики», а в 1920-е гг. «молодые реформаторы возвращали Энгельса и научный коммунизм гилякам». Иными словами, выходит, что этнографическое изучение, является репликой в дискуссии об общественном развитии, причем сначала критикой государственного подхода (1890-е гг.), а затем «новым словом» в рамках социалистических преобразований (1920-е гг.). Однако в любом случае диалог ведется на общественно-политические, а не сугубо научные темы. Возвращаясь с Подкаменной Тунгуски к крестьянству и деревне, можно сказать, что этнографическое изучение деревни — это и поиск альтернатив городскому развитию. Чем менее важной становится реальная экономическая и политическая роль крестьянства, тем более необходимым кажется голос «народника» в общественной дискуссии.

Именно поэтому проза писателей-деревенщиков появляется в 1960-е годы, когда государство начинает активно «урбанизировать» деревню (укрупнение, совхозизация, ликвидация неперспективных поселков). Поэтому западные социологи в 1970-е годы открывают крестьянина-«великого незнакомца», а классики крестьяноведения пишут о бунтующих (Scott 1977), рациональных (Popkin 1979) и «неподвластных» крестьянах (Скотт 2017). Вот почему альтернативность и инаковость крестьянства оказывается значимой темой и подлежит изучению.

В частности, в рамках диалога города и деревни можно объяснить популярность понятия и идеи общины (а не крестьянства или деревни) в лексиконах современных экологических и неоязыческих движений. Например, жители экопоселений рассматривают свои объединения как общины, используя словосочетания «идейная община», «община родовых поместий» (Андреева 2012; Демидова 2020). На мой взгляд, именно четкость общинной идеи, ее противопоставленность «городу», что очень важно в полемике, привлекает к специфике общины внимание сторонников описанных движений.

* * *

Таким образом, задача представленной далее тематической подборки видится не только в фиксации форм проникновения элементов городской культуры в сельское пространство (Мельникова 2020), но и в исследовании того, как сельское в качестве особых форм культуры, религиозности, социальных отношений, хозяйствственно-социальных институтов взаимодействует с городским, трансформируется под влиянием городского или наоборот возрождается в городской среде. Внимание будет сосредоточено на особой сельской социальности или «сельском как социальном». В настоящей

подборке публикуются статьи, которые рассказывают о вариантах взаимодействия городского и сельского. В статье Е. С. Садовой описана деятельность городского проекта по возрождению сельских местностей, который оживляет территорию, но уничтожает деревенскую социальность. В статье П. А. Буробиной раскрываются особенности создания и переживания сельской социальности в ритуалах неоязычников, в том числе в ритуалах, происходящих в городских пространствах. В статье Е. П. Желамской демонстрируется, что сельское и городское может быть формой перформативных выскаживаний: на примере истории поселка Сосновка автор показывает, что строительство советского поселка городского типа воспринималось не как создание городского пространства, а как создание пространства деревенского. Наконец, в статье Е. А. Крыкова описывается форма сельского поселения, которая редко оказывается в центре внимания исследователей этнографов — это анархистский сельский сквот.

Научная литература

- Александров В. А. Сельская община в России (XVIII — начало XIX в.). М.: Наука, 1976. 324 с.
- Андреева Ю. О. Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении «Анастасия»: идеальные образы родовых поселений и «воплощение мечты» // Антропологический форум on-line. 2012. № 17. С. 101–128.
- Архипова М. Н., Туторский А. В. Общинные традиции в хозяйстве (как пример бытования традиций в малой группе) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2013. № 3. С. 104–115.
- Бахарева М. А., Садова Е. С. «Том Сойер Фест» В Вологде: опыт участия горожан в сохранении исторического облика города // Городские исследования и практики. 2021. № 3. Т. 6. С. 7–21.
- Белков П. Л. Концепция малых этнографических групп: топография и топология // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2013. № 1. С. 98–106.
- Белков П. Л., Верняев И. И., Новожилов А. Г. Малые группы в этнографии: постановка проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2009. № 3. С. 91–93.
- Бондаренко Л. В. Сельские территории: состояние и регулирование // АПК: экономика, управление. 2014. № 1. С. 69–79.
- Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире / Сост. Т. Шанин. М.: Прогресс-Академия, 1992. 432 с.
- Верняев И. И. Промысловые кластеры как локальные этнографические группы: хозяйство, социум, культура и идентичность (Европейская Россия, середина XIX — первая треть XX в.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2011. № 1. С. 47–84.
- Головнёв А. В. Новая этнография Севера // Этнография. 2021. № 1 (11). С. 6–24.
- Демидова Ю. А. Коллективизм и индивидуализм в сообществах родовых поместий на примере двух экологических поселений Центральной России // Исторический журнал: научные исследования. 2020. № 5. С. 26–41.
- Демидова Ю. А. Современные подходы к изучению дач и экопоселений // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2017. № 5. С. 98–107.
- Дружинин Н. М. Крестьянская община в оценке А. Гакстаузена и его русских современников // Ежегодник германской истории. 1968. М.: Наука, 1969. С. 28–50.
- Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб.: Евразия, 2001. 480 с.
- Емельянов Д. Н. Монастырское землепользование как форма возрождения колlettivistских традиций ведения сельского хозяйства // Вестник Рязанского государственного агротехнологического университета им. П. А. Костычева. 2011. № 2 (10). С. 77–81.
- Зайцева О. О. Сельские территории как объект управления: понятие, функции, типологии // Фундаментальные исследования. 2013. № 6. Ч. 2. С. 416–420.
- Кибальчич О. А., Полян П. М. Проблемы современной урбанизации. М.: Академия наук СССР, Московский филиал Географического общества СССР, 1985. 148 с.

- Кривошеев И. А. Предпосылки и этапы дачной субурбанизации Притамбовья // Международный научно-исследовательский журнал. 2021. № 4–2 (106). С. 6–13. <https://doi.org/10.23670/IJRJ.2021.106.4.026>
- Куприянов П. С., Савина Н. А. Современный музей русской деревни: производство сельности бывшими горожанами // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 12–30. <https://doi.org/10.31857/S086954150013118-9>
- Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер. с франц. А. Б. Островского. М.: Республика, 1994. 384 с.
- Между домом и домом. Возвратная пространственная мобильность населения России // Под ред. Т. Г. Нефедовой. М.: Новый Хронограф, 2016. 504 с.
- Мельникова Е. А. Деревня в городских проекциях современных россиян // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 5–11.
- Нефёдова Т. Г., Полян П. М., Трейвииш А. И. Город и деревня в Европейской России: сто лет перемен. М.: ОГИ, 2001. 560 с.
- Николаев В. Г. Роберт Редфилд и его концепция «народного общества» в контексте чикагской социально-научной традиции // Личность. Культура. Общество. 2008. № 5–6 (44–45). С. 88–98.
- Никулин А. М. Кубанский колхоз меж холдингом и асьендой: парадоксы постсоветской модернизации южнорусского сельского сообщества // Рефлексивное крестьяноведение. М., 2002. С. 343–372.
- Новик А. А. «Вкус как в деревне»: от слогана к концепту Bio // Этнография. 2022. № 1 (15). С. 105–132. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-105-132](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-105-132)
- Новожилов А. Г. Население Псково-Печорского края как этнолокальная группа // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2009. № 3. С. 94–110.
- Обновленная деревня / Сост. В. Г. Богораз-Тан. Л.: Гос. изд-во, 1925. 166 с.
- Ожиганова А. А. Конструирование традиции в неоязыческой общине «ПравоВеди» // Colloquium heptapleres. 2015. № 2. С. 30–38.
- Скотт Дж. С. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. 568 с.
- Скорин-Чайков Н. В. От изобретения традиции к этнографии государства: Подкаменная Тунгуска, 1920-е годы // Журнал исследований социальной политики. 2011. № 1 (9). С. 7–44.
- Трешников А. Ф., Алаев Э. Б., Аламтиев П. М. и др. Географический энциклопедический словарь: Понятия и термины. М.: Советская энциклопедия, 1988. 432 с.
- Туторский А. В. К вопросу об общинности русских крестьян // Этнокультурные процессы в прошлом и настоящем: К юбилею доктора исторических наук, профессора Клавдии Ивановны Козловой. М.: Издательство Московского государственного университета, 2012. С. 270–279.
- Туторский А. В. Равенство, индивидуализм, холизм: перспективы «дюмоновской этнографии» // History HSE. 2022. № 1. С. 61–81.
- Христофоров И. А. Судьба реформы. Русское крестьянство в правительственной политике до и после отмены крепостного права (1830–1890-е гг.). М.: Собрание, 2011. 368 с.
- Чеховских И. А. Российская дача — субурбанизация или рурализация? // Сборник статей по материалам полевых исследований / Под ред. В. Воронкова, О. Паченкова, Е. Чикадзе. Труды ЦНСИ. № 9. 2001. С. 73–83.
- Чикагская школа социологии. Сборник переводов / Сост. и пер. В. Г. Николаев; Отв. ред. Д. В. Ефременко. М.: ИНИОН РАН, 2015. 430 с.
- Шнирельман В. А. Аркаим и Стоунхендж между прошлым и будущим // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 19–40.
- Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: «Индиго», 2003. 528 с.
- Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб.: Наука, 1992. С. 101–126.

- Энгельгардт А. Н. Из деревни. 12 писем 1872–1887. СПб.: Наука, 1999. 714 с.
- Gluckman M. An analysis of the sociological theories of Bronislaw Malinowski. Cape-town-New-York: Oxford University Press, 1949. 28 p.
- Kroeber A. L. Culture groupings in Asia // Southwestern Journal of Anthropology. 1947. № 3 (4). Pp. 322–330.
- Popkin S. The rational peasant. The political economy of rural society in Vietnam. Berkley: University of California Press, 1979. 327 p.
- Redfield R. Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization. Cambridge: Cambridge U.P., 1956. 163 p.
- Scott J. C. The moral economy of the peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven: Yale University Press, 1977. 246 p.

References

- Aleksandrov, V. A. 1976. *Sel'skaia obshchina v Rossii (XVIII — nachalo XIX v.)* [Rural Community in Russia (18th — early 20th centuries)]. Moscow: Nauka. 324 p.
- Andreeva, Yu. O. 2012. Voprosy vlasti i samoupravleniya v religioznom dvizhenii «Anastasiia»: ideal'nye obrazy rodovyykh poselenii i «voploschchenie mechty» [Issues of Power and Self-Government in the Religious Movement “Anastasia”: Ideal of Gens-Settlements and Image of “Dreams Come True”]. *Antropologicheskii forum on-line* 17: 101–128.
- Arkhipova, M. N. and A. V. Tutorskiy. 2013. Obshchinnye traditsii v khoziaistve (kak primer bytovaniia traditsii v maloi gruppe) [Communal Traditions in the Household Economy (as an Example of the Life of Traditions in a Small Group)]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriiia* 3: 104–115.
- Bakhareva, M. A. and E. S. Sadova. 2021. «Tom Sawyer Fest» v Vologde: opyt uchastiia gorozhan v sohranenii istoricheskogo oblika goroda [“Tom Sawyer Fest” in Vologda: Experience of Citizens’ Participation in Preserving the Historical Appearance of the City]. *Gorodskie issledovaniia i praktiki* 3(6): 7–21.
- Belkov, P. L. 2013. Kontsepsiia malykh etnograficheskikh grupp: topografiia i topologiiia [The Concept of the Small Ethnographic Groups: Topography and Topology]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriiia* 1: 98–106.
- Belkov, P. L., I. I. Verniaev and A. G. Novozhilov. 2009. Malye gruppy v etnografi: postanovka problemy [Small Groups in Ethnography: Problem Statement]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriiia* 3: 91–93.
- Bogoraz-Tan, V. G. (ed.). 1925. *Obnovlennaia derevnia* [Renewed Village]. Leningrad: Gosudarstvennoje izdateljstvo. 166 p.
- Bondarenko, L. V. 2014. Sel'skie territorii: sostoianie i regulirovanie [Rural Territories: Status and Regulation]. *APK: ekonomika, upravlenie* 1: 69–79.
- Chekhovskikh, I. A. 2001. Rossiiskaia dacha — suburbanizatsiia ili ruralizatsiia? [Russian Dacha — Suburbanization or Ruralization?] In: *Sbornik statei po materialam polevykh issledovanii. Trudy CNSI 9* [Collection of Articles Based on Field Research Materials], ed. by V. Voronkova, O. Pachenkova and E. Chikadze. Saint Petersburg. 73–83.
- Demidova, Yu. A. 2017. Sovremennye podhody k izucheniiu dach i ekoposelenii [Modern Approaches to the Study of Dachas and Eco-Villages]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 8: Istoriiia* 5: 98–107.
- Demidova, Yu. A. 2020. Kollektivizm i individualizm v soobshhestvakh rodovyykh pomestii na primere dvukh ekologicheskikh poselenii Tsentral'noi Rossii [Collectivism and Individualism in the Communities of Gens-Estates on the Example of Two Ecological Settlements in Central Russia]. *Istoricheskii zhurnal: nauchnye issledovaniia* 5: 26–41.
- Druzhinin, N. M. 1969. Krest'iantskaia obshchina v otsenke A. Gakstgauzena i ego russkikh sovernennikov [The Peasant Community in the Assessment of A. Haxthausen and His Russian Con-

- temporaries] In *Ezhegodnik germanskoi istorii*. 1968. [Yearbook of German History. 1968], ed. by V. M. Khvostov. Moscow: Nauka. 28–50.
- Dumont, L. 2001. *Homo hierarchicus: opyt opisaniia sistemy kast* [Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications]. Saint-Petersburg: Evrazia. 480 p.
- Emelianov, D. N. 2011. Monastyrskoe zemlepol'zovanie kak forma vozrozhdeniya kollektivistskikh traditsii vedeniya sel'skogo khoziaistva [Monastic Land Use as a Form of Revival of Collectivist Agricultural Traditions]. *Vestnik Riazanskogo gosudarstvennogo agrotehnologicheskogo universiteta im. P. A. Kostycheva* 10(2): 77–81.
- Engelhardt, A. N. 1999. *Iz derevni. 12 pisem 1872–1887* [From the Village. 12 Letters. 1872–1887]. Saint-Petersburg: Nauka. 714 p.
- Gluckman, M. 1949. *An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski*. Cape-town-New-York: Oxford University Press. 28 p.
- Golovnev, A. V. 2021. Novaia etnografija Severa [New Ethnography of the North]. *Etnografia* 11(1): 6–24.
- Khristoforov, I. A. 2011. *Sud'ba reformy. Russkoe krest'ianstvo v pravitel'stvennoi politike do i posle otmeny krepostnogo prava (1830–1890-e gg.)* [The Fate of the Reform. The Russian Peasantry in Government Policy Before and After the Abolition of Serfdom (1830–1890s)]. Moscow: Sobranie. 368 p.
- Kibal'chich, O. A. and P. M. Polian. 1985. *Problemy sovremennoi urbanizatsii* [The Problems of Modern Urbanization]. Moscow: Akademija nauk SSSR, Moskovskii filial Geograficheskogo obshhestva SSSR. 148 p.
- Krivosheev, I. A. 2021. Predposylki i etapy dachnoi suburbanizatsii Pritambov'ja [The Prerequisites and Stages of the Dacha Suburbanization in the Tambov Region] *Mezhdunarodnyi nauchno-issledovatel'skii zhurnal* 106 (4–2): 6–13. <https://doi.org/10.23670/IRJ.2021.106.4.026>
- Kroeber, A. L. 1947. Culture Groupings in Asia. *Southwestern Journal of Anthropology* 3(4): 322–330.
- Kupriianov, P. S. and N. A. Savina. 2020. Sovremennyyi muzei russkoi derevni: proizvodstvo sel'skosti byvshimi gorozhanami [Modern Museums of the Russian Village: Production of Rurality by Ex-Urban Residents]. *Ethnographicheskoje obozrenie* 6: 12–30. <https://doi.org/10.31857/S086954150013118-9>
- Lévi-Strauss, C. 1994. *Pervobytnoe myshlenie* [La Pensée Sauvage]. Moscow: Respublika. 384 p.
- Melnikova, E. A. 2020. Derevnia v gorodskikh proektsiakh sovremennykh rossian [Village in Urban Projections of Modern Russians]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 5–11.
- Nefedova, T. G. (ed.). 2016. *Mezhdu domom i domom. Vozvratnaia prostranstvennaia mobil'nost' naseleniia Rossii* [Between Home and Home. Return Spatial Mobility of the Russian Population]. Moscow: Novyi Khronograf. 504 p.
- Nefedova, T. G., P. M. Polian and A. I. Treivish. 2001. *GOROD I DEREVNIA V EVROPEISKOJ ROSSII: sto let peremen* [City and Village in European Russia: Hundred Years of Change]. Moscow: OGI. 560 p.
- Nikolaev, V. G. 2008. Robert Redfield i ego konsepcija "narodnogo obshhestva" v kontekste chikagskoi sotsial'no-nauchnoi traditsii [Robert Redfield and His Concept of "Folk Society" in the Context of the Chicago Social Scientific Tradition]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* 44–45(5–6): 88–98.
- Nikolaev, V. G. and D. V. Efremenko (eds.). 2015. *Chikagskaiia shkola sotsiologii. Sbornik perevodov* [Chicago Sociology School. Collection of Translations]. Moscow: INION RAN. 430 p.
- Nikulin, A. M. 2002. Kubanskii kolkhoz mezh kholdingom i as'endoi: paradoksy postsovetskoi modernizatsii iuzhnorusskogo sel'skogo soobshchestva [Kuban Collective Farm Between Holding and Hacienda: Paradoxes of Post-Soviet Modernization of the Southern Russian Rural Community] In *Refleksivnoe krest'ianovedenie: desiatiletie issledovanii sel'skoi Rossii* [Reflexive Peasant Studies: A Decade of Research in Rural Russia], ed. by T. Shanin et al. Moscow: ROSSPEN. 343–372.
- Novik, A. A. 2022. "Vkus kak v derevne": ot slogana k konceptu Bio ["Taste Like in a Village: From Slogan to Bio Concept]. *Etnografia* 1(15): 105–132. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-105-132](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-105-132)

- Novozhilov, A. G. 2009. Naselenie Pskovo-Pechorskogo kraia kak etnolokal'naia gruppa [Population of the Pskov-Pechora Territory as an Ethnolocal Group]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriiia* 3: 94–110.
- Ozhiganova, A. A. 2015. Konstruirovaniye traditsii v neoiazycheskoi obshchine «PravoVedi» [Construction of Tradition in the Neo-Pagan Community “PravoVedi”]. *Colloquium heptapleres* 2: 30–38.
- Popkin, S. 1979. *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press. 327 p.
- Redfield, R. 1956. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press. 163 p.
- Scott, J. C. 1977. *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press. 246 p.
- Scott, J. C. 2017. *Iskusstvo byt' nepodvlastnym. Anarkhicheskaya istoriya Jugo-Vostochnoy Azii* [The Art of Non Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia]. Moscow: Novoye izdatel'stvo. 568 p.
- Shanin, T. (ed.). 1992. *Velikii neznakomets: krest'iane i fermery v sovremennom mire* [The Great Stranger: Peasants and Farmers in the Modern World]. Moscow: Progress-Akademija. 432 p.
- Shchepanskaia, T. B. 2003. *Kultura dopogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [Road Culture in the Russian Mythological and Ritual Tradition of the 19th–20th Centuries]. Moscow: Indrik. 528 p.
- Shchepanskaia, T. B. 1992. Kul'tura dorogi na Russkom Severe. Strannik [Road Culture in the Russian North. Wanderer] In *Russkii Sever: Arealy i kul'turnye traditsii* [The Russian North: Habitats and Cultural Traditions], ed. by T. A. Bernshtam, K. V. Chistov. Saint-Petersburg: Nauka. 101–126.
- Shnirelman, V. A. 2014. Arkaim i Stounhendzh mezhdunarodnym i budushhim [Arkaim and Stonehenge between Past and Future]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 19–40.
- Ssorin-Chaikov, N. V. 2011. Ot izobreteniya traditsii k etnografii gosudarstva: Podkamen'ia Tunguska, 1920-e gody [From the Invention of Tradition to the Ethnography of the State: Podkamen'ia Tunguska, 1920s]. *Zhurnal issledovanii sotsial'noi politiki* 9(1): 7–44.
- Treshnikov, A. F., B. Alaev, P. M. Alampiev et al. (eds.). 1988. *Geograficheskii entsiklopedicheskii slovar': Poniatiiia i terminy* [Geographical Encyclopedic Dictionary: Concepts and Terms]. Moscow: Sovetskaja Enciklopedija. 432 p.
- Tutorskiy, A. V. 2022. Ravenstvo, individualizm, kholizm: perspektivy «diumonovskoi etnografii» [Equality, Individualism, Holism: Perspectives of Dumont-Anthropology]. *History HSE* 1: 61–81.
- Tutorskiy, A. V. 2012. K voprosu ob obshchnosti russkikh krest'ian [On the Issue of Communalism of Russian Peasants]. In *Etnokul'turnye protsessy v proshлом i nastoiašchem: K iubileiu doktora istoricheskikh nauk, professora Klavdii Ivanovny Kozlovoi* [Ethno-cultural Processes in the Past and Present: To the Anniversary of Doctor of Historical Sciences, Professor Klavdia Ivanovna Kozlova], ed. by A. A. Nikishenkov. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. 270–279.
- Verniaev, I. I. 2011. Promyslovye klastery kak lokal'nye etnograficheskie gruppy: khoziaistvo, sotsium, kul'tura i identichnost' (Evropeiskaia Rossiia, seredina XIX — pervaia tret' XX v.) [The Handicraft Industry Clusters as the Local Ethnographic Groups: Economy, Society, Culture and Identity (European Russia, Middle 19th — the First Third of the 20th Century)]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriiia* 1: 47–84.
- Zaitseva, O. O. 2013. Sel'skie territorii kak ob'ekt upravleniya: poniatie, funktsii, tipologii [Rural Territories as an Object of Management: Concept, Functions, Typologies]. *Fundamental'nye issledovaniia* 6(2): 416–420.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/45-66

Научная статья

© Е. П. Желамская

**БАЗА, ДЕРЕВНЯ, ПРИРОДА:
ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
МЕСТНЫХ ЖИТЕЛЕЙ О ПОСЕЛКЕ ГОРОДСКОГО ТИПА
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ ХХ — НАЧАЛЕ ХХI В.**

Статья посвящена исследованию статуса поселка городского типа (ПГТ) второй половины XX — начала XXI в., а именно анализу представлений о сельском и городском, о границе сельского и городского в восприятии современных жителей южной части Архангельской области. При помощи концептов «первого», «второго» и «не-места» (по М. Оже), была предпринята попытка исследования с этнографической точки зрения советского проекта по преобразованию сельского поселения в город. На основе полевого материала и анализа газетных статей автор показывает, что официальный взгляд на ПГТ как на модерновый, городской населенный пункт не совпадает с мнением жителей, участвовавших в реализации этого проекта. Отношение к поселку, созданному преимуществом переселенцами из сельской среды, на протяжении времени менялось от восприятия его как рабочего места в лесу к попытке создания жилого пространства на основе деревенского опыта. Далее оценка поселка вновь трансформировалась, он стал видеться как территория, не до конца преобразованная в городской район и, наконец, еще позднее как перевалочный пункт по дороге из деревни в настоящий город и наоборот.

Ключевые слова: поселок городского типа, сельское, городское, Русский Север, «первое место», «второе место», «не-место»

Ссылка при цитировании: Желамская Е. П. База, деревня, природа: трансформация представления местных жителей о поселке городского типа во второй половине ХХ — начале ХХI в. // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 45–66.

Желамская Елена Петровна — соисследатель, кафедра этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, стр. 4); старший научный редактор, редакция этнологии и антропологии, Национальный научно-образовательный центр «Большая российская энциклопедия» (Российская Федерация, 109028 Москва, Покровский бульвар, д. 8, стр. 1А). Эл. почта: elenazhelamskaya@yandex.ru

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/45-66

Original article

© Elena Zhelamskaya

BASE, VILLAGE, NATURE: TRANSFORMATION OF THE LOCAL IMAGE OF AN URBAN-TYPE SETTLEMENT IN THE SECOND HALF OF THE 20TH — EARLY 21ST CENTURIES

The article is devoted to the study of the urban-type settlement status in the second half of the 20th — beginning of the 21st centuries, specifically, to the analysis of ideas about rural and urban and the boundaries between rural and urban as seen by modern residents of the southern part of the Arkhangelsk region. This paper studies from an ethnographic point of view the Soviet project of transformation of a rural settlement into an urban one using the concepts of “first”, “second” places and “non-places” (following M. Augé). Based on field material and newspaper articles, the author shows that the official vision of the urban-type settlement as a modern urban settlement does not coincide with how the residents, who took part in the implementation of this project, see it. The first settlers came from rural areas and their vision of the urban-type settlement had been changing from a workplace in the forest to an attempt to organize a living space based on the village experience. Then it started to be perceived as a territory, which has not been fully urbanized, and, finally, as a transit point on the way from the village to real cities and vice versa.

Keywords: *urban-type settlement, rural, urban, Russian North, “first place”, “second place”, “non-place”*

Author Info: **Zhelamskaya, Elena P.** — Candidate for the academic degree, Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation); Senior Scientific Editor, Editorial Office of Ethnology and Anthropology, National Scientific and Educational Centre “Great Russian Encyclopedia” (Moscow, Russian Federation). E-mail: elenazhelamskaya@yandex.ru

For citation: Zhelamskaya, E. P. 2024. *Base, Village, Nature: Transformation of the Local Image of an Urban-type Settlement in the Second Half of the 20th — Early 21st Centuries. Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii) 2: 45–66.*

Настоящая статья посвящена анализу представлений о сельском и городском, о границе сельского и городского в восприятии современных жителей южной части Архангельской области. На примере поселка городского типа Сосновка (название изменено — Е. Ж.) я продемонстрирую, что понятия «сельское» и «городское» — это не набор объективных характеристик (процент жителей, занятых в промышленном производстве, наличие определенного типа инфраструктуры, общественных мест, памятников и т. д.), а определенные социальные практики и представления о принадлежности их к тому или иному социальному конструкту. В данном случае Сосновка, созданная как промышленный центр, застраиваемый многоэтажными домами на про-

тяжении многих десятилетий, воспринималась местными жителями как «деревня». При этом в газетных публикациях она с момента образования до получения статуса поселка городского типа, да и после этого позиционировалась именно как промышленный рабочий поселок, изначально обладающий рядом элементов городской инфраструктуры. Мое исследование, с одной стороны, может быть сопоставлено с изучением перформативности в антропологии (Скорин-Чайков 2012), поскольку статус ПГТ по-разному утверждается в нарративах местных жителей и газетных публикациях. С другой стороны, историческая смена статусов поселка — «база», «деревня», «природа», проявляющаяся в нарративах жителей, демонстрируют «социальную жизнь» (Appadurai 1988) понятий городское и сельское на Русском Севере.

Поселки городского типа (далее ПГТ) в современной России имеют статус городского поселения. По своей сути это сравнительно молодая структурная единица и не имеющая аналогов за пределами стран социалистического лагеря. Этот тип поселения был создан в СССР в 1924 г. согласно декрету ВЦИКа и СНК РСФСР «Общее положение о городских и сельских поселениях и поселках» (позднее корректировался и дополнялся различными законодательными актами¹). Изначально в категорию «городские поселения» входили дачные, рабочие и курортные поселки. Среди обязательных условий для создания любого городского поселения выделялось правило, согласно которому сельское хозяйство должно было являться основным занятием не более чем для четверти населения (с 1957 г. 15%), также важна была близость населенного пункта к железной дороге или другим удобным пунктам сообщения (Декрет ВЦИК и СНК РСФСР 1924). ПГТ формировались из крупных сельских поселений и представляли собой временную переходную форму от села к городу. Подразумевалось, что имеющиеся и создаваемые поселки со временем в результате своего промышленного развития и роста преобразуются в города. К 1950-м годам развилась тенденция создания городских поселений на «пустом месте». Несмотря на свое двойственное положение (по одним признакам ПГТ относятся к городским населенным пунктам, по другим — тяготеют к селам), многие такие поселения успешно развивались в советский период. Со временем часть их действительно стала городами, другие — наоборот, сельскими поселениями, третьи же сохранились до настоящего времени и занимают особое место в структуре современного административно-территориального деления страны.

Несмотря на то, что ПГТ является своеобразной формой поселения и любопытной с точки зрения реформирования административно-территориальной структуры государства в целях улучшения экономического развития, как объект научных исследований он встречается редко. Большая часть имеющихся публикаций относится к направлению экономической географии. В них рассматриваются и анализируются преимущественно административно-территориальные преобразования, демографические процессы, пути социально-экономического развития как в XX в., так и в современный период (Симагин 2009а; Симагин 2009б; Чучкалова, Алексеев 2019; Самбурова, Алексеев 2023). Этнографических трудов можно встретить буквально единицы (Димке, Корюхина 2013; Tutorskiy 2017; Карасева 2018; Стась 2022; Sokolova 2023). Возможно, столь редкий интерес этнографов к ПГТ можно объяснить тем, что он рассматривался учеными как незавершенная форма городского поселения, мало от него отличающаяся.

¹ См.: Декрет ВЦИК и СНК РСФСР 1926, Указ Президиума Верховного Совета РСФСР 1957.

Объектом моего исследования стал поселок Сосновка в Архангельской области, где я проводила полевую работу в 2014 и 2021 гг., изучая его историю глазами жителей разных поколений. Важно уточнить, что Сосновка — это пример городского поселения, который возник на «пустом месте», а не был преобразован из находившегося здесь сельского поселения. Это следует подчеркнуть, поскольку никакой преемственности в отнесении поселка к деревенскому типу поселений у его жителей и жителей соседних деревень нет и не может быть. По этическим соображениям название поселка, конкретные сведения об истории его развития, личные данные информантов в статье изменены, либо даны без уточняющей информации.

Мои рассуждения и выводы построены на результатах анализа трех типов источников. Во-первых, это интервью жителей Сосновки, проведенные в 2014 и 2021 гг. Материалы собирались в рамках Северной этнографической экспедиций кафедры этнологии МГУ имени М. В. Ломоносова (*Туторский 2010*) методом биографических неструктурированных интервью, построенных вокруг истории поселка и современной деятельности его жителей. Во-вторых, это газетные публикации по истории ПГТ, в которых отражены этапы развития поселка, его успехи и трудности, значимые события. Данный тип источников преимущественно отражает официальный взгляд на события, а также перформативные утверждения, в которых ПГТ выступает именно как модерновый, городской населенный пункт. Вместе с тем, публикации также содержат «голоса местных жителей», поскольку в ряде из них встречается критика в адрес властей, недостаточно эффективно реализующих те или иные проекты (например, развитие автобусного сообщения между Сосновкой и соседними селами), а также описания поселка, в которых проскальзывает «негородское» видение авторов повседневной жизни ПГТ. Наконец, третьим источником информации стал Интернет-опрос, проведенный методом анкетирования, рассчитанный на посетителей сообществ Сосновки в сети «Вконтакте» и «Одноклассники». Было собрано 22 анкеты, которые продемонстрировали, в частности, отношение к ПГТ его бывших жителей, находящихся на момент проведения опроса в крупных городах (Архангельск, Вологда, Санкт-Петербург и Москва).

Относительная «молодость» поселка позволила мне пообщаться со старожилами, которые помнят, как поселок создавался, что позволило проследить эволюцию и разнообразие представлений с самого начала возникновения поселка до настоящего времени. Сразу же стоит коротко охарактеризовать состав населения Сосновки. Прежде всего, это переселенцы из соседних и ранее существовавших на территории вокруг будущей Сосновки деревень и их потомки. В эту категорию входят люди, которые часть своей жизни прожили в ПГТ, а также те, кто уезжал из него в разные периоды по определенным причинам, впоследствии вернулся в поселок на постоянное место жительства или периодически приезжает сюда в отпуск, навестить родственников и т. д.

Важно отметить, что довольно сложно среди жителей поселка найти уроженцев, которые никогда не выезжали из Сосновки на длительное время. Среди старожилов преобладают именно переселенцы из близлежащих или бывших деревень, которые сами себя называют «местными». На раннем этапе создания и развития поселка отдельно выделялись «вербованные» — люди, приехавшие по контракту из других регионов СССР. Также в это понятие жители поселка из окрестных деревень часто включают всех приезжих. Есть среди них и бывшие заключенные ГУЛАГа, вернувшиеся после амнистии из мест заключения (в первую очередь из Воркутинских ла-

герей), боявшиеся возвращаться на родину и пытавшиеся устроить свою жизнь на новом месте. Некоторые «вербованные» переезжали из Сосновки в другие города через два–три года, другие, прожив в поселке 10–15 лет устремлялись на родину, третья переселялись в более крупные населенные пункты по соседству (Шенкурск, Вологда, Ярославль), наконец, четвертые остались в ПГТ и со временем слились с местными жителями. Жители ПГТ, происходящие из окрестных деревень, по-прежнему четко разделяют себя и вербованных по фамилиям, отличающимся от местных. Таким образом, на протяжении всей истории своего существования Сосновка по выражению «местных» была «проходным двором» (ПМА 2014, Муж., 1946 г. р.). В начале XXI в. к нестабильности состава жителей добавилась маятниковая миграция: некоторые жители официально зарегистрированы по месту жительства в соседних села или деревнях, но регулярно приезжают на работы в Сосновку, поскольку трудоустроены там. Они составляют значительную часть дневного населения ПГТ.

Методологически мое исследование опирается на две работы, которые посвящены изучению современного городского пространства, особенностям восприятия пространства людьми: речь идет о книгах Р. Ольденбурга «Третье место» и М. Оже «Не-места. Введение в антропологию гипермодерна» (Ольденбург 2014; Оже 2017).

Концепция «третьего места», разработанная американским социологом Рэем Ольденбургом, в настоящее время пользуется популярностью среди антропологов и урбанистов. Хотя его концепция создавалась для изучения роли третьих мест в формировании гражданского общества, сама схема разделения пространства городского жителя на три сферы, обладающих отдельными функциями и наделенных определенными смыслами, может быть применена в нашей работе. Под «первым местом» он понимает дом, где человек живет. Под «вторым местом» — работу, на которой человек проводит значительную часть своего времени. К категории «третьего места» относятся неформальные общественные места для встреч вне рамок дома и работы (кафе, клубы, библиотеки, парки и т. д.), наличие которых является одной из важнейших особенностей больших городов.

По мнению исследователя, сбалансированное сочетание этих трех мест — есть залог приятной и полноценной жизни. Р. Ольденбург пишет, что изначально первое и второе места были слиты воедино, но индустриализация разделила их. Она изъяла производительный труд из бытовой и семейной сферы, поместила в отдельное пространство, т. е. отделила место работы от места проживания. Первое и второе места пошли разными путями развития и превратились в автономные миры. Схема Ольденбурга показывает, что развитие города движется в направлении от неразделенного бытия первого и второго мест к параллельному их сосуществованию, а затем к развитию общественных пространств — третьих мест, которые и составляют суть городской жизни (Ольденбург 2014: 58).

В нарративах жителей Сосновки и в газетных публикациях содержатся высказывания, которые позволяют характеризовать весь поселок как «второе место» (например, «выкатная база»). В соответствии с высказываниями моих респондентов я буду применять понятия «второе место» и «первое место» к поселку в целом, что не характерно для теоретических построений Ольденбурга. Вместе с тем, именно такие перформативные утверждения (например, о том, что поселок — это «база») позволяют, с одной стороны, проследить эволюцию представлений о поселке, а с другой — соответствуют советской идеологии в сфере отдыха, поскольку места

отдыха в советское время часто были не общественными, а ведомственными. Например, Н. Н. Чебоксаров в статье о рабочих Трехгорной мануфактуры описывает рекреационные зоны, созданные на ее территории и недоступные для не-работников предприятия (Чебоксаров 1950).

Второй важной отправной точкой для настоящего исследования стала концепция французского антрополога Марка Оже. Изучая городские и окологородские пространства, он также выделяет особые локации, называя их «не-местами». Под «не-местом» исследователь понимает «пространство, не определимое ни через идентичность, ни через связи, ни через историю» (Оже 2017: 36). Сюда он относит пункты временного пребывания и промежуточного времяпрепровождения, где развивается транспортная сеть, где создаются обитаемые в той или иной форме человеком пространства. Они не имеют символического значения, но в них происходит движение. Не-места не обладают характерными отличительными чертами, они не создают единую общую временную идентичность. Типичным примером «не-места», согласно концепции Оже, является международный аэропорт или супермаркет: хотя люди проводят здесь значительную часть времени (при перелетах или покупке вещей), эти места не становятся значимыми для человека, оказываются на периферии смыслов, эмоциональных привязанностей.

Важной особенностью не-мест является то, что они не существуют в чистом виде. Как пишет Оже, «возможность не-места всегда присутствует в любом месте» (Оже 2017: 47). Таким образом, возможно применять концепцию «не-места» по отношению к поселению в целом, несмотря на то, что сам Оже в своей работе таких примеров не приводит. Однако в настоящей статье я продемонстрирую, что ПГТ для жителей с сильной деревенской идентичностью оказывается перевалочным пунктом на пути из деревни в крупный городской центр и, по сути, обретает значение «не-места».

Суммируя сказанное выше, подходы Р. Ольденбурга и М. Оже к описанию городских пространств видятся уместными при изучении поселка городского типа, поскольку они позволяют раскрыть те смыслы, которыми местные жители наделяют ПГТ Сосновка.

Статья построена на изложении воспоминаний жителей о четырех периодах истории ПГТ: 1) 1950-е гг., когда Сосновка не имела даже статуса поселения, 2) 1960-е гг., когда началось активное строительство и увеличение численности населения, 3) 1970-е–1980-е гг. — время создания городской инфраструктуры (дорог, магазинов, перевода административных учреждений) и 4) 2000-е–2010-е гг. — постперестроечная эпоха, когда значительное количество жителей уехало в другие города. Из моей хронологии выпадают 1990-е гг., потому что именно в эти годы ПГТ покинула большая часть жителей, не связанных с окрестными деревнями своим происхождением, кроме того, 1990-е годы были временем, когда жизнь в ПГТ стала особенно сложной, поэтому многие работали на предприятиях ПГТ, а лето проводили в деревнях, занимаясь сельским хозяйством. В этот период граница между Сосновкой и соседними деревнями в значительной степени размылась.

1950-е: «База». Второе место

Сосновка была образована в 1951 г. на берегу реки в 5 километрах от железнодорожной станции. Возникновение поселка обусловлено строительством лесопе-

ревалочной базы (Летопись 2016). Данный регион богат строительной древесиной, поэтому основным видом промышленной деятельности здесь в советское время являлись лесозаготовки и деревообработка, что сохраняется и в настоящее время. Еще в середине XX в. вырубленный лес из глухих участков тайги доставлялся к транспортным узлам молевым сплавом. Под молевым сплавом понимается способ транспортировки древесины при помощи течения реки без применения дополнительных технических средств: на протяжении осени, зимы и весны лесозаготовители складывали бревна на берегах рек в бунты, а затем во время половодья скатывали их в воду. Течение уносило дерево вниз по реке, в низовьях которой устраивалась «запань» — тросовое заграждение, собиравшее свободно плывущие бревна. Главным недостатком молевого сплава были значительные потери древесины: деревья, находившиеся в воде более трех недель, тонули и не доплывали до места выкатки.

Именно для снижения потерь древесины была задумана Сосновская выкатная база, которая расположилась на реке в непосредственной близости от железной дороги, где оказалось удобно производить выем бревен из воды. Здесь лес при помощи техники подтаскивали к железнодорожной ветке, грузили в вагоны и отправляли в пункт назначения.

Официальной датой основания поселка считается 1951 г., но соответствующий законодательный акт о создании лесоперевалочной базы датируется 1947 г. В период с 1947 по 1950 г. проводились работы по поиску подходящего участка для строительства лесобазы. В 1950 г. было утверждено решение о выделении земли под ее строительство, жил-поселка при ней и железнодорожной ветки от лесобазы до станции (Летопись 2016). При этом не понятно, какой характер поселка подразумевался: временный или постоянный. В 1951 г. началось возведение первых жилых сооружений, и в этом же году было принято решение образовать поселок (но рабочим официально он еще не являлся).

Из документов о создании поселка следует, что изначально он не задумывался как городское поселение и населенный пункт в принципе. Речь шла о создании первичного звена промышленного предприятия, вокруг которого уже впоследствии было принято решение создать поселение.

Население поселка Сосновка во многом формировалось путем переселения сюда жителей окрестных сельских населенных пунктов. Для первых волн переселенцев были отстроены одноквартирные дома щитовой конструкции, которые местные называли «финскими домиками» (т. к. это был финский проект быстровозводимого жилья). Затем к ним добавились многоквартирные одноэтажные дома, рассчитанные на 4 семьи. В народе эти дома получили название «четвертушки». И новый поселок, и лесобаза, согласно официальным данным и воспоминаниям жителей, развивались быстро: возводились строения жилого, производственного и социально-бытового назначения, шел рост численности населения. В 1957 г. в поселке появился Домостроительный комбинат, который ускорил возведение жилых зданий, а также ремонтно-строительная база. Все эти процессы — заселение поселка, развитие лесобазы, создание новых деревообрабатывающих и строительных предприятий, появление инфраструктуры — были настолько стремительными и тесно взаимосвязанными, что в уже 1958 г. Сосновка получила статус рабочего поселка (Летопись 2016).

Заметки из местной газеты в период с 1951 по 1958 г. сообщают нам о том, что в рамках официального газетного дискурса советского времени имелось представле-

ние, что выкатная база должна была стать не просто отдаленной рабочей площадкой леспромхоза, а именно городом с развитым промышленным сектором. Например, в одном из выпусков можно прочитать следующее:

Будущий город растет на глазах жителей поселка Сосновка (название изменено — Е. Ж.). Все здесь говорит об этом: и дымящие трубы лесопильного завода и цеха, где изготавливаются стандартные домики для славных тружеников целины, и прямая как стрела улица Советская, и стройные красивые сосны, оставшиеся несрубленными от бывших здесь лесов. Пять лет назад здесь ничего этого не было. В скором времени будущая смена строителей поселка увидит настоящий город, они будут ходить по стройным его проспектам и улицам. Зелень парков будет шуметь над головками маленьких жителей будущего города (Районная газета 1956).

В этом описании важно подчеркнуть очевидность взгляда журналиста из большого города. В первую очередь его выдает эстетизация «красивых сосен», которые по мнению автора заметки, придавали будущему лесному городу особый колорит. Как будет показано ниже, для жителей Сосновки из окрестных деревень именно наличие «леса» говорило о том, что они живут не в городе, а где-то в глухом месте. Также взгляд журналиста отражает общесоветскую перспективу с «домиками для тружеников целины», а также совершенно не характерное для местного старожильческого населения представление о «сменах» жителей поселка. Для автора статьи — возможный факт, что основали поселок одни люди (одна смена), а через несколько лет там будут строить и жить совершенно другие люди (будущая смена), полностью противоречил идеям коренных жителей Архангельской области о том, как формируются жилые пространства.

В рассказах местных жителей представление о будущем городе, равно как и о городе созданном, практически отсутствует. «Городская тема» встречается в интервью в тех редких случаях, когда информанты сообщали о перспективах в 1970-х годах получения Сосновкой статуса города. Это желание было настолько сильным и кажущимся достижимым, что будущему городу даже придумали название. Тем не менее, этого не произошло, и поселок сохранил статус ПГТ. В интервью 2021 г. эти разговоры о городском статусе вызывают лишь смутные воспоминания, а сама идея уже не кажется столь значимой.

Было какое-то такое дуновение (по поводу получения статуса города — Е. Ж.), но быстро прошло. Я даже не помню, откуда эта идея была, и как-то быстро прошла (ПМА 2021, Жен., 1950 г. р.).

Курсу на развитие поселка по пути города соответствовала и скорость, с которой он рос, и интенсивность строительства новых предприятий и организаций для жизнеобеспечения населения. Если в 1951–1958-е гг. детские сады, школы, больницы, клубы и др. открывались в штучном количестве с расчетом на небольшое количество первых переселенцев, то уже после 1958 г. стала ясной необходимость число этих учреждений увеличить, что влекло за собой создание дополнительных рабочих мест. Схожие процессы происходили и в промышленно-производственной сфере: открывались новые цеха лесобазы, строительные организации.

Днем и ночью подходят к этой платформе составы. Быстро закончив погрузку, они отправляются в далекий путь. К лесорубам области, к

угольщикам Воркуты, к новоселам целинных земель идут эти составы. Там, далеко, люди радостно встретят их. Пройдет всего лишь несколько дней, и десятки небольших удобных четырехквартирных домов составят новые улицы, поселки (Районная газета 1957).

В официальных газетных публикациях отчетливо ощущался тезис о том, что поселок Сосновка — часть огромной страны, на благо которой трудятся его жители. Связующей нитью являлся факт наличия в поселке процветающего промышленного производства, плодами которого пользовались в разных уголках Родины.

Отношение же к поселку местного населения было несколько иным. Это можно увидеть в использовании обиходного понятия «база» для его обозначения. Так его называли как постоянные жители поселка, так и жители близлежащих сел и деревень, трудоустроенные в поселке. Сосновка воспринималось в первую очередь как место, где сосредоточено производство, где располагаются рабочие площади, а не жилое пространство.

У меня тетки были здесь. Мы часто в гости ездили к ним, поэтому я говорила, что «база», «Мы на базу поехали», «На базе там тетки в гости ждут» (ПМА 2021, Жен., 1950 г. р.)

Изначально под «базой» подразумевалась только сама выкатная база, но в 1960-е вместе с ростом поселка это понятие распространилось на весь населенный пункт. Наличие промышленного предприятия привлекало сюда людей из окрестных деревень и сел, но не все из них переезжали в поселок для постоянного проживания. Некоторые продолжали жить на прежних местах, а в Сосновку ездили только на работу. Таким образом, отдельной группой работников градообразующего предприятия являлись сельские жители, которые имели к поселку только одну привязку — в виде трудовой занятости (если не считать родственные связи). Примечательно, что эти люди могли принимать участие в строительстве домов на территории поселка, в создании инфраструктуры, проведении водопровода и канализации, в создании мебельных изделий, т. е. улучшении поселкового быта, но при этом они не стремились туда переехать. Они не воспринимали Сосновку как место, где можно не только работать, но и жить.

Термин «база» и тот смысл, который в него закладывали жители поселка, еще раз указывает на то, что Сосновка долгое время осмысливалась местным населением преимущественно как предприятие и производственное пространство — «второе место» по Р. Ольденбургу. При том, что довольно быстро для многих она стала так же и местом жительства, то есть «первым местом». Именно с создания «второго места» начала свое существование Сосновка, что не укладывается в предложенную Ольденбургом схему построения городского пространства от «первого места» ко «второму». При этом в газетных публикациях присутствует совершенно иное видение: стремительное развитие поселка (а не базы) в сторону настоящего города. Несмотря на то, что некоторые опрошенные жители разделяли воодушевление газетных статей, тем не менее, в повседневной жизни сомнения в городском характере поселка Сосновка преобладали.

1960-е: Деревня. От второго места к «не-городу»

Если подробнее ознакомиться с историей поселка, то сложится впечатление, что это был один из примеров социалистического строительства со всеми присущими

ему чертами быстрого и бурного развития. Во многом это было действительно так, поскольку буквально на пустом месте вырос жилой поселок с крупным градообразующим предприятием и рядом сопутствующих производств. Собственно, это отмечают и старожилы, и более поздние поколения. Достижения поселка советского периода являются предметом их гордости.

Однако в то же время проводимое государством строительство воспринималось местным населением не совсем так, как задумывали создатели поселка. Для проектировщиков строительства (людей, которые задумывали организацию базы и преобразование местного пространства) скорость и масштабы процесса уже были доказательством того, что проект имеет «городской» и «модernовый» характер. В одной из публикаций эти идеи вкладываются в прямую речь местного рабочего:

Мы верили и не верили. Что на месте, где рос тогда лес, вырастет новое предприятие и появится рабочий поселок — сомнений не было. Но не могли представить себе, что все произойдет в такой, по сути дела, короткий срок и в таких масштабах (Районная газета 1975).

Однако, те смыслы, которые авторы газетных публикаций вкладывали в быстрое развитие, не понимались или не до конца понимались значительным количеством старожильческого населения. В рассказах об истории города люди отмечали, что уровень жизни в поселке был невысокий, переселение было сопряжено рядом трудностей, особенно на ранних этапах.

Очень показателен пример восприятия финских домиков для местных рабочих. Строительство дома по зарубежной технологии, а первоначально и произведенного за рубежом, должно было расцениваться как факт большого внимания к строительству Сосновки со стороны государства, а также как относительно высокий уровень жизни, который обеспечивался рабочим выкатной базы. Однако с точки зрения местного старожильческого населения предоставляемые бесплатно квартиры были очень маленьких размеров, по сравнению с большими площадями традиционных северных домов. Они казались жителям настолько тесными, что один из информантов в своем интервью назвал финские домики «скворечничками». В данном сопоставлении читаются совершенно иные значения: это и временный характер жилища, а также и некоторая его неполноценность.

Четверушки также были настолько малы, что их владельцы по возможности старались пристраивать к своим владениям летние веранды, чтобы таким образом компенсировать нехватку жилого пространства. Недостаток площади для хозяйственных нужд решался путем самовольного возведения небольших сооружений, которые принято использовать в деревнях в частных хозяйствах. Это «низовое» движение в газетном дискурсе характеризовали как «беспорядок».

Неплохо обстояло в этом году дело с ремонтом и строительством жилья. Но в поселке царит беспорядок с неплановыми постройками. Сколько Совет ни принимал решений о запрещении и сносе всевозможных сараев и пристроек, многие жители продолжают их строить (Районная газета 1969).

Помимо усовершенствования новых строений местные жители старались вести сельское хозяйство. Администрация поселка не препятствовала этому. Более того, на семью дополнительно выдавался небольшой участок земли, где люди могли заниматься огородничеством.

У нас у всех были небольшие приусадебные участочки, где мы выращивали картошечку, лучок, морковочку. Никаких теплиц естественно не было, никаких районированных помидор[ов] в то время. Даже огурцы еще не выращивали, попозже стали. Самое необходимое. Все были наделены участками, скажем, соток по шесть. Да, шесть соток — стандарт. И все они находились в разных частях поселка. И нужно было туда ехать (ПМА 2021, Жен., 1962 г. р.).

Дефицит жилья, а также недовольство его параметрами приводили к тому, что переселяющиеся перевозили дома из родных деревень в поселок. Вокруг этих домов также отводилось пространство для огородничества. Снабжение поселка продовольствием на разных этапах было неравномерным и не всегда достаточным, что способствовало активному пользованию выделяемой земли: люди сажали картошку и овощи ради собственного потребления. Работы на огородах включали практики взаимопомощи, характерные для деревенского социума (Громыко 1991; Архипова, Туторский 2013). В частности, в поселок переселялись родственники со своими семьями. Когда наступала пора сельскохозяйственных работ, эти семьи собирались вместе и по очереди обрабатывали все участки. Обработка собранного урожая также часто содержала элементы взаимопомощи, например, было распространено коллективное квашение капусты. Более того, подобные коллективные занятия могли завершаться застольем, на которое приглашались все участники работ, для которого готовили различные яства, где устраивались песнопения.

И обязательно посадка картофеля на этих всех наделах. Мы одному семейству садим, на следующий день или в этот другой, и вот так вот пока всем не посадим. Ну окучивали сами уже. Копка картофеля — это в обязательном порядке. Народные гуляния, ребятишки там, все там, костры жгут, картошку пекут, эти опять с бутылочкой обязательно приедут, там бабы, значит, наберут каких-то закусок, кушаний. На мешках все это, весело. На мотоциклах отвозилось, машин практически ни у кого не было. Либо приезжала рабочая машина, забирала всю эту картошку и по домам развозила (ПМА 2021, Жен., 1962 г. р.).

Из приведенных примеров и описаний видно, что с самого начала формирования поселка жизненное пространство создавалось не в соответствии с официально декларируемым статусом поселения. Официальные рамки соблюдались: занятость основного населения приходилась на несельскохозяйственную сферу. Однако материальный и социальный быт люди формировали исходя из имеющегося багажа знаний, жизненного опыта и привычек. Поскольку основу миграционных потоков в Сосновку составляли выходцы из деревень, то именно они и создавали его социальный облик. Отсюда мы видим и стремление иметь жилье как в деревне посредством перемещения деревенских изб в поселок, расширения четверушек, и переезд несколькими родственными семьями, и поддержание родственных отношений, и продолжение деревенских практик. Во многих воспоминаниях о жизни в поселке содержатся прямые сопоставления с деревней.

Обязательно был и концерт на сцене, и по поселку с гармонями ходили. Целые группы людей ходили по поселку с гармоны, запевали и прочее. Это было как раньше в деревне (подчеркивание мое — Е. Ж.), потому что все-

таки население было местное, лесобаза образовалась то ведь сначала то из местных (ПМА 2014, Муж., 1946 г. р.).

Нет, я бы не считала, что это был город. Деревенский класс был (ПМА 2021, Жен., 1950 г. р.).

И когда переезжаешь из лесопункта в поселок Сосновка. Мы еще тогда переехали в Великое, районный центр был, село Великое. Это тоже не город (ПМА 2021, Жен., 1952 г. р.).

Таким образом, в 1960-е–1970-е гг. Сосновка стала примером поселения, которое создавалось строителями и проектировщиками как городское поселение. Однако местные жители воспринимали его как пространство деревенское. Важно подчеркнуть, что граница между местным дискурсом и официальным государственным могла проходить очень причудливо. С одной стороны, в приведенной выше газетной заметке о быстром росте поселка эти слова вложены в уста местного рядового рабочего. С другой стороны, администрация Сосновки, которая выделяла местным жителям участки для занятия огородничеством, очевидно, тоже происходила из коренных жителей этой территории.

1970-е — 1980-е: природа: «брусничник», «морошка»

Однако даже восприятие Сосновки как деревни не было единственным. Для многих «местных» жителей — Сосновку нельзя было даже назвать полноценной деревней.

Приведу в качестве примера воспоминания жителя поселка, касающиеся 1970-х гг.:

А в клубе на ул. Ленина шли кинофильмы, молодежи собиралось много, устраивали танцы, сдвигая сиденья. Идешь, бывало, по улице — кругом пни торчат, а вокруг — брусничник. Зато весной и осенью не пройти — ни проехать: грязь непролазная, дороги машинами разбиты. Самой необходимой вещью считались сапоги. Машины то и дело застревали. Потом дороги засыпали (когда появился ДСК), проложили плиты. Сейчас везде асфальт, забыли, что такое разбитые дороги. А тогда помог дренаж: вода вся стекала в реку. При планировке верхний слой земли нарушили, от песка деться некуда было: ветер задует — закрывай окна. Постепенно территорию у домов благоустраивали, завозили землю, озеленяли. <...> Так и жили тогда: строили, на воскресниках убирали мусор, складировали на поддоны кирпич, озеленяли поселок (Районная газета 2001).

Один из собеседников рассказывал очень схожую историю: «*Выйдешь из дома, а около подъезда — морошка растет*» (ПМА 2014, Муж., 1946 г. р.).

В этих двух описаниях ключевым элементом, требующим комментария, является слова «брусничник» и «морошка». Брусника — это лесная ягода, которая растет на болотах вдали от селений. Описание поселка как места, где растет брусника, однозначно считывается местными жителями как «глухомань», «отдаленное болото». Еще большей глухоманью считаются места, где растет морошка. Согласно местной поговорке «морошка любит ножки», что означает, что для сбора этой ягоды необходимо ходить очень далеко в лес. Соответственно наличие «брусничника» или «морошки» посреди города и у выхода из подъезда обозначало для «местных» жителей в первую очередь, что они находятся не в настоящем поселении, а в дебрях леса.

Наличие развитой инфраструктуры — это один из элементов, который отличает город от сельского поселения. ПГТ как разновидность городского поселения, задуманная как переходная форма на пути к созданию города, казалось бы, тоже должен иметь эту особенность. Однако случай Сосновки рисует совершенно иную картину. В поселке долгое время не было дорог с твердым покрытием, т. е. они были грунтовые. Информанты вспоминают, что на улицах, в т. ч. центральных, было настолько грязно (имеется ввиду в дождливую погоду и межсезонье), что для пешеходов были проложены специальные деревянные мостки. Люди ходили в резиновых сапогах, потому что другую обувь использовать было затруднительно. При входе в дома и общественные учреждения можно было увидеть емкости с водой, которые предназначались для мытья сапог. Такой способ чистки обуви обычно использовался в деревнях.

Я в школу ходил в сапогах, по улице Советской (одна из центральных улиц — Е. Ж.). Потому что болото здесь было. Придем в школу, а там стояло ванн десять, веники в каждой ванне, вода. Все сапоги надо было вбухать. Ванны полны грязи были в конце дня! ... Потом плитами дорогу закрыли, которые производил ДСК. Уже стало хорошо. Потом [улица] Ленина прикрыли плитами, тоже стало хорошо. А потом асфальтом стали закрывать с середины 70-х годов (ПМА 2014, Муж., 1946 г. р.).

В поселке также в первые годы существования не было регулярного общественного транспорта. Старожилы вспоминают, что люди из окрестных деревень были вынуждены добираться на работу в поселок на подводах и лошадях. Как известно, это основной транспорт в сельской местности.

Любопытно, что долгое время районный центр находился в соседнем с Сосновкой селе. Для решения вопросов, требовавших административного вмешательства, было необходимо ездить туда. Информанты отмечали, что это накладывало ряд трудностей и как следствие приводило к нерациональной трате рабочего времени.

Из поселка ежедневно по служебным и личным делам едет много людей в районный центр. У конторы Сосновской лесобазы (название изменено — Е. Ж.) часто можно видеть большую группу пассажиров в ожидании попутных автомашин. На поездку в с. Великое (название изменено — Е. Ж.) люди теряют много рабочего времени. Хуже того, езда на случайных автомашинах создает большие неудобства для пассажиров и нарушает безопасность движения транспорта. Но руководителей Сосновской лесобазы (название изменено — Е. Ж.), строительно-монтажного управления и районной базы стройиндустрии такое положение мало беспокоит. До сих пор они не могут договориться между собой о выделении и оборудовании специальной автомашины для перевозки пассажиров по маршруту Сосновка-Великое (название изменено — Е. Ж.) (Районная газета 1958).

Официальным газетным отчетам об успехах в деле строительства поселка и развитии обсуживающих население организаций, размещаемых на первых полосах газеты, периодически противоречили небольшие заметки, рассказывающие о существующих в этих сферах проблемах. Среди черт, которыми можно описать характер этих трудностей, выделяются следующие: недостаточность, незавершенность, неудобство, отсутствие, нерешенность вопросов, ощущение вечной невозможности завершить начатое.

В нашем поселке, как и повсюду, ведется строительство жилищных и культурно-бытовых помещений. Только в индивидуальном порядке построено и строится более 150 домов, а поток заявлений на отвод земельных участков все растет. Около ста семей рабочих и служащих спростили новоселье в своих домах, многие десятки семей поселились в благоустроенных квартирах двухэтажных жилых домов. Но вместе с тем следует отметить, что строительство и ремонт жилых домов и культурно-бытовых помещений ведется крайне недостаточно.

В 1956–1957 годах было начато строительство кирпичного здания школы на 440 учащихся, но, построив стены до окон первого этажа, строительство было остановлено и до сих пор не производится ввиду отсутствия средств и материалов. Многие сроки сдачи в эксплуатацию типовых детских яслей, хлебопекарни и бани истекли, но население их услугами не пользуется. Пошивочная мастерская промартели <...> размещена в щитовом доме неплохо, но дом стоит на краю поселка, расстояние до противоположного конца поселка два километра, что не удовлетворяет граждан и не всегда становится возможным сделать заказ на пошив, или сходить на примерку. Само помещение и печи требуют ремонта, но ремонтом никто не занимается, а время не ждет. Более года нет мастера по пошиву и ремонту обуви (Районная газета 1958).

Районный центр перенесли в Сосновку из Великого только в 1975 г. (Летопись 2016). Это событие привело к новой волне переселений в поселок (речь в первую очередь о сотрудниках администрации), а также к новому этапу строительства много квартирных домов. По воспоминаниям информантов, именно в этот период началось перемещение четырехэтажек и деревянных домов с центральных улиц поселка на окраины. Их место заняли двух и трехэтажные дома с удобствами. В декабре 1986 г. местная газета сообщила, что с центральных улиц были окончательно убраны все дома щитовой конструкции (т. е. спустя 35 лет с момента создания поселка).

Смена эпох в истории страны не принесла каких-либо серьезных изменений в сфере инфраструктуры Сосновки. Особенно показательным представляется вопрос проваленной газификации поселка. В 1990-е годы в регионе осуществлялась программа газификации, в которую по изначальному плану была включена и Сосновка. Однако, когда до поселка оставалось буквально 10–15 км, по каким-то причинам было принято решение изменить направление трубопровода (ПМА 2021, Жен., 1952 г. р.). Таким образом, один из районных центров региона не получил важного элемента современной городской инфраструктуры.

Возвращаясь к вопросу о пути развития Сосновки по образу города, можно сказать, что поселок с инфраструктурной точки зрения так и не стал им. В этом смысле на протяжении всей здешней истории развитие его как «второго места» было приоритетнее, чем совершенствование «первого места». Постоянные проблемы и незавершенные вопросы в инфраструктуризации населенного пункта еще раз подчеркивают эту мысль.

В официальных газетных публикациях успехи строительства доказывались их скоростью и масштабностью. Однако с точки зрения местных жителей масштабность скорее представляла проблему: неустроенные дороги, разбитые большими ко-

личеством грузовиков, отсутствие пассажирского сообщения и толпы желающих уехать в Великое, удаленность пошивочной мастерской от мест проживания людей.

Более того, недостаточность инфраструктуры, удаленность ее объектов вместе с важными для традиционной сельской культуры значениями «срубленных пней», «брусничника» и «морошки» у подъезда многоквартирного дома трансформировали представления людей о Сосновке в сторону затерянного лесного поселка, а не бурно развивающегося городка. Поразительно, что одни и те же образы нетронутой природы («красивые сосны», «брусничник») виделись авторами официальных сводок как положительная особенность поселка, а местными жителями воспринимались как элемент незавершенной обустроенностии, недостаточной освоенности жилого пространства, лесного или природного (в смысле нетронутой природы) характера этого поселения.

2000-е. «Не-место»

На рубеже 1990-х — 2000-х годов представление о Сосновке как недообустроенном пространстве постепенно начинает сменяться отношением к нему как к «не-месту». В нарративах жителей всплывают сюжеты, в которых поселок нельзя определить, как некое оформленное пространство, имеющее конкретное содержание. Прежде всего, здесь речь идет о людях, для которых поселок не стал ни постоянным местом жительства, ни местом работы.

Эта особенность поселка прослеживается с самого начала его существования, когда наряду с переселенцами из деревень основное население формировали вербованные. Информанты-старожилы вспоминали, что желающих трудоустроиться на лесобазе и получить жилье было много. Однако в итоге для определенной части представителей этой группы присутствие в ПГТ оказалось временным.

Среди деревенских переселенцев также встречались люди, которые вырвавшись из колхозов, проработав недолгое время на лесобазе, уезжали в города. Они не ставили перед собой цели закрепиться в поселке, обустроить свое жилое пространство, установить социальные связи на новом месте. Поселок для них был промежуточной ступенью при переезде из деревни в «настоящий» город.

Сюда также относится и следующее поколение, те люди, которые родились в поселке, окончили школу, уехали для получения специального образования в город и не вернулись обратно, не увидев в Сосновке желаемого уровня жизни и перспектив для трудовой карьеры. Характерно, что эти люди воспринимают поселок как родину и даже возвращаются сюда уже в пенсионном возрасте, но они по-прежнему видят ПГТ как деревню с соответствующим образом и уровнем жизни. Они не видят прогресса в развитии поселка на протяжении многих лет. Незамеченной в этом смысле Сосновка остается и в историях людей, которые по прошествии времени решили вернуться в свою «родовую деревню».

Важные данные были получены Интернет-анкетированием. На вопросы ответило 22 человека, из которых 16 родились в 1970–1980-е годы. При этом людей, родившихся непосредственно в Сосновке, всего три человека, однако 6 человек родились и переехали из деревни в Сосновку в один и тот же год. В анкете имелось два вопроса о том, с чем ассоциируется Сосновка: открытый «Чем, на Ваш взгляд, могут гордиться жители поселка?» и второй, включавший необходимость выбора между

предложенными вариантами ответа — «С какими воспоминаниями связано Ваше детство в поселке?». Вариантами ответа были: «С поездками в деревню к бабушке», «С играми с друзьями», «С прогулками в лесу», «С посещением кино, дома культуры, игрой в футбол». Примечательно, что 7 опрошенных выбрали вариант «С поездками в деревню к бабушке», 8 человек — вариант «С прогулками в лесу». Вариант с городскими видами времяпрепровождения — «С посещением кино, дома культуры и игрой в футбол выбрали» только 5 человек. Также в комментарии к вопросу три человека написали, что более правильно сделать множественный выбор, предложив варианты: «И с поездкой к бабушке, и с прогулками в лесу», а один человек «С прогулками в лесу и игрой в футбол» (Интернет-опрос 2021). Таким образом, городские виды времяпрепровождения выбрали менее трети опрошенных, а почти половина ассоциируют Сосновку с поездками в деревню. Перед нами очевидное представление о Сосновке как «не-месте», поскольку в воспоминаниях людей детство в ПГТ приравнено к поездкам в деревню, которая, строго говоря, ПГТ вовсе не является.

Схожие ответы были получены на вопрос о том, чем могут гордиться современные жители Сосновки (ответили 18 человек). 10 человек ответили — «природой», в сочетании с другими важными вещами: например, «природой и веселым нравом жителей», «природой и ветеранами ВОВ». Остальные ответы включали «Стабильностью», «Транспортной доступностью», «Относительно хорошими зарплатами» и др. Вновь, как и в ответе на предыдущий вопрос, и как в воспоминаниях жителей, приведенных в предыдущем разделе, на первый план, выходит природа, а сама жизнь в поселке оказывается второстепенной (Интернет-опрос 2021). Ответы, не упоминающие природу, также могут быть включены в представление о Сосновке как «не-месте». Наиболее точное соответствие идеям М. Оже представляет ответ «Транспортной доступностью», поскольку ПГТ выступает в нем не как самостоятельное пространство, а как часть транспортной инфраструктуры, которая связывает его как с соседними деревнями, так и с крупными городскими центрами.

Приведу два показательных примера из полевых наблюдений, также демонстрирующих, что Сосновка оказывается своеобразным «не-местом». В ходе исследований я брала интервью у местного краеведа, который родился в одной из деревень на расстоянии 40 км от ПГТ, переехал в Сосновку в 16 лет, когда поступил в техникум, и затем всю жизнь проработал на Лесокомбинате. На пенсии он составляет краеведческое описание своей родной деревни, которое включает ее историю, родословные старожильческих семей, биографии ветеранов ВОВ, родившихся в деревне, а также сведения об угасании поселения в эпоху Перестройки. На вопрос, почему он не хочет написать книгу по истории Сосновки, где он прожил большую часть жизни (почти 60 лет), он ответил: «Да я и не знаю, о чем здесь писать...» (ПМА 2014, Муж., 1946 г. р.). Этот ответ и сама структура работы о деревне показывает, что у него есть достаточно четкое представление о значимых вещах с точки зрения истории и краеведения: старинные фамилии, названия исчезнувших деревень, истории ветеранов. Все эти темы невозможно описать применительно к Сосновке: с ней не связаны старожильческие фамилии, в ней не родились участники ВОВ. Такой исторический, многопоколенный подход к истории, характерный для северных деревень, делает Сосновку «не-местом» с точки зрения краеведческого описания.

Другой пример связан с тем, что одна из опрошенных работниц местного Дома культуры вспомнила, что в 1980-е гг. там repetировал ВИА «Птица» (название изме-

нено — Е. Ж.) После этого я не раз в интервью задавала вопрос о ВИА и получала следующие ответы: «*А точно! Был же у нас ВИА, они на школьных концертах играли!*» (ПМА 2021, Жен., 1976 г. р.). или «*Ой! Как же я забыла. Да, выступали они и в ДК, и по деревням, и лесопунктам района ездили!*» (ПМА 2021, Жен., 1962 г. р.). Иными словами, вокально-инструментальный ансамбль, который без сомнений может считаться урбанистическим элементом истории и культуры Сосновки, с одной стороны, известен всем, а с другой не вписывается в общую логику представлений о ПГТ, как о «глухомани» и «не-месте». Прямой вопрос на эту тему вызывал удивление и признание факта, что поселок можно ассоциировать не только с природой, железнодорожной инфраструктурой и соседними родовыми деревнями.

Итак, среди мнений жителей поселка о 2020-х гг. можно встретить отношение к нему как к некому пустому/неорганизованному пространству. Они часто отмечают, что современный поселок не всегда имеет ухоженный вид (например, есть дома в аварийном состоянии, создаются нелегальные свалки), что жители плохо организуют свою жизнь и пространство вокруг себя (например, если что-то сломалось, ждут, когда кто-то другой это починит). Эти оценки часто даются в противопоставлении жизни в ПГТ более организованному быту в сельской местности («в деревне как-то порядка больше»). С точки зрения исторической памяти (работы краеведов) и актуальности воспоминаний о жизни ПГТ в 1970–1980-е гг. деревня также выступает как общее историческое прошлое, в то время как история самого ПГТ оказывается невидимой вообще (при написании краеведческих работ), хотя и внезапно обретаемой, как в случае вопросов о вокально-инструментальном ансамбле.

Заключение

Анализируя собранный в ходе исследования материал, можно сказать, что Сосновка как ПГТ представляет собой особый тип поселений, промежуточный между селом и городом, но, как показывают этнографические материалы, не находящийся непосредственно на пути преобразования первого во второе. Сосновке присущи черты индустриального типа производства и сельского быта (особенно на ранних этапах). ПГТ — это государственный проект по преобразованию поселения в город, но история Сосновки показывает, что государство спускало сверху модель этого преобразования, а жители на месте внешне реализовывали ее согласно предписаниям, но осмысливали и закладывали внутреннее содержание исходя из своих соображений, основанных преимущественно на деревенском опыте жизни.

Перед нами четыре этапа развития ПГТ Сосновка, которые значительно отличаются между собой в вопросе символического наполнения пространства населенного пункта. При этом официальный дискурс, представленный газетными публикациями, остается стабильным и отражает позицию, характерную для многих других повествований советского времени. Сосновка должна была стать одним из северных рабочих поселков, быстро растущих, имеющих современную инфраструктуру. Газетные публикациями наполнены констатациями того, что на «пустом месте» стремительно возводится город нового типа. Импортные финские щитовые домики, появление многоэтажек, распространение городской инфраструктуры в виде асфальтированных дорог и пошивочных мастерских должны были доказывать правильность именно такого видения развития поселка. Это видение повторяет широко известные

строки из стихотворения В. Маяковского 1929 г. «Рассказ Хренова о Кузнецкстро и о людях Кузнецка»: «Через четыре года здесь будет город-сад».

Однако одни и те же факты в официальном дискурсе и в восприятии местными людьми получают разную оценку. Для официального дискурса остатки элементов природы показывают скорость роста населенного пункта: город строится настолько быстро, что отдельные элементы природы, необустроенного быта сохраняются. У Маяковского это выражается в строках «вода и под, и над» или «здесь взрывы закудахтают в разгон медвежьих банд». То есть теперешняя необустроенность, близость к дикой природе подчеркивает модерность через скорость преобразования пространства. Однако для местных жителей остатки дикой природы — «пни», «брусличник», «морошка» — обозначали, что местность так и не стала жилой. Для них эти неестественные элементы городского пространства как раз указывали на то, что они живут в лесу, а не в деревне и тем более не в городе. В нарративах местных жителей элементы дикой природы фигурируют именно в рассказах о необустроенностии (отсутствии дорог, ваннах с грязью перед школой). В них нет, например, мотива соседства современных многоэтажных домов (а речь идет именно о многоэтажном доме, поскольку в цитате упоминается подъезд) и морошки, а только указание на морошку перед домом.

Представления местных жителей постепенно эволюционируют от восприятия поселка исключительно как рабочего пространства в лесу — «базы» в 1950-е, к попытке создать здесь деревенское поселение (перевозка деревенских домов, разбивка огородов) в 1960-е, далее к процессу формирования городского пространства, который в нарративах выглядит недостаточным и незавершенным, и, наконец, к восприятию Сосновки как перевалочного пункта по дороге из деревни в настоящие города и из городов в родовые деревни. Если эту эволюцию взглянуть с концепциями Р. Ольденбурга и М. Оже, то мы увидим попытку трансформации второго места в первое, которая завершилась конструированием образа «не-места».

Сосновка с точки зрения первых жителей была именно вторым местом, что не укладывается в концепцию эволюции Р. Ольденбурга. Поселок с самого начала создавался не по пути города, а шел от второго места к первому. Для тех, кто выбрал поселок лишь как место трудоустройства, он всегда являлся только вторым местом. Для тех же, кто прожил здесь определенную часть своей жизни, оставался очевидным вопрос: а стал ли поселок первым местом? Крестьянская культура большей части приезжих создавала в поселке неразрывное единство первого, второго и третьего мест, таких как — коллективная работа на уборке картофеля и празднование ее окончания. В этой ситуации сама работа очевидно отсылает нас к концепту второго места, труд на собственном участке с привлечением знакомых и членов семьи позволяет видеть в этом процессе элементы «первого места» (дома) или нераздельных первого и второго места, а празднование «с бутылочкой», то есть отдых, показывает, что огород обретал черты третьего места. При этом в большинстве нарративов доминирует именно представление о Сосновке как о рабочем месте, а рассказы о том, как люди обживали его, показывают элемент незавершенности этого процесса.

Незавершенность видна и в нарративах с основным деревенским или крестьянским содержанием и в нарративах 1970–1980-х гг., когда в сознании местных жителей Сосновка однозначно трансформировалась не просто в жилое пространство (первое место), а именно в городское пространство. Однако, как показано на приме-

ре цитаты из интервью, взгляд местных жителей отличает недоверие к дискурсу, обращенному в будущее: «Было <...> дуновение, но быстро прошло». Иными словами, обращенный в будущее официальный дискурс нехотя усваивался местными жителями, но они не могли надолго принять его: бесконечное строительство (постоянный рост поселка) виделся ими скорее как недостаток, а не признак модерности.

Собственно, с начала XXI в. именно вечное строительство, постоянный рост оформился в понимание местными людьми поселка как «не-места», для них поселок представляет собой вечный транзит из деревни в большой город и наоборот. Отдельная категория людей, которая стремится вырваться из сельской среды и перейти к городскому образу жизни, рассматривает Сосновку как временную остановку, ступень для дальнейшего роста, но не как место, где можно себя реализовать в качестве городского жителя. Для людей уже переехавших в большие города — Вологду, Шенкурск, Ярославль — поселок оказывается станцией на пути к родной деревне, даже в том случае если эти люди прожили в городе дольше, чем в деревне. «Не-место» — это промежуток времени для определенной категории людей в определенном возрасте, в определенный период их жизни, некий переходный этап.

Таким образом, ПГТ Сосновка оказывается пространством, где происходит первоформативное утверждение «городского» и «сельского». Формально и с точки зрения законодательства, и с точки зрения официального дискурса газетных публикаций поселок никогда не был деревней, относился именно к городскому типу поселений. Однако для местных жителей он был сначала недоустроенной деревней, в которой они пытались воспроизводить свои деревенские практики, потом недоустроенным городом, в котором деревенские практики стали неуместными. Можно сказать, что в 1960–1970-е гг. существовало два взгляда на один и тот же процесс благоустройства территории ПГТ: официальные власти строили городское пространство, а местные жители — сельское. В итоге, как в инфраструктуре городского поселения, так и в ее оценке сложилось представление о непонятном статусе населенного пункта, невозможности дать ему четкую характеристику.

После 2000-х ПГТ имеет достаточно современную инфраструктуру, вполне соответствующую, городским параметрам (центральную площадь, ежегодные праздники, музей, библиотеку, церковь и т. д.), однако для опрошенных проблема городского/сельского стала периферийной. Более того, Сосновский лесокомбинат является весьма крупным, по областным меркам предприятием, однако большая часть его работников — вахтовики, прибывающие из других районов области и других регионов России. Таким образом, даже сейчас создание в Сосновке развитой городской среды и привлечение на постоянное жительство работников не является приоритетом для дирекции комбината. Это позволяет предположить, что восприятие Сосновки как «не-места» сохранится в течение длительного времени.

Источники и материалы

ПМА 2014 — Полевые материалы автора. Опрос жителей Архангельской области 2014 г.

ПМА 2021 — Полевые материалы автора. Опрос жителей Архангельской области 2021 г.

Районная газета, год выпуска — Районная газета поселка Сосновка и год выпуска (название зашифровано — Е. Ж.).

Летопись 2016 — Летопись поселка Сосновка, 2016 г. (название зашифровано — Е. Ж.).

Интернет-опрос 2021 — Интернет-опрос жителей Архангельской области 2021 г.

Декрет ВЦИК и СНК РСФСР 1924 — Декрет ВЦИК и СНК РСФСР «Общее положение о го-

- родских и сельских поселениях и поселках». Утвержден 15 сентября 1924 г. (СУ РСФСР, 1924 г., № 73, ст. 726).
- Декрет ВЦИК и СНК РСФСР 1926 — Декрет ВЦИК и СНК РСФСР «О рабочих поселках». Утвержден 27 сентября 1926 года (СУ РСФСР, 1926 г., № 65, ст. 509).
- Указ Президиума Верховного Совета РСФСР 1957 — Указ Президиума Верховного Совета РСФСР «О порядке отнесения населенных пунктов к категории городов, рабочих и курортных поселков». Утвержден 12 сентября 1957 г. // Ведомости Верховного Совета РСФСР. 1957. № 1.

Научная литература

- Архипова М. Н., Туторский А. В. Общинные традиции в хозяйстве (как пример бытования традиций в малой группе) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2013. № 3. С. 104–115.
- Громыко М. М. Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991. 446 с.
- Димке Д. В., Корюхина И. Ю. Поселок городского типа: временные ритмы деурбанизированного сообщества // Социология власти. 2013. № 3. С. 73–93.
- Карасева А. И. Разомкнутая модерность: коммунальная авария в сенсорном ландшафте северного поселка городского типа // Антропологический форум. 2018. № 38. С. 121–146.
- Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 132 с.
- Ольденбург Р. Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 456 с.
- Самбурова С. А., Алексеев А. И. Постсоветский райцентр: урбанизация или рурализация? // Крестьяноведение. 2023. Т. 8. № 3. С. 144–184. <https://doi.org/10.22394/2500-1809-2023-8-3-144-184>
- Симагин Ю. А. Изменение роли поселков городского типа в системе расселения России на протяжении XX века // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Естественные науки. 2009а. № 1. С. 20–27.
- Симагин Ю. А. Поселки городского типа России: трансформация сети и особенности населения. М.: Ин-т социально-экономических проблем народонаселения РАН, 2009б. 224 с.
- Скорин-Чайков Н. В. Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара // Экономическая социология. 2012. Т. 13. № 2. С. 59–81.
- Стась И. Н. Урбанизация в умах: сталинское «право на город», советская субъективность и практики гражданства в Ханты-Мансийске // Антропологический форум. 2022. № 52. С. 85–132.
- Туторский А. В. Методы сбора и способы текстуализации полевого материала (на примере Северной экспедиции кафедры этнографии МГУ) // Кафедре этнологии исторического факультета МГУ — 70 лет: Сборник научных статей, Москва, 11 декабря 2009 года / Ответственный редактор А. А. Никишенков. М.: Издательство Московского государственного университета, 2010. С. 273–293.
- Чебоксаров Н. Н. Этнографическое изучение культуры и быта московских рабочих // Советская этнография. 1950. № 3. С. 107–122.
- Чучкалов А. С., Алексеев А. И. «Новые» сельские населенные пункты — бывшие поселки городского типа // Известия Российской академии наук. Серия географическая. 2019. № 6. С. 18–34.
- Appadurai A. Introduction: Commodities and Politics of Value // The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective / ed. by A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 3–63.

Sokolova A. Invading the Void: Social Time Production as a Developmental Tool in the Late Soviet Periphery // Canadian Slavonic Papers. 2023. Vol. 65. No. 1. P. 52–71. <https://doi.org/10.1080/00085006.2023.2167960>

Tutorskiy A. V. What Does it Mean “to Lie” in an “Honest Village”? // Etudes Mongoles et Siberiennes, Centrasiatiques et Tibetaines. 2017. Vol. 48. P. 1–12. <https://doi.org/10.4000/emscat.2937>

References

- Appadurai, A. 1988. Introduction: Commodities and Politics of Value. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. by A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press. 3–63.
- Arkhipova, M. N. and A. V. Tutorskii. 2013. Obshchinnye traditsii v khoziaistve (kak primer bytovaniia traditsii v maloi gruppe) [Community Traditions in the Household (As an Example of the Existence of Traditions in a Small Group)]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriiia* 3: 104–115.
- Augé, M. 2017. *Ne-mesta. Vvedenie v antropologiiu gipermoderna* [Non-places. An Introduction to Supermodernity]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 132 p.
- Cheboksarov, N. N. 1950. Etnograficheskoe izuchenie kul'tury i byta moskovskikh rabochikh [An Ethnographic Study of the Culture and Everyday Life of Moscow Workers]. *Sovetskaia etnografia* 3: 107–122.
- Chuchkalov, A. S. and A. I. Alekseev. 2019. “Novye’ sel’skie naselennye punkty — byvshie poselki gorodskogo tipa” [“New” Rural Settlements — Former Urban-Type Settlements]. *Izvestiia Rossiiskoi akademii nauk. Seriya geograficheskaya* 6: 18–34.
- Dimke, D. V. and I. Yu. Koriukhina. 2013. Poselok gorodskogo tipa: vremennye ritmy deurbanizirovannogo soobshchestva [Urban Settlement Type: Temporal Rhythms of De-urbanized Society]. *Sotsiologiya vlasti* 3: 73–93.
- Gromyko, M. M. 1991. *Mir russkoi derevni* [The World of the Russian Village]. Moscow: Molodaia gvardiia. 446 p.
- Karaseva, A. I. 2018. Razomknutaia modernost’: kommunal’naia avariia v sensornom landshafte severnogo poselka gorodskogo tipa [Modernity Unplugged: The Failure of Public Utilities in the Sensory Landscape of the Northern Town]. *Antropologicheskii forum* 38: 121–146.
- Oldenburg, R. 2014. *Tret’e mesto: kafe, kofeini, knizhnye magaziny, bary, salony krasoty i drugie mesta “tusovok” kak fundament soobshchestva* [The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons and Other Hangouts at the Heart of a Community]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 456 p.
- Samburova, S. A. and A. I. Alekseev. 2023. Postsovetskii raitsentr: urbanizatsiia ili ruralizatsiia? [Post-Soviet Regional Center: Urbanization or Ruralization?]. *Kres’ianovedenie* 8(3): 144–184. <https://doi.org/10.22394/2500-1809-2023-8-3-144-184>
- Simagin, Yu. A. 2009a. Izmenenie roli poselkov gorodskogo tipa v sisteme rasselenii Rossii na protiazhenii XX veka [Changing the Role of Urban Settlements in the Russian Settlement System During the 20th century]. *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta. Seriya: Estestvennye nauki* 1: 20–27.
- Simagin, Yu. A. 2009b. *Poselki gorodskogo tipa Rossii: transformatsiia seti i osobennosti naseleniia* [Urban-Type Settlements of Russia: The Transformation of the Network and the Features of the Population]. Moscow: Institut sotsial’no-ekonomiceskikh problem narodonaseleniia RAN. 224 p.
- Sokolova, A. 2023. Invading the Void: Social Time Production as a Developmental Tool in the Late Soviet Periphery. *Canadian Slavonic Papers* 65(1): 52–71. <https://doi.org/10.1080/00085006.2023.2167960>
- Ssorin-Chaikov, N. V. 2012. Medvezh’ia shkura i makaroni: o sotsial’noi zhizni veshchei v sibirskom sovkhoze i performativnosti razlichii dara i tovara [Bear Skins and Macaroni: On Social Life of Things in a Siberian State Collective, and On the Performativity of Gift and Commodity

- Distinctions]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* 13(2): 59–81.
- Stas, I. N. 2022. Urbanizatsiia v umakh: stalinskoe “pravo na gorod”, sovetskaia sub”ektivnost’ i praktiki grazhdanstva v Khanty-Mansiiske [Urbanization in People’s Minds: Stalin’s “Right to the City”, Soviet Subjectivity, and Citizenship Practices in Khanty-Mansiysk]. *Antropologicheskii forum* 52: 85–132.
- Tutorskiy, A. V. 2010. Metody sbora i sposoby tekstualizatsii polevogo materiala (na primere Severnoi ekspeditsii kafedry etnografii MGU) [Methods of Collecting and Textualizing Field Material (On the Example of the Northern Expedition of the Department of Ethnography of Moscow State University)]. In *Kafedre etnologii istoricheskogo fakul’teta MGU — 70 let: Sbornik nauchnykh statei, Moskva, 11 dekabria 2009 goda* [70 Anniversary to the Department of Ethnology, Faculty of History, Moscow State University — 70 years: Collection of Scientific Articles. Moscow. 11 December 2009], ed. by A. A. Nikishenkov. Moscow: Moscow State University Press. 273–293.
- Tutorskiy, A. V. 2017. What Does it Mean “to Lie” in an “Honest Village”? *Etudes Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines* 48: 1–12. <https://doi.org/10.22394/2500-1809-2023-8-3-144-184>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/67-85

Научная статья

© Е. А. Крыков

АНАРХИЯ-В-ДЕРЕВНЕ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ «СЕЛЬСКОГО» КАК НОВОГО ЛИБЕРТАРНОГО УСТРОЙСТВА ОБЩЕСТВА

Идеи либертарной идеологии «зеленого» анархизма, в основе которой лежит радикальная критика городского индустриального производства и связанной с ним переориентации системы ценностей человека в капиталистическом обществе, находят свое выражение в создании экологических поселений, организованных по принципам неиерархического и экологического сознания автономных хуторов как сетевых единиц и разработки горизонтальных социальных связей. В статье предлагается к рассмотрению анархистское переосмысление «сельского» в контексте практик освоения не-городского пространства с целью построить новое общество. Автор анализирует сквоттинг как специфический метод и философию в контексте опыта мировых проектов городских и сельских анархических объединений, включая мировые проекты идейных общин и соотнося его с ситуацией в России. На основе выводов о собранной информации от активистов по российской сквот-коммуне Сквошино анализируются особенности быта современных строителей анархии-в-деревне и рассматривается «новизна» иной формы устройства общества как декларируемой альтернативы провальной анархии-в-городе и городскому образу жизни в целом.

Ключевые слова: Сквошино, анархия-в-деревне, “зеленый” анархизм, либертаризм, сквоттинг, идейная община

Ссылка при цитировании: Крыков Е. А. Анархия-в-деревне: переосмысление «сельского» как нового либертарного устройства общества // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 67–85.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/67-85

Original Article

© Egor Krykov

“IN-VILLAGE ANARCHY”: RETHINKING “RURAL” AS A NEW LIBERTARIAN WAY OF SOCIAL LIVING

The ideas of the “green” anarchism libertarian ideology, based on a radical criticism of urban industrial production and the associated reorientation of the human value system in a capitalist society, find their expression in ecological settlements,

Крыков Егор Андреевич — стажер-исследователь Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: theeternalglow@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8104-8353>

organized according to the principles of non-hierarchical and ecological consciousness of autonomous homesteads as network units and development of horizontal social connections. This article proposes to consider the anarchist rethinking of the “rural” in the context of the practices of developing non-urban space in order to build a new society. The author analyzes squatting as a specific method and philosophy in the context of the experience of global projects of rural and urban anarchist communities, including global projects of ideological communes and comparing this experience with the situation in Russia. The paper analyzes the collected information from activists in the Russian squat commune Skvoshino and provides reflection on the life of modern builders of “in-village anarchy” and the “novelty” of a different form of social structure as a declared alternative to the “failed in-city anarchy” and the urban way of life in general.

Keywords: *Skvoshino, in-village anarchy, “green” anarchism, anarchist libertarianism, squatting, ideological commune*

Author Info: Krykov, Egor A. — Trainee Researcher, Centre for Physical Anthropology, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: theeternalglow@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8104-8353>

For citation: Krykov, E. A. 2024. “In-Village Anarchy”: Rethinking “Rural” as a New Libertarian Way of Social Living. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 67–85.

Введение

В современном мире и в России в частности наблюдается активное появление новых форм сельских поселений, которые отличают разнообразные подходы вовлеченности местного сообщества в хозяйственную деятельность с учетом экологических, экономических, социальных и культурных аспектов формируемого коллектива и с акцентом на гармоничное сосуществование с природным окружением (Кулясов 2009). Настоящая статья ставит перед собой задачу описать еще один, наряду с уже представленными коллегами, тип сельского поселения, существующий в современной России — анархистский. Объектом моего исследования является идеальная община анархистов, реализующих анархио-в-деревне. Под идеальной общиной мы подразумеваем целенаправленно созданное местное сообщество людей, задуманное для более тесного сотрудничества, чем другие сообщества (Демидова 2020).

Важно отметить, что город конструирует деревню, наделяя ее теми чертами, которых он сам, как кажется на первый взгляд, напрочь лишен, в то время, как мы до сих пор существуем в реальности активных процессов урбанизации, которые еще в XIX в. романтизированно характеризовались как «бегство деревни в город» (Михайловский 1897: 116–117). Город, теряя в процессе своего разрастания деревню как воображаемого антагониста, размывается сам, порождая новые идентичности и политики в пространстве смешения. Поэтому возвратное движение из города в деревню — это чаще не урбанизация самой деревни, а её ретрадиционализация городскими жителями, когда деревня как концепт рассматривается в качестве «возврата к старине» в сочетании с экологической повесткой и/или с обращением к современному фольклору, что находит свое отражение в проектах экопоселений, неоязыческих

духовных общин, коммерческих проектов эко-ферм (см., например, Андреева 2020; Мельникова 2020; Савина 2022).

Анархистские поселения среди них выделяются потому, что в идеологическом плане они строят новое общество, порывая с той самой «стариной», причем город в данной оптике выступает как одно из сосредоточений зла капиталистического уклада жизни. Деревня позиционируется не просто как убежище от города, но как воплощенный потенциал либертарного устройства общества, к которому анархисты стремятся путем реализации проектов географического и социально-экономического освоения этого потенциала через создание либертарных поселений вдали от города, в котором, если обобщить мнения наших собеседников-анархистов, «*безраздельно правит государство, поэтому нужно строить альтернативу где-то еще*» (ПМА 2023а).

Данная работа является первым шагом в полевом исследовании, которое планируется провести в сельских анархистских коммунах России. В ее основе лежит анализ сообщений и материалов о наиболее известной в анархистских кругах коммуне Сквошино в Псковской области, дополненный личными разговорами с анархистами Москвы и общением с бывшими и настоящими участниками проектов создания негородских автономных коллективов через сеть Интернет. Необходимо добавить, что все наши собеседники из соображений безопасности личной и общественно-политической жизни в силу своих неприемлемых для государства политических взглядов попросили использовать вместо имен псевдонимы, их просьба в данном исследовании по этическим причинам удовлетворена. Тем не менее география и названия описываемых локаций оставлены без изменений, информация об уже случившихся событиях в жизни сквошинцев не шифруется и подается в неотредактированном виде.

Город и деревня в фокусе *Anarchy Studies*

Анархистский тезис о том, что государство в любом своем проявлении и бытованиях является искусственным насаждением системы господства и тотального насилия над обществом, не тождественного государству (Бакунин 1989), подкрепляется историческими и актуальными примерами той действительности, в которой, по мнению теоретиков и практиков данной системы взглядов, живет человечество: налоговый гнет, репрессии против населения, полицейский и зачастую спонсируемый государством целевой бандитский произвол, несправедливое с точки зрения анархистов распределение ресурсов, опосредованное экоцидом, т. е. уничтожением ради экономических выгод целых экологических систем, и обусловливающее неконтролируемое обнищание одних людей и обогащение других.

Мы обозначим термином “*Anarchy Studies*” совокупность академических исследований специалистов в области теории и практики анархизма и научообразных самоисследований публичных анархистов. Есть целый пласт исторических исследований мировых и российских анархистских движений (см., например, Дамье 2006; Лебедев 2010; Шубин 2013; Пирумова 1990) и работ современных отечественных специалистов в области социально-политической философии (Рябов 2020; Рахманникова 2020). Актуальные анархистские теории и практики широко представлены в создаваемой самими анархистами литературе, от манифестов и руководств до полноценных коллективных монографий, но малозаметны в русскоязычных антропологических работах. Изучение анархистских поселений важно не только с точки

зрения дополнения этнографических и антропологических знаний о современной сельской жизни в России во всем ее многообразии, но и потому, что анархистские идеи очень важны для теории антропологии в целом. В зарубежных научных кругах напротив, сложилось сообщество «академических анархистов», которые сами, как ни парадоксально, не обязательно являются приверженцами анархистских идей (Кун 2023) и дисциплинарная представленность которых варьируется от политических теоретиков, историков и социологов (Newman 2001; Suissa 2011) до антропологов (Barclay 1990; Гребер 2016).

В антропологической дисциплине, в её «анархистской ветви», теоретически исследующей саму возможность общественного устройства без привычных нам институтов эпохи капитализма, существует критика государства как такового. Оно может возникать как колониалистский продукт вопреки эгалитарным тенденциям в изучаемом специалистами не-государственном обществе, которое всячески препятствует складыванию монополии на власть и экономическое доминирование (Clastres 1987). Государство можно рассматривать и как случайный, крайне неудачный результат череды древних экспериментов человеческих коллективов, кочевых и оседлых, в области организации социальных и экономических отношений в условиях климатической сезонности и (не)желания заниматься сельским хозяйством (Graeber, Wengrow 2021). Дж. Скотт пишет о тактике сопротивления угнетаемых государственными образованиями крестьянских коллективов, которые предпочитают господству феодалов бегство в труднодоступные районы с дальнейшим формированием эгалитарных и антиавторитарных практик (Скотт 2005; Скотт 2017). В случае невозможности избегать государства крестьяне вырабатывают систему «рутинного сопротивления» власти через саботажи, следования правилу «не сдавать своих», обман и в редких случаях подстрекательство к бунту (Scott 1976; Scott 1984). Некоторые влиятельные в анархистской среде публицисты высоко оценивают изложенные в этих публикациях идеи и теоретические наработки, которые могут быть полезны анархистским активистам, занимающимся созданием автономных коллективов вне государственного надзора (Блэк 2020).

Большое внимание в “anarchy studies” уделяется практическому воплощению либертарных теорий, анализу этих инициатив. По мнению Дэвида Грэбера, антрополога и анархиста, анархистскому движению, равно как и любому движению, делающему акцент на «прямое действие» и активизм, необходимо не размыщение о «высокой теории», а следование «низкой теории» (Грэбер 2014). Под первым понятием Грэбер имел ввиду «высокий» проект глобальной анархистской солидарности, а под вторым — «низким» — реальные действия. К последней категории можно отнести и создание идейных общин в условно не подконтрольном государству пространстве. Обобщенно называемые сквоттингом тактики захвата заброшенных или недостроенных зданий в европейских и американских городах, обустройство коммуникаций и быта в таких местах, создание автономных зон в условиях полного надзора государственных структур — все это взаимодополняющие части широкого спектра действий анархистов по борьбе с диктатом властей через создание «островков свободы». Известный политический писатель-анархист Хаким Бей охарактеризовал такие островки как «Временные Автономные Зоны», трещины в государственном теле, которые видны и берутся в расчет, но фактически не контролируются (Уилсон 2021, Хаким-Бей 2020).

Сквоттинг является не только методом, но и философией. Сквоттинг как метод сводится к занятию пустого здания в городской (реже — сельской) черте с дальнейшим самостоятельным обустройством нового (и по статусу спорного с юридической точки зрения) жилья (*Bailey 1973*). В помещениях таких зданий могут располагаться, как импровизированные квартиры, так и нелегальные мастерские, художественные артели, огороды на крышах. Сквоттинг же как «философия» рассматривает данные акты в качестве анархической инициативы по созданию автономных пространств. Такие разнообразные пространства, с точки зрения сквоттеров, позволяют людям иметь жилье в мире, где доступ к пригодному для жизни почти полностью перекрыт, ставя подспудно под сомнение накопительство товаров и концепцию «частной собственности» (*Москвин 2011*). В среде идеологов сквоттинга бытуют расхожие лозунги по типу «Борьба против дискриминации фашистским государством и полицией!», «Против эксплуатации капитализма!», «Борьба за право жить!» (Сквоттинг / Squat the world).

С идеологической стороны это важная часть автономистской радикальной практики, касающаяся многих аспектов «революции повседневной жизни». Сквоттинг может быть выражением протеста против спекуляции недвижимым имуществом и чрезмерной арендной платы. Сторонники сквоттинга полагают, что земля и дома на ее поверхности присваиваются некоторыми личностями, которые таким образом могут шантажировать остальную часть общества, не превращающую землю в личную собственность, но нуждающуюся в ней всего лишь для проживания. Они призывают к жизни в «свободном пространстве», где люди могли бы независимо творить или работать, не чувствуя себя принуждаемыми покупать что-либо, как того требует от них капиталистическая система (*Ward 1976*).

Для настоящей статьи принципиально важно обратить внимание, что все это время речь идет об анархистских коллективах именно в городской среде. В такой оптике город, по мнению активистов, предстает как макролокация образования пустых пространств, которые возникают за счет перенаселенности города, конкуренции за жилплощадь и провала рыночной и государственной систем и их миссии по исполнению роли распределителей пространства (*Squatting Europe Kollective 2013*). Под пустыми пространствами понимается и фактически пустое здание, и результат неэффективной городской политики, приводящей к перманентно высокому уровню бездомности и к маргинализации определенных групп городского общества, что и порождает сначала индивидуальные, а потом и локальные сквоттерские проекты, имеющие в силу солидарности таких людей возможность стать началом регионального сквоттерского движения (*Squatting Europe Kollective 2013*). Исследователи-урбанисты же в своих работах еще более углубляются в сети городских автономий, показывая нам совершенно другие инициативы и проекты, где сквоттинг это лишь часть мозаики анархии-в-городе наравне с подпольными рейвами (*Anderson, Kavanaugh 2007*), кочующими библиотеками (*Petrov, Tutorsky 2017*), фримаркетами.

Гораздо меньше внимания в научных работах уделено анархистской сельскости. Мы полагаем, что проблемы складывания новых объединений вне городского пространства, дезурбанизационных тенденций и специфик новых форм сельской жизни пока что исследуются меньше, но в последнее время привлекают все активнее привлекают внимание специалистов. Так в контексте “anarchy studies” рассматриваются, например, феномены сапатистского движения в мексиканском штате Чьяпас и немецкой общины Нидеркауфунген. Они успешно отстаивают свои идеи,

реализуя автономистский уклад жизни на протяжении более 30 лет, каждый из них. Их также роднит организация жилого и политического пространств на эгалитаристских, коллективистских началах с режимом общего финансового фонда. В случае с немецкой общиной на территории 10 000 м² живёт 80 человек, которые совместно принимают все решения об общественной жизни, трудятся по 5 часов в день, касса у них общая, как и фонд распределения строительных ресурсов (*Insight-community*). У сапатистов же выработалась уникальная система улиток (*caracoles*) — небольших самоуправляемых поселений, которые лидер сапатистского движения Субкоманданте Маркос, отсылая к мифологии майя, называл «дверями для входа в общину и для выхода общин в остальной мир» (*Субкоманданте Маркос* 2002). Мы указываем на эти два примера не случайно — именно успехи сапатистов и устойчивое развитие общины Нидеркауфунген являются «эталоном» в дискурсе не-городского анархистского сопротивления.

Сквошино и анархия не-в-городе

Сквошино получило широкую известность в сети Интернет в 2021 г., когда жители и гости называвшегося так самоорганизованного поселения передали привет сапатистам, присоединившись к кампании поддержки их путешествия «Во имя жизни». Сапатисты в тот год хотели приехать в Россию и в Сквошино, дабы посетить семейный детский лагерь, куда их пригласили жители. 13 августа 2021 г. делегация сапатистов должна была собраться в Мадриде, отметив 500-летие Конкисты своим символическим присутствием на европейских землях. Первая часть делегации, 7 человек, уже приплыла на собственном корабле, преодолев Атлантический океан, но вторая часть делегации, 177 человек, оказалась неспособна приехать из-за «бюрократических проволочек» в Мексике. Сквошинская кампания “#WelcomeZapatistas” должна была привлечь внимание к их проблемам.

Сам же проект существует гораздо дольше. Деревня Сквошино, название которой является, с точки зрения самих жителей, шутливым сочетанием слов «сквот/сквоттинг» и «Простоквашино» (Автономное действие 2016), является одним из самых известных проектов создания сельской анархистской коммуны на инвайроменталистском фундаменте. Будучи наиболее «ярким» и обсуждаемым в российском антиавторитарном дискурсе феноменом долгой и успешной горизонтальной кооперации поселенцев, создавших жизнеспособную идеиную общину, данная деревня остается обделенной вниманием со стороны академического сообщества отечественных исследователей современного сельского пространства:

Специально не занималась этим вопросом, но знаю, да, на поверхности, конечно, опыт Сквошино и подобных ему (ПМА 2023б).

Образование Сквошино датируется 2008 г., когда группа людей из Пскова и Санкт-Петербурга, анархистской политической самоидентификации, обнаружила одиноко стоящий дом на месте давно заброшенного хутора (Сквошино находится за деревней Изборск, недалеко от русско-эстонского пограничного прохода Паниковичи — Мяэзи), который был захвачен в качестве походного перевалочного пункта. Вскоре этот дом стал местом анархистского слета, в пределах полутора лет туда приезжали «переселенцы», большая часть которых, тем не менее, не оставалась на долго, предпочитая возвращаться в города. За несколько лет количество участников

выросло, в одном доме стало тесно, у захваченного дома появились самодельные пристройки, были заняты новые бесхозные земли близ хутора.

Мы можем наблюдать, как сумбурный акт анархистского сквоттинга оформился в качестве целевого проекта чуть более десятка «городских невозвращенцев» (Русский мир.ru 2019), увидевших в остатках хутора и окрестных заброшенных поселений потенциал для создания автономного коллектива новых сельских жителей. Живущие в данный момент в Псковской области сельские коммунары отмечают, что сквоттинг зданий на территории множества заброшенных хуторов, владельцы которых давно уехали за пределы региона и, видимо, навсегда бросили свои дома, являются доступными целями для нелегального проживания, поскольку «государству, сидящему в городе, все равно, кто живет у него в селе под боком» (ПМА 2023а), особенно учитывая многолетнюю тенденцию убыли сельского населения и замещения его городским, занимающим социальные и экономические ниши вне городского пространства (Аничкова 2018).

Трудность для сквоттеров представляет не сам захват, а дальнейшая легализация прав на новое место жительства, которое по закону Российской Федерации должно быть во владении не скрывающегося от властей и не находящегося в уголовном розыске человека в течение 15 лет (Постановление Пленума ВАС 2010). Для анархистов, нацеленных на минимизацию контактов с представителями властей, легализация захваченного имущества не является актуальным пунктом их программы, хотя в то же время ими осознается, что подведение крупных сетей коммуникаций в силу нелегальности жилья невозможно — попытки подключиться к электросети пресекаются областной администрацией. Данная проблема у анархистов решается своими силами за счет постройки малогабаритных ветряков и установки солнечных панелей малой энергетической выработки. Отметим, что вопрос с местом проживания анархистами также разрешается путем накопления денег с дальнейшим выкупом «ничейной» земли, это позволяет достичь компромисса в ситуации отсутствия прав на заброшенные здания и наличия прав на землю, на которые эти здания стоят.

Поскольку жители Сквошино изначально позиционировали себя как идеальный либертарный проект коллективного хозяйства на эгалитарных принципах, то ключевым фактором стала реализация совместной производственной деятельности. Первый хуторской дом сейчас единственным не является, поскольку в Сквошино своими силами и ресурсами реализовано малоэтажное бревенчатое строительство, одно такое здание — Экодом — используется как место общественного схода и проведения детских и образовательных программ.

Нельзя при этом утверждать, что коллектив сквошинцев является замкнутым и экономически самовоспроизводящимся сообществом — жители не порывают своих связей ни с городом, ни с внешним миром. Заявляемая в экономическом плане независимость членов данного проекта друг от друга реализуется в виде частного заработка каждым из поселенцев: у большинства, например, остаются в собственности городские квартиры, которые сдаются в аренду за помесячную плату, некоторые кооперируются с мастерскими и фермерскими хозяйствами в области, выступая в качестве перевозчиков продукции или товарных промоутеров, а с появлением на территории Сквошино интернет-покрытия многие занялись онлайн-фрилансом.

Сквошино совместно с соседними ремесленниками из областных поселков создало кооператив «Содружество Изборских Мастеров», в рамках которого производят-

ся поставляемые в город фермерские товары — сыры, хлеб, конопляное масло — и предметы народного промысла — деревянные игрушки, керамическая посуда. Содружество Изборских Мастеров представляет себя так:

Мы живём на хуторах, и всё привыкли делать вручную. Варим сыр и эль.

Лепим керамическую посуду и вырезаем деревянные игрушки, вялим томаты и обжигаем чёрную соль, давим масло холодным способом и отжимаем яблочный сок для сидра (из описания на сайте Содружество Изборских Мастеров 2023).

Так как современное Сквошино это, по сути, система удаленных друг от друга хуторов, производственная база коллектива, подобно кропоткинским идеалам реализации сельской индустрии, децентрализованная: она распределена по разным пунктам, где каждый ремесленник или группа ремесленников отвечает за свой набор ресурсов и конечный продукт. В каких-то хуторах самостоительно печется хлеб, в других вяжется одежда, а в одном из хуторов до недавнего времени было крафтовое пивоварение, хотя осенью 2019 г. пивоварня сгорела:

Моя подруга там живёт... Варили пиво «Криве» и лепили из глины. Был сильный пожар. Много лет её не видела, дальше подробности не знаю. Восстановили всё вроде (ПМА 2023б).

Несмотря на использование ручного труда и мелкосерийное производство, сельская кооперация получает небольшую прибыль. Коллектив при этом не располагает значительным количеством собственности, движимой и недвижимой. Если изначально выкупалась земля, а дома с точки зрения закона не принадлежали никому, то сейчас у части сквошинцев есть недвижимость, находящаяся в залоге, и несколько восстановленных брошенных единиц сельскохозяйственной техники и станков. Одно из таких сквошинских приобретений — малогабаритный мотоблок — используется не только по прямому назначению, но и как действующее лицо творческих постановок, часть из которых сквошинцы выкладывают на YouTube. Например, в период «локдауна 2020» был снят и выложен тремя годами позже музыкальный немой фильм «Последняя радиостанция». В съёмках участвовали тот самый мотоблок, жители поселения «Сквошино» и их соседи, все декорации и костюмы создавали совместными усилиями, в некоторых сценах сняты коммунальные постройки (Последняя радиостанция 2022).

Жители Сквошино стремится заработать деньги для всех участников без начальства, эксплуатации и ограничений 8-часового рабочего дня, что обычно характерно, по мнению самих сквошинцев, для городского бизнеса. В сельской местности, либертарные проекты обладают большим потенциалом в сравнении с городом. Анархистская организация может развиться до полноценных автономных зон. Деревенские коммуны объединяются в сеть, решая проблемы жилья активистов, создавая материально-производственную базу, воспитывая новое поколение свободных людей. Это в то же время и экологическая преграда для разрушительных тенденций капитализма, безжалостного к природе.

Анархистское поселение в контексте идей новой сельскости

Некоторые активисты и публицисты от мира анархизма, сочувствующие именно сельскому образу жизни, называют вышеупомянутые объединения (особенно сапа-

тистов), как пример успешного использования сельского хозяйства и развития основанной на взаимосвязях из естественных экосистем пермакультуры в реалиях традиционного быта в противовес культуре капитализма (*Abiral* 2019). В рамках данного дискурса город и капитализм становятся тождественными понятиями, совокупность явлений городского-капиталистического демонизируется как «обитель стресса» и тотализирующего рационального, что частично отсылает к зиммельевскому пониманию феномена города как «чуждого спокойствию и чувственности» (Зиммель 2002). Мы же рассматриваем анархистское восприятие деревенского и городского пространств именно как идеологический конструкт совокупности альтернатив городу, где деревня и окружающее её пространство осмысливаются как не-город именно в оптике городских жителей, которыми анархисты Сквошино изначально являлись.

Важно обратить внимание на две проблемы. Первая проблема заключается в способах достижения анархии-в-деревне. Ее, на наш взгляд, хорошо выразил один из наших собеседников, анархист:

Честно, я только в таких сообществах и вижу перспективы. В современных реалиях анархисты могут делать лишь две вещи, это создавать проекты, которые будут так или иначе пропагандировать анархический взгляд на мир, ну и уходить от современного мира и демонстрировать как можно жить иначе. И так как города анархисты вряд ли смогут построить из-за своей малочисленности, то и остаются только такие сельхоз-коммуны (ПМА 2023а).

«Первая вещь» в данной мысли отсылает к целому комплексу проблем формирования новой культуры и способа мышления, где люди способны к сознательному непринуждаемому самоуправлению, саморефлексии и вовлечению в широкий спектр общественных дел. Анархистское движение провозглашает себя необходимым революционным инициативным меньшинством, преследующим, подчеркнем, революцию не столько и политическую, сколько социальную. Анархистские пропаганда, педагогика и низовые инициативы становятся той самой инструментальной совокупностью действий, направленных на созидание формирования независимых субъектов, а также роли, какую играют приверженцы данной идеологии в осуществлении этого процесса (*Akrateia* 2024).

«Вторая вещь» носит локализующий характер — она задает вопрос не *как*, а *где*. Для приверженцев (или сочувствующим) идеям сельского анархизма город воспринимается как заведомо проигранное и в перспективе недостижимое пространство. Это выражается в том числе и в критике проектов анархии-в-городе. Приведем пример. Известный радикальный социолог Мюррей Букчин, главный идеолог социальной экологии и автор понятия «либертарный муниципализм», во многих своих работах выступал за создание экологически сознательных коллективов (*Bookchin* 1990), построенных на принципах прямой демократии в условиях складывания горизонтальных связей на муниципальных уровнях городов, поселков и крупных сел. Некоторые анархисты критиковали надежды Букчина на переосмысление пространства городов, сельский инвайронментализм анархистов здесь выступает против урбанистических идей (Букчин 2023).

Этот второй вопрос «где» становится по совместительству и второй проблемой. Почему анархистским коллективам стоит обратить свое внимание именно на сельскую местность? Какие у нее преимущества? Почему распределенная сельская (и

желательно кустарная) инфраструктура и сеть автономных жилых пространств выигрывают на фоне городской самоорганизации? Таковы ключевые, хотя и далеко не единственные вопросы, которыми задаются зеленые (эко) анархисты.

«Зеленый» анархизм в широком понимании как идеологическая основа либертарных не-городских и анти-городских практик манифестирует полную концептуальную переработку и даже решительный отказ от благ современной промышленно-ориентированной действительности, выступая преимущественно за децентрализованные структуры не-индустриального типа. В своих более теоретических подходах «зеленый анархизм» постулирует онтологическое уравнивание человека и не-людей, отказ от видового шовинизма (*Topres 2019*).

Одной из наиболее знаковых для российских анархистов «зеленой» и «сельской» ориентации является труд Петра Кропоткина «Поля, фабрики и мастерские». Деревня у Кропоткина в данном контексте выступает как место синтеза децентрализованного промышленного производства и ремесленного труда вне отрыва от сельского хозяйства в черте малых городов:

Тогда деревни были местом расположения самых различных промышленных производств, а ремесленники в городах еще вели сельское хозяйство
(Кропоткин 2014).

Кропоткин предлагал объединение работы и образования, рассредоточение мелких производителей по территории, чтобы предотвратить отчуждение рабочих от сельской местности и «первозданной» природы. Именно руководством подобными идеями обуславливаются попытки сельских анархистов в России сочетать деревенский и городской образ жизни, однако мирясь с последним как «необходимым злом» для поддержания быта в сквот-коммуне.

Говоря о либертарных эко-сообществах, которые воспринимают себя как яркие воплощения социального и культурного разнообразия, стоит отметить, что современная среда развивается такими коллективами с опорой на создание истинно-постиндустриального человека, характеризующегося биофилией, творчеством, независимостью от власти и мотивов получения прибыли. «Экологический тип сознания» в этих сообществах означает акцент на горизонтальные отношения и сотрудничество (*Кропоткин 2007*) вместо вертикальной иерархии и, как мне подсказали мои респонденты на одной из встреч, императивов иерархического командования:

Сейчас видна тенденция на все большую урбанизацию, усиление централизма существующей гаденькой капиталистической системы. А вот мы предлагаем развитие поселков, развитие тех отраслей хозяйства, которые возможно развивать в сельской местности (ПМА 2023б).

Во всех ответах моих собеседников, полных отсылок к указанным ранее работам, прослеживается довольно четкая линия противопоставления города и деревни. Характерное для многих российских современных деревенских проектов, инициаторами которых выступают преимущественно жители малых или больших городов, воображаемое и каждый раз по-своему конструируемое противопоставление ставит как бы изначально диаметрально противоположные самости города и деревни друг перед другом, преподнося первую сущность как новое, технологически усложненное и потому неправильное, а вторую — как средоточие того утраченного, к которому надо вернуться. В одной из таких оптик деревня и деревенское осмысляются как попыт-

ка «вернуться к корням» национального, культурного и социально-духовного бытования народа, они в таких проектах рассматривается, прежде всего, как смысловое и знаковое пространство, фактически конструируемая тождественность аутентики и «умирающей старины» (Куприянов, Савина 2020). В ином случае город выступает как место опасности в ситуации с непредвиденными катаклизмами или войной, а деревня рассматривается как удачная периферия и маловероятное место катастрофы или цель атаки, где можно спастись, сохранить социальные связи путем формирования прочного коллектива, занятого накоплением аварийного запаса ресурсов автономно от промышленных и политических центров, что реализуется в проектах препперов и выживальщиков (Щепанская 2020). Близкая по характеру противопоставления грань раздела город — деревня может рассматриваться как форма современного эскапизма, попытка покинуть «зону комфорта» и отдалиться от «тлетворной цивилизации» через организацию личного жилого пространства вне города (Ниринг, Ниринг 2023). Это не всегда подразумевает, тем не менее, отказ от городского образа жизни — на практике идея часто реализуется, как видно с примером феномена «дальнних дач» в виде переноса части города в деревенское пространство, обособление себя от сельского быта при сохранении деревенского фона в рамках сезонной экспансии горожан в деревню (Нефедова, Аверкиева, Махрова 2016: 404). И наконец город может выступать как нечистое и неэкологическое место — деревня же выступает как пермакультурное пространство, естественная среда поддержки экологического баланса (Волкова 2017). Экопоселения здесь — это практическое воплощение замысла идейной общины, основанной на принципах социальной ответственности, природы и семьи (Гоманова 2018).

Но что демонстрируют нам именно анархистские проекты в деревне? Во многом критику «классических» экопоселений:

Все эти анастасиевцы, неоязы [неоязычники], косплееры [движение фольклористов-реконструкторов] — сказкой какой-то живут (ПМА 2023а).

Также анархистское поселение отличает метод создания — в России такие проекты берут свое начало спонтанно, часто через сквоттинг. Такое анархистское поселение создается «здесь-и-сейчас» не с целью возродить «утраченное», оно не стремится реконструировать «традиционный» образ жизни, оно в то же время и не прячется от суеты города — это именно поселение-идейная община, где реализуются анархические идеалы построения либертарного общества и где формат экопоселения становится лишь инструментом куда большего эксперимента по созданию совершенно иного уклада жизни. Это то, что заявляют организаторы подобных проектов (Аветаев 2024).

Статья 39-го выпуска анархо-журнала «Автоном», посвященная деревне Сквошино, центральному объекту нашего исследования, начинается с рефлексии автора о «побеге в село». Приведем этот фрагмент:

Я люблю природу и походную романтику, а экологические лагеря в лесах Европы сформировали меня как анархиста. Жена питает теплые чувства к деревне, потому что там о ней заботились бабушки и дедушки. Кроме того, нужно было как-то решать жилищный вопрос, так как у нас родился ребенок (Автоном 2021).

Схожее настроение ощущается и в случайной актуализации темы села в разговоре со сторонниками анархистских идей. Так один из наших респондентов, рассуждая о пространствах самореализации, рисовал картину «идеального сельского»:

В сельской местности большие пространства и возможности создать свой укромный уголок, не отказываясь при этом от идеи общего хозяйства и пространства, огород там, сад, беседка и прочее. Для меня идеал — это условный хутор или деревня, какой-то большой участок с несколькими личными и общими постройками (ПМА 2023б).

Подобные рассуждения, на наш взгляд, вытекают не только из разочарования городского жителя своим положением здесь-и-сейчас, но и из довольно типичных случаев романтизации деревенского быта, осмысления прошлого в виде фрагментарного деревенского детства. Анархисты, ориентированные на не-город, видят в сельскости инструмент достижения нового общества, но из анализа мотивации «уходить в деревню» у сквошинцев, наших собеседников и многих анархистских эссеистов и журналистов закономерно выходит вопрос, а не являются ли подобные проекты людей, движимых идеей о «спасительном не-городе», еще одним примером современного идеализированного восприятия быта вне городского пространства. В этом плане контекст критики задается отношением к прошлому крестьянства как конструируемой «особой форме общинности» (Алаев 2014), где пасторальные образы православной традиции, нетронутой природы, солидарности односельчан и ощущение стабильности воспроизводятся в искусстве, играющем на чувстве ностальгии и конструируемого прошлого (см.: Штырков 2020; Туторский 2012; Архипова, Туторский 2013).

Наблюдение за трансформацией «анаархии-в-деревне» наталкивает некоторых сочувствующих анархистским идеям людей на выражение некоторого скептицизма или даже разочарования:

Я надеялся встретить там коллектив единомышленников — нечто такое, что я читал про европейскую коммуну Нидеркауфунген, где ты передаешь свою собственность в обмен на групповую защиту. Однако переселенцы продолжают воспроизводить городскую повседневную жизнь с четким разделением домохозяйств. Такой вот сельский капитализм с джипами и мобильным интернетом» (Автоном 2021).

Для анархистов город — это место, где государства много, а деревня — где его мало. При этом в деревню молодые и бунтующие против капиталистического уклада жизни уезжают также и по собственно экономическим причинам, хотя они не являются определяющими в данном случае. Идеологически обусловленное противопоставление города и деревни как «не-свободы» и «свободы» соответственно дискурсивно смещается в практике реальности, где действует множество факторов — ассоциации деревенского с ностальгическим и комфортным, через идеализация деревни посредством упоминания бабушек, дедушек, экономический фактор дешевизны проживания.

* * *

В качестве заключения отметим, что в сельской местности на данный момент создается много новых проектов и существует множество очень разных, атомизированных сельских поселений и форм жизни. Большая часть проектов, упомянутых в статье — ретрадиционализирующие деревню, часть из них представлена как экопоселения, где конструируется «природный» уклад жизни. Еще одна из таких форм —

анархистское поселение, оно же анархо-коммуна, либертарная община, которое и стало объектом нашего исследования. Анархистские поселения во многом похожи на новые формы сельских поселений, которые «убегают» от города и государства, противопоставляя себя им. Мы считаем, что в плане риторики и практики анархисты ближе всего к упомянутым препперам. Важное различие заключается в том, что препперы ждут катастрофы или большой войны, а анархисты — строят неиерархический новый мир будущего.

Анархистский проект отталкивается от идеологического противопоставления капиталистического города и антикапиталистической деревни. Из анализа научной и активистской литературы видно, что анархисты рассматривают сельские поселения как важный элемент в создании общества без государства, поскольку такие поселения могут стать основой для децентрализованного и самоуправляемого уклада жизни, в котором люди смогут свободно объединяться и работать вместе без вмешательства государственного аппарата.

На примере Сквошино показано, что если изначально проекты анархистского поселения теоретизируются как основанные на принципах самоорганизации, взаимопомощи и солидарности между людьми, то на практике они — скорее маленькие городки без реализации в силу обстоятельств фактического сельского крестьянского колlettivизма, где обостренное противостояние города и деревни в сознании жителей таких поселений сложивается по причине сохраняющейся зависимости участников от города и его инфраструктуры, продолжающегося воспроизведения городских практик.

В разговорах с активистами закрадывается подозрение, что не все приезжие анархисты-сквоттеры четко понимают, как именно строить поселения нового типа. Это может ненамеренно привести к возрождению более «традиционных» форм сельности. Факты сотрудничества с фермерскими хозяйствами и коллaborации анархистов с творческим коллективом «Изборских Мастеров», позиционирующих себя как изготовителей традиционных и вдохновленных стариной предметов быта и искусства, дополнительно подкрепляют наш тезис. Притягательность деревни для анархистов может быть объяснена тем, что в данном пространстве легче построить поселение альтернативного типа, фактический меньший контроль и внимание со стороны властных органов создает иллюзию свободы и автономности вовлеченного в деревенскую жизнь коллектива, быт коммунаров конструирует качественно новый образ деревенской социальности, что становится презентацией либертарного (хотя бы на словах) общественного уклада, не лишенной некоторого разочарования.

Источники и материалы

- Akrateia 2024 — Екатерина Симонова. Возвышенный человек будущего // Akrateia [Электронный ресурс]. 09.01.2024. <https://akrateia.info/vozvyshennyj-chelovek-budushchego/> (дата обращения: 9.01.2024).
- Insight-community — Три взгляда на коммуну «Нидеркауфунген» (Германия) // АНО центр «Инсайт» [Электронный ресурс]. <http://insight-community.ru/три-взгляда-на-коммуну-нидеркауфунге/> (дата обращения: 4.12.2023).
- Автаев 2024 — Анатолий Автаев, практикующий теоретик, краткий обзор пяти значимых социально-утопических произведений мировой литературы // «Коммунары XXI». Страница проекта ВКОНТАКТЕ [Электронный ресурс]. 13.01.2024. <https://vk.com/commune> (дата обращения: 16.01.2024).

- Автоном 2021 — Товарищ Груша. Черный флаг над сельпо // Автоном. 2021. № 39 [Электронный ресурс]. https://vk.com/doc466710_646341485?hash=zwUFi37Gfb7Yz7jGBC0Npizdzy1Z573pqJoVXg8gART&dl=ZT6Mi6jiX2XcMi763sJ9jzyLNcnkSMvPsQZpvvzbC4 (дата обращения: 8.09.2023).
- Автономное Действие 2016 — Сквот кота Матроскина: анархистская община в Псковской области // Автономное Действие. [Электронный ресурс]. 16.06.2016. <https://avtonom.org/pages/skvot-kota-matroskina-anarhistskaya-obshchina-v-pskovskoy-oblasti> (дата обращения: 2.10.2023).
- Последняя радиостанция 2022 — Некоммерческий фильм «Последняя Радиостанция» // YouTube [Электронный ресурс]. 18.03.2022. <https://www.youtube.com/watch?v=pf3tAQ4HHFI> (дата обращения: 13.11.2023).
- ПМА 2023a — Материалы полевых исследований автора. Глубинные неструктурированные интервью с представителями московских анархистских объединений. 2023.
- ПМА 2023б — Материалы полевых исследований автора. Онлайн-переписка с интернет-активистами анархистской политической ориентации в мессенджерах Telegram и Briar (Пиринговый мессенджер с соединением устройств через сеть Tor). 2023.
- Постановление Пленума ВАС 2010 — Постановление Пленума Верховного Суда РФ N 10, Пленума ВАС РФ N 22 от 29.04.2010 (ред. от 12.12.2023) «О некоторых вопросах, возникающих в судебной практике при разрешении споров, связанных с защитой права собственности и других вещных прав».
- Русский мир.ru 2019 — Неистовый поиск себя // Dzen.ru [Электронный ресурс]. 2019 <https://dzen.ru/a/XWOUH6rUNgCsCXbs> (дата обращения: 3.10.2023).
- Сквоттинг / Squat the world — сайт сообщества сквоттеров [Электронный ресурс]. <https://ru.squat.net/> (дата обращения: 21.12.2023).
- Содружество Изборских Мастеров — публичная страница Содружество Изборских Мастеров [Электронный ресурс]. <https://vk.com/izborskie> (дата обращения: 4.11.2023).

Научная литература

- Андреева Ю. О. Модели сельской жизни в российских экопоселениях // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 52–69.
- Аничкова О. М. Потомственные и «новые» крестьяне Псковской области // Новые российские гуманитарные исследования. 2018. Т. 13. <http://www.nrgumis.ru/articles/archive/2018-13/novye-krestyane-rossii-sotsioantropologicheskoe-i-etnokulturnoe-issledovanie-zhiznennykh-strategiy-s>
- Архипова М. Н., Туторский А. В. Общинные традиции в хозяйстве (как пример бытования традиций в малой группе) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2013. № 3. С. 104–115.
- Бакунин М. А. Государственность и анархия // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 255.
- Блэк Б. Только анархизм: Антология анархистских текстов после 1945 года / Сост. Боб Блэк, пер. с англ. и фр. В. Садовского и др. М.: Гилея, 2020. 547 с.
- Букчин М. Будущая революция: Народные ассамблеи и перспектива прямой демократии М.: Радикальная теория и практика, 2023. 248 с.
- Волкова О. Н. Роль пермакультуры при экологизации городской среды // Общество. Среда. Развитие. 2017. № 3. С. 110–115.
- Гоманова С. О. Экопоселения в России: возникновение, функционирование, перспективы: автореферат дис. к. социолог. н. М.: РГСУ, 2018. 25 с.
- Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 614 с.
- Грэбер Д. Фрагменты анархистской антропологии. М.: Радикальная Теория и Практика, 2014. 172 с.

- Дамье В. Забытый Интернационал: Международное анархо-синдикалистское движение между двумя мировыми войнами. Т. 1: От революционно синдикализма к анархо-синдикализму: 1919–1930. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 904 с.
- Демидова Ю. А. Коллективизм и индивидуализм в сообществах родовых поместий на примере двух экологических поселений Центральной России // Исторический журнал: научные исследования. 2020. № 5. С. 26–41.
- Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос: Журн. по философии и прагматике культуры. 2002. № 3–4 (34). С. 23.
- Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции. М.: Редакция журнала «Самообразование», 2007. 251 с.
- Кропоткин П. А. Поля, фабрики и мастерские: Промышленность, соединенная с земледелием, и умственный труд с ручным. Пер. с англ. Изд. 5, доп. М.: URSS. 2014. 288 с.
- Кулясов И. П. Экологические поселения России как новая форма устойчивых сельских поселений // Черникова С. А., Растворцев В. В., Смирнова М. В. (отв. ред.). Устойчивое развитие и экологический менеджмент: учебное пособие. СПб.: ИЦ «Академия», 2009. С. 51–63.
- Кун Г. Постанархизм без розовых очков. М.: Черный квадрат, 2023. 76 с.
- Куприянов П. С., Савина Н. А. Современный музей русской деревни: производство сельности бывшими горожанами // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 12–30.
- Лебедев Н. К. К истории Интернационала. Этапы международного объединения тружеников. Изд. 2-е, доп. М.: УРСС, 2010. 152 с.
- Мельникова Е. А. Биографии переезда из города в деревню и риторика самотрансформации в современной России // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 88–105.
- Михайловский В. Г. Население России по первой всеобщей переписи // Новое слово. 1897. Кн. 9. С. 97–107.
- Москвин А. С. Феномен субкультуры сквоттеров. Киров: б/и, 2011. 57 с.
- Нефедова Т. Г., Аверкиева К. В., Махрова А. Г. (ред). Между домом... и домом. Возвратная пространственная мобильность населения России. М.: Новый хронограф, 2016. 504 с.
- Ниринг С., Ниринг Х. Хорошая жизнь. Как жить разумно и просто в неспокойном мире. М.: Черный Квадрат, 2023. 308 с.
- Пирумова Н. М. Социальная доктрина М. А. Бакунина. М.: Наука, 1990. 319 с.
- Рахманинова М. Власть и тело. М.: Радикальная теория и практика, 2020. 432 с.
- Рябов П. В. Анархизм: От Прудона до новейшего российского анархизма. М.: URSS, 2020. 504 с.
- Савина Н. Куда скачет тыгыдынский конь (о языковой игре, фольклорном персонаже, туристическом брендинге и новом сельском культурном предпринимательстве) // Антропологический форум. 2022. № 53. С. 40–72.
- Скотт Дж. Благими намерениями государства: Почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни. М.: Университетская книга, 2005. 576 с.
- Скотт Дж. Искусство быть неподвластным. Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. 568 с.
- Субкоманданте Маркос. Другая революция. Сапатисты против нового мирового порядка. М.: Гилея, 2002. 196 с.
- Торрес Б. Совершая убийство, или политическая экономия прав животных. М.: Радикальная теория и практика, 2019. 192 с.
- Туторский А. В. К вопросу об общинности русских крестьян // Этнокультурные процессы в прошлом и настоящем. К юбилею доктора исторических наук, профессора Клавдии Ивановны Козловой. Сб. науч. ст. / Отв. ред. А. А. Никишенков. М.: Издательство Московского университета, 2012. (Труды Исторического факультета МГУ. Вып. 57. Сер. 2. Исторические исследования. № 22). С. 270–279.
- Уилсон П. Л. Пиратские утопии: Мавританские корсары и европейцы-ренегаты. М.: Гилея, 2021. 320 с.

- Хаким-Бей* (Уилсон П. Л.). Автономные зоны: временные и постоянные. Б/м: Chaosss Press, 2020. 351 с.
- Штырков С. А.* «Церквушка над тихой рекой»: русское классическое искусство и советский пейзажный патриотизм // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 44–57.
- Шубин А. В.* Махно и его время. О Великой революции и Гражданской войне 1917–1922 гг. в России и на Украине. М.: URSS, Либроком, 2013. 317 с.
- Щепанская Т. Б.* Домик-в-деревне для бегства и выживания: утопия сельской автономии в популярной футурологии катастроф // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 70–87.
- Abiral B.* Permaculture and Ecological Lifestyle: A Restricted Radicalism? // Routledge Handbook of Radical Politics / ed. by R. Kinna, U. Gordon. New York: Routledge. 2019. P. 477–491.
- Anderson T. L., Kavanaugh P. R.* A ‘Rave’ Review: Conceptual Interests and Analytical Shifts in Research on Rave Culture // Sociology Compass. 2007. Vol. 1 (2). P. 499–519. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00034.x>
- Bailey R.* The Squatters. Harmondsworth: Penguin, 1973. 206 p.
- Barclay H.* People without Government: An Anthropology of Anarchy. Seattle: Left Bank Books, 1990. 162 p.
- Bookchin M.* The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism. Montreal: Black Rose Books Ltd., 1990. 198 p.
- Clastres P.* Society against the State: Essays in Political Anthropology. New York: Zone books, 1987. 218 p.
- Graeber D., Wengrow D.* The Dawn of Everything: A New History of Humanity. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021. 704 p.
- Newman S.* From Bakunin to Lakan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power. Lanham: Lexington Books, 2001. 197 p.
- Petrov D. D., Tutorsky A. V. Sho Konishi, Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese–Russian Intellectual Relations in Modern Japan.* Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2013. 426 p. Review // Ab imperio. 2017. № 1. P. 394–402.
- Scott J. C.* The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven and London: Yale University Press. 1976. 254 p.
- Scott J. C.* Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press, 1984. 392 p.
- Squatting Europe Kollective. Squatting in Europe: Radical Spaces, Urban Struggles. Wivenhoe (UK): Minor Compositions. 2013. 274 p.
- Suissa J.* Anarchism and Education: A Philosophical Perspective. American Library Association, 2011. 184 p.
- Ward C.* Housing: An Anarchist Approach. London: Freedom Press. 1976. 182 p.

References

- Abiral, B. 2019. Permaculture and Ecological Lifestyle: A Restricted Radicalism? In *Routledge Handbook of Radical Politics*, ed. by R. Kinna, U. Gordon. New York: Routledge. 477–491.
- Anderson, T. and P. R. Kavanaugh. 2007. A ‘Rave’ Review: Conceptual Interests and Analytical Shifts in Research on Rave Culture. *Sociology Compass* 1(2): 499–519. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00034.x>
- Andreeva, Yu. O. 2020. Modeli sel’skoi zhizni v rossiiskikh ekoposeleniakh [Models of Rural Life in Russian Ecovillages]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 52–69.
- Anichkova, O. M. 2018. Potomstvennye i “novye” krest’iane Pskovskoi oblasti [Hereditary and “New” Peasants in the Pskov Region]. *Novye rossiiskie gumanitarnye issledovaniia* 13. <http://www.nrgumis.ru/articles/archive/2018-13/novye-krestyane-rossii-sotsioantropologicheskoe-i-etnokulturnoe-issledovanie-zhiznennykh-strategiy-s>
- Arkipova, M. N. and A. V. Tutorskii. 2013. Obshchinnye traditsii v khoziaistve (kak primer byto-

- vaniia traditsii v maloi gruppe) [Community Traditions in the Farm (as an Example of Traditions in a Small Group)]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriia 2. Istoriiia* 3: 104–115.
- Bailey, R. 1973. *The Squatters*. Harmondsworth: Penguin. 206 p.
- Bakunin, M. A. 1989. Gosudarstvennost' i anarkhiia [Statehood and Anarchy]. *Filosofia. Sotsiologiya. Politika*. Moscow: Pravda. P. 255.
- Barclay, H. 1990. *People without Government: An Anthropology of Anarchy*. Seattle: Left Bank Books. 162 p.
- Blaek, B. 2020. *Tol'ko anarkhizm: Antologiia anarkhistskikh tekstov posle 1945 goda* [Only Anarchism: An Anthology of Anarchist Texts after 1945]. Moscow: Gileya. 547 c.
- Bookchin, M. 1990. *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*. Montreal: Black Rose Books Ltd. 198 p.
- Bookchin, M. 2023. *Budushchaya revoliutsiia: Narodnye assamblei i perspektiva priamoi demokratii* [The Future Revolution: People's Assemblies and the Prospect of Direct Democracy]. Moscow: Radikal'naya teoriia i praktika. 248 p.
- Clastres, P. 1987. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. New York: Zone books. 218 p.
- Damie, V. 2006. *Zabytyj Internacional: Mezhdunarodnoe anarkho-sindikalistskoe dvizhenie mezhdu dvumya mirovymi vojnami. Tom 1: Ot revolyucionno sindikalizma k anarkho-sindikalizmu: 1919–1930* [The Forgotten International: The International Anarcho-Syndicalist Movement Between the Two World Wars. Vol. 1. From Revolutionary Syndicalism to Anarcho-Syndicalism: 1919–1930]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 904 p.
- Demidova Yu. A. 2020. *Kollektivizm i individualizm v soobshhestvakh rodovyx pomestij na primere dvux ekologicheskix poselenij Central'noj Rossii* [Collectivism and Individualism in Communities of Family Estates on the Example of Two Ecological Settlements in Central Russia]. Istoricheskiy zhurnal: nauchnye issledovaniya 5: 26–41.
- Gomanova, S. O. 2018. *Ekoposeleniya v Rossii: vozniknovenie, funkcionirovanie, perspektivy* [Ecovillages in Russia: Emergence, Functioning, Prospects]. Ph.D. diss. abstract, RSUH. 25 p.
- Graeber, D. and D. Wengrow. 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux. 704 p.
- Graeber, D. 2016. *Dolg: pervye 5000 let istorii* [Debt: The First 5000 Years of History]. Moscow: Ad Marginem Press. 614 p.
- Graeber, D. 2014. *Fragmenty anarkhistskoj antropologii* [Fragments of Anarchist Anthropology]. Moscow: Radikal'naya Teoriya i Praktika. 172 p.
- Hakim Bey (Wilson, P. L.) 2020. *Avtonomnye zony: vremennye i postoyannye* [TAZ: The Temporary Autonomous Zone]. Chaoss/Press. 351 p.
- Kuliasov, I. P. 2009. Ekologicheskie poseleniya Rossii kak novaia forma ustoichivykh sel'skikh poselenii [Ecological Settlements in Russia as a New Form of Sustainable Rural Settlements]. In *Ustoichivoe razvitiye i ekologicheskii menedzhment: uchebnoe posobie* [Sustainable Development and Environmental Management: Textbook], ed. by S. A. Chernikova, V. V. Rastoskuyev and M. V. Smirnova. Saint Petersburg: Akademija. 51–63.
- Kun, G. 2023. *Postanarkhizm bez rozovykh ochkov* [Postanarchism Without Rose-Colored Glasses]. Moscow: Chernyy kvadrat. 76 p.
- Kropotkin, P. A. 2014. *Polia, fabriki i masterskie: Promyshlennost', soedinennaia s zemledeliem, i umstvennyi trud s ruchnym* [Fields, Factories and Workshops: Industry Combined with Agriculture, and Mental Labor with Manual Labor]. Moscow: URSS. 288 p.
- Kropotkin, P. A. 2007. *Vzaimopomoshch' kak faktor evoliutsii* [Mutual Assistance as a Factor of Evolution]. Moscow: Redaktsiya zhurnala "Samoobrazovanie". 251 p.
- Kupriyanov, P. S. and N. A. Savina. 2020. Sovremennyyi muzei russkoi derevni: proizvodstvo sel'skosti byvshimi gorozhanami [Modern Museums of the Russian Village: Production of Rurality by Ex-Urban Residents]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 12–30.
- Lebedev, N. K. 2010. *K istorii Internatsionala. Etapy mezhdunarodnogo ob'edineniya*

- trudiashchikhsia* [Towards a History of the International. Stages of the International Labour Union]. Moscow: URSS. 152 p.
- Melnikova, E. A. 2020. Derevnia v gorodskikh proektsiakh sovremennoykh rossiyan [The Village in Urban Projections of Modern Russians]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 5–11.
- Nefedova, T. G., K. V. Averkieva and A. G. Makhrova, eds. 2016. *Mezhdu domom... i domom. Vozvratnaia prostranstvennaia mobil'nost' naselenii Rossii* [Between home... and home. Return spatial mobility of the Russian population]. Moscow: Novyy khronograf. 504 p.
- Mikhailovskii, V. G. 1897. Naselenie Rossii po pervoi vseobshchei perepisi [Population of Russia According to the First General Census]. *Novoe slovo* 9: 97–107.
- Moskvin, A. S. 2011. *Fenomen subkul'tury skvotterov* [The Phenomenon of Squatter Subculture]. Kirov. 57 p.
- Newman, S. 2001. *From Bakunin to Lakan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham: Lexington Books. 197 p.
- Nearing, S. and H. Nearing. 2023. *Khoroshaia zhizn'. Kak zhit' razumno i prosto v nespokoinom mire* [Living the Good Life]. Moscow: Chernyi Kvadrat. 308 p.
- Petrov, D. D. and A. V. Tutorsky. 2017. Sho Konishi, Anarchist Modernity: Cooperativism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2013. 426 p. Review. *Ab imperio* 1: 394–402.
- Pirumova, N. M. 1990. *Sotsial'naia doktrina M. A. Bakunina* [Social doctrine of M. A. Bakunin]. Moscow: Nauka. 319 p.
- Rakhmaninova, M. 2020. *Vlast' i telo* [Authority and the Body]. Moscow: Radikal'naia teoriia i praktika. 432 p.
- Riabov, P. V. 2020. *Anarkhizm: Ot Prudona do noveishego rossiiskogo anarkhizma* [Anarchism: From Proudhon to the Latest Russian Anarchism]. Moscow: URSS. 504 p.
- Savina, N. 2022. Kuda skachet tygydymskii kon' (o yazykovoi igre, fol'klornom personazhe, turisticheskem brendinge i novom sel'skom kul'turnom predprinimatel'stve) [Whither the Tygydym Horse Gallops (On Language Play, Folklore Characters, Tourism Branding, and New Rural Cultural Entrepreneurship)]. *Antropologicheskij forum* 53: 40–72.
- Scott, J. C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press. 254 p.
- Scott, J. C. 1984. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press. 392 p.
- Scott, J. C. 2005. *Blagimi namereniyami gosudarstva* [Seeing Like a State]. Moscow: Universitetskaya kniga, 2005. 576 p.
- Scott, J. C. 2017. *Iskusstvo byt' nepodvlastny'm* [The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia]. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 568 p.
- Shchepanskaia, T. B. 2020. Domik-v-Derevne dl'a begstva i vyzhivaniia: utopiiia sel'skoi avtonomii v popul'arnoi futurologii katastrof. [House-in-the-Village for Escape and Survival: Utopia of Rural Autonomy in the Popular Futurology of Disasters] *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 70–87.
- Shubin, A. V. 2013. *Makhno i ego vremia. O Velikoi revoliutsii i Grazhdanskoi voine 1917–1922 gg. v Rossii i na Ukraine* [Makhno and his Time. About the Great Revolution and Civil War of 1917–1922 in Russia and Ukraine]. Moscow: URSS, Librokom. 317 p.
- Squatting Europe Kollective. 2013. *Squatting in Europe: Radical Spaces, Urban Struggles*. Wivenhoe [UK]: Minor Compositions. 274 p.
- Shtyrkov, S. A. 2020. *Tserkvushka nad tikhoi rekoi*: russkoe klassicheskoe iskusstvo i sovetskii peizazhnyi patriotizm ["A Church over a Quiet River": The Russian Classical Art and the Soviet Landscape Patriotism]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 44–57.
- Subkomandante Markos. 2002. *Drugaiia revoliutsiia. Zapatisy protiv novogo mirovogo poriadka* [Another Revolution. Zapatistas Against the New World Order]. Moscow: Gileya. 196 p.
- Suissa, J. 2011. *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*. American Library Association. 184 p.

- Torres, B. 2019. *Sovershaia ubiistvo, ili politicheskaiia ekonomiia prav zhivotnykh* [Committing Murder, or the Political Economy of Animal Rights]. Moscow: Radikal'naia teoriia i praktika. 192 p.
- Tutorskiy, A. V. 2012. K voprosu ob obshchinnosti russkikh krest'yan [To the Problem of Russian Peasants' Communalism]. In *Ehtnokul'turnye processy v proshlom i nastoyashchem. K yubileyu doktora istoricheskikh nauk, professora Klavdii Ivanovny Kozlovoj. Sbornik nauchnih statej* [Ethno-cultural Processes in the Past and Present. To the Anniversary of Doctor of Historical Sciences, Professor Klavdiya Ivanovna Kozlova. Collection of scientific articles], ed. by A. A. Nikishenkov. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta (*Trudy Istoricheskogo fakul'teta MGU* 57. Serija. 2. *Istoricheskie issledovaniya* 22). 270–279.
- Wilson, P. L. 2021. *Piratskie utopii: Mavritanskie korsary'i evropejcy-renegaty'* [Pirate Utopias: Moorish Corsairs and European Renegadoes]. Moscow: Gileya. 320 p.
- Volkova, O. N. 2017. Rol' permakul'tury pri ekologizatsii gorodskoi sredy [The Role of Permaculture in Greening the Urban Environment]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitiye* 3: 110–115.
- Ward, C. 1976. *Housing: An Anarchist Approach*. London: Freedom Press. 182 p.
- Zimmel', G. 2002. Bol'shie goroda i dukhovnaia zhizn' [Big Cities and Spiritual Life]. *Logos* 3–4 (34): 23.

© E. C. Садова

В ДЕРЕВНЮ РАДИ ДЕРЕВНИ? ГУМАНИТАРНЫЙ ТУРИЗМ В СЕЛЬСКУЮ МЕСТНОСТЬ В РОССИИ

Город и деревня традиционно противопоставлялись друг другу как про- странства, диктующие и определяющие различный образ жизни. Сельская местность ассоциировалась с местом, откуда надо уезжать, но при этом она постепенно становилась и заветной территорией «не-города», где су- ществуют особые сельские отношения, основанные на открытости, взаи- мопомощи, коллективизме. В этой статье автор попытается изучить, как сегодня происходит диалог городского с деревенским, что везут с собой го- рожане, уезжающие в деревни и сёла, и находит ли это какой-то отклик у местных жителей. На примере анализа деятельности молодой организации «Беневояж», которая декларирует свою цель как развитие деревни, изуча- ется введение городских паттернов и городской инфраструктуры в дере- венское пространство. Анализируя структуру организации, методы работы с местными жителями и сельскими активистами, автор приходит к выво- ду, что ее члены создают в деревне новые объекты и отношения, которые ха- рактерны для городской среды, и тем самым под флагом «возрождения деревни» или воссоздания идиллического образа деревни урбанизируют село и сельские социальные отношения, формируя их для реализации собствен- ных проектов. Сельская социальность, включающая тенденции к равенству, взаимопомощи, эмпатии, заменяется эффективной организационной струк- турой, которая действительно развивает и экономически преобразовывает терри- тории, однако запускает процесс изменения их социального устрой- ства с сельского на городское.

Ключевые слова: развитие территорий, малые города, деревня, активи- сты, сельскость

Ссылка при цитировании: Садова Е. С. В деревню ради деревни? Гуманитарный туризм в сельскую местность в России // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 86–101.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/86-101

Original article

© Ekaterina Sadova

INTO THE VILLAGE FOR THE GOOD OF THE VILLAGE? HUMANITARIAN TOURISM TO THE COUNTRYSIDE IN RUSSIA

The city and the village are traditionally opposed to each other as spaces dictating and defining a different way of life. The countryside was associated with a place to leave from, but at the same time it gradually became the cherished territory of the “non-city”, with special rural relations based on openness, mutual assistance, collectivism. In this article, the author will try to study the dialogue between the urban and the rural, what the townspeople are taking with them when they leave for village, and whether it finds any response from the locals. The study focuses on the introduction of urban patterns and urban infrastructure into the village space, analyzing the example of the young organization “Benevoyage”, whose declared goal is the development of the village. Analyzing the structure of the organization, methods of working with local residents and rural activists, the author concludes that the organizers create new objects and relationships in the village that are characteristic of urban space, and thereby, under the banner of “village revival” or re-creating the idyllic image of the village they actually urbanize rural space and rural social relations, reshaping them for implementation of their own projects. Rural sociality, which includes tendencies towards equality, mutual assistance, and empathy, is being replaced by an effective organizational structure that really develops and economically transforms territories, but triggers the process of changing their social structure from rural to urban.

Keywords: *development of territories, small towns, village, activists, rural*

Author Info: **Sadova, Ekaterina S.** — Master Student in “Sociology. Social and Environmental Innovations Management: From Local to Global”, Paris-Saclay University (Paris, France), Master of History — Graduate of the Master’s program of the Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: sadovacath@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-6511-6053>

For citation: Sadova, E. S. 2024. Into the Village for the Good of the Village? Humanitarian Tourism to the Countryside in Russia. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 86–101.

На протяжении XX в. русская деревня интенсивно менялась: люди переезжали в города, в стране проходила активная урбанизация. Город и деревня всё сильнее противопоставлялись друг другу, и сельская местность всё больше ассоциировалась с местом, откуда надо уезжать. При этом рождалось особое понимание «сельскости» — территории «не-города», где существуют особые сельские отношения, основанные на открытости и честности (Tutorskiy 2017), взаимопомощи (Громыко 1981), колLECTИВИЗМЕ (Демидова 2020).

В XXI в. (и особенно явно она проявилась в период пандемии) наметилась совершенно обратная тенденция — «ностальгия по деревне», желание уехать в сельскую местность от городского шума и суеты, прийти вновь к «единению с природой» (Аничкова и др. 2022). При этом к пониманию сельскости добавлялось ощущение автономии, места, свободного от центральной власти. В деревню устремились городские активисты, которые начали воспринимать село как свободное пространство, «незанятую» территорию, где намного проще реализовать проекты и стать заметным. Природное и культурное наследие всё чаще стало восприниматься как ресурс, а туризм превратился в главную стратегию регенерации экономически депрессивных поселений (Куприянов, Савина 2020: 12). «Вдохновляясь идиллическим (как правило, весьма отличным от реального) образом деревни, “новые деревенские” прилагают усилия к его воплощению на практике» (Куприянов, Савина 2020: 13).

Одним из таких проектов по развитию малых территорий стал «Беневояж». Организаторы в информационном пространстве декларируют, что ориентируются не на «картинку сельского», а на людей, которые живут в селе, и их ключевая задача — сделать село приятным местом для жизни. Однако в реальности «Беневояж» становится проектом превращения сельского пространства в городское — организаторы создают в деревне новые объекты и отношения, которые характерны для городской среды, и тем самым под флагом «возрождения деревни» или воссоздания идиллического образа деревни урбанизируют сельское пространство и сельские социальные отношения, формируя их для реализации собственных проектов.

Методология

В 2020–2021 гг. в рамках работы над исследованием проектов в сфере наследия я провела глубинные неструктурированные интервью с участниками проекта «Беневояж». Так как работа с организацией проводилась в период ковидных ограничений, когда нельзя было организовывать офлайн-мероприятия, мои возможности включенного наблюдения и непосредственного участия в проектах были ограничены. Я проводила интервью с организаторами, волонтёрами и местными жителями, пожелавшими поучаствовать в путешествиях «Беневояжа». Помимо онлайн-интервью, я провела онлайн-поле — присутствовала на стратегических сессиях курса активистов, анализировала в живом режиме переписки участников в телеграм-чате (800 человек). Также летом 2022 г. я ездила в деревню, где несколько лет назад «Беневояж» проводил одно из своих первых путешествий, пообщалась с местными жителями и активистами о проекте.

Название проекта и имена информантов в статье изменены. Цитаты, находящиеся в открытом доступе, также переформулированы, а прямые ссылки на источники не даются из соображений анонимности.

Проект Беневояж: общее описание

«Беневояж» — это проект по изменению малых территорий, который зародился в 2015 г. Проект предполагает организацию путешествия для туристов в необычном формате: с целью увидеть уголки страны, куда редко кто решится поехать в отпуск, пожить среди местных жителей, которые организуют мастер-классы и экскурсии,

связанные с историей или культурой их территории, а также поработать на общее благо — например, сделать скамейку. В «Беневоже» есть организаторы — руководитель и идеальный вдохновитель проекта Анна Соловьева, ее помощники, готовящие все путешествия; принимающая сторона от деревень и сел — местные активисты; туристы — те, кто платит за путешествие и едет знакомиться с новыми территориями и помогать их развивать.

Анной Соловьёвой была чётко сформулирована основная концепция «Беневояжа»: малые территории исчезают и разрушаются, когда люди ждут, что кто-то придёт и всё исправит. Но стоит помочь объединиться — и «чувство отчуждения» от земли можно преодолеть и самим создать «место, где хочется жить»¹.

Таким образом, официальной идеей проекта стала организация путешествий, которые помогут жителям российской глубинки обратить внимание на свою территорию и понять, что они сами могут менять ее лучшему. Однако в реальности местным жителям отводятся лишь эпизодические роли — в организации питания и проживания для приезжих, а степень вовлечения их в планирование мероприятий и перспектив развития собственного села минимальна.

В настоящий момент проект охватывает не конкретный регион, а всю страну, ищет активистов и разрабатывает путешествия в самые разные уголки России — так, в последние несколько лет путешественники отправлялись в Сибирь, на север и в центральную европейскую часть России. Проекты «Беневояжа» охватили «более 30 деревень и небольших городов, более 70 единых поездок, более 500 жителей, более 600 беневояжеров с детьми».

Несмотря на то, что проект заявлен для развития всех малых территорий, большая часть поездок проводилась именно в деревни. Кроме того, сами организаторы и гуманитарные туристы почти не различают малые города и деревни — для них все, что находится за пределами Москвы или крупного города становится сельской местностью, которую важно улучшить.

Стандартный турист, отправляющийся в путешествие с «Беневояжем» — взрослый человек примерно сорока лет или старше, житель большого города (чаще всего Москвы или Санкт-Петербурга), при этом «70% туристов — женщины» (ПМА–2021/22, Инф. 1, ок. 1985 г. р.). Туристов привлекает возможность поучаствовать в важном деле (развитии территории) и нестандартность отдыха — путешествие в «глубинку», куда сложно добраться самим.

Организация путешествия и онлайн-курсов

Важным условием организации поездок является запрос местного сообщества. Для того, чтобы в деревню приехали туристы-беневояжеры, жителю малой территории, активисту необходимо подать заявку на сайте, которая должна соответствовать следующим критериям: на месте — то есть из числа жителей, которые проживают в настоящий момент в деревне — должно быть минимум три инициативных человека, готовых взяться за организацию путешествия; должна быть обеспечена минимальная транспортная доступность для туристов; найдена возможность найти общее дело (беневояжеры стремятся ехать не к одному местному жителю «красить забор», а, к примеру, делать скамейки для общедоступного бесплатного парка (ПМА–2021/22,

¹ Переформулированные фразы из открытых источников — в частности, с сайта проекта.

Инф. 2, 1986 г. р.), также важна готовность слушать советы команды «Беневояжа» по подготовке путешествия. Подчеркну, что местные активисты рассматриваются скорее, как аудитория, получающая рекомендации по развитию территории, чем как полноправный соавтор мероприятия.

Если команда «Беневояжа» отбирает заявку, она начинает готовить совместно с отобранными активными местными жителями путешествие. Поехать на два-три дня с «Беневояжем» стоит от 20000¹ рублей, и в цену не входят билеты. Путешественников, которые платят за поездку, обычно 4–8 человек. Специального отбора участников нет — «если человек готов платить за развитие деревни, то он уже прошел отбор» (ПМА–2021/22, Инф. 3, 1985 г. р.). Из собранных средств 25% идет команде «Беневояжа», остальное — местным жителям, обеспечивающим путешествие (на оплату проживания, еды, экскурсионных мероприятий).

Работают путешественники в день всего часа 4, остальное время — тематические мастер-классы (туристы собирают целительные травы, создают своими руками настенное панно из хлопковых нитей, делают обереги), экскурсии, разговоры с местными активистами и путешественниками.

Также для развития территорий во время пандемии команда «Беневояжа» организовала онлайн-проект по созданию активистов и активистов на местах:

Команда «Беневояжа» в течение 6 лет накопила знания, инструменты и практический опыт для устойчивого развития малых территорий, которые отличаются от методов, используемых в крупных городах. Наша цель — поделиться своим опытом и объединить сообщество активных людей, которые будут действовать вместе для благополучия и развития деревень и небольших городов, добиваясь устойчивых позитивных изменений на небольших территориях (ПМА–2021/22, Инф. 3, 1985 г. р.).

Обучение платное, но доступное — 4900 рублей². Кроме того, организаторы разработали «подвешенный билет» — любой может профинансировать билет для кого-то, не имеющего денег на оплату обучения. Вновь подчеркну, что вопреки декларируемой идеологии — развитии деревни по запросу сообщества сельских активистов, речь скорее идет об их формировании, воспитании и образовании.

Вовлекая людей в проект, команда «Беневояж» предлагает получить весь необходимый «капитал» (знания, важные для реализации проектов по изменению территорий), который у них уже есть и который оказывается значимым для того, чтобы люди оставались внутри проекта:

В первый год было создано активное сообщество, выдвинута инициатива по созданию онлайн-карты активистов, организовалось сотрудничество, состоялось региональное знакомство, несколько участников выяснили, что они живут друг с другом на одной улице или ездили друг к другу в гости, начали работать вместе (ПМА–2021/22, Инф. 2, 1986 г. р.).

Так участники обретают разные капиталы: социальный (сообщество единомышленников), культурно-символический (образование в важной для них сфере сохранения наследия и развития малых территорий, знакомство с уже существующими проектами и статус), экономический (возможность сотрудничать с новыми знако-

¹ Цены указаны за 2022 г.

² Цены указаны за 2022 г.

мыми, интегрироваться в проекты команды «Беневояж» и зарабатывать деньги на внутреннем туризме).

Обучение в онлайн-проекте имеет для участников те же мотивы, что и для туристов: необходимость быть среди тех, кто разделяет общие ценности, чувствовать себя частью чего-то большего, и «инвестировать» — получить символический, культурный, социальный и экономический капитал, необходимый для реализации конкретных идей.

Приближение к деревне: активисты

Среди шести моих информантов, являющихся активистами «Беневояжа» на местах, все — выходцы из более крупных городов или районных центров. Это особенно интересно в контексте того, что все члены команды «Беневояжа» вышли из сельской местности, уехали в крупные города и теперь организовывают путешествия в русскую «глубинку». Активисты «на местах», напротив, уехали от городской суеты, но им, как и городским беневояжёрам, в деревне не хватает их прошлого — и они стараются привнести туда городской уровень жизни сами:

Хочу, чтобы то, что было у меня в Москве, было и тут. Чтобы моя жизнь не оскудевала! Мы провели тотальный диктант, я веду сейчас мастер-классы по плетению для детей и взрослых. Люди приходят, мы общаемся, потом они мне что-то предлагают — и вот она и жизнь, связи человеческие! (ПМА–2021/22, Инф. 4, ок. 1970 г. р.).

Ирина — музейный сотрудник, она переехала из Москвы в небольшую деревню Вологодской области. Сейчас она организовала несколько музеев, проводит мастер-классы по традиционному ручному ткачеству поясов на дощечках и читает небольшие лекции, приглашая людей из соседних деревень.

Так Ирина ищет потребность в символическом и социальном капитале (Бурдье 2004), который был у неё в городе и который теперь она самостоятельно создаёт в деревенском пространстве. Ирина говорит, что её предыдущий опыт сильно повлиял на то, что она стала активисткой в деревне — в школьные годы она была старостой класса, выпускала газету. Затем пошла учиться на факультет межкультурных коммуникаций и социальной педагогики, стала музейным сотрудником, занималась просветительской деятельностью, созданием и проведением интерактивных музейных программ. При этом её всегда тянуло в сельскую местность, она проводила в детстве лето в деревне — и наконец смогла переехать с мужем в свой дом. Работая в музее, Ирина получала культурный и социальный капитал, поняла, как работает эта среда и хорошо смогла применить все полученные знания в маленькой деревне. Её навык организатора помог привлечь людей к проекту даже в тихой малонаселённой сельской местности. А опыт жизни в деревне ещё в детстве показал, что в этом нет ничего незнакомого, страшного — она уже была включена в сельскую практику и понимала, как существовать в ней (Беккер 2018).

Почти все остальные активисты из других региональных путешествий «Беневояжа» тоже выросли в крупных городах и переехали в деревню или село в поисках более разумеренной жизни, однако каждый решил менять территорию, на которой поселился, и привносить изменения в сферы, по которым он ностальгирует из своей городской жизни:

Я в банке работал и в какой-то момент остановился подумать, куда развиваться и что делать, понять, нужна ли мне должность. <...> Мало смысла было для меня в зарабатывании денег. А деревня для меня — нужный способ развития. И переехал специально туда, где люди что-то делают сами, а не как обычно (ПМА–2021/22, Инф. 7, ок. 1975 г. р.).

Ярослав — один из активных слушателей и участников курса — на первый взгляд выбивается из теории о том, что все местные сельские активисты приехали из города и теперь стараются создать условия, которых им не хватает. Он родился и вырос в деревне, работает в лесном хозяйстве, окончил Уральский лесотехнический университет и сейчас пытается понять, как местные жители могли бы использовать лесной ресурс. Поддержки среди местного населения не нашёл — и тогда обратился в соседний районный центр, организовал несколько праздников, которые с его точки зрения являются традиционными и которые в дальнейшем стали отмечаться каждый год. Создав музей зодчества, Ярослав пытается основать школу, чтобы помогать людям не бояться переезжать в сельскую местность.

Интерес к своей земле, своей территории, ручному мастерству возник у него ещё в юности:

Я вообще потомственный ремесленник, это моё потомственное ремесло. Мы вместе с братом участвовали на ярмарках как ремесленники со своими изделиями, ездили в Ханты-Мансийск, Екатеринбург, много очень куда (ПМА–2021/22, Инф. 8, ок. 1970 г. р.).

Отец прививал ему интерес к родной территории, чему способствовала и выбранная им профессия — для того, чтобы заниматься ремёслами, плотницким мастерством, надо узнавать историю, традиции — приобретать культурный капитал.

Но на самом деле, Ярослав не так сильно отличается от уже упомянутых нами активистов. Он родился, вырос и сейчас живёт в деревне — но очень много ездил по разным городам и какое-то время жил в достаточно крупных:

Увидел фильм про ... (Фамилия человека, занимающегося развитием сельских территорий — Е. С.). Потом стал искать больше видео про развитие территорий, списался с ним. Его главная мысль — что местное сообщество, занимающееся своим ресурсом — основа стабильной и устойчивой жизни. Я с ним согласился очень быстро, не было даже мысли, что он прав или не прав, потому что я всегда хотел здесь жить и если я уезжал, то это в связи с какими-то обстоятельствами. В школе я поехал учиться в Екатеринбург и тосковал по родине, мечтал вернуться сюда. Потом мне приходилось уезжать в город моей супруги, работал я с заказчиками в Питере несколько лет. Но всегда хотел вернуться. В городе мне всегда было тяжело. Постоянные поездки, жизнь в многоэтажном доме... А это моя родина, я здесь вырос, мне есть чем заняться, мне ничего другого не надо (ПМА–2021/22, Инф. 8, ок. 1970 г. р.).

Во время учёбы в Санкт-Петербурге он много думал над тем, чем заниматься в жизни, искал смыслы — и узнавал об инициативах по развитию территорий. Он точно так же осознанно пришёл к идеи сохранения наследия, имея за плечами большой опыт, получив социальные связи, культурный и символический капиталы.

Важно отметить, что активисты, с которыми работают организаторы «Беневояжа», видят сельскую местность не как пространство «особой социальности» или «пасторальной жизни», а скорее как ресурс для реализации собственных проектов, место, где меньше тех, кто действительно что-то делает и где проще в каком-то смысле реализоваться.

В городе человек не может и не хочет, так как всё за тебя делают. А в малом этого нет, от тебя здесь реально что-то зависит (ПМА–2021/22, Инф. 4, ок. 1970 г. р.).

Они хотят менять новое пространство, стремятся привнести в него удобства из своей «прошлой», городской жизни, и при этом жить для себя, на своей земле и в своём доме. Они создают «городской комфорт» и «городские условия» в деревне, а элементы «деревенской жизни» оставляют «для декора»:

Как приехали в 2007 году, сразу постарались настроить интернет. Провели воду в дом, поставили бойлер для горячей воды, ванну, теплый туалет. <...> Со временем заменили окна, поменяли крышу — когда меняли крышу, решили сразу и второй мансардный этаж заложить (каркасный). Теперь в два большие площадь дома стала. <...> Постепенно отделали второй этаж с террасой/балконом, наверху сделали вторую ванную комнату, совмещенную. Стиральную сразу с поставили — это база. <...> Кухни тоже две. Со временем собирались и протянули своими силами по улице газ. Сделали отопление — внизу тёплый пол, наверху батареи. Печку сносить не стали, но она для декора большая (ПМА–2021/22, Инф. 7, ок. 1975 г. р.).

Активисты переделывают свои дома в нечто близкое к коттеджным строениям, а затем добавляют изменения в окружающее их пространство — предлагают соседям отремонтировать старые и проложить новые дороги, открыть кафе, дома творчества и развивающие центры, где хотят проводить фестивали с приглашёнными экспертами. При этом редко среди других жителей сельских территорий активисты встречают позитивный отклик — их предложения воспринимают как бессмысленную трату времени и не поддерживают.

Общее дело «беневояжеров» и местных жителей

По сути, «Беневояж» привносит жителям деревень идею «права на город», выдвинутую А. Лефевром, а именно — право на присвоение. Оно включает в себя право на физический доступ к городским пространствам и их использованию. Важно то, что это право не просто занимать уже созданные территории, но производить и преобразовывать пространства таким образом, чтобы они соответствовали потребностям людей.

Полезность пространства для горожан становится главным аспектом при принятии решения о его создании (Лефевр 2015) — и «Беневояж» ищет «общее дело», то, которое будет важно всем жителям деревни. «Беневояж» заявляется как организация, работающая с местным населением, причём считается, что первичная инициатива всегда должна исходить от них, и тогда компания будет привлекать людей, готовых прийти на помощь.

Однако в реальности выполненные проекты совсем не всегда оказываются действительно общим делом, важным всем — так, в одно из путешествий беневояжеры

построили скамейку для местных жителей, однако спустя всего несколько лет она заросла травой и ей совершенно никто не пользовался — для общения жители скорее идут на речку или сидят в гостях друг у друга, но не используют новое пространство как место встреч и обсуждения новых проектов по развитию деревни.

При этом, то как беневояжеры понимают свое «право на город» — то есть право на активное создание городского пространства и доступа к нему, ярко подчёркивает, что они с ним работают с позиции «чужеродности», инаковости — того, что важно понять и освоить, а не как местные жители с территорией, которую знают с детства и не видят необходимости сделать ее нечужой.

Иерархизация сообщества

Проект онлайн-обучения от «Беневояжа» был создан после нескольких путешествий для расширения сообщества, поиска новых единомышленников и объединения людей. Но уже в открывающем вводном слове от организатора заложено выделение участников в особую группу, отделение от «остальных»:

Счастье в том, чтобы найти друзей с тем же психическим расстройством, что и вы. Поздравляю вас! Здесь собрались сотни людей с одинаковым психическим расстройством. Для всех нас важно, чтобы наши деревни не умирали¹ (ПМА–2021/22, Инф. 3, 1985 г. р.).

Организаторы проекта посредством онлайн-обучения распространяют свои взгляды на то, как должна измениться деревня, при этом создавая новую базу будущих активистов, которые раньше не приглашали «Беневояж» к себе в деревню.

Так, один из активистов из Сибири, который был заинтересован в развитии территории, хотя и не работал с «Беневояжем», начал перестраивать свой дом по примеру активистов-беневояжёров с момента включения в онлайн-проект. Он провел электричество, а затем начал добавлять элементы «городской жизни» — построил гостевой дом для будущих туристов, «коливинг» для волонтеров, которых нашёл благодаря онлайн-сообществу, летнюю веранду и большую оранжерею с цветами для городского «сада зимой», погреб для хранения вина…

Тут важно подчеркнуть, что активист создал коливинг в деревне для горожан, для будущих «беневояжёров». Запрос на подобное место исходит не от поиска в деревне «коллективного», «общинного», а от необходимости создания комфортных условий для проживания будущих туристов. И в целом коливинг — публичное пространство — свойственен скорее городской инфраструктуре, а не деревенской, где с одной стороны всё публично — ведь все «друг про друга всё знают», с другой — у каждого есть понимание о личном, индивидуальном пространстве, и нет потребности в совместном проживании.

Несмотря на заявленную открытость проекта и готовность принять любые идеи, связанные с развитием территории, внутри «Беневояжа» и онлайн-проекта существует достаточно сильная иерархия и руководитель оказывает большое, ключевое влияние на идеи проходящих обучения участников. Ключевая роль Анны (руководителя «Беневояжа») в проекте — контролировать реализацию и правильное восприятие его цели:

Сохранять концепцию. Она работает с каждым участником, чтобы передать эту идею. Люди, которым Анна доверяет, которые разделяют

¹ Материал из открытого источника: курса проекта.

её идеи — они становятся консультантами, но Анна сначала связывается с каждым новым проектом, а затем передает его своей команде». «Анна отказалась от инвестирования. Для нее было важно не потерять свою идею и не отдавать власть другим (ПМА–2021/22, Инф. 5, ок. 1970 г. р.).

И действительно, Анна работает над идеями каждого нового путешествия лично, сначала проводя интервью с потенциальными участниками, а затем передавая его подготовку в руки своей команды, но контролируя ситуацию в социальных сетях. Зарождение идей, альтернативных основной концепции проекта, ею не принимается. В чате «сообщества единомышленников» атмосфера поддержки, о которой говорили информанты-организаторы во время интервью, не всегда такова: в ситуациях, когда кто-то начинает предлагать свои идеи, обсуждать роль проекта или названия, Анна реагирует достаточно резко:

Есть люди, которые придумывают термины, и есть люди, которые работают и меняют жизнь к лучшему. Я не собираюсь тратить свое время на болтовню. Если бы вы действительно чего-то хотели, давно реализовали свой проект, а не спорили из-за названия¹ (ПМА–2021/22, Инф. 3, 1985 г. р.).

На ответ участника о том, что он реализует проекты, и ему кажется не очень верным подобное отношение к людям, которые изначально пришли в сообщество для поддержки и возможности обсудить важное, руководительница ужесточила правила:

Друзья мои, в нашем чате и сообществе изо дня в день создается атмосфера ненависти, негатива и оскорблений. Напоминаю вам, что это не соответствует нашим правилам. За оскорбительное отношение к другим: предупреждение, а затем удаление. У человека (имя) уже есть предупреждение. <...> Мне всё меньше и меньше хочется заходить в эту беседу. Для меня это сообщество взаимопомощи, тепла и дружбы² (ПМА–2021/22, Инф. 3, 1985 г. р.).

В то же время в группе наблюдается и самоконтроль среди «приближённых» (Элиас 2002: 200): так, несколько участников в связи с одной спорной ситуацией писали в чате, что «они не понимают сути конфликта, но поддерживают»³ Анну, другие отмечали, что чат существует только для важных вопросов. Аналогичные ситуации возникли во время стратегической сессии, когда люди, предложившие несколько иной взгляд на концепцию сообщества, отличный от идей Анны и ближайшей команды, были прерваны участниками. Здесь важно, что контроль возникает не только в случае ситуации реального оскорблении участников или спама, а и в ситуации расхождения предлагаемых к обсуждению проектов с основной идеей «Беневояжа» — вернее с тем, как видят её организаторы.

В дополнение к традиционному разделению между теми, кто приезжает и теми, кто живет в деревне («у нас действительно другой уровень, нам было интересно жить среди этих людей, но я ни с кем не дружил»), между активистами деревни и их соседями («я знаю гораздо лучше, как правильно жить»), организатором и командой «Беневояжа» после первого потока обучения было решено провести стратегические сессии для обсуждения целей проекта, основных идей и перспектив, а после реги-

¹ Материал из открытого источника: чата проекта.

² Материал из открытого источника: чата проекта.

³ Материал из открытого источника: чата проекта.

страции на него 30 человек из 1000 организатор написала в чате: «30 человек — чем не явное сообщество лидеров?» (ПМА–2021/22, Инф. 2, 1986 г. р.).

Наконец, все участники на всех уровнях имеют особое представление о миссии своих действий в развитии сельских районов:

И их боль [ностальгия по деревне и страх исчезновения этих территорий] вместе с сотрудничеством с Анной дает им видение и мотивацию, а также возможность идти по возникающему пути (ПМА–2021/22, Инф. 5, ок. 1970 г. р.).

Ключевая идея «Беневояжа» — «отдать (или продать) в качестве примера свое собственное искусство жизни» (Бурдье 2004: 428). В некотором смысле можно сказать, что типичный беневояжер считает себя «неолиберальной предпринимательской фигурой на переднем крае городского культурного производства, которое продвигает искусство хорошей жизни» (Scott 2017: 13).

Это подтверждается наличием определенной идеологии: она является важной особенностью онлайн-проекта и исходит из концепции «Беневояжа». В процессе обучения будущие активисты обязательно должны ознакомиться с книгами по «спиральной динамике», освоению территорий и большим блоком литературы на тему «Что со мной не так или почему мы другие»¹.

Так, ключевой идеологической концепцией проекта является «спиральная динамика» (модель эволюционного развития людей, организаций и общества, разработанная Д. Беком и К. Кованом (Бек, Кован 2010). Идея о том, что все участники онлайн и офлайн-проектов принадлежат к «зеленой зоне», передается всем моим респондентам, когда они задаются вопросом об отношениях с другими участниками. «Зеленый уровень» — это определенная страта в теории, «уровень, на котором человек понимает свою миссию, свои ценности, а в случае команды — это этап, на котором все понимают слова «единомышленники» и «команда», никто не конкурирует, а работает на общее благо» (Бек, Кован 2010).

При этом участники используют эту концепцию, чтобы отделить себя от других, это способ разделить людей на категории:

Это инструмент для отделения добра от зла. Вы можете разделить людей на категории, и вы понимаете, почему они вас не понимают. Это похоже на то, что ты идешь по разным улицам и разным дорогам — и не пересекаешься с теми, кто там есть. Я понял, почему меня здесь никто не понимает (ПМА–2021/22, Инф. 7, ок. 1975 г. р.).

После карантина у нас будет гораздо больше клиентов. Когда люди начали сидеть дома, они, наконец, пришли к тому, к чему мы пришли 6 лет назад (ПМА–2021/22, Инф. 3, 1985 г. р.).

Если вы знаете спиральную динамику, там есть уровни. Я прошёл тест — и я перехожу на бирюзу. А в деревне живет фиолетовый, редко переходящий в красный и синий. <...> Мы не говорим об оранжевом и зеленом уровнях. Кто хочет учиться здесь? Кто в 45 лет пойдет в колледж, как я? Здесь я всегда был отличным учеником, активистом, всегда первым делал то, чего ни у кого нет, а затем все следовали за мной (ПМА–2021/22, Инф. 8, ок. 1970 г. р.).

¹ Материал из открытого источника: официального сайта проекта.

В последнем высказывании очевидно проявляется то, что жители деревни как сообщество — то есть сельскость с социальной точки зрения — не только не интересует беневояжеров, но даже пугают их своей неактивностью, нежеланием меняться. Перед нами вновь идея не «возрождения деревни», а ее перевоспитания.

Н. Элиас писал, что любая стабилизированная элита, то есть группа, каста или социальный слой, подвергается социальному давлению с низов (Элиас 2002: 129). В результате для каждой группы такого типа очень важно принадлежать к элитному сообществу, а сохранение дистанции становится решающим и определяющим фактором их поведения. В то же время ценность этого существования не нуждается в каких-либо оправданиях для людей, принадлежащих к элите, и особенно в каких-либо объяснениях по причинам полезности.

Участники проектов «Беневояжа» не ставят под сомнение важность для них нахождения в «зеленой зоне». В то же время они не анализируют, как пришли к этой идеи — все говорят об этом просто как о реальном факте, о реальной категории, которая, кажется, всем известна и с помощью которой каждый отделяет своих собратьев от других. Идея принадлежности к «зелёной зоне» распространяется организатором по всем сайтам проекта, этой идеи посвящена первая и вторая части онлайн-обучения. Анна говорит об этой концепции во всех интервью с журналистами, социологами.

Концепция «зелёной зоны» объединяет эту группу в единый коллектив, именно она создаёт сообщество «Беневояжа», но в то же время отделяет их от других групп людей и выделяет в определенный условный класс.

На мой взгляд, таким образом, боль, которая возникает из-за непонимания их действий на территориях среди местных жителей, они переводят в элитарную концепцию. Фактически, первое предложение, с которым сталкиваются участники онлайн-курса, говорит об этом:

Белая ворона. Вопрос этой недели: «Почему я ненормальный?» Вопрос, который часто возникает у тех, кто начинает развивать деревню или небольшой городок. Нас все еще мало, даже по всей стране, а в деревне или городе мы часто оказываемся одни. И когда все общество живет по-другому, а мы понимаем, что не можем так жить, вопрос «Почему я ненормальный?» возникает сам по себе¹ (ПМА–2021/22, Инф. 3, 1985 г. р.).

Действительно, в интервью все активисты говорят о непонимании со стороны родственников, а тем более жителей деревни, в которой они живут. И в качестве компенсационного механизма, позволяющего не сдаваться и продолжать что-то делать, активисты-беневояжеры и организаторы выделяют себя в особую группу и говорят, что знают «намного лучшее, как жить», и будут показывать своим примером это другим. «Показать людям, которые никогда не покидали деревню, что такое мир и как жить» (ПМА–2021/22, Инф. 2, 1986 г. р.).

Создание новой структуры контроля территориального развития

В некотором смысле беневояжеры строят общество, условно альтернативное культуре потребления: то, что циркулирует в добровольном пожертвовании, служит социальной связи, а не наоборот, как в рыночном принципе, поскольку в добровольном пожертвовании связь (социальный капитал) важна больше, чем полученное благо.

¹ Материал из открытого источника: курс проекта.

Беневояжеры находят реализацию себя в проекте как благодаря тому, что сочетают индивидуализм и альтруизм. Помимо элитаризации (особой миссии), участникам очень важна идея «индивидуального спасения»:

В режиме служения, который происходит, когда мы участвуем в проекте или просто делаем что-то вместе в нашей деревне, кажется, что мы теряем всё: силы, деньги, время. Но это не так, в конечном итоге мы получаем гораздо большие. Нам нужно идти в пространство сообщества не за деньги, мы всё можем изменить в стране (ПМА–2021/22, Инф. 7, ок. 1975 г. р.).

Таким образом, добровольные действия стимулируются распространением нового экономического послания, которое противостоит утилитаризму, где индивидуальная полезность представляет собой единственный возможный коллективный идеал (Durand 2006: 90). В то же время нельзя сказать, что «Беневояж» полностью строит новое общество, чуждое современным экономическим отношениям и политическим иерархиям. С одной стороны, они действительно строят свое идеальное общество, а с другой стороны, они снова играют те же роли, что есть в государстве. Организатор Анна училась на чиновника, работала в государственных структурах. Во многих отношениях её решение заняться спустя некоторое время предпринимательством было связано с тем, что «*не все были готовы дать высокую должность при её известности [по прошлой работе], а она не была готова идти на меньшее*» (ПМА–2021/22, Инф. 5, ок. 1970 г. р.). Тогда она организовала проект, который был распространен по всей стране, реализован в соответствии с моделью устойчивого развития Организации Объединенных Наций и дополнен идеями из книг по развитию территорий и управлению ими.

Местные активисты, которые приглашают команду «Беневояж» развивать свою деревню, затем уходят работать в городские власти или становятся депутатами. Они предлагают свои проекты, и после того, как какое-то время поработают с жителями, поднимаются на уровень выше, чтобы получить больше разрешений, субсидий и изменить территорию в более широком масштабе — например, построить новые дороги или заасфальтировать существующие дороги.

При этом с реальными местными властями, которые также являются важной частью деревенских сообществ, беневояжеры и руководители «Беневояжа» не взаимодействуют принципиально:

А государство, к сожалению, все те аргументы, которыми оно может влиять на проблему иждивенчества, они только ухудшают ситуацию. Ну то есть к нам обращаются очень многие муниципальные власти и спрашивают — а что нам сделать, как нам изменить эту проблему, люди такие неактивные, bla-bla-bla. Им — ничего нельзя сделать. Вот я не знаю ни одного эксперимента в мире, который помог бы им что-то сделать (ПМА–2021/22, Инф. 2, 1986 г. р.).

<...> Но у людей же позиция «Вы — власть, вы должны нам всё делать. Ваша идея — вы и делайте». А если к тебе просто приходит сосед, который не обладает властью — вот, если приходит сосед, обычный человек, не наделённый властью и не бизнесмен, и говорит: «А давай сделаем площадку для наших детей» — человек с ним пойдёт в большем количестве случаев, чем если придёт власть. <...> (ПМА–2021/22, Инф. 3, 1985 г. р.).

И в этом вновь проявляется в проектах «Беневояжа» невидимость местного жителя, не являющегося активистом — он словно исключён из преобразовывающегося пространства деревни и остаётся просто незримым наблюдателем.

Заключение

«Беневояж» заявлен как проект по развитию и восстановлению деревень, но в реальности он — ностальгия по тому, чего никогда не было. Организаторы-беневояжеры (которые все являются выходцами из деревень, переехавшими в крупные города) и активисты-беневояжеры несут в сельскую местность, то, что они видят в городе, создают туристическое предложение, которое не было широко распространено в российской деревне. Это не столько помочь конкретному сельскому сообществу, сколько глубоко личная история со своими задачами.

Беневояжеры — как активисты на местах (почти все из них при этом когда-то жили в крупных городах и затем переехали в деревни), которые приглашают туристов, так и организаторы проекта — балансируют между консерватизмом (спасением деревни за счет привлечения дополнительного интереса и ресурсов) и инновациями (частичным превращением деревни в город).

Организаторам-беневояжерам в современной жизни не хватает деревенского прошлого, это их «сельский капитал», который позволяет понять, как сейчас существует деревня и чего ей не хватает. В то же время и у них, и у активистов-беневояжеров есть жизненный опыт в городе, который помог им обрести необходимые культурные, экономические и социальные связи — и благодаря им они развили в себе организационные способности и понимание уровня жизни, который хотят распространить на деревню.

Деревня в их понимании противопоставляется городу как пространство правильного и разумного устройства жизни, но при этом то, какова она сейчас, их не устраивает — по их мнению деревня должна приобрести черты того, что не хотят потерять активисты, переехав из города, и при этом сохранить сельский колорит.

Объединяющей идеей всех беневояжеров является концепция особой миссии: у них «*есть больше, чем у других, — и это нужно отдавать*» (ПМА–2021/22, Инф. 1, ок. 1985 г. р.).

Проект продолжает существовать уже более 8 лет и привлекает новых участников, потому что он является особой формой соединения добровольчества и правительственный структуры: активисты вписываются в систему, создавая собственную, новую иерархическую группу с очень чёткой идеологией. Они создают новые рабочие места, потому что не смогли — и во многом не захотели — вписываться в существующие профессиональные занятия.

При этом от местных жителей, которые родились и никогда не переезжали в другие места, активисты и организаторы проекта не пытаются получить реальный запрос — они строят скамейку, на которой никто не будет сидеть, так как в основном общение селян проходит дома или у речки, хотят основать кафе, где никто не планирует пить кофе, так как его здесь любят пить дома.

Кажется, что в каком-то смысле беневояжеры — и активисты, и организаторы — приходят не в место, где живут люди, а в пространство почти отсутствующей творческой конкуренции, свободное для реализации новых идей, на территории,

которую можно переделать и урбанизировать. И в процессе работы по её освоению беневояжеры пытаются создать ту самую «новую сельскость», ту новую деревню и новый образ жизни, которые совместят преимущества городского и деревенского быта, но — практически не принимая в расчёт голоса жителей, без которых просто нет той деревни, в которую они едут.

Источники и материалы

Беневояж — Открытые источники. Сайт проекта, чаты проекта, курс проекта «Беневояж». (из этических соображений ссылка не дается).

ПМА–2021/22 — Материалы полевых исследований автора. Глубинные неструктурированные интервью с организаторами и путешественниками «Беневояжа», активистами и другими местными жителями 30–50 лет. Количество: 12 интервью. 2021–2022 гг.

Научная литература

Бек Д., Кован К. Спиральная динамика. Управляя ценностями, лидерством и изменениями в XXI веке / Пер. с англ. П. В. Миронов, И. Фрейман. М.: Открытый Мир, BestBusinessBooks, 2010. 424 с.

Беккер Г. Аутсайдеры: исследования по социологии девиантности / Пер. с англ. Н. Г. Фархатдинова; под ред. А. М. Корбута. М.: Элементарные формы, 2018. 272 с.

Бурдье П. Различие: социальная критика суждения / Пер. с фр. О. И. Кирчик // Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики / Сост. и науч. ред. В. В. Радаев; пер. М. С. Добряковой и др. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 680 с.

Аничкова О. М., Артемова О. Ю., Артемова Ю. А. и др. Вдали от шума городского: антропологи о сельской жизни в России. М.; СПб.: Нестор-История, 2022. 404 с.

Громыко М. М. Обычай помочей у русских крестьян в XIX в. (К проблеме комплексного исследования трудовых традиций) // Советская этнография. 1981. № 4. С. 26–38.

Демидова Ю. А. Коллективизм и индивидуализм в сообществах родовых поместий на примере двух экологических поселений Центральной России // Исторический журнал: научные исследования. 2020. № 5. С. 26–41. <https://doi.org/10.7256/2454-0609.2020.5.34131>

Куприянов П. С., Савина С. А. Современный музей русской деревни: производство сельности бывшими горожанами // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 12–30. <https://doi.org/10.31857/S086954150013118-9>

Лефеер А. Производство пространства / Пер. с франц. И. Страф. М.: Strelka Press, 2015. 432 с.
Элиас Н. Придворное общество: Исследования по социологии короля и придворной аристократии, с Введением: Социология и история / Пер. с нем. А. П. Кухтенкова, К. А. Левинсона, А. М. Перлова, Е. А. Прудниковой, А. К. Судакова. М.: Языки славянской культуры, 2002. 368 с.

Durand E. Le bénévolat, un temps social au service de la solidarité // RECMA. 2006. Vol. 302. No. 4. Pp. 83–90.

Scott M. «Hipster Capitalism» in the Age of Austerity? Polanyi Meets Bourdieu's New Petite Bourgeoisie // Cultural Sociology. 2017. Vol. 11 (1). Pp. 60–76. <https://doi.org/10.1177/1749975516681226>

Tutorskiy A. V. What Does it Mean “to Lie” in an “Honest Village”? // Etudes Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines. 2017. № 48. Pp. 1–12. <https://doi.org/10.4000/ems-cat.2937>

References

- Anichkova, O. M., O. Yu. Artemova, Yu. A. Artemova et al. 2022. *Vdali ot shuma gorodskogo: antropologi o sel'skoi zhizni v Rossii* [Away from the Noise of the City: Anthropologists About the Rural Life in Russia]. Moscow; Saint Petersburg: Nestor-Istoriya. 404 p.
- Bek, D. and K. Kovan. 2010. *Spiral'naia dinamika. Upravliaia tsennostyami, liderstvom i izmeneniiami v XXI veke* [Spiral Dynamics: Mastering Values, Leadership and Change]. Moscow: Otkrytiy Mir, BestBusinessBooks. 424 p.
- Bekker, G. 2018. *Autsaidery: issledovaniia po sotsiologii deviantnosti* [Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance]. Moscow: Elementarnye formy. 272 p.
- Bourdieu, P. 2004. Razlichenie: sotsial'naia kritika suzhdennia [Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste]. In *Zapadnaia ekonomicheskaia sotsiologija: Khrestomatiia sovremennoi klassiki* [Western Economic Sociology: A Textbook of Modern Classics], ed. by V. V. Radaev. Moscow: Rossijskaia politicheskaya enciklopediya. 537–565.
- Demidova, Y. A. 2020. Kollektivizm i individualizm v soobshhestvakh rodovykh pomestii na prime-dvukh ekologicheskikh poselenii Tsentral'noi Rossii [Collectivism and Individualism in the Communities of Ancestral Estates on the Example of Two Ecological Settlements in Central Russia]. *Istoricheskiy zhurnal: nauchnye issledovaniya* 5: 26–41. <https://doi.org/10.7256/2454-0609.2020.5.34131>
- Durand, E. 2006. Le bénévolat, un temps social au service de la solidarité [Volunteering, a Social Time in the Service of Solidarity]. *RECMA*. 302(4): 83–90.
- Elias, N. 2002. *Pridvornoe obshchestvo: Issledovaniia po sotsiologii korolia i pridvornoi aristokratii, s Vvedeniem: Sotsiologija i istorija* [The Court Society: Studies in the Sociology of the King and the Court Aristocracy, with Introduction: Sociology and History]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury. 368 p.
- Gromyko, M. M. 1981. Obychay pomochei u russkikh krest'ian v XIX v. (K probleme kompleksnogo issledovaniia trudovykh traditsii) [The Custom of the Russian Peasants in the XIX Century. (On the Problem of a Comprehensive Study of Labor Traditions)]. *Sovetskaya etnografija* 4: 26–38.
- Kupriyanov, P. S. and S. A. Savina. 2020. Sovremennyi muzei russkoi derevni: proizvodstvo sel'skosti byvshimi gorozhanami [Modern Museum of the Russian Village: Production of rurality by Ex-Urban Residents]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 12–30. <https://doi.org/10.31857/S086954150013118-9>
- Lefevr, A. 2015. *Proizvodstvo prostranstva* [The Production of Space]. Moscow: Strelka Press. 432 p.
- Scott, M. 2017. «Hipster Capitalism» in the Age of Austerity? Polanyi Meets Bourdieu's New Petite Bourgeoisie. *Cultural Sociology* 11(1): 60–76. <https://doi.org/10.1177/1749975516681226>
- Tutorskiy, A. V. 2017. What Does it Mean “To Lie” in an “Honest Village”? *Etudes Mongoles et Siberiennes, Centrasiatiques et Tibetaines* 48: 1–12. <https://doi.org/10.4000/emschat.2937>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/102-117

Научная статья

© П. А. Буробина

КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА ДЕРЕВНИ В ОБРЯДАХ РУССКИХ НЕОЯЗЫЧНИКОВ

В статье рассматривается обрядность русских неоязычников и способы конструирования определенного деревенского образа горожанами. Представлено описание неоязыческого обряда во внегородском пространстве и описана трансформация участников в городской и сельской среде, а также до, после и во время самого обряда. Исследование показывает, как соотносятся русские неоязычники с сельскими жителями, и есть ли пути их взаимодействия. В качестве источника представлены материалы полевого исследования русской неоязыческой общины в 2020–2021 гг. Анализ полевых материалов позволяет определить способы конструирования виртуальной сельскости, а также выделить элементы создаваемого образа деревни. В статье рассматриваются основные элементы русских неоязыческих обрядов, которые проводит изучаемая община, а также описывается внешний вид участников и способ их взаимодействия во время обряда. Подчеркиваются основные элементы обряда, которые в большей степени способствуют конструированию виртуальной сельскости. Также исследование показывает, как долго существует конструируемый образ деревни после окончания обряда, и насколько это зависит от вида обряда и окружающей среды. Автором поднимается вопрос, относительно того, так ли важна атмосфера самого обряда и создаваемой сельскости, или основная цель касается стремления сохранить культуру и стать ее частью.

Ключевые слова: конструирование образа деревни, община, обряд, сельская местность, виртуальная сельскость

Ссылка при цитировании: Буробина П. А. Конструирование образа деревни в обрядах русских неоязычников // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 102–117.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/102-117

Original Article

© Polina Burobina

CONSTRUCTING THE IMAGE OF THE VILLAGE IN THE RITUALS OF RUSSIAN NEO-PAGANS

The article studies the ritualism of Russian neo-pagans and the ways in which townspeople construct a certain image of the village. The author describes a neo-pagan rite in an extra-urban space and the transformation of participants in urban and rural environments before, after and during the rite itself. The study shows how Russian neo-pagans relate to villagers and whether there are ways of their interaction. The paper is based on a field study of the Russian neo-pagan community in 2020–2021. The author identifies the ways of constructing the virtual ruralness and highlights the elements of the created image of the village. The article discusses the main elements of Russian neo-pagan rituals conducted by the studied community and describes the appearance of the participants and the way they interact during the ritual. This study emphasizes the main elements of the ritual that contribute to the construction of the virtual village. The study also shows how long the constructed image of the village exists after the rite is over, and how much this depends on the type of rite and the environment. The article raises a question as to whether the atmosphere of the ritual and the village that is created matters itself, or whether the participants are mainly driven by the desire to preserve the culture and become part of it.

Keywords: construction of the image of the village, community, ritual, rural area, virtual ruralness

Author Info: Burobina, Polina A. — Graduate of the Master's program of the Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: burobinapp@gmail.com

For citation: Burobina, P. A. 2024. Constructing the Image of the Village in the Rituals of Russian Neo-Pagans. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 102–117.

В последней четверти XX века, когда урбанизационный процесс достиг своего апогея, в мире началось обратное движение, которое с каждым годом набирает обороты и вовлекает новых людей — это дезурбанизация, которая иногда воспринимается как «возвращение к земле». Идеология дезурбанизации легла в основу множества экологических и религиозных движений, таких как религии *new age*, движение анастасийцев и экопоселенцев, неоязычников и т. д. Люди начали уезжать из городов, влекомые новой идеологией и мыслями об экологичном образе жизни вдали от шумных городских пространств. В данной статье мы рассмотрим русское неоязыческое движение как один из видов «возвращения к земле» и к «вере предков».

Особенность нашего исследования заключается в изучении именно социального явления — поведения неоязычников во время обрядов и сознательного конструирования образа деревни. Конструирование деревенского в городской среде редко оказывается в центре внимания российских исследователей (напр.: Новик 2022). Чаще,

как в статьях, представленных в тематических выпусках журнала «Этнографическое обозрение» «Новые рамки традиции и традиционности в России» (2016) и «Новая сельскость в современной России: институты, практики, социальное взаимодействие» (2020) главный акцент исследований делается на создание новых сельских пространств и мероприятий, но общность сельских жителей, в среде которых происходят все эти изменения, остается вне фокуса исследования.

В статье П. С. Куприянова и Н. А. Савиной (*Куприянов, Савина 2020*) и в более ранней статье П. С. Куприянова (*Куприянов 2016*) рассматриваются новые сельские музейные пространства и организаторы музеев, но не отображена позиция сельских жителей, и потому не понятен весь контекст происходящих в селах событий. Поскольку авторы ведут речь именно о привнесении новой сельскости в жизнь села, мы можем наблюдать лишь взгляд горожан на сельскую жизнь, и то, как им представляется сельскость.

В статье К. А. Гавrilовой о праздновании Масленицы в деревне основное внимание уделяется самому ходу мероприятия и его сценарию, а также развитию муниципальных домов культуры (*Гаврилова 2016*). Таким образом, в центре исследования находятся горожане, стремящиеся воссоздать аутентичный праздник Масленицы, и проводящие праздник в деревне. В данном случае мы вновь сталкиваемся с городским взглядом на сельскость, на сельский праздник, но в этой статье, как и в предыдущей, реакция и мнение сельских жителей относительно проведенного праздника остаются вне фокуса исследователя.

В этих двух статьях описываются действия, происходящие на территориях деревень, неоязычники же сами создают свое пространство виртуально. Музеи из статьи П. С. Куприянова и Н. А. Савиной представляются как новые учреждения, внедренные в сельскую жизнь, также как и в случае, описанном Гавриловой, где Масленица была как бы экспериментом, попыткой восстановить древний праздник в деревне согласно четкому сценарию. Таким образом, объекты и предметы перечисленных исследований существуют на территории деревни или села. Авторами показано то, как новые элементы культуры (музеи и праздники) внедряются в сельскую жизнь, но почти не описано их взаимодействие с сельским населением. Таким образом, в этих статьях представлен односторонний взгляд на феномен новой сельскости, привнесенной из городов.

В контексте неоязыческой обрядности, действие происходит на природе, в сельской местности, но в процесс не вовлекаются местные жители. Из этого следует, что если взгляд селян и важен для составления общей картины происходящего, то касательно неоязыческой обрядности взгляда с их стороны попросту быть не может. Все неоязычники в описываемой общине — горожане, тяготеющие к природным просторам и сельской местности, но живущие в городах.

В данном случае сельская местность — это все внегородское пространство, включающее как сельские поселения, так и природный ландшафт. Обряды не проводятся в городах, так как городская атмосфера не соответствует аутентичному образу древнего язычества, который стремится воссоздать русские неоязычники. В своей статье мы говорим именно о сельскости, о деревенской, образ которой конструируется неоязычниками на обрядах и поддерживается в повседневной жизни. В контексте русского неоязыческого движения сельскость представляется как определенный образ, создаваемый вне городских пространств. Особенность настоящего исследования заключается

в том, что изучаемая виртуальная сельскость конструируется вне деревни, часто в городской обстановке, и потому заслуживает особого внимания исследователей.

Если брать во внимание то, что все внегородское — сельское, то неоязычники изначально проводят обряды в сельской местности, но не в селах. Тема русского неоязычества рассматривается как явление, связанное напрямую с селом. Для неоязычников образ Древней Руси представляется в первую очередь как сельская социальная среда, сельский мир. И этот образ намеренно конструируется в ходе подготовки и проведения неоязыческих обрядов.

Несмотря на то, что сам феномен русского неоязычества напрямую связан с сельской составляющей, конструирование сельскости неоязычниками происходит не постоянно, а именно на обрядах, во внегородском пространстве. Образ сельского пространства для неоязычников не является знакомым с детства, так как подавляющее большинство адептов потомственные горожане, выросшие в городской среде. Представители исследуемой общины живут и работают в городах, хотя некоторые из них планируют в будущем уехать из города и создать свое родовое поместье.

В данном случае речь идет именно об образе сельскости, так как сама неоязыческая идеология напрямую связана с сельским миром. Также, в связи с тем, что русские неоязычники проводят свои обряды на природе, вдали от города, мы можем говорить о противопоставлении крестьянина и горожанина, города и деревни. Они стремятся выйти за рамки городского пространства и сконструировать свое собственное пространство — сельское. При этом неоязычники не говорят напрямую о конструировании образа деревни, и наличие создаваемого образа становится очевидным лишь при посещении обрядов.

Следует также упомянуть, что используемый ими термин «община» относит нас к деревенской терминологии, так как именно деревенская община, сельская община — уникальный институт, существовавший долгие века в российских деревнях и селах (Тутормский 2012). Община неоязычников представляется как суверенная организация, чья деятельность направлена на восстановление древних славянских языческих традиций. Для них община не только термин, но и общность, в которой сохраняется определенная структура, иерархия. Так, например, у общины есть глава, и есть приближенные, поверенные главы общины.

Что касается изучения русского неоязычества, то ранее данная проблематика в ракурсе сельскости, в частности, новой сельскости не рассматривалась. Основная часть исследований русского неоязычества относится к 1990–2000 годам, однако, поскольку эта новая религия стремительно трансформируется, сведения, представленные в исследованиях тех лет можно считать уже не актуальными. Более ценные материалы, важные для сегодняшнего анализа содержатся в работах 2010–2020 годов. К исследователям данного периода следует отнести антрополога В. А. Шнирельмана (Шнирельман 2012), религиоведа А. В. Гайдукова (Гайдуков 2000; Гайдуков, Саберов, Шиженский 2021), религиоведа А. А. Бескова (Бесков 2017), историка Р. В. Шиженского (Шиженский, Суровегина 2015), религиоведа К. Айтамурто (Aitamurto 2016) и других. В их трудах основной фокус направлен на рассмотрение идеологии и обрядности неоязычников.

Публикации Р. В. Шиженского, А. В. Гайдукова и А. А. Бескова относятся к религиоведческим и философским исследованиям, однако именно они представляют для меня больший интерес в связи с акцентированием внимания на религиозные

асpekты. А. В. Гайдуков в своих исследованиях также большое внимание уделяет социальной конструкции неоязыческого движения и общин.

В нашем случае фокус анализа направлен именно на само сообщество русских неоязычников, и на то, как они конструируют образ деревни, каким этот образ им представляется. Этот конструируемый образ деревни относится к новой сельскости, точнее говоря, к новой социальной сельскости.

Исследование основано на полевом материале, полученном в результате работы в неоязыческой общине «Олесье»¹ на Северо-Западе России в течение 2020–2021 гг. Из этических соображений, а также в целях защиты информантов, сведения о самой общине, ее название, а также сведения о ее членах будут изменены. Знакомство с данной общиной началось со случайной встречи с главой общины на Масленице в Москве в марте 2020 г. После непродолжительной беседы глава общины пригласил меня на обряд, и мы обменялись контактами. Далее, летом того же года мне удалось попасть на обряд Купала, на котором и произошло мое знакомство с общиной «Олесье». Всего за 2020–2021 годы я посетила 6 русских неоязыческих обрядов, проводимых общиной, и дистанционно поддерживала контакт с представителями общины и участниками обрядов. В данной статье речь пойдет в основном об обрядовом проявлении неоязычества (см.: Гайдуков, Саберов, Шиженский 2021).

У общин есть несколько закрытых чатов в социальной сети «ВКонтакте», где подготавливаются и обсуждаются обряды, проходки и другие мероприятия. Также, в чатах ведется разговор о дальнейшем развитии жизни общины и о бытовых вопросах. Перед посещением мной первого обряда, глава общины «Олесье» пригласил меня в несколько обрядовых и общинных чатов, в которых я могла наблюдать за виртуальным общением членов общины и участников обрядов. Таким образом, изучение общины проходило не только на обрядах, но и в виртуальном пространстве.

Особенность данной общины в контексте изучения новой сельскости заключается в том, что представители общины и участники обрядов не переезжают в деревню, а продолжают жить в городе, работая и создавая семью. Более того, профессии русских неоязычников могут быть самыми разнообразными — от учителей и психологов до строителей и бизнесменов. Следует отметить, что, несмотря на использование термина «община» — неоязычники не живут вместе. Некоторые из них объединяются территориально, проживая в одном городе, чтобы совместно проводить выездные обряды и другие мероприятия. В то же время, неоязычники тяготеют к природным пространствам, и стараются чаще выезжать загород. Свои обряды община проводит в лесах на Северо-Западе России, подальше от городского пространства (ПМА 2020).

В данной работе мы будем рассматривать обрядовые элементы, с помощью которых неоязычники стараются создать образ деревенской жизни, той, какая существует в их воображении.

Русское неоязычество

Русское неоязычество является новым религиозным движением, стремящимся воссоздать аутентичный образ Древней Руси и древнее язычество, адаптируя их к современности. Изначально, в 1980-е годы, неоязыческое движение представляло собой экологические кружки или сообщества по восстановлению древнерусской

¹ Название общины изменено из этических соображений.

культуры, и лишь ближе к началу 1990-х, распаду Советского союза, данное движение начало приобретать религиозные черты, и стали появляться первые неоязыческие общины. Связано это, прежде всего, с исчезновением советской идеологии и необходимостью поиска новых идентичностей.

Безусловно, у каждого русского неоязычника имелась своя причина обращения к «вере предков». Основным посылом, или основным поводом для обращения к неоязычеству является отрицание христианства. Неоязычество как полная противоположность христианской вере начало привлекать сторонников мистических учений и культов. Таким образом, РПЦ в некотором роде стала катализатором развития неоязычества (Бесков 2017: 173).

Структура неоязыческой общины и обрядность

Неоязыческих общин в России, на сегодняшний день, достаточно много. Они могут отличаться друг от друга идеологией, составом, численностью и т. д. Тем не менее, каждая из них стремится к восстановлению традиционного русского язычества.

Община «Олесье» существует с 2014 г., хотя глава общины и некоторые общинники ранее состояли в другой общине, но по определенным причинам решили из нее выйти и создать свою. В «Олесье» существует определенная иерархия: глава общины (жрец/радарь), общинники — 7 человек, «ближники» — около 30 человек, и непосредственно участники обрядов. Участников на обрядах может присутствовать разное количество, но в основном в них задействованы неоязычники, периодически посещающие обряды. На большинстве обрядов количество участников варьируется от 40 до 160 человек. Например, на некоторых «популярных» обрядах, таких как Купало, собирается до 160 человек, а на «непопулярных», таких как Перунов день, может присутствовать всего 2–3 человека. Что касается возрастного диапазона, то в данной общине он достаточно широкий — примерно от 17 до 50 лет. Большинство же неоязычников здесь относится к возрасту 25–40 лет.

В общине существуют определенные правила, касающиеся как поведения, так и внешнего вида на обрядах. Например, на обрядах запрещено обсуждать политику, или говорить «о погоде» — то есть о посторонних вещах. Также, что касается внешнего вида, все девушки и женщины должны быть в юбках или платьях.

Эти правила относятся именно к обрядам, так как обряд — это событие, когда встречается вся община. В остальное же время проводятся мероприятия, на которых присутствуют «ближники» — приближенные к общинникам. Общинники с «ближниками» устраивают посиделки и вечерки в городе, на которые, как правило, рядовые участники обрядов не приглашаются. Таким образом, обряд — это обязательное сакральное действие, на которое могут приходить все желающие, в том числе «новички», и те, кто еще находится в «поисках себя».

Обряды проводятся на природе, вдали от города, так как главенствующий культ в данной неоязыческой общине, как и в большинстве других — культ природы. У общины «Олесье» есть два капища на Северо-Западе России, где проводятся обряды. Капища оборудованы соответствующим образом — на них присутствуют кумиры богов и располагается костровище, вокруг которых совершается основная часть обряда.

Обрядом в общине называется, как языческий ритуал, так и сам день обряда. Глава общины говорит, что «обряд начинается с дороги». У каждого обряда есть

определенная структура, и примечательным является то, что все обряды общины «Олесье» похожи, и отличаются лишь некоторыми элементами.

Общая же структура обряда представляется такой:

1. обход вокруг капища;
2. проход на капище через «ворота»;
3. славление богов, духов места и предков;
4. хоровод вокруг обрядового костра (крады), принесение жертвы хлебом;
5. обрядовые игры, песни, сценки, танцы, кулачные бои;
6. завершение обряда;
7. обрядовая трапеза (не на всех обрядах);
8. выход с капища через «ворота».

Основной смысл обряда для неоязычников заключается именно в совместном восхвалении богов, то есть в событии — совместном бытии. Структура обряда остается неизменной, и меняются лишь ее составляющие, в основном, 5-й пункт структуры. Для каждого обряда предназначены свои песни, танцы и сценки, которые ищутся или придумываются членами общины (ПМА 2020; ПМА 2021).

Образ деревни в неоязыческой обрядности

В данном разделе мы рассмотрим и проанализируем способы конструирования образа деревни в неоязыческих обрядах. Образ деревни складывается именно во время обряда, так как в изучаемой общине основные моменты взаимодействия общинников и участников происходят на обрядах. Более того, именно обряд позволяет неоязычникам собраться вместе и почитать богов и предков, погружаясь в атмосферу языческой деревни.

Мы будем продвигаться в описании обряда согласно последовательности его хода — от начала к концу. Фактически, начало каждого обряда — это славление богов. Во время славления происходит обращение к богам, духам места и предкам. Все слова произносятся участниками обряда хором, следовательно, каждый оказывается вовлеченным в процесс обряда.

Деды-воины да пахари, бабки-берегини да рожаницы! Услышьте нас, увидьте нас, встаньте с нами, будьте с нами — гой! (ПМА 2021).

Во время славления начинает проявляться образ деревни, так как неоязычники взывают к своим предкам, выходцам из деревни — «дедам-пахарям» и «бабкам-рожаницам». Слова в обряде имеют особое значение, и тщательно подбираются организаторами обряда (общинниками). С помощью слов создается впечатление общения с миром предков — миром Древней Руси. Важно отметить, что предки воспринимаются русскими неоязычниками как крестьяне, деревенские жители. Терминология славлений непосредственно связана с жизнью села.

Свароже-боже, небесный кузнец — скуй нам обряд! Крепко-накрепко! Крепко-накрепко! Услышь нас, увидь нас, встань с нами, будь с нами — гой!

Макошь-матушка, чаровница, жизни нитей пряха, треба моя к тебе, мысли мои к тебе — услышь нас, увидь нас, встань с нами, будь с нами — гой! (ПМА 2021).

Использование «деревенской» терминологии, и «деревенских» профессий в славлении богов создает определенную атмосферу уже в начале обряда. Таким образом, сразу же начинает конструироваться образ деревни, но деревни старой, забытой — деревни предков. Общинники славят богов по очереди — сначала глава общины, он же жрец/радарь, далее — другие общинники. Для каждого божества подготовлен свой текст славления, и он не меняется из обряда в обряд.

Следует также отметить, что боги в представлении неоязычников являются ремесленниками, а предки — пахарями. Для неоязычников важно то, что их предки были крестьянами и работали на земле, и потому они стараются связать себя с землей посредством упоминания предков. Крестьянство в данном случае видится как особый тип культуры и образа жизни. Сельскость же на обрядах выступает как альтернативная культура, которая не свойственна современному городскому населению, в том числе и неоязычникам, но важна для них.

На весенних обрядах (Комоедица и Красная горка) у богов просят хорошего урожая, несмотря на то, что мало кто из общинников имеет свое хозяйство или дачу. И так же, осенью, на обряде Осенины, они благодарят богов и предков за хороший урожай. Именно упоминания о хорошем урожае позволяет представить деревню, в которой род занятий зависит от времени года, следовательно, неоязычники на упомянутых обрядах ставят себя на место деревенских жителей. Безусловно, на этих обрядах может идти речь об урожайности «земли русской» в целом, а не конкретно для каждого язычника, но поскольку это не обговаривается, то создается ощущение личной радости за полученный урожай и благодарности богам. Неоязычники как бы восстанавливают сельский уклад, в котором необходимо обращаться к богам за помощью для обретения хорошего урожая.

После славления богов участники обряда водят хоровод вокруг крады и приносят жертву богам несколькими хлебами. Общинники с 2–3 хлебами обходят участников обряда, и те загадывают желание, или просят что-либо у богов и предков. Далее хлеба сжигаются в краде. Жертва хлебом также относит нас к деревенским обычаям и обрядам. Соответственно, каждый новый этап обряда все больше погружает участников в атмосферу села.

Обязательным элементом каждого обряда являются сценки-мистерии, которые придумывают и прописывают общинники, и сами же в них участвуют. Задача каждой сценки — вовлечь зрителей, организовать игровую активность и вынести определенную мораль. Персонажами сценок, как правило, являются жители деревни и представители деревенских профессий — священник, кузнец, пахарь, бабки, деды и т. д. Сценки практически никогда не повторяются — для каждого обряда общинники придумывают новые.

В 2021 г. на обряде Осенины была показана сценка «Похороны мух». Мухи являлись символом уходящего года, и каждому участнику обряда нужно было принести с собой мертвую муху, или любое другое насекомое, а также гробик из какого-либо овоща. Таким образом, еще до самого действия участники были вовлечены в эту сценку, и на обряде ждали ее начала. В сценке мух хоронил «поп», а помогала ему сварливая «попадья». В этом сюжете совмещены глумление над православием (так как «поп» сам решал, в рай или ад отправится муха) и древний обычай похорон мух как символ уходящего года. «Поп» и «попадья» в данном случае представлены как обязательные деревенские персонажи. Обряд похорон мух был описан С. В. Максимовым в труде

«Нечистая, неведомая и крестная сила», где он связывался с днем Семена-Летопроводца. Смысл обряда заключался в вынесении мух из избы в овощных гробах и в последующем захоронении в земле. Весь обряд, согласно С. В. Максимову, проходил в шутливой форме и символизировал прощание с летом (Максимов 1903: 498–499).

Таким образом, русские неоязычники заимствуют основы обрядов в различных источниках, добавляя к ним новые элементы. Обряд похорон мух является исконно деревенским, и связан с увяданием природы и наступлением холодов. Интересно то, что в деревнях этот обряд существовал отдельно, а неоязычники проводят его в рамках более крупного обряда — Осенины. Связано это с тем, что в общине «Олесье» совершаются только обряды, связанные с важными событиями или народными праздниками. Потому члены общины стремятся добавлять в их сценарии другие, не столь масштабные обряды, такие как похороны мух. Неоязычники адаптируют существовавшие в прошлом деревенские традиции, подстраивают их под современные условия, но при этом содержание действия сохраняется, хотя и утрачивает прежний смысл.

Еще один интересный пример — сценка «Женитьба Дурака» или «Свадьба Дурака», которая показывается периодически при совершении разных обрядов и городских проходок. В сценке сватают Дурака к невесте, он преодолевает различные испытания, показывает свою доблесть, скачет на деревянном «коне» и т. д. Более того, зрители сами решают, прошел ли Дурак испытание, или ему нужно устраивать новое.

Свадьба является особым событием в жизни деревни, и сцена сватовства происходит на виду у всей деревни, потому участники процесса часто обращаются к зрителям как к «честному люду», как к свидетелям действия. Примечательно то, что в сценках неоязычников сватовство представляется публичным, в то время как в русских деревнях сватовство является узкосемейным праздником. Сватают же Дурака к случайно выбранной девушке или женщине, то есть снова зрители становятся участниками события.

Но не все сценки-мистерии имеют «деревенский посыл», есть и «городские» сценки, в которых участвуют реперы, прорабы и т. д. При этом «священник» задействован почти в каждой сценке. И часто в сценках участвует Дурак, как фольклорный персонаж, проходящий различные испытания. Более того, современные сценические персонажи являются, как правило, отрицательными и противопоставляются положительным деревенским. Исключением становится «священник», выступающий в роли глупого и жадного человека, также часто встречающийся элемент именно сельской культуры.

Сценарии всех сценок придумывают члены общины, беря за их основу легенды, былины, сказки и т. д. Таким образом, неоязычники не стремятся полностью восстановить какой-либо сюжет по сохранившимся источникам — в данном случае основной движущей силой является творчество. Также следует отметить, что в сценках крестьянский и деревенский мир представляется позитивно, а негативными являются лишь некоторые персонажи, в основном городские.

Следующий обязательный элемент обряда, который мы рассмотрим — танцы. Танцы дополняют атмосферу единения участников обряда и являются кульминацией в конструировании образа деревни. Так как именно танцевальные фигуры посвящают участников в деревенский образ жизни.

Основные фигуры в танцах — «ручек», «улица» и «гости». Фигуры «улица» и «гости» конструируют полноценный облик деревни. В фигуре «улица» пара из муж-

чины и женщины, или «мужа и жены», кружась проходит между двух рядов женщин и мужчин, представляющих собой деревенскую улицу с домами. Таким образом, каждая пара показывает себя деревне и знакомится с соседями.

В фигуре «гости» построение исполнителей остается тем же, только теперь пары «супругов» не кружится по «улице», а каждый из супругов «идет в гости» к соседям, кружась с каждым по отдельности, и возвращаясь к супругу, и так с каждым «домом». Женщины отправляются в гости к мужчинам (к одной стороне улицы), мужчины — к женщинам (стоящим напротив). Танец сопровождается смехом и шутками, все это делает его больше похожим на измену супругу, чем на поход в гости. Но каждый раз, сталкиваясь в середине «улицы», «супруги» со смехом признаются друг другу в любви и клянутся, что никакой измены не было. Таким образом, в данных танцевальных фигурах образ деревни уже полностью формируется, и участники как бы становятся деревенскими жителями.

Фигура «улица» воплощает в себе демонстрацию особенностей деревенского сообщества, так как каждый участник оказывается вовлеченным в воображаемое конструирование сельского образа жизни. Название танцевальной фигуры также свидетельствует о том, что действие переносится в деревню, на деревенскую улицу с множеством семейных домов.

Еще одним элементом, участвующим в конструировании неоязычниками образа деревни, являются песни, заранее подготавливаемые перед обрядом. Песни, как правило, поются русские народные, взятые либо из этнографических источников, либо из Интернета. В общине «Олесье» есть девушка-общинница, которая увлекается фольклорными песнями, играет на гусях и поет. Перед обрядом она собирает всех женщин в круг и проводит репетицию. Общинница показывает остальным, на каких местах в песне нужно делать акценты и как правильно должны звучать слова. Песни, как правило, рассказывают о сельском образе жизни и относятся к важным событиям в жизни села — началу посевов, сенокосу, сбору урожая и т. д.

Интересно то, что некоторые слова в песнях являются непонятными городскому слушателю, и каждый сам догадывается, о чём идет речь. Более того, общинники не объясняют смысла песен, и не расшифровывают отдельные выражения, но просто предлагают участникам эти песни разучить и петь на обрядах. Следовательно, образ сельскости, создаваемый с помощью народных песен, является искусственным, так как песни исполняются ради создания атмосферы и следования определенному сценарию обряда, а не ради проникновения в смысл народного фольклора.

Все обряды и праздники проводятся в соответствии с так называемым традиционным календарем. Обряды стараются совершать ближе к «правильной» дате, но это не всегда получается, так как почти все общинники работают, в том числе и глава общины, потому обряды проводятся в выходные дни. Следует отметить, что традиционный календарь напрямую связан с деревенскими алгоритмами, так как даты обрядов исторически приурочены к началу сенокоса, сбора урожая, равноденствия и т. д.

Конструирование образа деревни неоязычниками базируется на их «мифологическом образе мышления», о чём писал О. И. Кавыкин (*Кавыкин 2007*). Так как вся мифология связана с природой и деревней, и все суеверия и мифы исходят из деревни. Попадая на место проведения обряда, неоязычники как бы переносятся в другое пространство, начинают вести себя иначе, чем в городе. Например, они стараются употреблять меньше современных «слов-паразитов», и вместо этого используют устаревшие выражения. Самый яркий, на мой взгляд, пример — то, что на обрядах

вместо «хорошо» многие неоязычники говорят «добро». Таким образом, используются маркеры «древнерусской» речи.

Подводя итог данному разделу, следует сказать, что язычники «присваивают» социальную сельскость через наследие своих предков, и стараются воссоздать аутентичный образ деревни согласно их собственным представлениям. Образ деревни видится им как образ традиционной жизни предков. Также, сельскость ассоциируется с природой (Куприянов, Савина 2020). Сегодня все внегородское пространство считается сельской местностью, и включает не только поселения, но и все природные объекты. Поэтому культ природы является главенствующим во многих неоязыческих общинах. Стоит отметить, что в представлении сельских жителей природа — это не место жительства, а скорее окружающая среда — леса и поля. Для неоязычников же природа — это священное пространство, так как на природе, в лесах и полях живут боги, духи и предки.

Конструирование визуального образа деревни

Помимо социального образа деревни, создается также ее визуальный образ, как дополнение к социальной сельскости. Обрядовая одежда и атрибутика неизменно присутствуют на каждом обряде, и являются их обязательными элементами. В правилах проведения обряда у общины «Олесье» прописаны положения дресс-кода, которые положено соблюдать на обряде. Так, женщины должны быть обязательно в длинных платьях или юбках в пол, а мужчины — как минимум, в рубахах, или полностью одетыми по-деревенски — в рубахах и портках (льняных или хлопковых штанах). Что касается женской одежды, то допускается любое платье и любая юбка, но по части мужского деревенского костюма рубаха и портки должны быть выполнены из натуральных материалов (хлопок, лен), и не могут «выглядеть по-городскому». Обрядовая одежда шьется самостоятельно, или специально заказывается.

Большинство мужчин на обрядах одеты в льняную белую рубаху, подпоясанную, и камуфляжные штаны с ножом на поясе. Примечательным является тот факт, что большинство мужчин приезжает на обряд в камуфляже или милитари-стиле. На вопрос, почему так происходит, участники обычно отвечают, что камуфляж представляется наиболее подходящей одеждой для отдыха на природе. Однако есть и те, кто признает, что камуфляж воспринимается окружающими как олицетворение маскулинности. Мужчины говорят, что чувствуют себя в камуфляжных штанах увереннее и свободнее, чем в портках.

Поскольку формирование деревенского образа жизни является предлогом для отката назад в понятии о равенстве полов, то мужчины на обрядах пользуются сложившейся ситуацией и стараются выражать свою маскулинность через одежду. Более того, большинство мужчин приезжает на обряды с ножами и топорами, что также свидетельствует о проявлении маскулинности, хотя им чаще всего не удается использовать эти атрибуты на обряде, ножи и топоры оказываются просто аксессуарами, дополняющими образ деревенского жителя. В итоге, этот образ в лице современного язычника становится противоречивым, совмещающим несовместимое.

Кроме того, все неоязычники носят языческую символику, представленную в виде кулонов-оберегов, колец, браслетов и т. д. Некоторые мужчины имеют татуировки с языческой символикой, которые также считаются оберегами.

Интересно то, что приезжая на обряд, неоязычники переодеваются уже на месте, а не едут в обрядовой одежде из города. Большинство женщин выезжают из города в штанах и надевают юбку на месте проведения обряда, порой просто поверх штанов.

Городские проходки

Проходка является как бы упрощенной версией неоязыческого обряда, и организуется с целью показать горожанам элементы традиционной культуры, а также рассказать о существовании неоязычества и своей общины. Следовательно, проходка также оказывается средством поиска единомышленников. Образ деревни, конструируемый во время проходки, отличается от обрядового значительной пестротой одежд и большим количеством завлекающих элементов, таких как игры, песни и танцы.

Проходки проводятся в городе, так как основной целью этих мероприятий является приобщение городского сообщества к русской традиционной культуре. Таким образом, неоязычники конструируют образ деревни и в городском пространстве. На проходках неоязычники наряжаются в костюмы и маски, становятся ряжеными, развлекающими прохожих песнями, танцами, хороводами, играми и сценками. Уличные проходки проводятся, в основном, в выходные дни, и приурочены к определенным дням календаря, например, Колядкам. В данном случае язычники представляют собой деревню, пришедшую в город. Как правило, в городских праздниках участвует не больше 20 членов общины.

На проходках часто играются те же сценки, что и на обрядах. Пример — «Свадьба Дурака», только в этом случае его женят не на деревенской невесте, а на городской, иногда сразу на нескольких, сватовство также происходит публично. На проходках неоязычники стараются выглядеть, как и на обрядах — по-деревенски. Более того, поведение неоязычников так же меняется, как и перед обрядом — они стараются следить за своей речью и делать ее более «древнерусской», исключают современную терминологию. На проходках поются народные песни, в основном веселые, с целью развлечения и привлечения прохожих.

Таким образом, проходка — это демонстрация сельскости, воссоздаваемой в городе. Более того, проходка становится моделью деревни, которую можно воспроизвести в любом месте. Также следует отметить, что проходки приносят некоторый доход. После мероприятия на деньги, пожертвованные горожанами, устраивается домашняя посиделка участников проходки во славу богов и предков.

* * *

Русское неоязычество представляется неоднозначным феноменом, несущим в себе множество аспектов культурной деятельности и идей ее осуществления. На примере неоязыческой общины «Олесье» мы рассмотрели, как конструируется образ деревенской жизни в обрядности. Этот образ создается с помощью различных элементов обряда: речью, сценическими образами, ассоциациями, фольклором, танцевальными фигурами, внешним видом и т. д. На основе изучения образа деревни в обрядах русских неоязычников, можно сделать вывод о сходстве моделируемого неоязычниками образа с деревней, представленной в статьях П. С. Куприянова, Н. А. Савиной и К. А. Гавриловой (Куприянов, Савина 2020; Гаврилова 2016). Для объектов исследования данных

статей деревенское начало является важным, необходимым для сохранения определенных ценностей и культуры, существовавшей и существующей в деревне. Для неоязычников также важно сохранение деревни как культуры. Более того, сохранение традиционной культуры и ее воссоздание является их главной задачей.

Деревня присутствует в сознании неоязычников, при этом она является плодом городского представления о сельскости. Внешние факторы помогают поддерживать ощущение деревенской общности на обряде — среди них не только внешний вид неоязычников, но и само место проведения обряда, вдали от городского пространства.

Неоязычники, как и участники исследования К. А. Гавриловой, стремятся правильно воссоздавать элементы культуры, в первую очередь, обряды. В данном случае следует отметить, что в восстановлении обрядов и в процессе разработки сценария участвует ограниченное количество людей — общинники. Таким образом, в обоих случаях небольшая группа людей проводит исследование для выявления наиболее правильного плана проведения обряда/праздника, и проводят эти мероприятия для большого круга участников.

Отличием же является сам способ составления сценария. Если участники исследования К. А. Гавриловой полностью воссоздают сценарий обряда по имеющимся источникам, то русские неоязычники добавляют некоторые элементы собственно го творчества, придумывают сюжеты праздников. И, тем не менее, члены общины «Олесье» считают, что воссоздают наиболее правильные элементы обрядов, именно потому, что составляют их «по наитию», опираясь на достоверные источники.

Аграрные обряды русских неоязычников адаптируются к современным проблемам, и потому сам смысл произносимых ими слов может меняться. В статье был приведен пример с прошением хорошего урожая у богов. Если раньше деревенские жители просили урожай для себя и своего хозяйства, то теперь неоязычники как бы молятся о хорошем урожае для всей земли. Также, особое внимание былоделено терминологии, использующейся неоязычниками. Терминология в славлении богов, духов и предков непосредственно связана с жизнью села.

Главным отличием неоязыческого образа деревни от деревень, описанных П. С. Курияновым, Н. А. Савиной и К. А. Гавриловой является то, что этот образ неоязычниками создается вне деревни. Их обряды не связаны с местом проживания, но также они не связаны и с деревней, как с поселением. В городе невозможно проводить сакральные обряды, так как там нет подходящего пространства. Сакральным местом для русских неоязычников является лес, так как именно в нем живут духи, предки и боги — на природе. Итак, неоязычники не связывают свои обряды с деревенским пространством. Более того, представители общины «Олесье» не только не проводят обряды в деревнях, но и не приглашают на них сельских жителей. Все обряды предназначаются исключительно для горожан. Этот факт также подтверждается тем, что проходки данной общины проводятся только в городе, в деревни они не приезжают. Неоязычники как бы приносят деревню с собой и транслируют определенные ценности, следовательно, создают виртуальную сельскость в городском пространстве.

Таким образом, неоязычники стремятся не возродить умирающую деревню, а создать новое виртуальное сельское пространство, в котором были бы сохранены определенные культурные и социальные навыки. Деревня у них ассоциируется в основном с социальными отношениями, которые были забыты, но которые можно восстановить в новой будущей реальности.

Внешний вид и атрибутика на обрядах дополняют конструируемый образ деревни, и помогают участникам ощущать себя увереннее: мужчины в камуфляже чувствуют себя мужественнее, а женщины в юбках воспринимают себя женственнее. Одежда и атрибутика на обрядах становится способом самовыражения. В этом случае четкое разделение во внешнем виде, когда женщины носят женскую одежду, мужчины — мужскую, является противопоставлением городу, где гендерные различия в одежде менее выражены.

Что касается развлекательной составляющей каждого обряда (5-й пункт обрядовой структуры), то в ней настойчиво создается образ деревни с помощью традиционных песен, социальных деревенских связей, воплощаемых в танцевальных фигурах, сценках с участием деревенских персонажей и т. д.

Для полноценности представления о социальной сельскости в обрядах неоязычников следует сказать, что образ деревни, создаваемый на протяжении нескольких часов, или даже нескольких дней, исчезает с окончанием обряда. Это связано с тем, что неоязычники являются представителями городского населения, и как только кончается обряд — начинается подготовка к возвращению в город, а все сельское остается на месте проведения праздника.

Образ деревни исчезает достаточно быстро, когда участники обряда задумываются о возвращении в город. Люди переодеваются в городскую одежду, уезжают на автомобилях и электричках и т. д. Получается, что для них образ деревни носит временный характер, или характер «временной сельскости». Единение, достигаемое на обряде посредством коллективной деятельности, остается на месте проведения обряда, а его участники возвращаются в привычную среду. В городе неоязычники носят обычную одежду, живут по-отдельности, работают и т. д. Такая ситуация напоминает формы взаимопомощи, которые создают особое социальное пространство на время коллективных работ, а затем их участники возвращаются к повседневной жизни (Бахарева, Садова 2021).

Наиболее полный образ деревни создается на «длинных» обрядах, когда участники приезжают на место их проведения на несколько дней, привозя с собой палатки, еду, одежду и т. д. Как правило, «длинными» обрядами являются летние праздники — Купало, Перунов день и т. д. На этих обрядах неоязычники постоянно находятся вместе на протяжении нескольких дней, и в каждый из этих дней происходят события и мероприятия, конструирующие образ деревни.

Источники и материалы

ПМА 2020 — материалы полевых исследований автора. Запись обрядов, интервью.
ПМА 2021 — материалы полевых исследований автора. Запись обрядов, интервью.

Научная литература

- Бахарева М. А., Садова Е. С. «Том Сойер Фест» В Вологде: опыт участия горожан в сохранении исторического облика города // Городские исследования и практики. 2021. №. 3. Т. 6. С. 7–21.
- Бесков А. А. Причины возникновения феномена русского неоязычества // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2017. Т. 21. С. 169–179.
- Гаврилова К. А. Возвращение народной культуры народу: правильная Масленица и методическое руководство сельской самостоятельностью // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 27–43.

- Гайдуков А. В.* Идеология и практика славянского неоязычества: Автореф. дис... канд. филос. наук. СПб., 2000. 164 с.
- Гайдуков А. В., Саберов Р. А., Шиженский Р. В.* К вопросу о методологии изучения российского неоязычества // Общество: философия, история, культура. 2021. № 3. С. 23–27.
- Кавыкин О. И.* «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. М.: Институт Африки РАН, 2007. 232 с.
- Куприянов П. С.* Образ традиционной культуры в историческом музее: производство, особенности и функции // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 11–26.
- Куприянов П. С., Савина Н. А.* Современный музей русской деревни: производство сельности бывшими горожанами // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 12–30. <https://doi.org/10.31857/S086954150013118-9>
- Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильворг, 1903. 527 с.
- Новик А. А.* «Вкус как в деревне»: от слогана к концепту Bio // Этнография. 2022. № 1 (15). С. 105–132. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-105-132](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-105-132)
- Туморский А. В.* К вопросу об общинности русских крестьян // Этнокультурные процессы в прошлом и настоящем: К юбилею доктора исторических наук, профессора Клавдии Ивановны Козловой / Исторический факультет МГУ. М.: Издательство Московского государственного университета, 2012. С. 270–279.
- Шиженский Р. В., Суровегина Е. С.* Особенности проведения современного славянского языческого праздника (на примере организации дня Перуна) // Общество: философия, история, культура. 2015. № 6. С. 140–142.
- Шнирельман В. А.* Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. М.: Издательство ББИ, 2012. 302 с.
- Aitamurto K.* Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie. New York; London: Routledge, 2016. 222 p.

References

- Aitamurto, K. 2016. *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*. New York; London: Routledge. 222 p.
- Bahareva, M. A. and E. S. Sadova. 2021. «Tom Sojer Fest» V Vologde: opyt uchastiya gorozhan v sokhranenii istoricheskogo oblika goroda [«Tom Sawyer Fest» in Vologda: the Experience of Citizens' Participation in Preserving the Historical Image of the City]. *Gorodskie issledovaniya i praktiki* 6 (3): 7–21.
- Beskov, A. A. 2017. Prichiny vozniknoveniya fenomena russkogo neoiazychestva [Reasons for the Emergence of the Phenomenon of Russian Neo-paganism]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta* 216: 169–179.
- Gaidukov, A. V., R. A. Saberov and R. V. Shizhensky. 2021. K voprosu o metodologii izucheniya rossijskogo neoiazychestva [Toward a Methodology for the Study of Russian Neo-paganism]. *Obshchestvo: filosofija, istorija, kul'tura* 3: 23–27.
- Gaidukov, A. V. 2000. *Ideologija i praktika slavjanskogo neoiazychestva* [Ideology and Practice of Slavic Neo-paganism]. Ph.D. diss. abstract. Herzen University. 164 p.
- Gavrilova, K. A. 2016. Vozvrashchenie narodnoi kul'tury narodu: pravil'naia Maslenitsa i metodicheskoe rukovodstvo sel'skoi samostoiatel'nosti [Bringing Popular Culture Back to the People: A Proper Maslenitsa and Methodological Guidance for Rural Autonomy]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 27–43.
- Kavykin, O. I. 2007. “Rodnovers”. *Samoidentifikatsiya neoiazychnikov v sovremennoi Rossii* [“Rodnovers”. Self-Identification of Neo-Pagans in Modern Russia]. Moscow: Institut Afriki RAN. 232 p.
- Kupriyanov, P. S. 2016. Obraz traditsionnoi kul'tury v istoricheskem muzee: proizvodstvo, osobennosti i funktsii [The Image of Traditional Culture at a Historical Museum: Its Production, Specificities, and Functions]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 11–26.

- Kupriyanov, P. S. and N. A. Savina. 2020. Sovremennyi muzei russkoi derevni: proizvodstvo sel'skosti byvshimi gorozhanami [Modern Museum of the Russian Village: Production of Rurality by Ex-Urban Residents]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 12–30. <https://doi.org/10.31857/S086954150013118-9>
- Maximov, S. V. 1903. *Nechistaia, nevedomaia i krestnaia sila* [Unclean, Unknowable and Cross Power]. Saint Petersburg: R. Golike and A. Vilvorg. 527 p.
- Novik, A. A. 2022. “Vkus kak v derevne”: ot slogana k konceptu Bio [“Taste Like in a Village”: From Slogan to Bio-concept]. *Etnografia* 1: 105–132. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-105-132](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-105-132)
- Shizhensky, R. V. and E. S. Surovégina. 2015. Osobennosti provedeniiia sovremennoogo slavianskogo iaizycheskogo prazdnika (na primere organizatsii dnia Peruna) [Features of Holding a Modern Slavic Pagan Festival (On the Example of Organizing the Day of Perun)]. *Obshchestvo: filosofija, istorija, kul'tura* 6: 140–142.
- Shnirelman, V. A. 2012. *Russkoe rodnovery. Neoiazychestvo i natsionalizm v sovremennoi Rossii* [Russian Rodnovery. Neo-paganism and Nationalism in Modern Russia]. Moscow: Izdatel'stvo BBI. 302 p.
- Tutorskiy, A. V. 2012. K voprosu ob obshchinnosti russkikh krest'yan [To the Question of Communality of Russian Peasants]. In *Ehtnokul'turnye processy v proshлом i nastoyashchem: K yubileyu doktora istoricheskikh nauk, professora Klavdii Ivanovny Kozlovoi* [Ethno-Cultural Processes in the Past and Present: To the Anniversary of Doctor of Historical Sciences, Professor Klavdia Ivanovna Kozlova], ed. by A. A. Nikishenkov. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta 270–279.

КИБЕРЭТНИЧНОСТЬ И ЦИФРОВАЯ КУЛЬТУРА

УДК 008+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/118-128

Научная статья

© E. B. Грязнова

ФЕНОМЕН ЦИФРОВОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

В современном мире происходят изменения в представлениях о науке. На смену академической науке как системе фундаментального научного знания, регулируемого социальными исследовательскими институтами и отношениями, целью которого является получение истины, приходит постакадемическая наука. Она характеризуется не столько вниманием к теоретическим сюжетам, сколько в большей степени уровнем практических компетенций, которые широко и быстро внедряются во все сферы деятельности человека. Возникает ряд противоречий между этими двумя этосами науки, порождающими целый спектр проблем, среди которых коммерциализация исследований и их результатов, утрата этических норм работы ученого, пренебрежение критериями научного познания и строгой, научно апробированной методологией исследования и т. п. Как следствие мы имеем сегодня опережающее внедрение технологий по сравнению с их теоретическим осмыслением, пониманием сущности новых парадигм культуры, создаваемых современной наукой. Это, в свою очередь, приводит к нарушению баланса во взаимодействии человека и универсума. Одним из важнейших элементов такого взаимодействия является цифровая культура. Она становится сегодня предметом изучения всего спектра научного знания: естественного, гуманитарного, технического, социального. Применение различных подходов и методов в исследовании данного феномена приводит к появлению множества определений цифровой культуры, которые не всегда можно свести к единому пониманию и толкованию. Это отражается на качестве получаемых результатов, приводит к метафоризации понятий и нередко к их смысловому искаажению. В данной работе автор предпринимает попытку исследования многогранного явления цифровой культуры как предмета современного научного знания, на базе фундаментального подхода академической науки, включающего три основных уровня: антропологический, социальный и цивилизационный.

Ключевые слова: цифровая культура, информационная цивилизация, сфера общественной жизни, человек

Ссылка при цитировании: Грязнова Е. В. Феномен цифровой культуры как предмет изучения современной науки // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 118–128.

UDC 008+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/118-128

Original article

© Elena Gryaznova

DIGITAL CULTURE AS A SUBJECT OF MODERN CULTURAL STUDIES

The perception of science is currently undergoing changes. Post-academic science is replacing academic science as a system of fundamental scientific knowledge regulated by social scientific institutions and relations, aimed at obtaining the truth. It is mainly concerned not by theoretical issues, but by practical knowledge, which is widely and quickly implemented in all spheres of activity. There are certain contradictions between these two ethos of science, giving rise to a whole range of problems, including the commercialization of scientific research and its results, the loss of ethical standards of a scientist's work, disregard for the criteria of scientific knowledge and for strict, scientifically proven methodology of scientific research, etc. As a result, today the implementation of technologies and scientific solutions surpasses their theoretical understanding. This, in turn, leads to a violation of the balance in the relationship between man and the universe. One of the most important elements of human-universe interaction is digital culture. Today it is studied by a range of scientific disciplines: natural, humanitarian, technical and social sciences. Various approaches and methods bear numerous definitions of digital culture, which cannot always be reduced to a single understanding and interpretation. This affects the quality of the results obtained, leads to the metaphorization of concepts and often to their semantic distortion. In this work, the author attempts to study the multifaceted phenomenon of digital culture as a subject of modern scientific knowledge, based on the fundamental knowledge of academic science, which includes three main levels: anthropological, social and civilizational.

Keywords: digital culture, information civilization, sphere of public life, man

Author Info: Gryaznova, Elena V.— Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Department of Philosophy and Theology, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Nizhny Novgorod, Russian Federation). E-mail: egik37@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3093-2602>

For citation: Gryaznova, E. V. 2024. Digital Culture as a Subject of Modern Cultural Studies. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 118–128.

Введение

Цифровая культура как явление современного общества становится сегодня предметом множества исследований. Развитие научного знания позволяет проводить изучение данного феномена в различных аспектах. Каждая отрасль науки, каждое отдельно взятое научное направление раскрывает цифровую культуру на основе характерной для нее методологии анализа.

Философские науки пытаются найти ответы на вопросы о формах бытия, природы, явлений цифровой культуры (Грязнова 2021; Ремизов, Ирхен 2023). В рамках социальных, педагогических и психологических наук цифровая культура анализиру-

ется как механизм социализации личности, как основа формирования новой парадигмы социальных отношений и социальных структур (*Грязнова, Никишина 2018; Грязнова, Треушиков, Мальцева 2019*). В этих работах можно видеть результаты изучения рисков и последствий влияния цифровизации жизни на различные качества человеческой личности, психику, межличностные отношения и т. п. В этой связи исследователи особое внимание обращают на социально-психологические последствия цифровой социализации (*Войскунский, Смыслова 2020*). В педагогических науках к методологии исследования цифровой культуры ученые обращаются при разработке цифрового образовательного контента, виртуальных образовательных сред и т. д. Педагоги, опираясь на результаты философских, культурологических, социально-психологических изысканий, раскрывают проблемы внедрения цифровых технологий в педагогический процесс на всех уровнях образования (*Ворохобов, Плисов 2023*). В таком научном комплексе как естественные науки, объединяющем целый спектр наук и дисциплин о природе, сегодня также активно проводятся исследования нового для современной цивилизации феномена — цифровой культуры. Здесь, цифровая культура чаще всего, раскрывается как явление информационного пространства, т. е. анализируется на основе методологии информационного подхода (*Колин 2023*).

Тем не менее, дискуссия о сущности цифровой культуры, ее месте и роли в культуре общества остается сегодня актуальной проблемой. Это связано, прежде всего, с теми противоречиями, которые существуют между академической и постакадемической наукой. На это обращается внимание в работах современных философов: «Этос современной науки неоднороден. В нем представлены установки двух фактически различных этосов — установки сообщества ученых, ориентированных традиционными в общем, классическими целями и ценностями чистой науки, и установки сообщества, ориентированного на задачи прикладного исследования. И все реже и реже встречаются ученые, способные работать одновременно в обоих сообществах. Ибо у этих сообществ, помимо всего прочего, уже сложились разные гносеологические ориентиры и нормы, и они очень по-разному представляют себе результаты своих усилий. Есть наука фундаментальная; есть наука прикладная. И сегодня существуют достаточно мощные социально-экономические факторы, способствующие их раздельной институционализации. Между тем такого рода процессы провоцируют кризисные явления и в том, и в другом типе научно-познавательной деятельности. Я полагаю, что перспективы сохранения науки как самостоятельного социокультурного феномена связаны с поиском и выработкой новых социально и культурно приемлемых форм эпистемологического единства науки» (*Пружинин 2005: 109*).

Цифровая культура для современного научного знания — сложное и многообразное явление, для изучения которого возникает необходимость развития философского подхода. Целью данной статьи является попытка определения основных уровней исследования цифровой культуры в рамках философских наук как научного направления, развивающегося в условиях противоречий академической и постакадемической науки.

Цивилизационный уровень исследования цифровой культуры

В академической науке достаточно долгое время разрабатывался цивилизационный подход для исследования исторического становления и развития культуры. Сегодня

данная методология содержит различные концепции как мирового, так и локального развития социальных систем и культур. В условиях совершенствования постакадемического научного знания появляется множество вариантов интерпретации цивилизационного развития, которые подвергаются не только одобрению со стороны научного сообщества, но и критике (Иванов, Попков 2022; Кара-Мурза 2021). Один из вариантов отстаивания академического применения цивилизационного подхода можно видеть в работах исследователей, считающих, что исторический процесс не линеен. Так, например, Ю. Д. Гранин придерживается мнения о том, что: «Цивилизация может быть определена как социально-историческая категория для обозначения разнообразия культурно-исторических типов развития экономически и политически связанных больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей), субъективно-символически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурных смыслов, ценностей и норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей» (Гранин 2020: 37). Иными словами, цивилизация — это определенная стадия развития обществ, сходных по достижениям основных сфер общественной жизни, принятых и адаптированных к условиям существующих в них культур. Типы государственного устройства (политическая сфера), технологии ведения хозяйства (экономическая сфера), структура социальной системы (социальная сфера) и господствующее в обществе мировоззрения (духовная сфера) представляют собой сложную систему, уровень развития которой определяется целым спектром показателей, достигших сходных значений на разных территориях. С развитием технологий хранения, обработки и передачи информации появляется возможность распространения новаций в коммуникации, управлении, организации, технологиях и т. п., что и проявляется в процессах адаптации этих новшеств на устоявшиеся культурные фундаменты. При этом одни явления приживаются, другие трансформируются, а некоторые и отвергается. У каждой так называемой «прививаемой культуры» имеются фильтры, иммунитет к инновациям. Примером может служить цивилизационный путь России, которая сегодня представляет собой цивилизационный гибрид, где сочетаются элементы архаической цивилизации, советской цивилизации и современной западной техногенной цивилизации. Одной из существенных причин подобной гибридизации является цифровая культура.

Цифровая культура как одна из форм трансляции социального опыта в системе общества может рассматриваться в качестве механизма формирования культуры в целом. Создание, освоение и постоянное совершенствование человечеством информационных технологий приводит к революционным этапам культурной эволюции, что знаменуется переходом на новый уровень цивилизационного развития. Информационная культура не является феноменом той или иной цивилизации, например, информационной, она есть неотъемлемый атрибут исторического развития. Данное положение стало элементом академического социально-гуманитарного знания. А. И. Ракитов, занимаясь вопросами цивилизационного подхода, во множестве своих публикаций проводит идею о том, что культура есть проявление специфических свойств жизнедеятельности определенной социальной общности. Каждая национальная культура вносит свои правила поведения, организации труда, общения и деятельности и т. д., основой которых является ядро этой культуры (Ракитов 2018).

Действительно, историческое развитие информационных технологий в совокупности с другими инновационными разработками, делающими эффективными различные

виды деятельности, позволяют национальным культурам переходить на более высокий, но достаточно одинаковый уровень технологического развития. Так, в истории человечества можно выделить эпоху архаической, аграрной, индустриальной, информационной цивилизации. Каждая цивилизация определяется соответствующими ей информационными технологиями. Так, в эпоху архаической цивилизации в качестве информационных технологий выступали устная и письменная речь и соответствующие способы хранения и передачи информации. В период аграрной цивилизации получили распространение новые информационные технологии, в основе которых лежит книгопечатание. Индустриальная эпоха знаменуется не только совершенствованием технологии книгопечатания, но и появлением новых технологий передачи, хранения и обработки информации — электронных технологий. Развитие электроники, а затем и микроэлектроники знаменует собой целую эпоху становления и стремительного совершенствования вычислительной техники и средств связи. Информационная цивилизация получила свое название в связи с внедрением высоких информационных технологий во все сферы жизни общества. Цифровизация определяет качественный этап развития информационной цивилизации, создавая все более эффективные способы передачи, обработки и хранения информации с помощью цифрового кодирования. Заметим, что цифровое кодирование имело место и в самых первых вычислительных машинах, однако термин цифровая цивилизация тогда не применялся.

Информационные технологии развиваются на современном этапе практически синхронно с технологией в целом. Сегодня уже трудно выделить, например, в сложных роботизированных системах отдельно технический объект и информационные технологии, т. к. они слиты и одна без другой не представляют целого. При этом распространяются инновации в глобальном масштабе, внедряясь в систему любой национальной культуры, если сформированы соответствующие для этого условия. Информационные технологии позволяют национальным культурам, сохраняя свое ядро, переходить к новой более высокой и технологичной стадии развития. При этом неизбежно происходит определенная унификация деятельности, связанная с применением стандартной технологии. Примером может служить современный «цифровой поворот в культуре» (*Савчук, Очеретяный 2021*).

Следует отметить, представители академического знания подчеркивают, что основным механизмом цивилизационного развития является не только технология, но и элементы ядра культуры. В него входят такие информационные феномены как язык, нормы поведения, система традиционных ценностей, религия и ее культура, традиционные формы обыденного сознания и быта, искусства и творчества, ремесла и т. п. Несмотря на то, что ядро культуры, образуя собой определенный культурный идеал, являясь неизменным или очень инертным градиентом национальный культуры, задавая вектор и темпы цивилизационному развитию, меняет элементы его матрицы, участвуя тем самым в процессе эволюции. Применение цивилизационного подхода в исследовании цифровой культуры позволяет раскрывать данный феномен как этап информационного развития любой цивилизации, будь то локальная или глобальная, или, как справедливо отмечают сторонники диалектической методологии их единство — глокальная (*Федотова 2011*).

Таким образом, можно выделить цивилизационный уровень исследования цифровой культуры. Цифровая культура как информационный феномен, прежде всего, является этапом развития информационной культуры (от устной речи до современ-

ных цифровых технологий). Она, будучи элементом культуры в целом, отвечает за технологичность и адаптационные свойства всех градиентов культуры. В общей модели культуры, представленной как система из трех основных подсистем: информационная культура, праксиологическая культура, аксиологическая культура, цифровая культура как вид информационной составляющей культуры, может анализироваться в качестве ее неотъемлемого компонента — атрибута, оказыавающего влияние на другие компоненты и меняющуюся под их воздействием. Выбирая исследовательскую модель цифровой культуры как феномена цивилизации можно использовать матрицу локальных, глобальных или глобальных цивилизаций, где она приобретет специфику, предоставляя возможность изучить цифровую культуру Российской, Китайской, Американской, Ноосферной, Глобальной и др. видов, типов, уровней цивилизаций, формируемой на единой матрице информационных технологий, но имеющих отличия, вносимые другими компонентами культуры.

Социальный уровень исследования цифровой культуры

При исследовании культуры в системе общества наибольшее распространение получила методология сферного подхода, который вошел в систему методологии академической науки. Сегодня актуальными становятся вопросы интеграции сфер общественной жизни (Гусаченко 2013). Если в эпоху разработки данной концепции было принято достаточно четкое разделение сфер общественной жизни на духовную, социальную, политическую и экономическую (отечественная школа социальной философии), то сегодня появляются несколько иные модели общества, предлагающие включать в них новые или интегрированные сферы общественной жизни. Например, все чаще предлагается рассматривать техносферу, инфосферу, ноосферу, экосферу, экологическую техносферу, информационную техносферу и т. д.

Данное явления не случайно. Как отмечают авторы исследований, процессы глобализации и информатизации приводят к трансформациям общественной системы и необходимости пересмотра устоявшихся категорий академической науки. Единой основой в новых моделях социального пространства жизнедеятельности человека становится цифровая культура (Вивич 2022). Действительно, современная цифровая культура сегодня — важный элемент всех сфер общественной жизни. Экономическая сфера требует от современного специалиста формирования высокого уровня цифровой культуры, ибо одной из ведущих отраслей экономики становится экономика цифровая. В сфере политических отношений возникает острая необходимость перехода к цифровым отношениям и деятельности. В системе духовной сферы деятельности такие ее градиенты, например, как образование и наука не могут обойтись без перехода к цифровым технологиям, цифровому контенту, цифровым формам социальных отношений, реализуемых в цифровой среде. Аналогичная ситуация складывается даже в таком традиционном виде духовных отношений, как религия (Богатова, Голованов 2023).

Сферный подход в изучении цифровой культуры позволяет построить модель исследования на основе видов деятельности, которые реализуются в обществе на базе цифровых технологий. В этом случае мы имеем возможность выделения определенных разновидностей цифровой культуры. Так, если обратиться к структуре общества, то можно выделить такие виды цифровой культуры, как: экономическая,

экологическая, педагогическая, научная, управленческая, медицинская, религиозная и т. п. Сферный подход позволяет не только определить вид цифровой культуры, вносить дополнения с появлением новых видов деятельности в современном обществе, но и рассмотреть ее структуру. Если учесть, что сфера общественной жизни складывается на основе пяти основных элементов: потребности и способности, деятельность, общественные отношения, социальные институты, то цифровая культура приобретает специфику каждой из выделенных сфер. Например, цифровая культура медицинской сферы общества может быть представлена как система, состоящая из цифровых потребностей и способностей субъектов этой деятельности. Это человеческий потенциал данного вида деятельности, включающий человеческие ресурсы в виде необходимых знаний, умений и ценностных установок к реализации медицинской деятельности на основе цифровых технологий. Сама структура медицинской деятельности, реализуемая на базе цифровых технологий, позволяет выделить такие элементы цифровой медицинской культуры как субъект, объект, средства и т. п. Система медицинских общественных отношений, которые реализуются с применением цифровых технологий также становится неотъемлемой частью цифровой медицинской культуры, регулируемых соответствующими социальными институтами. Аналогично можно рассмотреть модель цифровой культуры научной сферы, выделяя в ней цифровой научный потенциал, представленный диалектическим единством цифровых потребностей и способностей, цифровые научные отношения и систему их регулирования — цифровые научные социальные институты. Вариант построения подобной матрицы мы рассматривали в ряде наших работ (*Gryaznova, Lanskaya, Kozlova 2020; Gryaznova, Treushnikov, Goncharuk 2020*).

Таким образом, опираясь на сферный подход, теорию деятельности и другие методологические инструменты академического социально-гуманитарного знания, можно выстроить один из уровней исследования феномена цифровой культуры — социальный. Количество видов сфер общественной жизни и их спектр может варьироваться, что делает представленный фрагмент матрицы динамичным и адаптированным к конкретным условиям исследования.

Антропологический уровень исследования цифровой культуры

На антропологическом уровне исследования цифровой культуры используется методология, позволяющая изучать человека во множестве аспектов, раскрывая его многогранную и неисчерпаемую сущность. Сегодня антропология — это целый спектр научных направлений, позволяющий исследовать человека как существо социальное, политическое, духовное, созидательное и т. д., что отражено в развитии таких направлений как философская антропология, культурная антропология, теологическая и социальная антропология и др. Антропологический подход раскрывает закономерности бытия человека в условиях культуры в целом и в цифровой в частности. В этом направлении исследователи обращаются к диалектике существования самого человека как существа духовного и телесного, природного и божественного, естественного и искусственного и т. п. Цифровая культура здесь также распадается на полярности, формируя противоречивое существование своего создателя — человека (*Лекторский и др. 2016*). В этом плане философы и культурологи едины во мнении с психологами, педагогами, теологами и другими представителями социаль-

но-гуманитарного знания: «Изменения психики, сознания, мировоззрения человека под воздействием цифровой среды настолько серьезны, что впору говорить о новом человеке — *Homo informaticus*» (Петрова 2021: 26).

Осмыслия как единую систему многочисленные антропологические исследования взаимодействия человека и цифровой культуры, мы увидели, что условно их можно разделить на три больших группы. К первой мы отнесли работы, в которых показаны результаты, отражающие влияние цифровой культуры на те или иные психологические качества человека, например, когнитивные, ментальные, поведенческие и др. Ко второй группе можно отнести исследования, раскрывающие социальные качества человека, отвечающие за способности его существования в обществе, например, способы общения и деятельности, от которых зависят адаптационные свойства каждого субъекта к условиям меняющейся культуры. Примером могут служить факты трансформации общественных отношений современного человека, которые он выстраивает в цифровой культуре уже не только как реальный субъект, но и как субъект цифровой. В третьей группе можно объединить работы, посвященные изучению такого сущностного свойства человека как способность отражать мир в понятиях и терминах, владение им письменной и устной речью, создания идеологии и формирования мировоззрения и т. д.

Исследование трансформаций человеческой сущности в условиях цифровизации пространства, в котором он живет, распадается на множество направлений, требующих систематизации. Мы считаем, что в качестве основы для построения таковой следует взять родовые качества человека, которые отличают его от иных сущностей, созданных как природой, так и им самим. В научной академической литературе к таковым относят сознание, язык, деятельность и общение. Цифровая культура как определенный этап развития информационной культуры оказывает влияние не только на приобретенные свойства человека, но и на его родовые качества. В современных исследованиях авторы обосновывают, что цифровизация всех видов деятельности приводит к неизбежным трансформациям языка, способов общения, форм сознания, меняя даже глубинные пластины психики. Язык, его непосредственная связь с мышлением отличает человека как от животных, так и от созданных им высокотехнологичных систем искусственного интеллекта. Однако в условиях цифровой культуры происходит обеднение речи, ее технологизация, унификация, что оказывает и соответствующее влияние на сознание, мировоззрение и все вытекающие из этих свойств следствия, отражающиеся в изменении видов общения и деятельности человека, затрагивая и его ментальные пластины. «Классическое философское вопрошение исчерпало себя, человечество подошло к явной границе; и для того, чтобы сделать следующий шаг, помимо инженерных прорывов необходима новая антропология, общее учение о человеке, его ценностях и смыслах. Это предмет не только эффективных ИТ-разработок, но и междисциплинарных гуманитарных исследований, а также политических решений» (Барышников 2023: 217). К данному высказыванию стоит добавить, что необходимы новые методологические подходы как сбалансированный синтез академической и постакадемической науки для исследования феномена цифровой культуры современного человека.

Заключение

Проведенное исследование специфики и направлений изучения цифровой культуры в современной научной литературе показало, что необходима систематизация на единых

основаниях имеющихся результатов, полученных во многих научных направлениях. В качестве таковых можно выделить методологию академической социально-гуманистической науки, представленной такими подходами как цивилизационный, информационный, деятельностный и др. Данная методология адаптирована и апробирована в отечественной науке и позволяет развивать научно-философское знание в новых условиях постакадемической науки, сохраняя фундаментальные ценности научного знания.

Фундаментальная методология зарубежного и отечественного социально-гуманистического научного опыта позволяет выделить в исследовании цифровой культуры цивилизационный, социальный и антропологический уровни, каждый из которых раскрывает цифровую культуру как информационный компонент культуры в целом (цивилизационный уровень), как систему сфер общественной жизни на основе парадигмы цифровых социальных взаимодействий (социальный уровень) и как систему родовых качеств человека, получающие новый вектор развития и перехода к цифровизации языка, деятельности, общения и сознания.

Научная литература

- Барышников П. Н. Человек и системы искусственного интеллекта // Вопросы философии. 2023. № 7. С. 214–218. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-7-214-218>
- Богатова О. А., Голованов С. В. Деятельность православных блогеров как фактор модернизации православных религиозных организаций // Наука. Культура. Общество. 2023. Т. 29. № 2. С. 91–102.
- Вивич Е. Цифровое как социальное: исследование практики обмена цифровыми изображениями // Международный журнал исследований культуры. 2022. № 2 (47). С. 120–133.
- Войскунский А. Е., Смыслова О. В. Киберзаболевание в системах виртуальной реальности: ключевые факторы и сенсорная интеграция // Психологический журнал. 2020. Т. 41. № 1. С. 56–64.
- Ворохобов А. В., Плисов Е. В. Теоретические аспекты практики внедрения виртуальной образовательной среды // Вестник Мининского университета. 2023. Т. 11. № 3 (44). <https://doi.org/10.26795/2307-1281-2023-11-3-5>
- Гранин Ю. Д. «Цивилизация» и цивилизационная эволюция России // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 34–44. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-12-34-44>
- Грязнова Е. В. Субстратный подход в исследовании цифровой культуры // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 464. С. 68–75.
- Грязнова Е. В., Треушников И. А., Мальцева С. М. Тревожные тенденции в системе российского образования: анализ мнений ученых и педагогов // Перспективы науки и образования. 2019. № 2 (38). С. 47–57. <https://doi.org/10.32744/pse.2019.2.4>
- Грязнова Е. В., Никишина О. А. Методологическая культура педагога-исследователя // Перспективы науки и образования. 2018. № 3 (33). С. 68–73.
- Гусаченко В. В. Смешанные формы общественной жизни (трансгрессии и регрессии в сфере «пограничья») // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 173–181.
- Иванов А. В., Попков Ю. В. Типология цивилизаций в диахроническом измерении: базовые модели и перспективы России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2022. Т. 22. № 2. С. 404–415.
- Кара-Мурза А. А. История цивилизации в России: органическое развитие versus социальный конструктивизм // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 17–26.
- Колин К. К. Информационный подход в методологии научных исследований: современное состояние и перспективы развития // Научные исследования в современном мире: проблемы, тренды, перспективы: Сборник статей по итогам Научного профессорского форума 7 февраля 2023 / Москва, 07 февраля 2023 года. М.: Общероссийская общественная организация «Российское профессорское собрание», 2023. С. 318–333.

- Лекторский В. А., Дубровский Д. И., Иванов Д. В., Катунин А. В., Михайлова И. Ф., Труфанова Е. О., Черткова Е. Л., Щедрина И. О., Яковлева А. Ф. Человеческая субъективность в свете современных вызовов когнитивной науки и информационно-когнитивных технологий. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 5–35.
- Петрова Е. В. Образ информационного общества в культуре: оптимизм сменяется пессимизмом? // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 25–35. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-8-25-35>
- Пружинин Б. И. Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки // Философия науки. 2005. Т. 11. № 1. С. 109–120.
- Ракитов А. И. Культура, цивилизация и современные технологии в перспективе глобальных трансформаций // Век глобализации. 2018. № 3 (27). С. 47–57.
- Ремизов В. А., Ирхен И. И. Парадоксальность бытия культуры в обществе // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 2 (51). С. 34–43.
- Савчук В. В., Очеретяный К. А. Цифровой поворот: глобальные тенденции и локальные специфики // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 5–16.
- Федотова В. Г. Единство и многообразие культур в условиях глобализации // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 45–53.
- Gryaznova E. V., Lanskaya I. A., Kozlova T. A. Virtual Reality as a Category of Psychology within the Information Concept // Perspectives of Science and Education. 2020. №. 2 (44). P. 308–316. <https://doi.org/10.32744/pse.2020.2.24>
- Gryaznova E. V., Treushnikov I. A., Goncharuk A. G. The Role of Information Culture in the Formation of a Cultural Ideal // Perspectives of Science and Education. 2020. №. 1 (43). P. 379–388. <https://doi.org/10.32744/pse.2020.1.27>

References

- Barysnikov, P. N. 2023. Chelovek i sistemy iskusstvennogo intellekta [Man and Artificial Intelligence Systems]. *Voprosy filosofii* 7: 214–218. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-7-214-218>
- Bogatova, O. A. and S. V. Golovanov. 2023. Deiatel'nost' pravoslavnnykh blogerov kak faktor modernizatsii pravoslavnnykh religioznykh organizatsii [Activity of Orthodox Bloggers as a Factor of Modernization of Orthodox Religious Organizations]. *Nauka. Kul'tura. Obshchestvo* 29(2): 91–102.
- Fedotova, V. G. 2011. Edinstvo i mnogoobrazie kul'tur v usloviyah globalizatsii [Unity and Diversity of Cultures in the Context of Globalization]. *Voprosy filosofii* 9: 45–53.
- Granin, Yu. D. 2020. “Tsivilizatsiya” i tsivilizatsionnaia evoliutsiia Rossii [“Civilization” and the Civilizational Evolution of Russia]. *Voprosy filosofii* 12: 34–44. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-12-34-44>
- Gryaznova E. V., I. A. Lanskaya and T. A. Kozlova. 2020. Virtual Reality as a Category of Psychology within the Information Concept. *Perspectives of Science and Education* 2(44): 308–316. <https://doi.org/10.32744/pse.2020.2.24>
- Gryaznova E. V., I. A. Treushnikov and A. G. Goncharuk. 2020. The Role of Information Culture in the Formation of a Cultural Ideal. *Perspectives of Science and Education* 1(43): 379–388. <https://doi.org/10.32744/pse.2020.1.27>
- Gryaznova, E. V. 2021. Substratnyi podkhod v issledovanii tsifrovoi kul'tury [Substrate Approach in the Study of Digital Culture]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 464: 68–75.
- Gryaznova, E. V. and O. A. Nikishina. 2018. Metodologicheskaya kul'tura pedagoga-issledovatelya [Methodological Culture of the Teacher-Researcher]. *Perspektivy nauki i obrazovaniya* 3(33): 68–73.
- Gryaznova, E. V., I. A. Treushnikov and S. M. Maltseva. 2019. Trevozhnye tendencii v sisteme rossijskogo obrazovaniya: analiz mnenij uchenykh i pedagogov [Disturbing Trends in the Russian Education System: The Analysis of Scientists' and Teachers' Opinions]. *Perspektivy nauki i obrazovaniya* 2(38): 47–57. <https://doi.org/10.32744/pse.2019.2.4>
- Gusachenko, V. V. 2013. Smeshannye formy obshchestvennoi zhizni (transgressii i regressii v sfere

- “pogranich’ia”) [Mixed Forms of Social Life (Transgressions and Regressions in the Field of “Frontier”)]. *Voprosy filosofii* 5: 173–181.
- Ivanov, A. V. and Yu. V. Popkov. 2022. Tipologija tsivilizatsii v diakchronicheskem izmerenii: bazovye modeli i perspektivy Rossii [Typology of Civilizations in the Diachronic Dimension: Basic Models and Prospects of Russia]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Sociologiya* 22(2): 404–415.
- Kara-Murza, A. A. 2021. Istorija tsivilizatsii v Rossii: organiceskoe razvitiye versus sotsial’nyi konstruktivizm [History of Civilization in Russia: Organic Development Versus Social Constructivism]. *Voprosy filosofii* 7: 17–26.
- Kolin, K. K. 2023. Informatsionnyi podkhod v metodologii nauchnykh issledovanii: sovremennoe sostoianie i perspektivy razvitiia [Information Approach in the Methodology of Scientific Research: Current State and Prospects of Development]. In *Nauchnye issledovaniia v sovremennom mire: problemy, trendy, perspektivy: Sbornik statei po itogam Nauchnogo professorskogo foruma, Moskva, 07 fevralia 2023 goda* [Scientific Research in the Modern World: Problems, Trends, Prospects: Collection of Articles on the Results of the Scientific Professors' Forum, Moscow, 7 February 2023]. Moscow: Obshcherossiiskaia obshchestvennaia organizatsiia “Rossiiskoe professorskoe sobranie”. 318–333.
- Lectorsky, V. A., D. I. Dubrovsky, D. V. Ivanov, A. V. Katunin, I. F. Mikhailov, E. O. Trufanova, E. L. Chertkova, I. O. Shchedrina, and A. F. Yakovleva. 2016. Chelovecheskaya sub”ektivnost’ v svete sovremennyh vyzovov kognitivnoj nauki i informacionno-kognitivnyh tekhnologij. Materialy “kruglogo stola” [Human Subjectivity in the Light of Modern Challenges of Cognitive Science and Information and Cognitive Technologies. Materials of the “Round Table”]. *Voprosy filosofii* 10: 5–35.
- Petrova, E. V. 2021. Obraz informatsionnogo obshchestva v kul’ture: optimizm smenяetsia pesimizmom? [The Image of the Information Society in Culture: Is Optimism Replaced by Pessimism?]. *Voprosy filosofii* 8: 25–35. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-8-25-35>
- Pruzhinin, B. I. 2005. Prikladnoe i fundamental’noe v etose sovremennoi nauki [Applied and Fundamental in the Ethos of Modern Science]. *Filosofiya nauki* 11(1): 109–120.
- Rakitov, A. I. 2018. Kul’tura, tsivilizatsiia i sovremennye tekhnologii v perspektive global’nykh transformatsii [Culture, Civilization and Modern Technologies in the Perspective of Global Transformations]. *Vek globalizatsii* 3(27): 47–57.
- Remizov, V. A. and I. I. Irkhen. 2023. Paradoksal’nost’ bytija kul’tury v obshchestve [The Paradoxical Nature of the Existence of Culture in Society]. *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovanii kul’tury* 2(51): 34–43.
- Savchuk, V. V. and K. A. Ocheretianyi. 2021. Tsifrovoi poverot: global’nye tendentsii i lokal’nye spetsifikи [Digital Turn: Global Trends and Local Specifics]. *Voprosy filosofii* 4: 5–16.
- Vivich, E. 2022. Tsifrovoe kak sotsial’noe: issledovanie praktiki obmena tsifrovymi izobrazheniiami [Digital as Social: A Study of the Practice of Exchanging Digital Images]. *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovanij kul’tury* 2(47): 120–133.
- Voiskunsky, A. E. and O. V. Smyslova 2020. Kiberzabolevanie v sistemakh virtual’noi real’nosti: kluchevye faktory i sensornaja integratsiia [Cyber-Disease in Virtual Reality Systems: Key Factors and Sensory Integration]. *Psichologicheskiy zhurnal* 41(1): 56–64.
- Vorokhobov, A. V. and E. V. Plisov. 2023. Teoreticheskie aspekty praktiki vnedrenija virtual’noi obrazovatel’noi sredy [Theoretical Aspects of the Practice of Introducing a Virtual Educational Environment]. *Vestnik of Minin University* 11: 3(44). <https://doi.org/10.26795/2307-1281-2023-11-3-5>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/129-146

Научная статья

© В. А. Головнев

ЭВЕНКИЙСКИЙ ЭТНОБЛОГИНГ: ВИРТУАЛЬНАЯ САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ И ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДРАМАТУРГИИ

Маленький поселок Хатыстыр Алданского района Республики Саха с недавних пор стал центром активной деятельности популярных этноблогеров. Именно отсюда в социальных сетях всему миру рассказывают, кто такие «современные тунгусы». Рассказывают разными способами, голосами, стилями. Рассказывают сами эвенки, презентуя себя и свой народ, сражаясь за зрительскую аудиторию и открыто конкурируя между собой. Этот новый тип этнической самопрезентации стал возможным лишь в последние годы, благодаря повсеместной цифровизации и активному развитию киберпространства. Сегодня значимость проблемы самопрезентации в антропологии выходит на новый уровень. Этноблогеры становятся новыми проводниками в мир традиционных культур. Рождается виртуальный тип самопозиционирования сообществ и традиций от первого лица. Это исследование того, что представляет собой самопрезентация в развивающемся киберпространстве. Это попытка разобрать самопрезентацию эвенкийских этноблогеров на предмет соотношения в ней театральности и реальности, публичности и интимности, «авансцены» и «закулисья». В качестве научной основы выбрана концепция социальной драматургии, разработанная в середине прошлого столетия американским ученым Ирвингом Гофманом. Насколько теория доинтернетной эпохи применима к современности, тем более в ее самобытных «тунгусских» версиях? Насколько теория социальной драматургии актуальна в коммуникации XXI в., в частности, для самопрезентации в интернете?

Ключевые слова: киберэтнография, самопрезентация, Гофман, этноблогер, эвенки, цифровизация, блогинг

Ссылка при цитировании: Головнев В. А. Эвенкийский этноблогинг: виртуальная самопрезентация и теория социальной драматургии // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 129–146.

Головнев Владимир Андреевич — аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Михо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А); Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: vladimirgolovnev@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9179-7761>

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-10079, <https://rscf.ru/project/23-78-10079/>

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/129-146

Original article

© Vladimir Golovnev

ETHNO-BLOGGING AMONG THE EVENKS: VIRTUAL SELF-PRESENTATION AND THE THEORY OF SOCIAL DRAMATURGY

The small village of Khatystyr, Aldan district of the Republic of Sakha, has recently become the center of activity of popular ethno-bloggers. Local bloggers on social networks tell the whole world who the “modern Tungus” are. The stories are told in different ways, voices, styles. Evenks talk about their lives, introducing themselves personally and their people, fighting for audience and openly competing with each other. This new type of ethnic self-presentation has become possible only in recent years, thanks to digitalization and the active development of cyberspace. Today, the significance of the problem of self-presentation in anthropology is reaching a new level. Ethno-bloggers are the new guides to the world of traditional cultures. A virtual type of self-positioning of communities and traditions in the first person is born. This paper is an exploration of what constitutes self-presentation in an evolving cyberspace. This is an attempt to analyze the self-presentation of Evenk ethno-bloggers in terms of the relationship between theatricality and reality, publicity and intimacy, “front stage” and “backstage”. The concept of social dramaturgy, developed in the middle of the last century by the American scientist Erving Goffman, was chosen as the scientific basis. How applicable is the theory of the pre-Internet era to modern times, especially in its authentic “Tungus” versions? How relevant is the theory of social dramaturgy in 21st century communication, in particular, for self-presentation on the Internet?

Keywords: *cyber-ethnography, ethno-blogger, evenki, self-presentation, Goffman, IT-camp, digitalization, blogging*

Author Info: **Golovnev, Vladimir A.** — Ph.D. Student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation); Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: vladimirgolovnev@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9179-7761>

For citation: Golovnev, V. A. 2024. Ethno-blogging among the Evenks: Virtual Self-Presentation and the Theory of Social Dramaturgy. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 129–146.

Funding: The study was funded by the Russian State Foundation, project number № 23-78-10079 <https://rscf.ru/project/23-78-10079/>

С развитием виртуального пространства неизбежно трансформируются и видоизменяются многие формы социального поведения, в том числе — самопрезентации: индивидуальные, и групповые. Актуальными становится понятия киберидентич-

ности, виртуального самопредставления, вебэтничности. Пользователи теперь «конструируют онлайн-пространства, изображая их как сообщества» (*Diamandaki* 2003: 3). Интернет-революция 1990-х гг. дала не только возможность обретения новой реальности, но и перспективу замещения физического пространства виртуальным (см.: Головнёв, Белоруссова, Киссер 2021); та же мысль проще выражена изречением Билла Гейтса: «Если тебя нет в интернете, тебя нет вообще».

Коренные народы России представляют себя в сети самыми различными способами: через тематические группы, чаты, форумы, где личность подчас превращается в аватар, а коллектив — в новую виртуальную общность. Сохраняя этнические черты самосознания, киберсообщества теряют традиционную территориальную привязку, единство места и времени, обретая взамен иллюзию персональной анонимности, электронную память и даже цифровое бессмертие. Особым явлением в области самопрезентации является появившееся несколько лет назад явление *этноблогинга*.

С 2014 г. в России реализуется масштабная государственная программа по «устранению цифрового неравенства». Изначально в проект вошло около 14 тыс. поселков, сел, деревень, станиц и аулов. В апреле 2021 г. начинается второй этап программы, в ходе которого Минцифры РФ планирует обеспечить мобильным интернетом еще 1198 населенных пунктов с населением менее 500 чел. Тысячи сотовых вышек с 4G/LTE интернет-сигналом еженедельно появляются в самых недоступных уголках страны. Местное население естественным образом осваивает виртуальный мир и онлайн-пространство, а в среде коренных малочисленных народов появляются популярные национальные блогеры, сетевые лидеры, транслирующие традиционную культуру и ценности своего народа популярны среди хантов, якутов, эвенков, ненцев, лакцев и других народов. Их страницы (или каналы) фактически превращаются в тематические коммуникативные площадки с тысячами участников и миллионами зрительских просмотров.

Примером нового явления является «хатыстырский этноблогинг» в Южной Якутии. Маленький поселок Хатыстыр Алданского района Республики Саха с недавних пор стал центром активной деятельности популярных этноблогеров. Именно отсюда в социальных сетях всему миру рассказывают, кто такие «современные тунгусы». Рассказывают разными способами, голосами, стилями. Рассказывают сами эвенки, презентуя себя и свой народ, сражаясь за зрительскую аудиторию и открыто конкурируя меж собой.

Н. А. Мамонтова, говоря о репрезентации эвенкийской народы на просторах интернета, отмечала, что обсуждение «эвенкийскости» в сети «в некоторой степени является ролевым и игровым» (Мамонтова 2014: 106). Она отмечала, что подчас идет представление неких «идеальных» эвенков и идет воспроизведение стереотипов не только об эвенках, но и о коренных народах в целом. В этой связи мне кажется важным рассмотреть самопрезентацию эвенкийских этноблогеров на предмет соотношения в ней театральности и реальности, публичности и интимности, «авансцены» и «закулисya». Если иметь в виду популярный взгляд на самопозиционирование в интернете как на вариацию ролевой игры, то в обзоре самопрезентации эвенкийских этноблогеров можно использовать концепцию социальной драматургии, разработанную в середине прошлого столетия (1959) американским ученым Ирвингом Гофманом. Эта теория уделяет внимание почти исключительно индивидуальным самопрезентациям; собственно, и этноблогинг также является индивидуальной самопрезентацией с той раз-

ницей, что информанты Гофмана проявляли себя в живом общении с другими людьми, а этноблогеры, позируя перед камерой, показывали себя зрителям. Уместен вопрос: насколько теория доинтернетной эпохи применима к современности, тем более в ее самобытных «тунгусских» версиях? Насколько хорошо она работает для современной коммуникации, в частности, для самопрезентации в интернете?

Чтобы ответить на эти вопросы, сосредоточимся на решении нескольких частных задач. Во-первых, разберемся, насколько содержание хатыстырских блогов обусловлено желанием публично продемонстрировать «эвенкийскость». Во-вторых, рассмотрим, с помощью каких приемов этноблогеры формируют свою самопрезентацию.

Теоретической основой для анализа стала обширная научная литература, связанная с разными формами виртуальной самопрезентации.

Сетевая самопрезентация напрямую связана с самоидентификацией и идентичностью — каждый этноблогер заявляет в кибермире не только свою персону, но и спектр этнических характеристик, позиционируя себя аудитории как часть народа. Изучение соотношения реальности и иллюзорности такого виртуального самопозиционирования продолжается уже много лет (см.: *Rötzer 1996; Döring 2000* и др.). Одни исследователи изначально ставили под сомнение значимость и объективность виртуальной самопрезентации, говоря о её неизбежной надуманности и преувеличениях (*Bahl 1997: 23*). Между тем А. Баль подчеркивает, что в создании виртуальных идентичностей люди выполняют социально значимую работу по самоидентификации, раскрывая и исследуя внутренние аспекты «я», которые не видны в обыденной реальности. Связано это во многом со «свободой интернета» — с его анонимностью и глобальностью. Н. Доринг в статье «Идентичность + Интернет = виртуальная идентичность?» подчеркивает, что в сети люди подчас уникально открывают своё «я» и ведут значимый самопоиск (*Döring 2000: 65*). При этом, по мнению автора, интернет не только допускает, но и поощряет создание фиктивных образов, вследствие чего социальная коммуникация подчас превращается в «маскарад» (*Döring 2000: 65*). А. Ф. Ротцер считает, что виртуальная идентичность опирается не столько на реальность, сколько на образцы привлекательности, то есть это скорее образ, чем реальность (*Rötzer 1996: 126*). Н. Л. Сунгуррова, говоря о виртуальной самопрезентации личности, отмечает, что кибертехнологии «открывают возможности для яркого проявления своей индивидуальности и вариативности самопрезентации» (*Сунгуррова 2015: 319*). А исследователи интернет-сообществ Д. Миллер и Д. Слойтер считают, что интернет не порождает новые идентичности, а скорее помогает людям виртуально стать теми, кем они уже хотели быть, акцентировать наиболее благоприятные и/или желаемые характеристики группы, но эти характеристики нередко берутся из дискурсивных практик «реальной» жизни (*Miller, Slater 2011: 85*). Т. Эриксен заметил, что «нации процветают в интернете» (*Eriksen 2007*), который сегодня «стал ключевой технологией по поддержанию наций».

Как уже было сказано, в качестве теоретической рамки, которая позволит нам рассмотреть самопрезентации этноблогеров, возьмем теорию социальной драматургии, разработанную Ирвингом Гофманом (*Гофман 2000*). Вряд ли стоит подробно пересказывать эту теорию, вошедшую в анналы антропологической и социологической классики; для удобства последующего чтения ограничимся только кратким изложением основных положений. Индивидуальная самопрезентация человека другим людям (одному или нескольким) производится по принципу театрального

исполнения (performance): индивид выстраивает *передний план* (front), используя некоторую обстановку, сценическое оснащение (stage props), то есть совокупность предметов, наполняющих театрализованное действие символическими значениями. Гофманом вводится понятие *личного переднего плана*, то есть личных характеристик каждого индивида, в том числе его *внешнего вида и манер*. В социальном измерении личный передний план, основанный на исполнении роли, представляется как *личина*, или *маска* (mask); *социальная роль* представляет собой совокупность ожиданий, представлений о том, как ведут себя (или должны вести) представители какой-либо социальной группы. С точки зрения «театрального» действия, по Гофману, можно выделить зоны переднего и заднего плана. *Зона переднего плана* (front regions) — это пространство, которое позволяет видеть делающих действие со стороны публики. *Зона заднего плана* (back regions), или *закулисье* — пространство, выключенное из зоны действия; здесь участники действия отдыхают, подготавливают действия в зоне переднего плана. Исполнитель роли создает зону переднего плана и манипулирует ей с помощью приемов *управления впечатлением* (impression management). Повседневное *исполнение* предполагает доверие зрителей, их *веру* в исполняемую партию. Повторимся, что у Гофмана эта теория уделяет внимание большей частью индивидуальным самопрезентациям в живом режиме (личное общение человека с другим человеком или несколькими людьми); мы же ставим перед собой задачу разобраться, применима ли эта теория к новым техническим условиям — выступлениям видеоблогеров, при котором общение происходит не напрямую со зрителем, а через посредника — видеокамеру. Теория социальной драматургии уже не раз привлекалась для анализа поведения в интернете (Sannicolas 1997; Громов 2020).

* * *

Методология исследования основана на сочетании контент-анализа материалов интернета (прежде всего, видеоблогов этнической направленности — этноблогов) и полевых исследований (включенного наблюдения и интервьюирования). Этноблог является базовой единицей исследования; каждый такой блог представляет собой серию видеозарисовок, снятых блогером о себе. В данном случае речь идет о группе эвенков, занимающихся охотой (профессионально или любительски) и оленеводством, являющихся продолжателями традиционного уклада данного народа, его традиционных форм деятельности. В центре внимания несколько наиболее значимых видеоблогов, в частности: «Дневник эвенка» (143 видео, 131 тыс. подписчиков, создан в 2016 г.) (Дневник эвенка); «Анатолий Лээги» (146 видео, 119 тыс. подписчиков, создан в 2020 г.) (Анатолий Лээги); «Бону» (55 видео, 13,8 тыс. подписчиков, создан в 2020 г.) (Бону) и другие.

Мной было отсмотрено более 200 часов «этнографии от первого лица», проведена аналитика просмотров, изучена сетевая активность, проанализированы комментарии. В 2022–2023 гг. были проведены полевые исследования (ПМА 2022, ПМА 2023), в ходе которых записано 10 больших интервью с этноблогерами-эвенками, а также отснято более 70 часов видеонаблюдений. Информанты предоставили значительную часть исходного материала своих любительских съемок, что помогло изучить формирование итогового видеосюжета (принципы отбора материала, создания смысловых акцентов, отсеивания фрагментов, которые, по мнению блогеров, оказались лишними).

Данные исследования лежат в русле моего профессионального интереса к этноблогингу; в частности, ранее происходило более или менее близкое общение с этноблогерами из ХМАО-Югры и Дагестана (Головнев 2021); как режиссер-документалист я собираю материалы для фильмов по этой теме.

* * *

Отправляясь в экспедицию в Южную Якутию, я ловил себя на мысли, что еду к хорошо знакомым людям. Меня совсем не смущало в одиночку отправляться за тысячи километров, ведь там ждали «свои» ребята, которых я, казалось, знаю очень давно. Много раз мне доводилось видеть их в различных эмоциях, делить с ними охотничьи победы и досадные провалы, наблюдать их праздничную эйфорию и будничные хлопоты. Я подробно знал распорядок дня каждого оленевода, отчетливо представлял элементы одежды, хорошо помнил обстановку жилищ и, казалось, даже чувствовал запах их ежедневной традиционной пищи. Да и сам эвенкийский мир виделся мне понятным и почти родным. Но, уже сев в самолет, я задумался, что ни разу в жизни не был в Якутии и никогда не видел вживую ни одного эвенка.

Хотя предварительно я посмотрел сотни часов видеоблогов, но, когда я впервые, наконец, увидел своих «старых знакомых» эвенков, не смог не поприветствовать их нарочито дружески. В ответ почувствовал странный холодок приличия — хозяева встретили меня дежурными улыбками «на Вы» — они видели меня впервые. Да и мир, в который я окунулся в реальности, почему-то неожиданно по-другому жил и по-другому пах. В сравнении реального и виртуального не было очевидного противоречия, вот только сложившийся в моей голове устойчивый образ эвенка всё время натыкался на открывшуюся «закулисную» реальность, где сетевые «герои» вдруг оказались людьми, а «декорации» — местом, где мне теперь предстояло жить.

Так у меня в непосредственном общении возникло понимание, что виртуальные образы людей отличаются от них самих, и чтобы понять этноблогинг, нужно понимать, что же происходит, происходит, когда блогер выключает свою камеру. Что остается за кадром? Что и почему нельзя показывать, и о чём всегда неудобно говорить, глядя в объектив? Где заканчиваются границы открытой публичности и начинается «закулисная» реальность? Когда культура готова демонстрировать себя, а когда она прячется от посторонних глаз, пытаясь сохраниться?

Прежде чем начать собственно анализ, вкратце представлю героев своего исследования — эвенков-videobлогеров.

Ютуб-канал «Дневник эвенка» был создан в 2016 г. Альбертом Соловьевым, уроженцем села Хатыстыр Алданского района республики Саха. В описании канала сказано: «В этом канале буду показывать жизнь и быт, промысел малочисленных народов севера, эвенков и саха. Мне больше нравится снимать людей в их естественных условиях, без прикрас и не вмешиваясь в процесс».

Соловьев задумал этноблогинг как коллективный проект. Предполагалось, что снимать видео будет не только он сам — то же будут делать другие эвенкийские охотники, «много уникальных людей, которые с детства живут в тайге» (Дневник эвенка). Так в 2016 г. в селе Хатыстыр начал формироваться «клондайк» популярных этноблогеров. Соловьев раздавал им для работы видеокамеры, смонтированные видеозаписи выкладывались на «Дневнике эвенка». Местные охотники и оленеводы Анатолий Иванов

(Лээги) и Тимофей Местников (Беркэ) и Михаил Соловьев (Хантер) уже несколько лет с разной периодичностью выкладывают здесь свои видеозарисовки и дневники.

Шестидесятилетний эвенкийский охотник Тимофей Иванович Местников в сети взял себе творческий псевдоним «Беркэ», это одно из местных наименований волка. Значительная часть его видеоматериалов — кадры охоты на хищников. Тимофей — волчатник, недавно с гордостью добыл своего шестидесятого волка. Его камера постоянно «идет» по волчьему следу, проверяет ловушки и только за кадром мы слышим тихий неторопливый голос охотника. Блогер вспоминает, как еще в 1994 г. вниз по реке Амге стояло порядка 520 оленей, несколько стад. Сейчас не осталось ни одного — и это результат деятельности хищников. Яды (фторацетат бария) против волков запретили, вертолетный отстрел слишком дорог, оленье поголовье ежегодно снижается (ПМА 2023). «Приплод съедают медведи, а основное стадо — волки», — Беркэ постоянно подчеркивает, что работа волчатника в Алданском районе актуальна и вынуждена, как никогда (Дневник эвенка). На кону — само существование традиционного оленеводства. И своем блоге охотник нередко подчеркивает хозяйствственные трудности и изъяны законодательства, рассчитывая на внимание властных и административных структур. Самые популярные видеозарисовки Беркэ — «Волки задрали 12 лошадей в Южной Якутии» (473 тыс. просмотров) и «60й волк. Как это было» (255 тыс. просмотров).

Охотник Анатолий Павлович Иванов долгое время был одним из героев канала «Дневник эвенка». Первые годы у начинающего этноблогера не получалось найти своего зрителя: его видеозарисовки про национальные праздники, этнографические музеи, природные красоты или эвенкийскую утиную охоту зрительской популярностью не пользовались. Но однажды он начал снимать приготовление национальной еды, и его блог резко обрёл массового зрителя. Альберт Соловьев считает, что именно «еда сделала его звездой интернета». После обретения популярности начались первые внутриблогерские конкурентные конфликты, появились финансовые разногласия. Так Анатолий Павлович отсоединился от хатыстырской команды «Дневника эвенка», создав персональный блог «Анатолий Лээги», став конкурентом в борьбе за аудиторию, которой интересна этнография эвенков (ПМА 2022).

Чуть особняком стоит дружественный эвенкийский youtube-канал «Бону», также хатыстырский. Его главный герой — Иван Алексеевич Илистияров (Бону — эвенкийский вариант имени Иван), охотник, возглавляющий сегодня оленеводческое хозяйство коренных малочисленных народов Севера «Хатыстырь». Свой канал он представляет так: «Здесь я показываю жизнь, охоту, малочисленных народов севера. Некоторые ролики могут вам показаться жестокими (кадры с охоты), но это вековой традиционный быт эвенков, опыт и жизненный уклад которых передается из поколения в поколение» (Бону). Наибольшей популярностью у Ивана Илистиярова пользуются именно видеозарисовки охоты: «Погоня за волком» (544 тыс. просмотров), «Погоня за хищником» (460 тыс.), «По следам медведя» (137 тыс.). Для сравнения, наименьшим зрительским интересом пользуются ролики «Как же достали комары» (8,7 тыс.) и «Обратный путь» (6,9 тыс.). Среди видеозарисовок Ивана Илистиярова немало тревожных, нервных и грустных: «Волки задрали оленя», «Волк не дремлет», «Всё, упустили зверя». Оленеводство в Южной Якутии прочно соседствует с охотой на хищников — одно поддерживает другое. Изредка материал блога дополняется обрядами, праздниками и житейскими радостями лесных эвенков.

Примечательно, что качественный интернет-сигнал появился в Хатыстыре только в 2022 г., а до тех пор таежным блогерам приходилось ездить 50 километров в районный центр Алдан в поисках заветного значка LTE.

С самого начала проект был задуман как коллективная презентация традиционного уклада эвенкийского народа. Открыто заявлялось, что своей работой этноблогеры рассчитывают заинтересовать молодое поколение эвенков, привить им интерес к традиционной культуре и традиционным формам трудовой деятельности. В качестве потенциальной адресной аудитории Соловьев видел городских жителей, подростков, а также всех, кто интересуется охотой и рыбалкой. Надо сказать, Алданский район является исторически сложившейся территорией расселения эвенков южной Якутии. Несмотря на активное развитие золотодобычи, именно здесь долгое время сохранялась традиционная культура (ПМА 2023). Примечательно, что в 1926 г. здесь было образовано административное образование «Алданский туземный улус», в административную функцию которого входило попечительство над эвенкским населением, оказание протекции эвенкской культуре, чтобы «тунгусы сохранились как этнос» (Куликова 2015: 42). Сегодня Хатыстыр официально является центром компактного проживания эвенков с бытованием традиционной культуры, здесь проводятся национальные праздники и национальные мероприятия («День оленевода», «Бакалдын») (Куликова 2015: 45). Разговаривают местные эвенки преимущественно на якутском, русском и эвенкийском языках. Традиционные этнические черты сохранились в основном среди оленеводческих бригад, которые все ещё сохраняют образ жизни кочевников.

Добавим, что этнобloggingом в регионе занимаются также каналы «Клёвая рыбалка» (747 видео, 588 тыс. подписчиков, первое видео — 2016 г.) (Клевая рыбалка), «Жизнь в Якутии» (67 видео, 218 тыс. подписчиков, первое видео — 2017 г.) (Жизнь в Якутии), «Жизнь Эвена!!! Even Life!!!» (173 видео, 83 тыс. подписчиков, первое видео — 2018 г.) (Жизнь эвена) и других.

* * *

Интернет изначально создал в моей голове четко сконструированный образ эвенкийской реальности. Каждая видеозарисовка — отдельная самопрезентация. Соединенные вместе, они уверенно сконструировали вполне законченную картину мира. При всей несомненной правдивости и документальности демонстрируемого материала при личном контакте в ходе полевой работы мне всё чаще виделись элементы саморежиссуры и инстинктивной, подчас неосознаваемой авторами драматургии. Этот образ, или то, что в социальной драматургии обозначалось термином *маска*, разумеется, никто специально не сочинял и не приукрашивал осознанно. Это обусловленные *социальными ролями* маски, которые «становятся второй натурой и составной частью личности» (Ковалев 2000: 20). Никакой постановки или неправды — камеры этноблогеров отличались честностью и объективностью фиксации. Но вырванные из бытового контекста кадры почему-то при просмотре обретали новый смысл, а монтаж если не деформировал происходящее, то точно создавал ему новую ритмичность и заведомое удобство восприятия.

Было интересно наблюдать, из чего состоит закулисье этой реальности. Термины, которыми более 60 лет назад пользовался американский социолог Ирвинг Гофман,

вдруг по-новому актуализировались в якутской тайге, натолкнув на мысль о наличии универсальных законов самопрезентации, не зависящих от века и технологий.

Как уже было сказано, «Дневник эвенка» был задуман его создателем как ютуб-канал, поддерживающий традиционную культуру эвенков, презентующих эвенкийский уклад жизни, этничность. Бону говорил, что «цель: популяризировать оленеводство среди молодежи, показывать жизнь и быт, промысел малочисленных народов севера эвенков». Он часто и демонстративно называет себя эвенком, соблюдает национальную календарную обрядность и всю свою основную деятельность считает нарочито традиционной, эвенкийской. Аналогично отчетливо подчеркивают свою «эвенкийскость» и Альберт Соловьев, и все блогеры канала «Дневник эвенка». Об ориентации на этничность заявлялось неоднократно. Говоря языком Гофмана, был задан *фрейм* (Гофман 2004), заставлявший видеть в самых разных проявлениях повседневности именно презентацию «эвенкийскости».

Такой подход предполагает некоторые противоречия.

Во-первых, ввиду того, что «эвенки юга Якутии исторически довольно сильно якутизированы и русифицированы» (Куликова 2015: 42), не все блогеры являются чистокровными эвенками; например, Бону — наполовину якут. Примечательно, что между собой эвенки-оленеводы говорят на якутском языке, на камеру — на русском (что обусловлено необходимостью создания переднего плана, понятного зрителю).

Во-вторых, блогеры, стремясь подчеркнуть традиционность и этничность своей жизни, вынуждены к числу традиционной деятельности относить любую охоту и оленеводство, даже когда она ведется вполне современными методами.

Управление впечатлением производится через создание *переднего плана* — это «стандартный набор выразительных приемов и инструментов, намеренно или невольно выработанных индивидом в ходе исполнения. Прежде всего это обстановка, включая мебель, декорацию, физическое расположение участников и другие элементы фона, которые составляют сценический и постановочный реквизит для протекания человеческого действия» (Гофман 2000: 54). В числе элементов личного переднего плана ранговые символы, внешность, осанка, характерные речевые обороты, выражение лица, жесты (Гофман 2000: 56). Здесь очевидно возникает театрализация, которая, подчас даже не вступая в противоречия с естественной жизнью исполнителя, все-таки имеет свою драматургию, арсенал художественных средств, реквизит. Передний план этноблогера — это то, что мы видим и слышим в кадре. Можно выделить общие черты конструирования «переднего плана» в «хатыстырском этноблогинге».



Рис. 1. В качестве «декорации» для съемки сюжета Бону использует кочевую стоянку. Фото В. А. Головнёва

Fig. 1. Bonu uses a nomadic camp as a “scenery” for filming the plot. Photo by V. A. Golovnev

1. Использование элементов традиционного образа жизни.

Обычное место действия видеосюжетов — это тайга, горы, кочевые стоянки или национальный поселок. Акцент делается на регулярном соблюдение праздничной обрядности, потреблении национальной пищи; подчеркиваются сохранившиеся до наших дней эвенкийские таежные порядки и ритуалы.

Например, среди значимых обрядов — демонстрация традиционного эвенкийского уважения к добывшему медведю. Подчеркивается, что ни в коем случае нельзя



Рис. 2. Съемки гулика — воздушного захоронения медведя.

Фото В. А. Головнёва

Fig. 2. Filming a gulik — an overground burial of a bear.

Photo by V. A. Golovnev

выбрасывать мясо убитого хищника; то, что не идет в пищу, должно быть аккуратно захоронено. Для этого на высоте около двух метров от земли сооружают воздушное захоронение — *гулик*, состоящее из стволов и веток (*Бону*). «А когда едим мясо медведя, то перед поеданием первого куска кричим «кук!» — мол, это

ворон клюёт. Подразумеваем, мол, дедушка-медведь, ты за мной не охоться! Это — не я, это ворон клюет. Я тебе не враг, это ворон ест твое мясо», — рассказывает Иван Илистияров (ПМА 2023). Этот обряд всегда на «переднем плане» эвенкийской охоты; его принято подчеркивать, так как он придает вполне обычной охоте явный этнический колорит.

2. Акцентуация на элементах оленеводческой деятельности.

Олень всегда на «переднем плане». «Вся жизнь — олени. Нет оленя — нет эвенка», — эта фраза стала расхожей в публичном поле оленеводов. Олень часто присутствует в кадре, об оленях говорят и спорят. Всё для оленей и из-за оленей! Например, отёл оленей — особая драма, где собраны трогательные кадры чуть пошатывающихся тугутов, новорожденных оленят. Олени — первопричина многих действий, включая напряженную охоту (ПМА 2023).

3. Самопрезентация в статусе охотника-защитника.

На заставке канала «Бону» стоит Иван Илистияров с охотничьим ружьем. Значительная часть контента «Беркэ» — это демонстрация ловушек и капканов на хищников. Охота всегда азартна, смотриельна и динамична. Визуально в сети она выглядит как последовательное представление, каждый элемент которого отточен и отрепетирован годами таежной жизни.

Важной частью управления *впечатлением* является то, что блогеры преподносят себя как защитников, охоляющих на хищников по необходимости. Аргументами охот-

ников выступают отнюдь не добыча зверя или явный внутренний охотничий азарт, а острые необходимость постоянной обороны от хищников. В блогах часто подчеркивается опасность весенних медвежьих шатаний и круглогодичных волчьих набегов, говорится о ежегодном снижении оленеводческого поголовья. «Мы защищаемся! — многоократно повторяет Бону. — В прошлом году медведи почти всех оленят передавили, только двое остались». Такая риторика убеждает в изначальной гуманности оленеводов и делает кровавые кадры охоты не столь шокирующими для массового зрителя. Ввиду того, что блогерам важно представить охоту как самооборону, вынужденную меру для сохранения исчезающего оленеводческого промысла, они демонстрируются кадры зверств хищников: разодранные туши оленей, останки оленят, брошенные кости. Иногда такие кровавые кадры сопровождаются прямыми обращениями к зоозащитникам с аргументами необходимости провести немедленный отстрел хищников.

Поголовье оленевых стад Южной Якутии уменьшается с каждым годом. «Если не охранять, через три–четыре года не останется ни одного оленя», — подчеркивает Илиствяров (ПМА 2023). В своем блоге он часто отмечает, что нынешние законы связали эвенков «по рукам и ногам» штрафами и ответственностью. Личная заинтересованность этноблогера очевидна — обратить массовое внимание (в том числе административные структуры) за бедственное положение оленеводства и необходимость системной борьбы с хищниками.

4. Подчеркивание экстремальных условий жизни.

Якутская тайга носит звание «самой холодной территории». Эту природную экстремальность принято выводить на «передний план» среди эвенкийских этноблогеров. Самопрезентация себя как человека суровых северных широт делает необходимым выведение на авансцену непогоды, бездорожья, замерзающих при -50°C снегоходов и глубоких снегов.

Для этноблогеров работа над личным *передним планом* особенно актуальна, ведь стержнем каждого блога является человек, его внешность, опыт, харизма. Антрополог А. Риид пишет о том, что люди, ведущие личные блоги, нередко воспринимают их буквально как презентацию себя: «мой блог — это я». Это является основным отличием блогеров от литераторов, позволяющих себе лишь время от времени появляться в тексте. Блог в большей степени отражает повседневную жизнь его создателя (Reed 2005).



Rис. 3. «Нет олена — нет эвенка», олени на переднем плане всегда. Фото В. А. Головнева

*Fig. 3. “No deer — no Evenk”, deer are always in the foreground.
Photo by V. A. Golovnev*

Всё это в совокупности создает упомянутое выше управление впечатлением, которое является основной теории социальной драматургии. Помимо личного переднего плана, реквизита, места действия, фона и других привычных выразительных приемов, в нашем случае добавляется стиль видеосъемки, крупность плана, ракурс, темпопритм монтажных склеек и звуковая обработка.

На содержание «переднего плана» этноблогеров влияет статистика сетевых просмотров. Очевидно, что охота и связанная с ней динамика и драматичность особенно интересна широкому зрителю — это подтверждают цифры просмотров и активность комментариев (таким образом осуществляется обратная связь, зрители показывают этноблогеру, что они хотят увидеть). А потому таежные эвенки подчас настолько увлекаются выведением на передний план динамики, опасностей и погонь, что создается ощущение мира непрерывных приключений и динамичного экшена. Монтаж легко сжимает время и тягучие недели таежной охоты превращаются в динамичный эмоциональный полёт. Приехав в стойбище и часами просиживая в домике, глядя в реальности на неторопливых хозяев, я не мог понять, куда же делись те лихие путешественники из социальных сетей.

В теории социальной драматургии как раз и говорится, что управление впечатлением производится, помимо прочего, через наполнение «переднего плана» выигрышными образами. В нашем случае отдельные моменты жизни исполнителя «выразительно подчеркиваются», а другие, «которые могут испортить желаемое впечатление, скрываются»; ради создания нужного впечатления «выпичиваются одни вещи и прячутся другие» (Гофман 2000: 101). И. Гофман писал: «Ясно, что выигрышные, ударные факты исполнители предпочитают показывать в зоне переднего плана. Точно так же должно быть ясно, что может существовать и другая зона — «зона заднего плана» или «закулисная зона», где появляются и признаются скрываемые от публики факты» (Гофман 2000: 148).

Помимо «переднего плана» теория социальной драматургии указывает на наличие заднего плана, или закулисья основного действия. «За кулисами исполнитель может расслабиться, перестать выдерживать безукоризненный представительский вид... и выйти из образа» (Гофман 2000: 148).

За кулисами эвенкийских блогов остаются утомительные, однообразные, часто кажущиеся скучными будни. «Иногда по 20 дней за одним волком можем гоняться. Ничего интересного. Людям в итоге показываем только результат», — рассказывает Бону (ПМА 2023).

Сознание этноблогера инстинктивно фильтрует передний и задний план по принципу интересного и неинтересного. Но многое остается за кадром вполне осознанно. Так, некоторые традиционные эвенкийские правила жизни сегодня откровенно конфликтуют с федеральным законодательством, один из моих информантов говорил: «Не выставляю весенние материалы... Некоторые материалы идут с законом вразрез. Например, во время ледохода нельзя ездить на лодке — а у нас издревле так ездили. А сейчас серьезно к этому относятся надзорные органы. Против себя свидетельствуем получается. (...) Надзорные органы изучают нас по этим видео. И ставят нам палки в колеса». Опасение преследования по закону заставляет перемещать на «задний план» (или попросту скрывать) то, что в иной ситуации считалось бы приемлемым. Говоря словами И. Гофмана, «это неизбежно влечет за собой выпичивание одних фактов и затушевывание других» (Гофман 2000: 179).

Блогеры иногда не демонстрируют то, что значимо для них самих. Внутренняя самоцензура при самопрезентации весьма развита у оленеводов. Недоговаривание, дозированная подача информации не воспринимается чем-то противоестественным. В декабре 2022 г. надзорные органы задержали одну из бригад с подозрением на несанкционированную охоту (ПМА 2023). Проблема решилась благополучно, но опасность попадания чернового видеоматериала в чужие руки была воспринята явно негативно. Потому что это было бы проникновением в зону «заднего плана», куда посторонним вход воспрещен. Практически об этом Гофман пишет: «Поскольку жизненно важные секреты спектакля явно находятся за кулисами и поскольку там же исполнители позволяют себе временно выходить из роли, естественно ожидать, что проход из зоны переднего плана в зону заднего плана будет закрытым для людей из публики или что вся закулисная зона будет скрыта от них» (Гофман 2000: 150).

Показ повседневности эвенкийского охотника или оленевода может не соответствовать моральным и эстетическим установкам зрителей, вступать в противоречие с точкой зрения зоозащитников: «Показывать, как забиваешь олена — нельзя! Как разделываешь — нельзя. Кровь показывать нельзя. Блокируют сразу! Или подключаются хайтеры. Момент самого уничтожения — не показываем. Хотя для нас это самое интересное. Это ж звездный час! Вершина все твоих трудов двухнедельных! Но они же не вникают». При включеной камере оленеводы избегают словосочетаний «убить медведя» или «застрелить волка» — используются более мягкие термины: «добыть» или «ликвидировать» (врага) (ПМА 2023). Всё это находит отклик в тексте Гофмана: «Вряд ли найдутся какие-нибудь законные повседневные профессии или отношения, исполнители которых не прибегали бы к тайным практическим уловкам, несовместимым с предназначеными для других впечатлениями... обязательно найдется нечто такое, с чем он не может работать открыто» (Гофман 2000: 98).

Живые «закулисные» разговоры подчас заметно отличаются от слов на «переднем плане». Приватно рассказывая о целях создания и ведения своих блогов, оленеводы могут уже не использовать заведомо социально одобряемые ответы. Так, Бону изначально начал снимать свой быт, чтобы вызвать одобрение и понимание своего руководителя — хотел показать ему по-настоящему суровые условия работы оленевода; живые видеокадры лесной жизни настолько убедили кабинетного начальника, что в администрации одобрили закупку оленеводам новой спецтехники, на некоторое время удалось наладить столь необходимое взаимопонимание с властью. А. Беркэ на самом деле едва заметно заикается, и ведение блога стало для него способом исцеления от изматывающего недуга. Удивительно, но закадровая речь его блога всегда звучит без запинок. Еще одним важным аргументом в пользу ведения видеодневника является неизбежное чувство одиночества таежного охотника; тогда камера становится единственным «собеседником» Беркэ, с ней не так страшно — всегда есть «слушатель» и «свидетель». Эта непубличная личная информация остается за кулисами основного представления, где значимыми представляются совсем другие мотивационные акценты.

Недоговаривание в публичном пространстве — естественный способ защиты заднего плана от всеобщего внимания. Это то, что теории социальной драматургии называется «контролированием передней зоны» (Гофман 2000: 175). Здесь территория публичного и личного разграничиваются границами кадра и последующими монтажными склейками. В широкий онлайн-доступ попадает только выверенная информация

ция, всё интимное остается в темном и никому не известном оффлайн-пространстве. Эта граница становится условной стеной, защищающей и оберегающей задний план эвенкийского мира, где каждому дозволено «выйти из образа».

Отдельно рассмотрим один встретившийся нам прием, связанный с выносом закулисья на передний план повествования. Часто Бону начинает снимать себя на камеру сразу в момент пробуждения, когда глаза спросонья еще до конца не открылись. Естественная взлохмаченность, хриплый голос, «неприбранность» утреннего жилища, ленивое пробуждение соседей-оленеводов и заведомое неглиже... Утренние туалеты тоже часто без стесненья попадают в кадр. На мой вопрос «Зачем?», оленевод ответил, что «зритель любит, когда все по-настоящему» (ПМА 2023). Сегодня много говорят о популярности эстетики вуайеризма, в котором видят «стремление подглядывать в замочную скважину» за чужой жизнью (Короваев 2017). Тех, кто не стесняется открывать свои житейские неприглядности называют «грубыми», или честными — такие люди вызывают больше доверия. Эвенкийские оленеводы-блогеры тоже почувствовали тренд на «грубость» и без смущения демонстрируют в кадре случайные эмоции, несдержанность, неловкости, неаккуратности и нарочитое пренебрежение классической эстетикой. Перед нами осознанное и намеренное разрушение стены в закулисье. Современному зрителю интересна «кухня», потаенная задняя неприглядная часть основного действия. Идет осознанное выпячивание и даже сmakование «заднего плана». Часть «закулисья» намеренно переводится в переднюю зону, приоткрывается для всеобщего подглядывания. В этом есть очевидный сегодняшний зрительский запрос — сочетание переднего и заднего плана, когда с последнего осознанно срывается занавеса тайны и закрытости, а демонстрация закулисного мира становится приемом коммуникации, повышающим зрительский интерес.

Гофман отмечал, что рассматриваемые им самопрезентации предполагают *веру* зрителя в *исполнение*: «Когда индивид исполняет какую-то житейскую партию во время взаимодействия с другими, он неявно просит своих наблюдателей всерьез воспринимать создаваемый перед ними образ. Этому соответствует распространенный взгляд, будто индивид предлагает свое исполнение и разыгрывает свой спектакль «для блага других людей»» (Гофман 2000: 49). Точно так же зрители доверяют хатыстырским этноблогерам, справедливо осознавая их аутентичность — одна из причин популярности этноблогов в том, что зрители при просмотре видео виртуально оказываются включены в реальную жизнь, которая экзотична, наполнена яркими событиями, а иногда и предполагает временную синхронность (свежие видеозаписи могут быть выложены сразу после съемки).

При этом видеоблогинг дает и возможности для определенного *мистификации* зрителей. В теории социальной драматургии говорится, что поддержание исполнителем определенной дистанции по отношению к зрителю дает возможность создавать нужный образ (Гофман 2000: 102). В случае эвенкийских видеоблогеров сетевая удаленность создает ту самую дистанцию, которая необходима для формирования образа. Этноблогер не присутствует в реальности своих зрителей, он живет лишь на экране гаджета, а потому — загадочен и в известной степени недосыпаем. Формируется массовое впечатление, «которое было бы уничтожено слишком тесным знакомством публики с исполнителем» (Гофман 2000: 102). Иван Илиствяров рассказывает, что одноклассники дочери считают его настоящей «звездой» (ПМА 2023). Этноблогеры — местная гордость, лидеры общественного мнения своего на-

рода и даже региональная достопримечательность. Это посредник между локальной и магистральной культурами. Этноблогеру приписываются особые знания и особая роль в среде своего народа.

* * *

Рассмотрев виртуальные самопрезентации хатыстырских этноблогеров, сделаем следующие **выводы**.

1. Хотя теория социальной драматургии Ирвинга Гофмана и построена на реалиях 1950-х гг., но она подходит и для рассмотрения современной самопрезентации и коммуникации в условиях интернета. Хотя Гофман рассматривал поведение людей в живом общении лицом к лицу, но выявленные им схемы действуют и для ситуации, когда коммуникация блогера с его зрителями разнесена в пространстве и времени и происходит через посредника — видеокамеру. Подобно тому, как классическая драма не меняет своей структуры с античных времен, так и явление самопрезентации уверенно сохраняет и заново воспроизводит свои основы в новом тысячелетии, лишь обрастаю техническими новшествами.
2. Конструирование этнической эвенкийской самобытности происходит через презентацию характерных традиционных видов деятельности, прежде всего, оленеводства и сопровождающей его охоты. Соответственно, конструирование происходит через съемки в «декорациях» (на фоне южносибирских пейзажей, на заимках, в зимовьях и т. д.) и использование «атрибутов» — одежды, оружия, традиционной утвари, шкур убитых животных и т. д. Хотя при конструировании этничности используются архаичные детали (например, ритуальные манипуляции с тушей убитого медведя), но в целом установки на архаичность нет — например, демонстрируются современные методы охоты.
3. Хотя творчество хатыстырских этноблогеров изначально (согласно концепции проекта) фреймировано как презентация эвенкийской этничности, но в ходе реальной самопрезентации регулярно происходит переключение фреймов — для блогеров съемка видео является средством решения собственных задач; не в последнюю очередь мотивация этноблогеров обусловлена и их творческим потенциалом, внутренним артистизмом (напомним, что предложение заняться видеоблогингом в рамках «Дневника эвенка» приняли далеко не все).
4. Презентация эвенкийской самобытности оказывается ограничена рядом объективных факторов. Ориентация на восприятие широкого зрителя ведет к избеганию показа характерных, но недостаточно зрелищных ситуаций. Ориентация на зрителей и, в частности, зоозащитников требует избегания показа жестокости по отношению к животным (что, собственно, является частью традиционного уклада). Ориентация на надзирающие органы заставляет избегать показа некоторых моментов, которые свойственны традиционной культуре, но вступают в конфликт с законодательством.

Добавим, что традиционная самопрезентация в сочетании с кибертехнологиями с новой силой и новым охватом представляют традиционную культуру эвенков широкому внешнему миру. С одной стороны, наступающая виртуальность неизбежно упрощает и сжимает многообразие этнического мира эвенков. С другой, благодаря мировой паутине национальная культура оленеводов Якутии обрета-

ет неслыханную ранее популярность и востребованность. Так, канал «Дневник эвенка» сегодня имеет постоянную аудиторию 130 тыс. подписчиков и насчитывает более 8,7 млн просмотров. Для сравнения общая численность российских эвенков по переписи 2010 г. насчитывает лишь 37,1 тыс. чел. (Официальный портал Красноярского края). Эта заинтересованность формирует отчетливую перемену отношения представителей самих коренных малочисленных народов к собственной этничности. Иван Илистяров вспоминает, как 1990-е гг. стеснялся своей национальности: «Отношение было как к неполноценным». Теперь же национальность становится для Бону предметом собственной гордости и главным ресурсом самопозиционирования: «Я — эвенк и готов говорить об этом». Кибермир становится хранилищем и форумом этнокультурного наследия и провоцирует «этноренессанс», повышенный спрос и даже моду на «этно» (Киссер 2019: 69). А виртуальная самопрезентация этноблогеров становится важным инструментом возрождения этой самой новой этничности, уже неотделимой от наступающих технологий и стремительного темпа кибердвижения.

Источники и материалы

ПМА 2022 — Полевые материалы автора, Республика Саха (Якутия), Алданский район, июнь 2022 г.

ПМА 2023 — Полевые материалы автора, Республика Саха (Якутия), Алданский район, апрель–май 2023 г.

Анатолий Лээги — Анатолий Лээги. YouTube-канал: [сайт]. <https://www.youtube.com/@anatolyleegi> (дата обращения: 30.12.2023).

Бону — Бону. YouTube-канал: [сайт]. https://www.youtube.com/@bonu_volkodav (дата обращения: 30.12.2023).

Дневник эвенка — Дневник эвенка. YouTube-канал: [сайт]. https://www.youtube.com/@dnevnik_tungusa (дата обращения: 30.12.2023).

Жизнь в Якутии — Жизнь в Якутии. YouTube-канал: [сайт]. <https://www.youtube.com/@LifefinYakutia> (дата обращения: 30.12.2023).

Жизнь эвена — Жизнь Эвена!!! Even Life!!!. YouTube-канал: [сайт]. https://www.youtube.com/@evenlife_appo (дата обращения: 30.12.2023).

Клевая рыбалка — Клевая рыбалка. YouTube-канал: [сайт]. <https://www.youtube.com/@klevayarybalka> (дата обращения: 30.12.2023).

Официальный портал Красноярского края — Официальный портал Красноярского края: [сайт]. <http://www.krskstate.ru/about/narod/etnoatlas/0/eid/4> (дата обращения: 30.12.2023).

Научная литература

Головнёв А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб.: МАЭ РАН, 2021. 280 с.

Головнёв В. А. Медиатрансформации в этнографии и рождение этноблогинга (на примере хантов реки Тромъеган) // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 186–210.

Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле», 2000. 304 с.

Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН, 2004. 752 с.

Громов Д. В. Гопник в Интернете: виртуальная игра с точки зрения социальной драматургии Ирвина Гофмана // Новое прошлое / The New Past. 2020. № 1. С. 134–153.

- Киссер Т. С. Виртуальная идентичность российских немцев // Сибирские исторические исследования.* 2019. № 2. С. 64–84.
- Ковалев А. Д. Книга Ирвинга Гофмана «Представление себя другим в повседневной жизни» и социологическая традиция // Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни, М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле», 2000. С. 5–26.*
- Короваев И. В. Эстетика вуайеризма // Наука и современность — 2017. Сборник материалов III Международной научно-практической конференции. Новосибирск, 2017. С. 106–125.*
- Куликова А. Н. Этнокультурная ситуация эвенков Беллутского наслега Алданского района Республики Якутия в современных социальных, межнациональных и экономических условиях // Гуманитарные исследования в восточной Сибири и на Дальнем Востоке. № 1. 2015. С. 41–50.*
- Мамонтова Н. А. Кочевание на просторах Интернета: репрезентация эвенкийской культуры on-line // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 95–125.*
- Сунгрова Н. Л. Виртуальная самопрезентация личности: гендерный аспект // Психология и педагогика XXI века: теория, практика и перспективы. М.: РУДН, 2015. С. 316–329.*
- Diamandaki K. Virtual Ethnicity and Digital Diasporas: Identity Construction in Cyberspace // Global Media Journal. 2003. № 2. P. 3–14.*
- Döring N. Identity + Internet = Virtual Identity? // Forum Medienethik. 2000. № 2. P. 65–75.*
- Eriksen T. H. Nations in Cyberspace. 2007. <http://tamilnation.co/selldetermination/nation/erikson.htm>*
- Miller D., Slater D. The Internet. An Ethnographic Approach. Oxford, UK: Berg, 2011.*
- Reed A. ‘My Blog Is Me’: Texts and Persons in UK Online Journal Culture (and Anthropology) // Ethnos: Journal of Anthropology. Vol. 70. Issue 2. 2005. P. 220–245.*
- Rötzer F. Interaktion — das Ende herkömmlicher Massenmedien // Medien und Öffentlichkeit. Positionierungen, Symptome, Simulationsbrüche / ed. by R. Maresch. München: Boer, 1996. P. 96–114.*
- Sannicolas N. Erving Goffman, Dramaturgy, and On-Line Relationships // Cybersociology. 1997. № 1. http://www.cybersociology.com/files/1_2_sannicolas.html*

References

- Diamandaki, K. 2003. Virtual Ethnicity and Digital Diasporas: Identity Construction in Cyberspace. *Global Media Journal* 2: 3–14.
- Döring, N. 2000. Identity + Internet = virtual identity? *Forum Medienethik* 2: 65–75.
- Eriksen, T. H. 2007. *Nations in Cyberspace*. <http://tamilnation.co/selldetermination/nation/erikson.htm>
- Goffman, E. 2000. *Predstavlenie sebia drugim v povsednevnoi zhizni* [The Presentation of Self in Everyday Life]. Moscow: KANON-press-TS; Kuchkovo pole. 304 p.
- Goffman, E. 2004. *Analiz freimov: Esse ob organizatsii povsednevnogo opyta* [Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience]. Moscow: Institut sotsiologii RAN. 752 p.
- Golovnev, A. V., S. Yu. Belorussova and T. S. Kissner. 2021. *Virtual’naia etnichnost’ i kiberetnografija* [Virtual Ethnicity and Cyberethnography]. Saint Petersburg: MAE RAN. 280 p.
- Golovnev, V. A. 2021. Mediatsionatsii v etnografii i rozhdenie etnoblogginga (na primere khan-tov reki Trom’egan) [Mediatransformation in Ethnography and the Birth of Ethnoblogging (The Case of the Khanty of the Tromyegan River)]. *Etnografija* 4(14): 186–210.
- Gromov, D. V. 2020. Gopnik v Internete: virtual’naia igra s tochki zreniiia sotsial’noi dramaturgii Irvina Gofmana [Gopnik on the Internet: A Virtual Game from the Point of View of Social Dramaturgy of Irving Goffman]. *Novoye proshloye / The New Past* 1: 134–153.
- Kisser, T. S. 2019. Virtual’naia identichnost’ rossiiskikh nemtsev [Virtual Identity of Russian Germans]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 64–84.

- Korovaiev, I. V. 2017. Estetika vuayyerizma [Aesthetics of Voyeurism]. Nauka i sovremennoст' — 2017. Sbornik materialov 53 Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii [Science and Modernity — 2017. Collection of Materials of the 53rd International Scientific and Practical Conference]. Novosibirsk. 106–125.
- Kovalev, A. D. 2000. Kniga Irvinga Gofmana “Predstavlenie sebia drugim v povsednevnoi zhizni” i sotsiologicheskaiia traditsii’ [Erving Goffman’s Book “The Presentation of Self in Everyday Life” and the Sociological Tradition’]. In *Goffman E. Predstavlenie sebia drugim v povsednevnoi zhizni* [Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life]. Moscow: KANON-press-TS; Kuchkovo pole. 5–26.
- Kulikova, A. N. 2015. Etnokul’turnaia situatsiia evenkov Belletskogo naslega Aldanskogo raiona respubliki Iakutiia v sovremennykh sotsial’nykh, mezhnatsional’nykh i ekonomiceskikh usloviakh [Ethnocultural Situation of the Evenks of the Bellet Nasleg of the Aldan Region of the Republic of Yakutia in Modern Social, Interethnic and Economic Conditions]. *Gumanitarnye issledovaniia v vostochnoi Sibiri i na Dal’ nem Vostoke* 1: 41–50.
- Mamontova, N. A. 2014. Kochevanie na prostorakh Interneta: reprezentatsiia evenkiiskoi kul’tury on-line [Nomadism on the Internet: Representation of Evenki Culture On-line]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 95–125.
- Miller, D. and D. Slater. 2000. *The Internet. An Ethnographic Approach*. Oxford, UK: Berg. 221 p.
- Reed, A. 2005. ‘My Blog Is Me’: Texts and Persons in UK Online Journal Culture (and Anthropology). *Ethnos: Journal of Anthropology* 70(2): 220–245.
- Rötzer, F. 1996. Interaktion — das Ende herkömmlicher Massenmedien [Interaction — the End of Traditional Mass Media]. In *Medien und Öffentlichkeit. Positionierungen, Symptome, Simulationsbrüche* [Media and Public. Positioning, Symptoms, Simulation Breaks], ed. by R. Maresch. München: Boer. 96–114.
- Sannicolas, N. 1997. Erving Goffman, Dramaturgy, and On-Line Relationships. *Cybersociology* 1. http://www.cybersociology.com/files/1_2_sannicolas.html
- Sungurova, N. L. 2015. Virtual’naia samoprezentatsiia lichnosti: gendernyi aspekt [Virtual Self-Presentation of Personality: Gender Aspect]. In *Psichologiya i pedagogika XXI veka: teoriia, praktika i perspektivy* [Psychology and Pedagogy of the 21th Century: Theory, Practice and Prospects]. Moscow: RUDN. 316–329.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/147-158

Научная статья

© Е. А. Ягафова

КИБЕРЭТНИЧНОСТЬ ЧУВАШЕЙ: РЕПРЕЗЕНТАЦИОННЫЕ ПРАКТИКИ

В статье рассмотрена структура чувашского киберпространства, дана характеристика этнического (чувашского) контента, представлены формы и способы репрезентации этничности, оценена роль интернет-пространства в формировании и поддержании этнической идентичности чувашей. Исследование показало, что виртуальное пространство этничности чувашей является проекцией реального, отражает самосознание народа и его региональных сообществ, содержит актуальные формы и способы выражения идентичности в публичной среде через этнически маркованные элементы культуры, с помощью которых конструируется этнический образ, влияющий на формирование и сохранение этничности чувашей в реальном мире. Киберпространство чувашей служит одним из эффективных способов и средств удовлетворения этнических потребностей в ограниченных условиях реального общения и приобщения к культурно-языковым ценностям своего народа, способствует трансляции знаний об истории традиционной культуре народа, внутриэтнической коммуникации, обмену информации пользователей сетей и их интеграции в виртуальное пространство.

Ключевые слова: киберэтничность, репрезентационные практики, чуваши

Ссылка при цитировании: Ягафова Е. А. Киберэтничность чувашей: репрезентационные практики // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 147–158.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/147-158

Original Article

© Ekaterina Yagafova

CYBER-ETHNICITY OF THE CHUVASH: REPRESENTATIONAL PRACTICES

The article examines the structure of the Chuvash cyberspace, characterizes the ethnic (Chuvash) content, describes the forms and methods of representing ethnicity, and evaluates the role of the Internet in the shaping and maintaining the Chuvash ethnic identity. The virtual space of Chuvash ethnicity is a projection of the real one,

Ягафова Екатерина Андреевна — д. и. н., профессор, заведующий кафедрой, ФГБОУВО Самарский государственный социально-педагогический университет», кафедра философии, истории и теории мировой культуры и искусства (Российская Федерация, 443099 Самара, ул. М. Горького, 59). Эл. почта: yagafova@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2784-8090>

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00018, <https://rscf.ru/project/23-28-00018/>

it reflects the self-awareness of the people and their regional communities, contains current forms and ways of expressing identity in the public environment through ethnically marked cultural elements, which help to construct an ethnic image that influences the formation and preservation of Chuvash ethnicity in the real world. The cyberspace of the Chuvash is an effective way of satisfying ethnic needs and familiarization with the cultural and linguistic values of their people when real communication is limited, promotes the transmission of knowledge about the history of the traditional culture of the people, intra-ethnic communication, the exchange of information among network users and their integration into the virtual space.

Keywords: *cyber-ethnicity, research practices, Chuvash*

Author Info: Yagafova, Ekaterina A. — Dr. of History, Professor, Head of the Chair of Philosophy, History and the Theory of World Culture and Art, Samara State University of Social Sciences and Education (Samara, Russian Federation). E-mail: yagafova@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2784-8090>

For citation: Yagafova, E. A. 2024. Cyber-Ethnicity of the Chuvash: Representational Practices. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 147–158.

Funding: The study was funded by the Russian State Foundation, project number № 23-28-00018 <https://rscf.ru/project/23-28-00018/>

Введение

Изучение современных этнических процессов невозможно без учета роли интернета и информационных технологий в формировании пространства внутри- и межэтнической коммуникации, в ходе презентации и репрезентации разнообразных форм культурной самоорганизации отдельных этнических сообществ. Как отмечает Д. А. Холопов, «интернет-пространство однозначно является признаваемой средой для распространения и популяризации своей этнической группы или информационно-культурным полем этноса» (Холопов 2021: 233). Исследователи указывают на появление новой реальности — киберэтничности и киберпространства как места, где в том числе конструируется сегодня этничность (Головнев и др. 2018).

Актуальным вопросом в решении проблемы киберэтничности является изучение репрезентационных практик отдельных этнических групп: структуры, коммуникационного потенциала киберпространства, этнически маркированного контента, способов, механизмов и форм его репрезентации в глобальной сети, мотивации и активности членов группы в интернете, функциональности этнического языка и др. Обобщение опыта исследования конкретных сообществ позволило бы выявить природу киберэтничности, механизмы ее репрезентации, а в целом — характер и способы выражения этнической идентичности в современном мире. Основным вопросом изучения репрезентационных практик этничности группы в интернете является то, каким образом / способом этничность сообщества находит выражение в виртуальном пространстве?

Целью настоящего исследования является выявление способов, механизмов и форм репрезентации этничности чувашей в киберпространстве. В работе рассмотрена структура чувашского киберпространства и его коммуникативный потенциал для внутриэтнического общения, дана характеристика контента, представлены формы, способы репрезентации этничности, особенности участия пользователей, оценена роль интернет-пространства в формировании и поддержании этнической идентичности чувашей.

Методологические подходы к изучению киберэтничности разрабатываются в мировой науке с 1990-х гг., а отечественными исследователями — в последнее десятилетие (Белоруссова 2021; Волокитина 2019; Головнев 2019, Головнев 2020; Головнев и др. 2021; Ягафова 2023). Примечательно, что в ряду исследований «цифровой этничности» представлены и работы по конкретным этническим группам: кряшенам, нагайбакам, немцам, саамам, татарам, коренным малочисленным народам Севера и др. (Белоруссова 2018; Белоруссова 2019; Белоруссова 2022; Киссер 2019; Киссер 2020; Лапшина 2020; Сибгатуллин 2008; Махмутов, Габдрахманова 2016; Федорова 2020; Разумова, Сулейманова 2021; Сулейманова 2020), которые послужили своего рода ориентиром в изучении чувашской киберэтничности. Киберпространство можно рассматривать как место конструирования этничности, в котором «конструкторами» выступают члены этнического сообщества, вовлеченные в киберпространство и создающие / тиражирующие / комментирующие / интерпретирующие этнический контент в интернете.

Характеристика пространства этнической культуры чувашей, а также форм, способов представления этнического образа народа в интернете осуществлялась путем мониторинга онлайн-платформ: социальных сетей «ВКонтакте» (далее — ВК), «Одноклассники» (далее — ОК), интернет-сервисов (YouTube, Rutube и др.), мессенджеров и др. Источниковой базу исследования составили материалы «киберполя» — чувашский контент веб-сервисов, чувашских сайтов, онлайн-версий чувашских СМИ онлайн-словарей, онлайн-библиотек, галерей, форумов, блогов, аудио- и видеоподкастов на веб-сервисах, социальных сетей, публичных каналов в мессенджерах и др. Анализ контента указанных ресурсов позволил охарактеризовать структуру чувашского киберпространства. Информация выявлялась по хештегам, содержащим название этнической группы на русском, чувашском и английском языках («чуваш / -и», «чаваш / -сем») «Chuvash / Chavash» и производные от него слова («чувашский / -ие / -ая / -ое», «чавашла»), историческим этнонимам «сувар / савар», «булгар / палхар» и т. д.

В рамках исследования был проведен онлайн-опрос пользователей социальных сетей «Одноклассники» и «ВКонтакте», в котором приняли участие 139 человек — чуваши, в т. ч. 48 пользователей сети «Одноклассники» и 91 пользователь сети «ВКонтакте». Анкеты на платформе Гугл содержали по 30 вопросов, которые позволили выяснить длительность, частоту, характер пользования той или иной сетью, степень и формы активности, востребованность информации о чувашской культуре, истории, особенности коммуникации пользователей в социальных сетях, функциональность чувашского и русского языков в общении, размещении и использовании контента, личные данные опрашиваемых (ПМА 2023).

«Чувашский мир» в киберпространстве

Структура чувашского киберпространства, «чувашского интернета», основана, в первую очередь, на ресурсах в сети интернет, создававшихся на чувашском языке еще с середины 1990-х гг., но наиболее активно — с середины 2000-х гг. «Чувашский мир» представлен сотнями единиц контента на веб-ресурсах YouTube, RuTube, Дзен, Википедия («Чувашская Википедия»), чувашских сайтах («Чувашский народный сайт», «Чаваш чёлхи» и др.), в виде онлайн-версий чувашских газет, радио и ТВ, онлайн-словарей, онлайн-библиотек («Чувашский народный сайт» — «Электронлайвлеваш», «Вула чавашла»), галерей, форумов, блогов, аудио- и видеоподкастов на

веб-сервисах, контента социальных сетей «Одноклассники» и «ВКонтакте» и др., публичных каналов в мессенджерах (Телеграмм и др.). Только на платформе видеоХостинга YouTube содержится 337 результатов по запросу «чуваш». Сфера чувашского киберпространства не ограничивается чувашеязычной сферой, а охватывает значительный объем контента и на других языках, в первую очередь, на русском языке. Это касается этнокультурной проблематики, имеющей культурно-просветительский характер и нацеленной не только на чувашскую аудиторию с родным чувашским языком, но и на русскоязычных пользователей интернета, включая чувашей по самосознанию, но не владеющих чувашским. Последние, по данным переписи 2020 г., составляют 38,9% от общей численности народа (ВПН 2020).

Важнейшая часть киберпространства чувашей — группы и сообщества в социальных сетях: около 300 в сети «Одноклассники» и более 200 в сети «ВКонтакте». Большинство из них составляют региональные сообщества — свыше 100 в ОК и более 70 в ВК. Они представляют все основные регионы проживания чувашей в России: Урало-Поволжье, Сибирь, Дальний Восток, распределены по областным, краевым и республиканским административно-территориальным образованиям, городам, сельским районам и отдельным селениям. География виртуальных региональных сообществ отражает характер и степень реальной активности как самого населения в регионах, так и созданных в них национально-культурных объединений. Социальные сети используются ими для презентации своей деятельности — на страницах сообществ размещена информация о проведенных мероприятиях, анонсы предстоящих акций, другие востребованные пользователями сведения на различные темы, начиная от бытовых вопросов и заканчивая дискуссионными проблемами истории и культуры чувашского народа. Наибольшую активность демонстрируют группы чувашей Москвы («Московские чуваши», 8,2 тыс. участников в ОК, 5,4 тыс. в ВК), Республики Татарстан (ХУСАНСЕМ — КАЗАНСКИЕ ЧУВАШИ, 3,2 тыс.), Башкортостан (Башкирские чуваши 21 века, 10,3 тыс.; ЧУВАШИ БАШКОРТОСТАНА, 10,1 тыс. в ОК), Нижегородской («Нижегородские чуваши», 5,6 тыс. в ОК), Самарской («Чуваши Самарского-Края (Самарского-Края)», 6,3 тыс.; «Самар ен чавашсем / Чуваши Самарского края», 2 тыс. в ВК), Ульяновской (⊗⊗⊗ УЛЬЯНОВСК - ЧУВАШИ ⊗⊗⊗, 3,2 тыс. в ВК), Иркутской («Чуваши Иркутской области. Культура и искусство», 2,7 тыс. в ОК) областей, Санкт-Петербурга («Чувашское культурное общество Санкт-Петербурга», 1,7 тыс.).

Численное превосходство данной категории сообществ указывает на актуальность этнического киберпространства среди чувашей, проживающих за пределами Чувашской Республики, и особенно в российских регионах с наиболее многочисленным чувашским населением. Целью таких групп и сообществ является не только информирование участников о различных чувашских мероприятиях или о текущей деятельности национально-культурных организаций, но и консолидация чувашей региона. Эта идея декларирована в описании большинства сообществ, например, московского: «Группа для тех, кто родился в республике Чувашия и покоряет Москву!!!». На эти же цели направлены общероссийские группы и сообщества: «Чувашия — наш родной край», 18 тыс.; «Чуваши за пределами Республики ЧУВАШИЯ», 9,4 тыс. и др. в ОК. Однако киберсообщества охватывают незначительную часть чувашей в том или ином регионе. К примеру, в 11 сообществах самарских чувашей в ОК участвуют в общей сложности 1100 чел., составляющих чуть более 2 % от общей численности чувашей в регионе. Таким образом, киберсреда обладает существенным потенциалом в формировании

виртуального коммуникативного пространства этнической группы, но возможности ее использования ограничены активностью пользователей интернета.

Несколько меньше насчитывается групп, посвященных фольклору, музыке, танцам (71 в ОК и 58 в ВК), вопросам языка, этнической истории и культуры чувашей (49 в ОК и 41 в ВК). Однако именно в них, как правило, содержится основной этнически маркированный контент социальных сетей, востребованный, активно тиражируемый и обсуждаемый пользователями. В сети «Одноклассники» наиболее многочисленными являются «древние чуваши-булгары» (2,3 тыс. чел.), «ПАЛ-ХАР-ЧАВАШЕСМ (БОЛГАРО-ЧУВАШИ)» (1,7 тыс.), «Тёрё тёнчи» — клуб чувашской вышивки» (1,4 тыс.), «Чувашские праздники» (1,2 тыс.). Группы объединяют участников по таким темам, как чувашская кухня, костюм и украшения, традиционная религия, чувашский язык. В сети «ВКонтакте» наибольшей популярностью пользуются группы «История чуваш, сувар, булгар, болгар, гунн, тюрк» (7 тыс. чел.), «Чувашский мир» (2,8 тыс. чел.), «ЧУВАШСКИЙ КОСТИОМ | Вышивка | Культура| Кухня» (1,7 тыс. чел.). Одна из популярных тематик в чувашском контенте в социальных сетях — чувашская эстрада и народная песня, представленные как в формате одноименных групп, так и фольклорных коллективов. В «Одноклассниках» таких групп выявлено 71, в «ВКонтакте» — 41. Востребованность данного контента коррелирует с популярностью песенного жанра в современной культуре народа. В целом, результат анализа «чувашского интернета» свидетельствует о том, что виртуальное пространство является проекцией реального, отражает закономерности развития этнического сообщества в реальности.

Этнокультурный контент: формы и способы репрезентации этничности

Этнокультурное наследие чувашского народа представлено в виртуальном пространстве такими элементами, как язык, фольклор, в первую очередь, песенный (*чайваши халăх юррисем*), народный костюм и украшения, вышивка, чувашская кухня (блюда национальной кухни *хуплу, тултармай, шүрпе, шăрртан, сăра*, технологии их приготовления и др.), религиозные воззрения (о божествах *Турă, Киремет* и др.), обряды (Учук, *Ҫимĕк, Уяв, Кёр сăри* и др.), мифология. Наряду с ними значимую роль в репрезентации этничности чувашей играют адаптированные к современным условиям жизни формы национальной культуры: стилизованные сценические костюмы, одежда в стиле casual с элементами чувашской вышивки — продукция частных мастеров и фабрики «Паха тёре», эстрадные песни в исполнении самодеятельных и профессиональных артистов, записи театральных постановок, художественные и документальные фильмы на чувашском языке и т. д. Чувашский контент охватывает героические сюжеты этнической истории (например, Волжской Булгарии), повествования о ее легендарных (Улып, Чуваш-Батор) и реальных героях — известных чувашских писателях и поэтах (К. Иванов, М. Ҫеçпĕл и др.), ученых (Н. Бичурин), космонавтах (А. Николаев), артистах (В. Кузьмина), общественных деятелях (И. Яковлев) и др. При этом пользователи интернета отбирают наиболее значимые и их точки зрения маркеры этнокультурной идентичности, которые затем многократно воспроизводят, размещая в веб-сервисах, тиражируя в формате постов, сообщений, обсуждая в комментариях. Чаще пользователи высказывают положительное отношение к контенту, восхищаются культурным наследием, например, красотой чувашского костюма, народных песен, древностью му-



ХУСАНСЕМ — КАЗАНСКИЕ ЧУВАШИ

 В группе Подписки

...

Рис. 1. Аватар группы «ХУСАНСЕМ — КАЗАНСКИЕ ЧУВАШИ» в сети «Одноклассники» (<https://ok.ru/khusansemk>; дата обращения: 30.12.2023)

Fig. 1. Avatar of the group “HUSANSEM — KAZAN CHUVASH” on the Odnoklassniki network (<https://ok.ru/khusansemk>; access date: 12/30/2023)

визуализировать, представить в более доступной форме» (Клюсова 2020: 73). Репрезентация охватывает, как правило, те элементы культуры, которые актуальны в реальных практиках чувашей: например, чувашская вышивка сегодня широко представлена в экспозициях музеев, на выставках, в красочных альбомных публикациях в Чувашской Республике и за ее пределами. Блюда национальной кухни, жилище, подворье включены в публичное пространство как часть этнического бренда республики наряду с песенно-музыкальным фольклором. В совокупности они формируют образ Чувашии как «края ста тысяч песен и узоров», и этнический контент в киберпространстве служит эффективным способом его презентации. В целом, благодаря этнически маркированному контенту в интернете формируется единое виртуальное коммуникативное пространство, обеспечивающее существование киберэтничности чувашей.

Основным способом репрезентации языка и истории и культуры чувашей в интернете является аудиовизуальный контент: видеозаписи научно-популярных, документальных и художественных фильмов, спектаклей, телепередач, выступлений творческих коллективов, клипы эстрадных песен, любительские записи массовых мероприятий, семейных торжеств, аудиозаписи популярных народных и эстрадных песен, фотографии пользователей, компьютерная графика, анимация. В масштабе всего «чувашского интернета» — это десятки каналов и тысячи единиц контента. Только в социальной сети «Одноклассники» по запросу #чуваши обнаруживаются 29 видеоканалов и 34 тыс. видеозаписей. Аналогичная информация содержится в сети «ВКонтакте» (946 аудиозаписей и около 400 видеосюжетов) и на веб-платформах YouTube, RuTube, Дзен.

зыкальных традиций («*Ой, чаваишем! Аж мурашки по телу. До чего ж красиво!*» (Чувашский танец 1998). Однако ряд тем вызывает дискуссии — наиболее острые споры возникают вокруг таких вопросов, как этногенез чувашей, традиционная религия и ее истоки, аутентичность женского и девичьего костюма, что свидетельствует об актуальности именно этих тем в поле чувашской этничности. Как отмечают исследователи, пользователи транслируют в медиа «тот набор черт этноса, который является актуальным прежде всего для носителя данной культуры...», пространство медиа позволяет их укрепить, ви-

Особенно актуальны в репрезентации киберэтничности чувашей визуальные практики. Востребованность визуального материала объясняется, вероятно, тем, что он является, с одной стороны, одним из самых эффективных средств передачи информации, а с другой стороны, еще и наиболее простым способом обновления личной информации, в том числе и этнического характера, благодаря чему пользователи имеют возможность регулярно подтверждать презентируемый образ. В процессе визуализации используются стилизованные формы национального орнамента (Рис. 1), цвета чувашского флага, знаковые элементы культуры в виде изображений чувашского женского / девичьего костюма и его деталей, например, головных уборов *хушупу* и *тухъя*, украшений (Рис. 2), государственная символика Чувашской Республики (герба, флага) (Рис. 3, 4) и т. д. При этом происходит символизация реальных и мифологических образов, элементов народной культуры, их стереотипизация, создается возможность трансляции этничности в реальный мир посредством упрощенных образов и понятий, таких как, например, «чувашская красавица», «чувашский



Рис. 2. Поздравительная открытка с Международным женским днем. Фото из открытого доступа. (<https://ok.ru/group/54188077809763/album/54922784538723/864347813219>; дата обращения: 30.12.2023)

Fig. 2. Greeting card for International Women's Day. Photo from the public domain. (<https://ok.ru/group/54188077809763/album/54922784538723/864347813219>; access date: 12/30/2023)

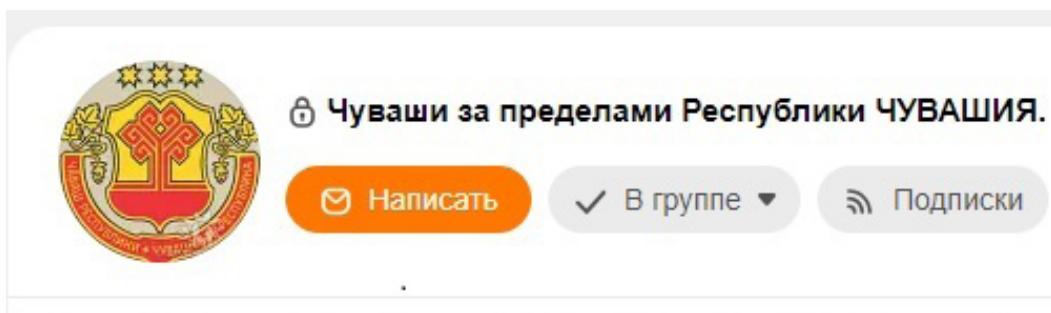


Рис. 3. Аватар группы «Чувашия за пределами Республики ЧУВАШИЯ» в сети «Одноклассники» (<https://ok.ru/chuvashiz>; дата обращения: 30.12.2023)

Fig. 3. Avatar of the group “Chuvashia outside the Republic of CHUVASHIA” on the Odnoklassniki network (<https://ok.ru/chuvashiz>; access date: 12/30/2023)

герой», «чувашский народ», «чувашские традиции» и т. д. Таким образом, именно благодаря визуальным маркерам в первую очередь в виртуальном пространстве конструируется этнический образ, который проникает в реальный мир, способствуя формированию и сохранению этничности чувашей в нем.



Rис. 4. Объявление о дне чувашского языка» на фоне флага. Фото из открытого доступа. (<https://ok.ru/nikolay.pavlovskyyurgisenkuli/statuses/155601733640282>; дата обращения: 30.12.2023)

Fig. 4. Announcement of the Chuvash Language Day with a flag in the background. Photo from the public domain. <https://ok.ru/nikolay.pavlovskyyurgisenkuli/statuses/155601733640282>; access date: 12/30/2023)

высшим образованием, в возрасте от 45 до 65 лет, они являются пользователями сети более 10 лет (66%), подключаются к ней регулярно — ежедневно (55%) или 2–3 раза в неделю (32%). Преимущественно они читают новостную ленту (39%), иногда комментируют (22%) и раз в два–три месяца сами размещают информацию (в основном, фотографии) (18%), реже являются администраторами групп (18%). Вопросами истории и культуры чуваш интересуются почти в той же мере (70%), что жизнью своего села (60%) и знакомых / одноклассников (79%), удовлетворяя при этом личный интерес (75%), знакомясь с информацией о чувашах «для души» (64%), «наслаждаются речью / мелодией песен / музыкой и т. д.» (41%), «вспоминают родину, родных» (30%), «размышляют о судьбе народа» (27%). Чуваши в ОК состоят в «чувашских группах» (67%), преимущественно своего региона (60%) и села (62%), нередко комментируя посты и сами размещая их (49%); при этом предпочитают темы, связанные с чувашской народной культурой (костюм, пища, обряды, обычаи, музыка, танцы и т. д.) (28%) и современной культурой чувашей, праздниками, фестивалями, концертами (58%). Эти же вопросы (43%; 55% соответственно), наряду с чувашским языком и его сохранением в современной жизни (61%) волнуют их при обсуждении; востребована и информация о происхождении, истории чувашского народа (54%). Пользователи предпочитают знакомиться с чувашской историей и культурой посредством визуальных материалов (фильмов — 82%, фотографий — 64%), нежели читая статьи (57%), в основном пассивно потребляют информацию (54%),

Киберэтничность в социальных сетях

Исследование практик репрезентации этничности было бы неполным без анализа форм и характера активности чувашских пользователей. Опрос в социальных сетях «Одноклассники» и «ВКонтакте» позволил составить примерные «портреты» участников групп и сообществ. Чуваши в ОК — это почти в равной степени мужчины (48%) и женщины (52%), в основном служащие (35%) и пенсионеры (36%) по роду занятий, с высшим или неоконченным

но нередко (40%) вступают в дискуссии по проблемам истории и культуры чувашского народа. Несмотря на знание чувашского языка (98%) предпочитают общаться в сети (88%) и воспринимать информацию (72%) на русском языке.

Сходная картина наблюдается среди пользователей сети «ВКонтакте». Однако они в основной массе моложе (от 27 до 55 лет), разнообразнее по роду занятий (студенты, научные сотрудники, частные предприниматели, преподаватели, фрилансеры); среди них чуть выше доля с небольшим опытом пребывания в сети (до 5 лет — 15%; в ОК — 12%). Чуваши в ВК более активны в пользовании сетью (свыше 80% делают это ежедневно), в том числе в размещении информации и администрировании сообществ (31%), чаще интересуются сведениями о чувашской культуре (84%), чем сельскими новостями (49%), используя первые в т. ч. в работе (32%, в ОК — 23%), в большей степени включены в «чувашские сообщества» (88%), преимущественно региональные (70%) и общероссийские (63%), в т. ч. активнее размещают информацию и администрируют группы (24%, в ОК — 15%), обсуждают вопросы, связанные с чувашской историей и культурой (48%), среди которых более значимы, чем в ОК (8%), проблемы сохранения и развития чувашского языка (29%). Чувашами в ВК более востребован текстовый контент (68%), который чаще размещается ими на страницах сообществ (29%, в ОК — 12%). Обновление информации происходит ежедневно (19%) или раз в неделю (32%). Уровень знаний чувашского языка у пользователей ВК ниже (85%), поэтому они используют информацию чаще на русском, чем на чувашском (36%, в ОК — 23%), но при этом некоторые из них общаются в сети исключительно на чувашском языке (8%).

Таким образом, интернет является для пользователей, интегрированных в его сегмент социальных сетей, значимым источником этнической информации, средством удовлетворения потребностей в родном языке, истории и культуре своего народа, пространством для реализации различных активностей на этнической основе.

Заключение

Виртуальное пространство этничности чувашей является проекцией реального, отражает самосознание народа и его региональных сообществ, содержит формы и способы выражения идентичности в публичной среде через этнически маркированные элементы культуры — чувашский костюм, пищу, традиционные обряды, народные и эстрадные песни и т. д., что свидетельствует об их востребованности и функциональности в современном мире. В то же время в глобальной сети формируется собственное пространство этничности чувашей, основанное на значимых с точки зрения пользователей интернета, маркерах, с помощью которых конструируется, во многом благодаря визуализации и использованию символических образов и приемов, виртуальный этнический образ, влияющий на формирование и сохранение этничности чувашей в реальном мире. Киберпространство чувашей служит одним из эффективных способов и средств удовлетворения этнических потребностей в ограниченных условиях реального общения и приобщения к культурно-языковым ценностям своего народа, способствует трансляции знаний об истории и традиционной культуре народа, внутриэтнической коммуникации, обмену информации пользователей сетей и их интеграции в виртуальное пространство.

Источники и материалы

ВПН 2020 — Всероссийская перепись населения 2020 г. Том 5. Таблица 1. Национальный состав населения; Таблица 5. Владение языками населением многочисленных национальностей; Таблица 7. Население наиболее многочисленных национальностей по родному языку. [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики (Росстат): [сайт]. https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladenie_yazykami (дата обращения 25.03.2023).

ПМА 2023 — Полевые материалы автора, 2023 г. Онлайн-опрос пользователей социальных сетей «Одноклассники» и «ВКонтакте».

Чувашский танец 1998 — Чувашский танец под гармошку. Чаваш ташши. 1998 г. // YouTube: [сайт]. https://www.youtube.com/watch?v=NRJ_aSnQnpU

Научная литература

Белоруссова С. Ю. Нагайбаки в киберпространстве // Кунсткамера. 2018. № 1. С. 71–77. <https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-1-71-77>

Белоруссова С. Ю. #Силаクリшэн: виртуальная жизнь непризнанного народа // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 41–63.

Белоруссова С. Ю. Киберэтнография: методология и технология // Этнография. 2021. № 3 (13). С. 123–145. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3\(13\)-123-145](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3(13)-123-145)

Белоруссова С. Ю. Коренные малочисленные народы России: виртуальная этничность и сетевые опыты // Этнография. 2022. № 4 (18). С. 84–111. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4\(18\)-84-111](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4(18)-84-111)

Волокитина Н. А. Этническая культура и презентация идентичности в интернет-пространстве // Культурология. 2019. № 3 (33). С. 39–45.

Головнев А. В. Виртуальная этничность — новация на фоне традиции? // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 36–40.

Головнев А. В. Киберскорость // Этнография. 2020. № 3 (9). С. 6–32. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(9\)-6-32](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(9)-6-32)

Головнев А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1 (58). С. 100–108. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-1\(58\)-100-108](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-1(58)-100-108)

Головнев А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб: МАЭ РАН, 2021. 280 с.

Киссер Т. С. Виртуальная идентичность российских немцев // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 64–84.

Киссер Т. С. Российские немцы: религиозность онлайн // Этнография. 2020. № 3 (8). С. 103–123. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(8\)-103-123](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(8)-103-123)

Клюсова П. С. Медиапрезентация образов этнической культуры как способ сохранения идентичности: 24.00.01. Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. Екатеринбург, 2020. 151 с.

Лапшина Н. В. НКО поляков Сибири в веб-пространстве: презентация культуры и этнической идентичности // Этнография. 2020. № 3 (9). С. 124–153. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(9\)-124-153](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(9)-124-153)

Махмутов З. А., Габдрахманова Г. Ф. Особенности этнической идентичности виртуальных татарских сообществ в социальной сети ВКонтакте // Историческая этнология. 2016. Т. 1. № 2. С. 276–292.

Разумова И. А., Сулейманова О. А. Саамские сетевые сообщества в «этническом интернете» России // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2021. № 2 (179). С. 114–122.

Сибгатуллин А. А. Татарский Интернет. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2008. 60 с.

- Сулейманова О. А. Презентация культуры кольских саамов в социальной сети «ВКонтакте»: динамика визуальных образов материальной культуры // Этнография. 2020. № 3 (9). С. 169–199. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(9\)-169-199](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(9)-169-199)
- Федорова А. А. Сетевые репрезентации этнонациональных групп в виртуальном пространстве русской этничности. Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. СПб., 2020. 343 с.
- Холопов Д. А. Этническая идентичность в пространстве Интернета // Социальная интеграция и развитие этнокультур в евразийском пространстве. 2021. Т. 1. № 10. С. 229–236.
- Ягафова Е. А. Репрезентация этничности в киберпространстве: методологические подходы, исследовательские практики // Информационное общество. 2023. № 5. С. 65–73.

References

- Belorussova, S. Yu. 2018. Nagaibaki v kiberprostranstve [Nagaibaks in Cyberspace]. *Kunstkamera* 1: 71–77. <https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-1-71-77>
- Belorussova, S. Yu. 2019. #Silakriashen: virtual'naia zhizn' nepriznannogo naroda [#Sylakryashen: the Virtual Life of an Unrecognised People]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 41–63.
- Belorussova, S. Yu. 2021. Kiberetnografija: metodologija i tekhnologija [Cyberethnography: Methodology and Technology]. *Etnografija* 3:123–145. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3\(13\)-123-145](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3(13)-123-145)
- Belorussova, S. Yu. 2022. Korennye malochislennye narody Rossii: virtual'naia etnichnost' i setevye optyty [Small Indigenous Peoples of Russia: Virtual Ethnicity and Network Experiences]. *Etnografija* 4: 84–111. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4\(18\)-84-111](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4(18)-84-111)
- Fedorova, A. A. 2020. Setevye reprezentatsii etnonatsional'nykh grupp v virtual'nom prostranstve russkoj etnichnosti [Network Representations of Ethno-National Groups in the Virtual Space of Russian Ethnicity]. Ph.D. diss., Saint Petersburg State University.
- Golovnev, A. V. 2019. Virtual'naia etnichnost' — novatsii na fone traditsii? [Virtual Ethnicity — Innovation Against the Backdrop of Tradition?] *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 36–40.
- Golovnev, A. V. 2020. Kiberskorost' [Cyber Speed]. *Etnografija* 3: 6–32. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(9\)-6-32](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(9)-6-32)
- Golovnev, A. V., S. Yu. Belorussova and T. S. Kissner. 2018. Veb-etnografija i kiberetnichnost' [Web Ethnography and Cyber Ethnicity]. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik* 1:100–108. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-1\(58\)-100-108](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-1(58)-100-108)
- Golovnev, A. V., S. Yu. Belorussova, and T. S. Kissner. 2021. *Virtual'naia etnichnost' i kiberetnografija* [Virtual Ethnicity and Cyberethnography]. Saint Petersburg: MAE RAN. 280 p.
- Kholopov, D. A. 2021. Etnicheskaja identichnost' v prostranstve Interneta [Ethnic Identity in the Internet Space]. *Sotsial'naia integratsiya i razvitiye etnokul'tur v evraziiskom prostranstve* 10: 229–236.
- Kisser, T. S. 2019. Virtual'naia identichnost' rossijskikh nemtsev [Virtual Identity of Russian Germans]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 64–84.
- Kisser, T. S. 2020. Rossijskie nemtsy: religioznost' onlain [Russian Germans: Religiosity Online]. *Etnografija* 3: 103–123. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(9\)-103-123](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(9)-103-123)
- Kliusova, P. S. 2020. *Mediaprezentatsiia obrazov etnicheskoi kul'tury kak sposob sokhraneniia identichnosti* [Media Presentation of Images of Ethnic Culture as a Way of Preserving Identity]. Ph.D. dissertation, Ural Federal University.
- Lapshina, N. V. 2020. NKO poliakov Sibiri v veb-prostranstve: reprezentatsiia kul'tury i etnicheskoi identichnosti [NPOs of Poles in Siberia in Web Space: Representation of Culture and Ethnic Identity]. *Etnografija* 3: 124–153. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(9\)-124-153](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(9)-124-153)
- Makhmutov, Z. A. and G. F. Gabdrakhmanova. 2016. Osobennosti etnicheskoi identichnosti virtual'nykh tatarskikh soobshchestv v sotsial'noi seti VKontakte [Features of Ethnic Identity of Tatar Virtual Communities in the VKontakte Social Network]. *Istoricheskaja etnologija* 2: 276–292.

- Razumova, I. A. and O. A. Suleimanova. 2021. Saamskie setevye soobshchestva v “etnicheskem internete” Rossii [Saami Online Communities in Russia’s “Ethnic Internet”]. *Uchenyye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* 2: 114–122.
- Sibgatullin, A. A. 2008. *Tatarskiy Internet* [The Tatar Internet]. Nizhniy Novgorod: ID «Medina». 60 p.
- Suleimanova, O. A. 2020. Prezentatsiia kul’tury kol’skikh saamov v sotsial’noi seti «VKontakte»: dinamika vizual’nykh obrazov material’noi kul’tury [Presentation of Kola Sami Culture in the VKontakte Social Network: Dynamics of Visual Images of Material Culture]. *Etnografia* 3: 169–199. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(9\)-169-199](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(9)-169-199)
- Volokitina, N. A. 2019. Etnicheskaya kul’tura i reprezentatsiia identichnosti v internet-prostranstve [Ethnic Culture and Representation of Identity in the Internet Space]. *Kul’turologija* 3: 39–45.
- Yagafova, Ye. A. 2023. Reprezentatsiia etnichnosti v kiberprostranstve: metodologicheskie podkhody, issledovatel’skie praktiki [Representation of Ethnicity in Cyberspace: Methodological Approaches, Research Practices]. *Informatsionnoye obshchestvo* 5: 65–73.

САКРАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ, СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ И РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/159-169

Научная статья

© Ф. О. Нофал

АТ-ТИЙАРА КАК ЦЕНТРАЛЬНОАРАВИЙСКАЯ РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

*В статье рассматривается феномен аравийских «ауспиций». Основываясь на свидетельствах средневековых историографов и лексикографов, автор анализирует этимологию понятий *al-ṭiyarah*, *al-‘iyāfah* и *al-zāğr*, указывающих на гадание по поведению птиц, млекопитающих и рептилий: в то время как концепт *al-ṭiyarah* отсылает к целому комплексу суеверий, связанных с животным миром, термин *al-‘iyāfah* обозначает пассивное наблюдение за движением или криками птиц и их последующую интерпретацию, а *al-zāğr* — стимуляцию прорицателем отобранных им животных. Видовая принадлежность гадательных зверей определена рядом архаических представлений арабов о мире и человеке: так, в числе хтонических животных упоминались падальщики, птицы или скот, обладающий физическим изъяном, а также совы — тотемические существа, олицетворявшие разлученный с истлевшим телом человеческий дух. Ритуал *al-zāğr* реконструируется автором статьи как действие, призванное напугать животное и принудить его к движению — в правую (*sāniḥ*) или левую (*bāriḥ*) сторону. Если обитатели Неджда признавали «добрьми вестниками» предметы, расположенные справа от наблюдателя или движущиеся справа налево, то жители Хиджаза, напротив, считали «благословенными» вещи, расположенные с левой стороны от «авгура». Отдельно анализируется связь упомянутых выше пространственных понятий с визуализацией временных координат (как правило, древние арабы отождествляли *bāriḥ* с прошлым, а *sāniḥ* — с будущим) и со сторонами света (*bāriḥ*, *ša(i)māl* — север, *sāniḥ*, *yatīn* — юг). Кроме того, делается вывод о минимальной институализации обычая *al-ṭiyarah* в джихилийском обществе.*

Ключевые слова: джихилия, Древняя Аравия, ауспции, авгуры, арабская литература

Ссылка при цитировании: Нофал Ф. О. Ат-Тийара как центральноаравийская ритуальная практика // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 159–169.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/159-169

Original article

© Faris Nofal

AL-TIYARAH AS AN ANCIENT ARABIAN RITUAL

*The article considers the phenomena of Arabian “auspices”. Based on the evidence of Medieval historians and lexicographers, the author analyzes etymology of terms *al-tiyarah*, *al-’iyyāfah* and *al-zāgr*, which point to fortune-telling by the behavior of birds, mammals and reptiles. While the concept of *al-tiyarah* indicated the whole range of superstitions connected with the animal world, the term *al-’iyyāfah* meant passive observation of movements of birds or their calls with the following interpretation, and *al-zāgr* indicated stimulation of selected animals by the soothsayer. A whole complex of archaic Arabic representations about the world and a human determined which animals were used for the fortune-telling. Animals, considered chthonic, included scavengers, birds or cattle with a physical defect, owls — totemic creatures that personified the human spirit separated from the decayed body. The author reconstructs the ritual *al-zāgr* as an action designed to scare the animal and force it to move — to the right (*sāniḥ*) or left (*bāriḥ*) side. While in *Najd* objects located to the right of the observer or moving from right to left were considered as ‘good messengers’, in *Hijaz*, on the contrary, the ‘blessed’ objects were located on the left side of the augur. Separately the author analyzes connection between the left and right sides with the visualization of temporal coordinates (as a rule, ancients Arabs identified *bāriḥ* with the past and *sāniḥ* with the future) and with the cardinal points (*bāriḥ*, *ša(i)māl* — north, *sāniḥ*, *yamīn* — south). Finally, it is concluded that the customs of *al-tiyarah* were weakly institutionalized in *Jahili* society.*

Keywords: *Jāhiliyah, Ancient Arabia, Auspices, Augurs, Arab Literature*

Author info: **Nofal, Faris. O.** — Faculty Member, Department of Philosophy of Islamic World, The Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: faresnofal@mail.ru

For citation: Nofal, F. O. 2024. Al-Tiyarah as an Ancient Arabian Ritual. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 159–169.

К сожалению, религия Центральной Аравии и Хиджаза VI–VII вв., предшествовавшая возникновению ислама, по сей день остается «слепым пятном» медиевистики. В отсутствие хоть сколько-нибудь значимых археологических или эпиграфических открытий, немногочисленные исследователи вынуждены раз за разом обращаться к свидетельству мусульманских источников и концептосфере классического арабского словаря в попытке реконструироватьrudиментарные семантико-ритуальные конструкты, некогда задававшие «вернакулярное» (повседневное) религиозное пространство араба-язычника эпохи джахилии¹. Тем интереснее рассмотреть

¹ Джихилия (*ğāhilīyyah*, «невежество») в исламской историографии — обозначение периода арабской истории, предшествовавшей проповеди пророка Мухаммада.

собранные нами сведения, касающиеся феномена *ат-тийара* (*al-ṭiyarah*) — явления, справедливо сближаемого с практикой ауспиций¹.

Как известно, первоначально термин *auspicia* обозначал производимое авгурами, патрициями или магистрантами гадание по поведению птиц. В отличие от авгурий, ауспции представляли собой наблюдение за птицами *in toto*, безотносительно к их видовой принадлежности: авгур оглашал предсказания о будущем заказчика по пению птицы, ее движению (по земле или воздуху), пищевому поведению. Несколько позже ауспции начали называть любые предсказания, делающиеся на основании наблюдений за природой — атмосферными явлениями или четвероногими животными. Кроме того, ауспции отличались от авгурий своеобразным «сроком годности» результата: если авгурии предсказывали непреложную волю богов, ауспции приоткрывали завесу над событиями одного-двух грядущих дней. Сложная история ауспций и авгурий, согласно специалистам по истории Древнего Рима, была обусловлена стиранием семантических границ как между самими архаическими ритуальными практиками, так и между разными порядками религиозности — народной и государственной, институализированной (Сидорович 2009: 151–158). В других культурах — в том числе, древнеарабской — историк имеет дело, по преимуществу, с более примитивными формами обрядовости, а значит, с манифестацией архаического мировоззрения, практически не отмеченной развитием государственности или значительными социокультурными изменениями. Последнее обстоятельство значительно облегчает нашу задачу, коль скоро оно избавляет нас от необходимости прослеживать «генеалогию» ритуала, — ритуала, и без того скрытого за разрозненными справками десятков источников.

Пресловутые источники предлагают нам три термина, так или иначе обозначающих практику «аравийских ауспиций» — *al-ṭiyarah*, *al-‘iyāfah* и *al-zagr*. Первый из них сохраняет связь с «началами» ритуала и, выведенный из корня *t-y-r*, указывает на наблюдение за птицами (*tuŷir*). Именно концепт *al-ṭiyarah*, как правило, фигурирует в текстах мусульманской сунны², посвященных критике рассматриваемого нами обычая; так, пророку Мухаммаду традицией приписываются следующие слова:

Да не будет [среди вас] ауспций (*al-ṭiyarah*) — но да будет доброе слово (*al-Nawawī* 1987: 218). Тот, кто, прибегши к ауспциям (*al-ṭiyarah*), отказался от совершения некоего действия, — тот впал в неверие; да искупит таковой [свой грех] следующими словами: «Господи! Любое добро — Твое добро, любая птица — Твоя птица! Нет бога, кроме Тебя!» (*al-Hindī* 1989: 115). Ауспции (*al-ṭiyarah*) есть неверие (*al-Wadā’ī* 1995: 259)³.

¹ Необходимо отметить, что на первоначальную, рукописную версию нашей статьи поступил критический (впрочем, лишенный фактического базиса) отзыв, отсылающий нас к труду Т. Фахда «La Divination Arabe» (Fahd 1966) и де-факто постулирующий бессмысленность проведенной автором этих строк работы. Тем не менее следует отметить, во-первых, ущербный характер произведенного Фахдом обзора материала; достаточно упомянуть, что из поля его внимания «выпали» памятники, составленные Ибн Рашиком и ал-Калли (см. ниже). Во-вторых, анализ источников, выполненный нами самостоятельно, может быть сличен читателем с разрозненными и, зачастую, фрагментарными справками об аравийской практике ат-тийара, встречающимися в европейской литературе. Наконец, в-третьих, в отечественной литературе интересующий нас предмет до сих пор не был представлен, — и потому публикуемая статья может послужить предпективским подспорьем для отечественных культурологов, этнографов и историков.

² Сунна здесь — предания, повествующие о словах и действиях пророка Мухаммада.

³ Здесь и далее перевод с арабского и курсив — наши (Ф. Н.).

Однако уже во времена «Пророка арабов» ритуал *al-ṭiyarah* расширительно толковался как гадание по поведению животных вообще. По мнению Ибн Рашика (ум. 1064),

концепт *al-ṭiyarah*, возможно, произошел от слова “полет” (*al-ṭayarān*); человек наблюдал или слышал что-то, им ненавидимое — и будто бы [от страха] взмывал в небеса. Неслучайно сказано: “Завыл волк — и я был ему рад; заговорил человек — и я чуть было не взлетел!” Возможно, [концепт *al-ṭiyarah*] произошел от слова “птица” (*al-ṭayr*)… Ведь арабы возбуждали птиц и животных, — и животных [так же, как и птиц], использовали в ауспирациях… Другие говорят: “Вначале это слово применяли только к птицам, а после — распространяли и на других животных (*Ibn Rašīq* 1994 Т.2: 1007)."

Концепт *al-‘iyāfah* также связан с интересующей нас семантикой полета: глагол *‘āfa*, примененный к птицам, указывает на их «парение» — в воздухе и над водой (*Ibn Sīdah* 2006: 182); кроме того, этим глаголом обозначалось нежелание (*kurh*) человека вкусить некую предложенную ему пищу (*Ibn Manzūr* 2009 Т.9: 311). Как следствие, термином *al-‘iyāfah* средневековые авторы отмечали практику гадательных наблюдений за движениями птиц, их перемещениями по воздушному пространству.

Иначе обстоит дело с концептом *al-zāgr*, в отличие от термина *al-‘iyāfah*, предлагающим активное участие гадателя в «возбуждении» (*zāgr*) птицы или животного. По всей видимости, арабские «авгурьи» окрикивали «птиц или ящериц» и бросали в них камни, чтобы спровоцировать движение вправо или влево (*Ibn Manzūr* 2009 Т.4: 368). К реконструкции этого обряда мы непременно вернемся ниже; здесь же отметим разницу между активным характером *al-zāgr* и пассивным ходом *al-‘iyāfah*. Несовпадение словарных значений терминов, обозначающих, согласно средневековым историческим источникам, один и тот же обряд, наводит на мысль о длительном сосуществовании обеих практик, лишь впоследствии слитых воедино их исполнителями — ‘āifāmi. Наше предположение косвенно подтверждают те, пускай и немногочисленные, сообщения историографов, в которых описывается «аудиальная» ауспирация, почти всегда носящая случайный характер: например, уханье филина, неизменно расценившееся арабами как предвестье добрых или злых событий, едва ли могло быть спровоцировано нечаянными слушателями — а значит, подлежало истолкованию посредством древней практики *al-‘iyāfah*.

Учитывая обнаруженные в *corpus texti* сунны предания, связывающие ритуал *al-ṭiyarah* с осуждаемым Мухаммадом «плохим предчувствием» заказчиков, сирийский литературовед А. Халу заключает: «В то время как результаты *al-‘iyāfah* могли как обнадежить, так и огорчить человека, результат *al-ṭiyarah* — результат случайный — неизменно его огорчал» (*Hālū* 2011: 424). С этим выводом Халу мы не можем согласиться по ряду причин. Во-первых, приведенная выше цитата Ибн Рашика характеризует в качестве *al-ṭiyarah* обряд, отправляемый профессиональным гадателем — именно обряд, но не случайное наблюдение за диким зверем. Во-вторых, результат пресловутого наблюдения мог предвещать заказчику ауспирации или самому наблюдателю как радость, так и несчастье. По Ибн Хаджару ал-‘Аскандари (ум. 1448),

люди джахилии прислушивались к крику ворона и судили по нему [о будущем]. Если птица кричала два раза, они говорили: «Она предвещает зло!». Если птица кричала три раза, они замечали: «Она предвещает добро!». Ислам упразднил эту [практику]. Ибн ‘Аббас, услышав крик ворона,

говорил: «Господь! Эта птица — Твоя птица, это добро — Твоё добро; нет бога, кроме Тебя!» (*al-'Asqalānī* 1975: 32).

Впрочем, завершив собственно терминологическую часть нашей работы, следует подробнее остановиться на второй половине только что процитированной справки Ибн Хаджара — тем более ценной, что в ней перечисляются птицы, очевидно, некогда входившие в «канонический» список пригодных для аравийских «авгурий» животных.

Под «вороном» (*gurāb*) мы понимаем собственно ворона (*al-ǵudāf wa al-abqa'*), клюющего падаль, но никак не сороку (*gurāb al-zar'*). ’Абу Са‘ид разрешал побивать ворон камнями — но не до смерти; Ибн ал-Мунзир же... позволял убивать ворон даже в состоянии *ihram*¹... Существуют также вороны с белыми или красными крыльями, брюхом или лапками (*a'sam*); таковые... ничем не отличаются от воронов. Наконец, есть сороки (*'aq 'aq*), которые оставляют своих птенцов без еды; таковые подобны воронам и расцениваются арабами как дурное предзнаменование (*al-'Asqalānī* 1975: 32).

Итак, «вороны» (*gurbān*) древние арабы называли собственно воронов, птиц с черно-цветным оперением и сорок; эти существа, по Ибн Хаджару, использовались арабскими «авгурями» в ауспициях из-за их хтонической символичности — как «падальщики», предвестники смерти, разлуки. Как явствует из процитированного пассажа, негативная культурно-ритуальная семантика образа ворона сохранилась и в раннеисламской общине: первые поколения мусульманских правоведов спорили о допустимости уничтожения этого животного паломниками, которым, напомним, запрещается проливать кровь обитателей заповедной (*haram*) территории Мекки. Хтоничность образа птицы сохраняется даже в кораническом повествовании и литературе мидрашей, современной формативному периоду истории арабской литературы: и Коран (5:31), и Пирке де рабби Элиэзер (XXI) живописуют первый в истории человечества погребальный обряд, отправленный именно вороном (*gurāb, בָּרְעַע*). Мрачная символичность ворона дала название облюбованному им дереву — моринге (*Moringa arabica*), служащей в джахилийской поэзии метафорой расставания. В частности, ’Абу аш-Шис ал-Хуз‘и (ум. 811) упомянул морингу в следующих своих известных строфах-байтах:

Тоскую по тебе — и ночь да соберет соседей!..
Но ворон уже плачет на ветви моринги.
В его плаче — разлука; а среди
ветвей моринги — даль близости! (*al-Bayhaqī* 1999: 247), —

а Кусайир ‘Узза (ум. 723) восклицал:

Если поднимут головы верблюдам, да расстанутся с соседями,
и пропоет ворон на моринге: «Ты в печали!» ... (*Ibn Ya'īs* 2001: 275).

Слово «моринга» (*bayn*) полисемично и может обозначать не только дерево и сидящего на ней ворона, но и разлуку как таковую. Также ворон именовался арабами *Hātim'om*, «неизбежным» знаком расставания, и *A'war'om*, «одноглазым» вестником бед (*al-Abṣīḥī* 2014: 357).

Куда более интересным объектом предсказания нам представляется сипуха (*hāmma*), роль которой в ауспициях была, вероятно, определена утраченной се-

¹ Т. е. во время паломничества.

годня аравийской мифологией. В отличие от ворона, сипуха или совы — существо танатическое, олицетворяющее имматериальное начало человеческого естества; именно поэтому, по поверьям древних арабов, совы обитали на кладбищах, оплакивая судьбу неотмщенных убитых.

Арабы верили, что дух убитого, за которого не отомстили [родичи], превращается в сипуху (*hāmma*) и походит на птицу (говорят, что на сову). Он говорит: «Напоите меня, напоите меня!», — и не успокаивается, пока не получает отмщение. Ислам же упразднил [это суеверие] (*Hadī* 2000: 510).

В том же источнике образ сипухи увязывается с концептом *ṣadā*, — современным обозначением эха, — упомянутым в известной строфе Асвада ан-Нахшали («Иbn Кабша мне обещает жизнь, / подобную жизни сов (*asdā*’), сипух (*hāmm*); / он не может отвести от меня смерть / и воскресить истлевшие мои кости!») (*Hadī* 2000: 510)). Справедливо предположить, что «эхом» арабы первоначально называли именно «причтания душ» — крики сипух и сов, интерпретируемые, как и крики воронов, в ритуале ауспции. Немного иную версию мифической «антропологии» древних арабов описывает Ибн Манзур (ум. 1311): «Сипуха — птица, выходящая из головы истлевшего мертвца» (*Ibn Manzūr* 2009 Т. 12: 744). По мнению выдающегося лексикографа, *hāmma* или душа, принимающая ее облик, выходит из любого тела, разложившегося после погребения — безотносительно к причине смерти покойника или акту отмщения за пролитую им кровь.

Приняв во внимание процитированные предания, мы получаем ключ к корректной интерпретации следующего коранического айата: «И всякому человеку Мы прикрепили птицу к его шее» (17:13, пер. И. Ю. Крачковского). Вопреки мнению абсолютного большинства экзегетов, упомянутый пассаж повествует, очевидно, не о действиях человека, а о его душе, локализованной в голове и шее. Косвенно нашу догадку подтверждает и хадис Мухаммада, содержащий приведенный выше айт: «Не существует заразных [недугов] (*‘adwā*), бесполезны ауспции; у каждого человека на шее — своя птица» (*Mawsū’at* 1989: 271).

Интересно, что в шиитских преданиях образ совы претерпевает значительную трансформацию: из предвестника бед или знамения некогда совершенного преступления сипуха или филин обращается в преданное потомкам пророка Мухаммада животное.

Никто из вас не видел сову днем... поскольку она зареклась посещать обустроенную [человеком территорию] (*‘imrān*); она обитает в развалинах (*harāb*) со дня смерти ал-Хусайна (мир ему!). Днем она постится, — и лишь ночью оплакивает ал-Хусайна (да благословит его Аллах!), до самого рассвета!.. Во времена Посланника Аллаха (да благословит его Всеышний и да приветствует!) сова посещала дома и дворцы, питалась обедками с человеческих столов. С тех пор, как убили ал-Хусайна (мир ему!) она обитает в обветшавших зданиях, горах и долинах. Она сказала: «Вы — худшая из общин! Вы убили потомка своего Пророка! Я не доверю вам себя!» (*al-Maġlisī* 1983: 329–330).

Такова, в общих чертах, природа «аудиальной» ауспции: древний араб считал крики териоморфного образа собственной души (сов, филинов и сипух) или «проклятых» врановых и заключал об их добром или злой семантике. Этот тип ауспций был, по всей видимости, исключительно инклузивен; доступный каждому обитателю

лю Аравийского Полуострова, он впоследствии вошел в народную, уже исламскую традицию, как широко распространенное суеверие и сохранился до наших дней в фольклоре стран Ближнего Востока и Северной Африки.

Эксклюзивными, как следствие, могут считаться ритуалы *al-zāgr* и *al-'iyyāfah* — ритуалы, которые отправлялись специально поставленными прорицателями (*zāgir* и *'ā'if* соответственно). О существовании в джахилийскую эпоху полноценных сообществ прорицателей-«авгуротов» нам практически ничего не известно. Источники содержат сведения о странствующих прорицателях, предрекавших, по движению птиц, рептилий и млекопитающих, будущее детям знатных курайшитов; по преданию, именно такой «бродячий авгур» предсказал дяде Мухаммада 'Абу Талибу возышение его племянника (*Ibn Kaṭīr* 1971: 243). Многие представители надждитского племени *бану Асад* прославились в качестве *'ā'ifōv*; согласно приводимой Ибн ал-Асиром (ум. 1233) легенде, к их услугам прибегали не только люди, но и джинны.

Некоторые джинны пришли к асадитам и сказали им: «Мы потеряли своего коня. Пошлите кого-нибудь, кто провел бы ауспицию (*tan ya 'if*) [и узнал, где его искать]!». Они отрядили с ними некоего юношу. По дороге им встретился орел со сломленным крылом; увидев его, юноша заплакал. Его спросили: «Что с тобой?». Он ответил: «Он сломал одно крыло и вознес другое! Клянусь Аллахом, ты, [о, джинн], — не человек, и тебе не следует оказывать благодеяния!» (*Ibn al-Āṭīr* 1365 Т. 3: 330).

Легенда, изложенная Ибн ал-Асиром, содержит интересную деталь, проливающую свет на «технику» ауспиций: по судьбе птиц и их недугам прорицатель мог узнать не только собственный рок, но и природу того или иного предмета или явления — порождения либо человеческого творчества, либо «тонко-материального», духовного мира. По сломанному крылу орла¹ асадит определил сущность своих спутников и, насколько мы можем судить по тексту предания, отказался от поисков заблудившегося в пустыне скота — еще одной типичной задачи *'ā'if'a*, за успешное решение которой тот, вероятно, получал от заказчиков щедрое вознаграждение.

Следует заметить, что осведомленностью в искусстве *al-'iyyāfah* и *al-zāgr* прославились отдельные представители племен тамимитов и мазинитов; что до племени *бану Хамадан*, то, помимо собственных прорицателей-«авгуротов», они привечали *'ā'ifōv* Центральной Аравии и Хиджаза и даже сочетали их браками с собственными дочерьми. С точки зрения знатного хамаданита, родство с профессиональным прорицателем представляло собой честь (и, разумеется, выгоду) не меньшую, чем семейная связь «с поэтами и искателями водных источников» (*al-Mīdānī* 1955: 217). Впрочем, неудачного предсказателя ждала незавидная судьба: утратив многообещающее ремесло, неудачливый *'ā'if* понуждался к уходу из племени, а его место сразу же занимал другой, более надежный, по убеждению знати, знаток ритуала (*al-Ālīsī* 1993: 313).

Выбор животных для проведения *al-'iyyāfah* или *al-zāgr* был, очевидно, определен неким перечнем, схожим с римским списком пригодных для ауспиций птиц; этот список также мог меняться от племени к племени, от одного района Аравии к другому. По мнению ал-Джахиза (ум. 868), чаще всего арабы наблюдали за поведением ворона — не только считая его крики, но и отмечая траекторию его полета (*al-Ǧāḥīz* 1965 Т. 2: 316). Для отправления ритуала годились орлы, соколы, летучие мыши, совы, однорогие

¹ Добавим, что в арабской литературе орел (*'iqāb*) служил символом грядущего наказания (*'iqāb*). См.: (*al-Ǧāḥīz* 1965 Т. 3: 441).

и бесхвостые быки, пустынныне хищники, спереди (*naṭīḥ*) или сзади (*qa ḫidah*) подкрадывающиеся к наблюдателю (*Ibn Raṣīq* 1994 Т. 2: 1008–1009). Ал-А‘ша (ум. 629) также считал недобрым знаком появившегося перед предсказателем козла (*al-A ṣā* 1968: 273).

По какому же признаку движение гадательного животного характеризовалось как доброе или злое предзнаменование? Для ответа на этот вопрос нам придется привлечь несколько средневековых свидетельств, описывающих практику аравийских ауспиций. Первое из них принадлежит лексикографу и поэту Ибн Дурайду (ум. 933):

Обитатели Наджда усматривают благословение в *sāniḥ*, а проклятье — в *bāriḥ*. Иначе поступают жители Хиджаза (*'ahl al-‘āliyah*), признающие благословенiem *bāriḥ*, а проклятьем — *sāniḥ*. *Sāniḥ* — это тот, чья правая сторона находится справа от тебя; *bāriḥ* — это тот, чья левая сторона расположена слева от тебя (*Ibn Durayd* 1987: 272).

’Абу ‘Али ал-Калли (ум. 967), младший современник Ибн Дурайда, следующим образом толковал оппозицию *sāniḥ* — *bāriḥ*:

Итак, *sāniḥ* — это то, что обращено к тебе правой стороной; *bāriḥ* — то, что обращено к тебе левой стороной. Другие отмечают: *sāniḥ* — это то, что проходит справа от тебя, тогда как *bāriḥ* — то, что проходит слева. Большинство арабов считают *sāniḥ* благословением, а *bāriḥ* — проклятьем; некоторые, впрочем, радуются *bāriḥ* и печалятся о *sāniḥ* (*al-Qallī* 1980: 240).

Ибн ал-Асир (ум. 1233), в свою очередь, замечал:

Sāniḥ есть те птицы или хищники, что прошли перед тобой слева направо; арабы ищут у таковых благословения, ибо в них легко попасть на охоте. *Bāriḥ* — это, напротив, то, что проходит справа налево; арабы ненавидят то, что движется по этой траектории, ибо в такую добычу практически невозможно попасть, не обернувшись (*Ibn al-Atīr* 1365 Т. 1: 114).

Наконец, уже знакомый нам Ибн Рашик настаивал на такой интерпретации упомянутых выше пространственных терминов:

Sanīḥ, согласно жителям Хиджаза, есть тот, кто ходит справа налево, а *bāriḥ* — тот, что идет слева направо. Они не рады *sāniḥ* и почитают за благословение *bāriḥ*. Жители Наджда веруют иначе: у них *sāniḥ* — это то, что хиджазиты называют *bāriḥ* (*Ibn Raṣīq* 1994 Т. 2: 1012).

Для удобства, мы свели в одну таблицу все определения концептов *sāniḥ* и *bāriḥ*, приведенные процитированными авторами (Табл. 1).

Таблица 1

Автор	Обозначение правой стороны предмета	Обозначение левой стороны предмета	Обозначение «благословенной» стороны
Ал-Калли	<i>sāniḥ</i>	<i>bāriḥ</i>	<i>sāniḥ</i> — у большинства арабов; <i>bāriḥ</i> — у отдельных племен.
Ибн ал-Асир	<i>bāriḥ</i>	<i>sāniḥ</i>	<i>sāniḥ</i>
Ибн Дурайд	<i>sāniḥ</i>	<i>bāriḥ</i>	<i>sāniḥ</i> — у надждитов; <i>bāriḥ</i> — у хиджазитов.
Ибн Рашик	<i>sanīḥ</i> — у хиджазитов; <i>bāriḥ</i> — у надждитов.	<i>sāniḥ</i> — у надждитов; <i>bāriḥ</i> — у хиджазитов.	<i>sāniḥ</i> — у надждитов; <i>bāriḥ</i> — у хиджазитов.

Уже первый, беглый анализ нашей таблицы способен в значительной мере уточнить ареал ритуалов *al-‘iyūfah* и *al-zāgr*: «кауспиции» практиковались лишь обитателями Хиджаза и Центральной Аравии. Об отношении северно- и южноаравийских племен к гаданию по поведению птиц и животных арабские источники своему читателю ничего не сообщают. Второй вывод, следующий из внимательного рассмотрения приведенных выше свидетельств, проясняет возможный генезис *al-‘iyūfah*: движение животного рассматривалось как «доброе» или «зловещее» в соответствии с его траекторией — благоприятствующей охоте или, напротив, усложняющей ее ход. Эту версию «генеалогии» пространственных характеристик следует учитывать при попытках проследить этимологическую судьбу терминов, на которые средневековые историографы обратили столь пристальное внимание.

Общеизвестно, что термины *sanīh* и *bārih*, ранее обозначавшие направление движения и/или дислокацию предметов, имеют также другую, принципиально непространственную семантику. В частности, термин *sanīh* нередко использовался в значении «предложенный», «грядущий» (*al-Zabīdī* 2011: 284), тогда как концепт *bārih* увязывался с прошедшим временем (а производное из него понятие *bāriha* — и вовсе со вчерашним днем). Следовательно, вопреки мнению ряда специалистов (Чугунова 2008: 126; *Núñez, Cooperrider* 2013: 226), носители арабского языка (точнее говоря, большинства аравийских диалектов IV–VII вв.) разорвали связь между пространственной «визуализацией» времени и направлением письма: так, уже по Наммарской надписи IV в. нам известно, чтоprotoарабское письмо ориентировано справа налево, а значит, по убеждению современных когнитивистов, должно было выражать соответствующую визуально-временную модель древних аравийских племен (прошлое — правая сторона, будущее — левая сторона). Последней мы как раз и не находим в абсолютном большинстве свидетельств арабских историографов; исключения из этого правила — маргинальное сообщение Ибн ал-Асира, объясняющее специализацию обоих терминов охотничим «обычаем», и справка Ибн Рашика, закреплявшего альтернативный пространственный образ времени за обитателями Наджда.

Куда более сложной нам представляется аксиологическая коннотация обоих концептов, которую специалистам все еще предстоит установить. Ибн Дурайд и Ибн ал-Асири утверждали, что добрыми предзнаменованиями хиджазиты называли движение «левосторонних» предметов. Ибн Рашик, в свою очередь, настаивал на инверсивности пары *sanīh-bārih*; согласно этому автору, и надждиты, и хиджазиты, по-разному обозначавшие расположенные слева от наблюдателя предметы, верили в их добрую символичность. И лишь тезис ал-Калли, как ни странно, находит подтверждение в богатом языковом и этнографическом материале, так или иначе связанном с концептосферой Корана и сунны: так, клятва, равно как и благое дело, связывалась современниками Мухаммада с правой (*umatīn*) стороной, а лексическое обозначение южного направления — с однокоренными концептами *umatān* и *umatānī* (как яствует из названия южной грани Каабы (*al-rukn al-umatānī*), она обращена к «правому» Йемену). В связи с последним обстоятельством напомним, что левая сторона до сих пор именуется арабами так же, как и географический север — *ša(i)māl*. Однако, если справки Ибн Дурайда, Ибн ал-Асира и Ибн Рашика все-таки соответствуют исторической действительности, аксиологическая трансформация термина *umatīn* в Хиджазе VII в. требует дополнительного объяснения. Возможно, она была связана с политическим решением «Пророка

арабов», решившегося противопоставить ритуальной практике единоплеменников религиозный символизм их соседей-надждитов.

В завершение статьи нам хотелось бы подвести краткий итог — итог, безусловно, промежуточный, который следует корректировать и дополнять с учетом грядущих археологических и библиографических находок. Арабское доисламское общество (и, в меньшей степени, общество раннеисламское) сохраняло память об архаическом обычье *al-ṭiyarah*, предполагавшем наблюдение за поведением населявших аравийскую пустыню птиц, млекопитающих и рептилий. Первый подвид *al-ṭiyarah*, *al-‘iyāfah*, первоначально сводился к истолкованию наблюдаемых движений животного или его криков «авгурами» или суеверными жителями пустыни; второй подвид все того же явления, *al-zāgr*, представлял собой собственно ритуальное действие, в ходе которого предсказатель провоцировал движение гадательного животного ударом посоха или броском камня: от право- или левостороннего его движения и зависел благоприятный исход затеянного заказчиком предприятия. Отбор животных для проведения ауспиций — или для суеверного заключения о собственной судьбе — был обусловлен как естественными (падальщики, травмированные или физически неполноценные звери), так и мифологическими и, возможно, тотемическими (вера в «духовную» природу сов) представлениями древних арабов. Кроме того, в аравийском обществе не существовало кланов «авгуротов»: прорицатели либо самостоятельно учились этому ремеслу, либо прибегали к помощи старших «коллег». Сporадические упоминания об ‘ā’if’ax в средневековых источниках наводят исследователя на мысль о стихийном, неинституализированном характере «птичьего прорицательства», упраздненного исламом — но, тем не менее, сохраняющегося в арабском фольклоре до сего дня.

Источники и материалы

- Al-Abṣīḥī* 2014 — *Al-Abṣīḥī, Ḥabū al-Faṭḥ*. Al-Mustaṭraf. Vol. II. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyyah, 2014. 400 p.
- Al-Ālūsī* 1993 — *Al-Ālūsī, Maḥmūd*. Bulūg al-‘arab fi ma‘rifat aḥwāl al-‘arab. Vol. III. Beirut: Dār al-Šarq, 1993. 400 p.
- Al-‘Asqalānī* 1975 — *Al-‘Asqalānī, Ibn Haḡar*. Faṭḥ al-Bārī Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Vol. IV. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1975. 401 p.
- Al-Aṣā* 1668 — *Al-Aṣā*. Al-Dīwān. Beirut: al-Maktab al-Šarqī, 1968. 471 p.
- Al-Bayhaqī* 1999 — *Al-Bayhaqī, Ibrāhīm*. Al-Maḥāsin wa al-masāwi’. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyyah, 1999. 448 p.
- Al-Ǧāḥiẓ* 1965 — *Al-Ǧāḥiẓ*. Kitāb al-hayawān. In VIII vols. Cairo: Muṣṭafā Bābī Ḥalabī, 1965.
- Hadī* 2000 — Hadī al-Sārī muqaddimat Faṭḥ al-Bārī. Beirut: Dār Taybah, 2000. 510 p.
- Al-Hindī* 1989 — *Al-Hindī, al-Muttaqī*. Kanz al-‘ummāl. Vol. X. Beirut: Mu’assast al-Risālah, 1989. 644 p.
- Ibn al-Atīr* 1365 — *Ibn al-Atīr*. Al-Nihāyah fī ḡarīb al-hadīt. In V vols. Qumm: M’uassasat Ismā‘iliyyān, 1365 H. 486 p.
- Ibn Durayd* 1987 — *Ibn Durayd*. Ğamharat al-luġah. Vol. I. Beirut: Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 1987. 624 p.
- Ibn Katīr* 1971 — *Ibn Katīr*. Al-Sīrah al-nabawwiyyah. Vol. I. Beirut: Dār al-ma‘rifah, 1971. 508 p.
- Ibn Manzūr* 2009 — *Ibn Manzūr*. Lisān al-‘arab. In XV vols. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyyah, 2009.
- Ibn Rašīq* 1994 — *Ibn Rašīq*. Al-‘Umdah. Damascus: Maṭba‘at al-kātib al-‘arabī, 1994. 1274 p.
- Ibn Sīdah* 2006 — *Ibn Sīdah*. Al-Muḥaṣṣ. Vol. IV. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyyah, 2006. 816 p.
- Ibn Ya‘īs* 2001 — *Ibn Ya‘īs*. Šarḥ al-Mufaṣṣal. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyyah, 2001. 564 p.

- Al-Mağlisī* 1983 — *Al-Mağlisī*. Bihār al-anwār. Vol. LXI. Beirut: Dār iḥyā’ al-turāt, 1983. 335 p.
- Mawsū’at* 1989 — *Mawsū’at aṭrāf al-hadīt al-nabawī al-ṣarīf*. Vol. VII. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyyah, 1989. 480 p.
- Al-Mīdānī* 1955 — *Al-Mīdānī, Aḥmad Mağma’ al-amṭāl*. Vol. II. Beirut: Dār al-Qalam, 1955. 462 p.
- Al-Nawawī* 1987 — *Al-Nawawī, Yāḥyā Šarḥ ‘alā Ṣaḥīḥ al-Muslim*. Vol. XIV. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1987. 242 p.
- Al-Wadā’ī* 1995 — *Al-Wadā’ī, Muqbil Al-Ǧāmi’ al-ṣaḥīḥ*. Vol. I. Cairo, Jiddah: Maktabat Ibn Taymiyyah, Maktabat al-‘ilm, 1995. 482 p.
- Al-Qālli* 1980 — *Al-Qālli, ’Abū ’Alī Amālī*. Vol. II. Beirut: Dār al-Āfāq, 1980. 440 p.
- Al-Zabīdī* 2011 — *Al-Zabīdī, ’Abū al-Fayḍ Tāḡ al-‘arūs*. Vol. III. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyyah, 2011. 696 p.

Научная литература

- Сидорович О. В. Авгурии и ауспиции: содержание понятий // Античный мир и археология. № 13. 2009. С. 151–158.
- Чугунова С. А. Образ времени в различных культурах: обзор // Вопросы психолингвистики. 2008. № 7. С. 122–129.
- Fahd T. La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam. Leiden: E. J. Brill, 1966. 617 p.
- Ḩālū A. Al-Zaṛr wa al-‘iyyāfah wa al-ṭiyarah fī al-šī’r al-ğāhilī // Mağallat Mağma’ al-lugah al-‘arabiyyah fī Dimašq. 2011. Vol. II. № 86. P. 419–438.
- Nuñez R., Cooperrider K. The Tangle of Space and Time in Human Cognition // Trends in Cognitive Sciences. 2013. Vol. 17. № 5. P. 220–229.

References

- Chugunova, S. A. 2008. Obraz vremeni v razlichnykh kul’turakh: obzor [The Image of Time in Different Cultures: a Brief Study]. *Voprosy psicholinguistiki* 7: 122–129.
- Fahd, T. 1966. *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam* [Arabic Divination: Religious, Sociological and Folkloric Studies on the Native Environment of Islam]. Leiden: E. J. Brill. 617 p.
- Ḩālū, A. 2011. Al-Zaṛr wa al-‘iyyāfah wa al-ṭiyarah fī al-šī’r al-ğāhilī [Al-Zaṛr, al-‘iyyāfah and al-ṭiyarah in Ancient Arab Poetry]. *Mağallat Mağma’ al-lugah al-‘arabiyyah fī Dimašq* II (86): 419–438.
- Nuñez, R. and K. Cooperrider. 2013. The Tangle of Space and Time in Human Cognition. *Trends in Cognitive Sciences* 17(5): 220–229.
- Sidorovich, O. V. 2009. Avgurii i auspitsii: soderzhanie poniatii [Auguries: Semantics of the Concept]. *Antichnyi mir i arkheologiya* 13: 151–158.

© О. Ю. Завьялова

МАРИОНЕТКИ И ИХ СВЯЗЬ С ДУХАМИ (МАЛИ)

Традиция марионеток — одна из самых популярных в Мали, причем у представителей многих народов. Это живая традиция, которая является основой самоидентификации для бамана, бозо и других, как говорят сами информанты. Данная статья написана на основе бесед с известным малийским марионеточником Яя Кулибали. Марионетки Кулибали радуют всех людей, однако, основная их задача радовать духов, в частности духов воды фаро. Именно поэтому марионетки чаще всего выступают у народа рыбаков бозо, которые более других связаны с водой. Изготовление марионеток также требует исполнения определенных ритуалов, традиционно они изготавливались из конкретных видов деревьев. Внутри «костюма» марионетки могут скрываться от одного до трех кукловодов, которые манипулируют стержнями куклы. Как и о любой такого рода традиции о происхождении марионеток существуют легенды, и все они говорят о том, что люди получили знания об этом искусстве от духов. Сами марионетки бывают нескольких видов: от струнных до стержневых, разного размера; соответственно, у них всех разная роль и разные выходы. Марионетки используются как для развлечения, так и для сакральных целей. Представления марионеток называющееся *sogobo* — ритуал начала сезона дождей и жертвоприношение духам фаро, но марионетки также участвуют и в ритуалах секретных мужских союзов — это Секо. Представления марионеток (как и представления масок, как и другие традиционные представления) делятся на три части по степени сакральности: первая часть доступна для всех зрителей, третья же только для узкого круга посвященных. Связь людей с духами не нарушается даже в угоду исламу, так как праздники, особенно такие как выходы марионеток и масок, сами по себе являются жертвоприношением для духов.

Ключевые слова: Манден, марионетки, традиция

Ссылка при цитировании: Завьялова О. Ю. Марионетки и их связь с духами (Мали) // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 170–185.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/170-185

Original article

© Olga Zavyalova

PUPPETS AND THEIR RELATIONS WITH SPIRITS (MALI)

The puppet tradition is one of the most popular in Mali. This is a living tradition, which self-identification of Bamana and Bozo peoples is based, according to the informants themselves. This article is based on conversations with the famous Malian puppet master Yaya Coulibaly. His marionettes delight all people, however, their main task is to please the spirits, in particular faro — the spirits of the water. That is why puppets are most often performed among the Bozo fishermen, who have a closer connection with water than others. Making puppets also requires the certain rituals: traditionally they were made from specific types of wood. As with any tradition of this kind, there are legends about the origin of marionettes, and according to all of them people received this art from spirits. There are several types of puppets themselves, from string marionettes to rod ones, and all of them have different roles and performances. Puppets are used for both entertainment and sacred purposes. The marionettes performance called sogobo is the ritual of the beginning of the rainy season and the sacrifice to the faro spirits, but marionettes also participate in the rituals of secret male unions (Ceko). Puppet performances are divided into three parts according to the degree of sacredness: the first part is accessible to all spectators, while the third is only for a narrow circle of initiates. The connection between people and spirits is not broken even for the sake of Islam, since holidays, especially such as the appearances of puppets and masks, are themselves sacrifices for spirits.

Keywords: Manden, marionettes, tradition

Author info: Zavyalova, Olga Yu. — Associate Professor, Department of African Studies St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: jontan@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7696-3098>

For citation: Zavyalova, O. Yu. 2024. Puppets and Their Relations with Spirits (Mali). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 170–185.

В ходе экспедиции¹ в январе-феврале 2022 г. в Мали одним из предметов нашего изучения стали марионетки бамана. Марионетки у народов Мали (сонинке, бозо, сомоне и бамана), как и многие другие традиции, с одной стороны описаны и в научных и в популярных публикациях, с другой стороны они так и остались до конца не поняты. Как правило, больше внимания уделялось внешней стороне представлений. Но у манден не бывает представлений только ради увеселений, все они несут и некое ритуальное значение.

В данной статье мы попытаемся сделать обзор традиции марионеток, опираясь в основном на интервью² с мастером *Yaya Kulibali* из Бамако, который является главой

¹ Научно-исследовательская экспедиция Института востоковедения РАН под руководством д. к. н. П. А Кузенкова.

² Серия интервью, записанная в Бамако в январе-феврале 2022 г.

театра марионеток *Sogolon*, а также специальную литературу и зафиксированные видео представлений с марионетками.

Впервые наша группа увидела марионеток на фестивале догонов, в котором принимал участие известный марионеточник Яя Кулибали со своей труппой. У него была своя палатка, и он выступал вечером со своим театром, что позволило нам наблюдать их представление в естественной среде, без оглядки на европейских зрителей. Основные сведения были получены именно от Яя Кулибали, который считает себя прямым потомком Битона Кулибали¹. Как бы то ни было, но для своего народа он сделал не меньше великого Битона Кулибали, правившего в Сегу в XVIII в. Он является не только хранителем традиции, который передает знания детям, молодежи как из своей семьи, так и всего квартала, но он также умеет развивать традицию, вплетая ее в современность. Если сам Яя Кулибали является главой своей труппы, хранителем ритуалов и традиционных знаний, то его старший сын Фасине Шейху Кулибали ведет весь бизнес труппы и является менеджером и бухгалтером компаний, таким образом, традиция в их семье сплелась с современностью.

Первое, что необходимо осознать, пытаясь понять культуру народов манден, это то, что западно-африканцы, в частности манден, в силу своей истории по-настоящему толерантны, не так как европейцы, которые считают это достижением и гордятся этим, а по-настоящему, воспринимая это как абсолютно естественную вещь (и они толерантны не только к людям, а ко всему живому). Все народы и семьи взаимосвязаны, и как сказал Кулибали, меньшинство всегда имеет абсолютное право помочь от более влиятельных семей или народов. Так традиция марионеток, которая у нас считалась во многом принадлежащая народу бозо, в равной степени принадлежит и народу бамана, который делает ритуальные представления чаще всего именно для бозо.

Вторая важная для понимания традиции манден вещь — это понятие *lēpaјe* — обычно переводится как ‘праздник’, ‘развлечение’, но на самом деле это представление, ‘нечто приятное глазу’. Немного удивляло, когда манинка в округе Сигири (Гвинея) говорили, что по случаю смерти родных они играют на барабанах, танцуют, устраивают «праздник». Чем значительнее событие, как грустное, так и приятное, тем больше «праздник». Но в реальности это не праздник для людей, а развлечение (приятное для глаз) для духов, это вариант жертвоприношения, при этом, как говорили информанты, в частности Яя Кулибали, только во время танцев возможно общение с духами, можно понять, чего именно они хотят. Именно для этого во время танца исполнители пытаются впасть в некое подобие транса, так как в этом состоянии они способны видеть или понимать духов.

Так же следует отметить, что *jine* (духи), *faro* (водные духи), *wəkūlɔ* или *kotoki-dunin* (лесные духи, карлики) — это не бестелесные духи, в нашем понимании, а вполне объективные обитатели как чужого мира, так и нашего, которых можно ранить или убить, которые живут также, как и люди, только «отводят глаза» большинству людей и остаются, как правило, невидимыми для них. Но многие «посвященные» видеть их все же могут, как и общаться с ними. Все это не воспринимается как нечто удивительное или сверхъестественное, но даже и сегодня воспринимается

¹ *Mamari Biton Kulibali* — легендарный правитель Сегу (бамана) с 1712 по 1755 гг.; наряду с Канининьогон Симбононом и Сундьятой (*Sunjata*, *Kaniŋprəgɔn Simbon*) Битон считается родоначальником джаму Кулибали. В Мали все Кулибали по происхождению считают именно его своим первопредком.

вполне естественно. Выступление марионетки, это еще один и действенный способ порадовать духов, сделать им приятное и пообщаться с ними. Представление с марионетками само по себе — это жертвоприношение духам.

Традиция марионеток

В Мали к северу от Бамако вдоль Нигера традиция марионеток очень развита, их называют часто *meren* или *merenkun*, но это слово относится скорее к марионеткам, представляющим людей, тогда как марионетки звери и рыбы будут называться *sogo*. Однако часто словом *merenkun* называют всех марионеток и даже маски, также как и их выход может называться *sogobo*, хотя в нем участвуют и марионетки-люди (или марионетки-духи). Вдоль Нигера в определенное время года или на фестивалях можно увидеть выход марионеток. Как правило, многие представления такого типа (не только выступления с марионетками, с масками, но и другие традиционные представления) делятся на три части по степени сакральности. Первая часть доступна всем зрителям, начинается она не поздно, как только спадает жара или даже днем. Во второй части участвует более узкий круг посвященных, но часто наблюдать могут почти все. Третья часть доступна только посвященным, участникам непосредственно ритуала жертвоприношения и общения с духами; она проходит поздно ночью.

Марионетки бывают очень разные от маленьких типичных струнных марионеток (но есть и на стержнях совсем небольшие фигурки) до больших масок с «костюмами» — стержневых кукол (*kalaka* — на палке) или просто костюмов: все они могут представлять и людей, и животных, и духов. Соответственно, функции их также различны. В книге Отери и Кейта (*Oteri, Keyita 2002: 66*) предлагается подразделение марионеток на *binsogo* животные из травы и *finisogo* животные из ткани (описательные названия). В свою очередь *binsogo* делятся на тех, у кого есть деревянная голова и они покрыты материей — это *birilensogo*, и на тех, кто полностью состоит только из травы, — *jølensogo*¹. Мне присыпали запись некоего представления из Сенегала, где такой персонаж, полностью покрытый сухой травой, пугал детей и подростков, бегая за ними по деревне, его там называли злым духом. Аналогичный персонаж с тем же названием выходит у догонов во время выступлений масок, он также выступал вместе с масками догонов на фестивале Огобанья в 2022 г. в Бамако. Можно предположить, что это персонаж иной, не марионетка в нашем понимании, и его стоит рассматривать скорее вместе с масками. Скорее всего, здесь произошло либо смешение ритуалов, либо соломенные куклы-костюмы представляли именно лесных духов, не животных. Полное отсутствие масок и каких-либо деревянных частей их сильно отдаляет от остальных марионеток, которые вполне вписываются в многообразную масочную традицию манден. У Кулибали (как и у некоторых других мастеров) сухая трава *jolen* для изготовления туловища марионетки *sogo* (животного) заменена на нарезанные из мешков тонкие пластиковые полоски. Однако *jølensogo* среди его персонажей я не встречала. Сами манден не проводят жесткой границы между масками и подобными большими марионетками. В целом, мы видели сакральные и полусакральные маски, представляющие тотемы и не только, марионеток, которые также являются маской с костюмом, и маски коредуга.

¹ *Jølen* — штыковидная трава, *Imperata cylindrica* (из которой делают небольшие плетеные изделия).

Марионетки используются как для развлечения, так и для сакральных целей. Часто марионеточники работают для тайных мужских союзов в частности, *Кэтэ*¹. Представление масок и больших марионеток для этих союзов называется *Ceko* ('мужское дело'), относится оно к тайным обществам. Выступления больших марионеток, представляющих собой животных, птиц, рыб, называется *Sogobo* ('выход животных').



Рис. 1. Марионетки-костюмы, представляющие животных.

Фото из личной коллекции автора

Ceko и *sogobo* — это варианты названия представлений марионеток, как правило, в различных контекстах, но в обоих вариантах используются большие марионетки-костюмы, представляющие в основном животных (Рис. 1). Тело такого «костюма» животного имеет длину около 2 м и высоту 1,5 м и покрыто тканью (это могут быть разрезанные мешки, представляющие шерсть животного и ткань

покрывающая спину), внутри «костюма» скрываются от одного до трех кукловодов, которые манипулируют стержнями марионетки. Голова животного часто именно на стержне, так же на стержнях могут быть маленькие куклы-человечки (или духи) на спине или между рогами куклы (Рис. 2). У бамана также выступают марионетки, состоящие только из маски-головы (гиены, льва, беременной девушки) и более простого костюма без стержней, который носит один человек, они выступают вместе с большими марионетками (Рис. 3). Большая женщина состоит из головы, плеч, груди и огромного платья, этот костюм также одевает один человек, но кукла выглядит очень высокой, ее руки и голова находится на стержнях — это *Yayoroba* (переводится как «высокая, сильная, приветливая женщина», однако во время представлений дети нарочито ее пугаются) (Рис. 4). Маленькие струнные марионетки, а это могут

¹ Инициационные общества, или тайные общества, организуют общественную жизнь, хранят традиции, проводят обряды инициации, хранят священную мифологическую информацию, принимают важные для всего коллектива решения. Многие ученые называли шесть основных обществ: Нтому, Комо, Нама, Коно, Коре и Чивара. Все эти названия одновременно являются именами фетишей. Комо — инициационное общество и Коре-тайный союз; активно работают в Мали и Гвинее. Нтому и Коно — инициационные союзы (сейчас их никто при мне не упоминал, что говорит о том, что они либо перестали быть активно действующими, либо встречаются в других регионах), Нама — секретный союз (*pama* — также старое название гиены), специализирующийся на поиске и устраниении злых колдунов (давно не встречается). Чивара — предположительно общество земледельцев (переводится как «фетиш земледелия»: *ci* — земледелие, *wara* — фетиш), известен как маска-наголовник и фетиш.



Рис. 2. Марионетка стержневая. Птица (выход). Фото из личной коллекции П. А. Кузенкова



Рис. 3. Марионетка Гиена. Фото из личной коллекции автора



Рис. 4. Марионетки Yayogoba. Фото из личной коллекции П. А. Кузенкова



Рис. 5. Марионетка струнная. Фото из личной коллекции автора

ству марионеток. Позже, когда он вернулся в свою деревню, расположенную на берегу реки Нигер, Тободжи отправился к кузнецам и научил их технике их изготовления. Эта история свидетельствует о происхождении первых масок именно у бозо, и ранее считалось, что баманцы позаимствовали их у своих соседей бозо.

Если принять данную легенду, то мы должны отметить, что имя *Tobɔjî* скорее всего «говорящее»: *tón* — фетиш, вышедший — *bɔ*, из воды — *jî*, что согласуется с легендой бозо, которая говорит о том, что люди произошли от *faro*, духов воды, а также с тем, что большие рыбы (рыба-собака и рыба-капитан) со временем превращаются в фаро и людей (*Liking 1987: 12*).

У Жермен Дитерлен записана легенда о наличии договора, который заключили бозо с фаро из Нигера «Я разрешаю вам жить на продукты вашего рыболовства при условии, что вы занимаете только те места, которые я вам укажу» (*Dieterlen 1951: 150*). В каждом регионе живут духи, фаро живут на дне водоемов с целыми деревнями с детьми и т. д.; каждый из них носит имя, известное только посвященным.

Джаму *Kanta* — *Kánté* или *Kántè*, это джаму кузнецов манде, скорее манинка или бамана, сою, а не бозо.

Однако у бамана есть другая версия происхождения традиции, ее нам рассказал Яя Кулибали: «Это фаро сами дали нам (меренкун), так говорят. В старом Сегу на берегу реки. Там жила фаро. И она начала общаться с первым кузнецом из семьи

быть абсолютно любые персонажи: и французский интеллигент и зайчик с гиеной, выступают для развлечения в несакральной части представления (*Rис. 5*). Как я понимаю, в сакральной части представления участвуют только стержневые марионетки, и бесстержневые костюмы с маской, они и являются наиболее архаичными. Струнные марионетки были позаимствованы из европейской традиции мастером, они выступают исключительно для увеселения.

Происхождение традиции

Как и о любом такого рода традиции о происхождении марионеток существуют легенды, и все они говорят о том, что люди получили знания об этом искусстве от духов.

Одна из легенд гласит, что рыбак народа бозо по имени *Tobɔjî Kanta* был похищен духами саванны. Во время его заключения лесной дух карлик *wokulonin* научил его искус-

(джаму) *Fane*. Люди должны были получить знание и передать его всем кузнецам».

Примечательно то, что, согласно социальному-профессиональному делению манден, изготовлением масок и других изделий из дерева, как и фетишей, должны были заниматься кузнецы. К тому же, поскольку подобные объекты считаются очень могущественными, только кузнецы владели знаниями работы с ними и держали в секрете свое мастерство. Кузнецы также играют важную роль в тайных союзах бамана (в церемониях инициации), которые позволяют людям контактировать с чужим миром, с духами.

И в версии Кулибали (далее это подтверждалось его рассказом) и в легенде бозо мы видим именно кузнецов, как основателей искусства марионеток.

Примечательно, что для самих Кулибали (для всего джаму) фаро особенно важны, так как именно благодаря знаниям, дарованным духами воды, Битон Кулибали стал правителем Сегу.

Есть разные традиции марионеток: связанные с духом саванны *jine* (*jina*) и с духом воды *faro*. Марионетки выступают и для тех, и для других. Соответственно и легенды будут разные: с духами саванны или духами рек. Вот легенда бамана о джинэ (Yaya Coulibaly et Facinet Coulibaly): «Однажды охотник пошел на охоту и за неделю ничего не поймал; как-то вечером он встретил *jine*, который послал ему первую марионетку по имени *Maanin* — ‘человечек’, которая была представлена гиеной. Вернувшись, он показал ее народу, но на следующий день марионетка исчезла. В это время женщина, собирающая орехи карите в саванне, вступает в связь с *jine*, который дарит ей марионетку. Она возвращается с марионеткой, знакомя ее с деревней. Это версия, связанная с духом хозяином местности (саванны и горы)».

Обе легенды о фаро практически полностью повторяют версию о происхождении традиционного театра Котеба. Бамана утверждают, что театр был показан им предкам духами (*jine*). У дьюла Конг также рассказывали, что духи в образе обезьян показали представление основателю театра Бара, мужчине из рода Ватара (*Derive* 1986). То есть мы можем говорить о типичных устоявшихся теориях происхождения каких-либо знаний или ремесел, как переданных людям духами или прямо или в образе каких-либо животных. Легенда о духе саванны *jine* так же схожа со многими аналогичными: здесь появляется идея сексуальной связи духа и человека. Так, например, именно от своей жены джинэ получил знания лекаря Камаджан Камара, как нам рассказывали и представители джаму Камара, и проводник Бакари из Сиби (2022 год), когда мы посещали пещеры, где по легенде жил Камаджан. Именно тесная (семейная) связь с духами объясняет и появление магических предметов, таких как балафон (*Soso bala*) Сумаоро Канте (он его, согласно сказанию о Сундяте, украл у своего деверя, который был *jine*, хозяином местности). Также объясняли происхождение своих деревень и в Ньягассоля и в соседних поселениях в Гвинее: глава рода вступил в союз с духом-женщиной¹, хозяйкой местности, и она обещала быть покровителем всех его потомков на ее земле, помогать им, в обмен на регулярные жертвоприношения. Как и с фаро, присутствует понятие андрогинии, которое не маркируется, но вытекает из легенд. Хозяева земли — духи мужчины, но глава рода вступает в связь с женщиной духом.

Если вспомнить легенду об основателе и великом правителе Сегу Битоне Кулибали, то до сих пор рассказывают, что все знания он получил от фаро, так как помог

¹ Судя по всему, и фаро — духи воды, и джина — духи земли андрогинны.

одной из них, и только благодаря этому он стал правителем в Старом Сегу¹. Таким образом, получение традиционных знаний происходило или от духов — хозяев земли (*jine*), или от духов — хозяев воды (*faro*), также возможно и получение знаний от лесного карлика — духа (*komokuduni, wəkulɔ*). Главное в том, что помочь исходит от духов, в их первоначальной функции владетелей земли и воды.

В Куликоро по дороге в Сегу есть монумент фаро (открыт в 2021 году), представляющий собой «русалку», это современное представление о фаро. Там же по дороге в Сегу в районе Куликоро есть деревня Суба. Рядом с ней есть Черная скала, на которой фаро может появиться, как человек. Рыбаки в Гвинее мне описывали фаро как женщину (чаще) наполовину белую — наполовину черную с прямыми волосами, но, основываясь на фольклоре и на устных ответах, можно понять, что это народ, живущий под водой (есть и мужчины, и женщины), иногда они выходят на берег. Не к добру повстречать фаро, кормящую грудью ребенка, в этом случае она может быть очень опасной, часто рыбаки имеют при себе браслет или кольцо, если в подобном случае подарить это фаро, то она не нападет.

В то время как женщин фаро рыбаки могут повстречать, и они обычно не нападают на людей, то мужчины фаро, как правило, остаются невидимыми и представляют опасность для людей: именно они увлекает людей на дно водоемов и высасывают их кровь, прокалывая носовые перегородки или пупок. Особенно их опасаются в начале сезона дождей и в холодное время года (Dieterlen 1942: 154).

Рыбаки всегда делают жертвоприношения фаро, в этом мероприятии участвуют и марионетки. Раз в год для фаро приносят кашу *to* (блоко из проса), молоко, белые орехи кола и белого петуха (Яя Кулибали говорил о тарелке риса или кускуса и орехах кола).

Как и все остальные, марионетчики вместе с рыбаками, должны делать жертвоприношения духам. Однако сегодня в ритуалах, как правило, уже исчезла собственно «благодарность» как причина, люди просят духов помочь в будущих событиях. То есть ориентация с прошлого перешла на будущее, а именно благодарность духам как первичный фактор уступила место фактору реально вторичному — просьбе о помощи. Сейчас это можно назвать превентивной благодарностью, человек делает подарок, делает приятно духам в надежде на то, что они помогут им, тогда как первично, люди благодарили их за уже полученные блага, исполняли договор, и только затем просили и о помощи в дальнейшем. Все это показывает изменение мировосприятия людей. Люди забывают о «договоре» и просто обращаются за поддержкой.

Так и само представление марионеток существует в первую очередь, чтобы делать духам приятно (делать им подарок-уважение *bonya*, и просить их о помощи, как правило, связанной с водой). Но для Африки вода — это жизнь, поэтому можно сказать, что именно фаро являются главными духами², их знают везде, у них могут быть различные названия, но сами духи воды встречаются у многих народов.

¹ Он получили умение понимать язык птиц и зверей, фаро дала испить ему своего молока. Сюжет встречается и в сказках бамана, например, про двух мальчиков Нчи. И можно предположить, что именно превращаясь в своегоtotema или зверя, чью маску или марионетку человек надел, он начинает понимать языки зверей птиц и духов. По крайней мере это согласуется со многими рассказами носителей культуры манден.

² Хотя и есть упоминание у Ж. Дитерлен о том, что Faro — бог творец у бамана, подтверждения данной версии ни я, ни кто-либо из моих знакомых африканистов ни разу не получил (Dieterlen 1951).

Виды марионеток

Марионетки изображают как животных, так и людей или духов. Как уже упоминалось, есть большие на палке или основе — стержневые, которые одеваются наподобие костюма, обычно такую марионетку ведет один или несколько человек, их выход напоминает выход масок. Но сегодня можно увидеть и марионетки в два человеческих роста и выше, они выступают на фестивалях. Также есть большие марионетки, состоящие только из маски-головы и костюма без стержней. Основная часть марионетки состоит из деревянной маски или деревянной головы на палке с прикрепленными руками, ткань для марионетки раньше мастера брали на местах, а потом возвращали хозяевам. Сейчас ткань у них постоянная. У некоторых мастеров есть и полностью тряпичные марионетки с палками-манипуляторами внутри. Есть полностью большие деревянные куклы — рыбы или крокодилы, которыми манипулируют извне.

Есть и маленькие куклы на струнах, которые выступают, ведомые рукой мастера, подобно европейским марионеткам. Некоторые марионеточники предпочитают большие костюмы марионеток — на два и более человека, у Кулибали большинство костюмов рассчитаны на одного человека, что позволяет актерам быстрее двигаться в танце. Что касается маленьких марионеток, то их можно увидеть у Кулибали, он ставит целые представления с ними. Традиционно маленькие марионетки одевались на руки или ими манипулировали люди за ширмой, сейчас есть более сложные струнные марионетки. Однако здесь надо учесть, что сам Яя Кулибали — человек образованный, он учился, а позже преподавал в Национальном институте искусств, а также проходил обучение у европейских мастеров. Мастер Кулибали много раз ездил с выступлениями в Европу и Америку, таким образом, многие вещи были по-заимствованы им и из европейской кукольной традиции. Сегодня марионетки играют и ритуальную и развлекательную роль. В восьмидесятые, девяностые годы в Западной Африке был еще один известный марионеточник *Tiori Diarra* или *Tiori Blen* (Красный Тиори, который помимо больших марионеток выступал и с маленькими марионетками, изображающими обитателей рек и озер, таких как крокодил или бегемот (*Tiory Diarra*, WEPA).

Сегодня мы можем увидеть марионеток и у бамана, и у бозо, и у сонинке (или марка). У бозо мы находим костюмы и куклы *sogo* — животные и рыбы, но есть и люди *taanip* (*тээнип*), чаще это человеческие фигурки на лодках. У бамана марионетки *sogo* — это наземные животные, такие как антилопа, гиена, лошадь, они могут быть с наездниками, также есть и марионетки-костюмы, изображающие людей: чаще можно увидеть *yayogoba* — девушка или молодая женщина и т. д. (*Oteri, Keyita 2002*).

Изготовление кукол

Изготовление кукол традиционно должно принадлежать кузнецам, как и изготовление масок¹, но в семье Кулибали кукол изготавливают сами марионеточники (*Ric. 6*),

¹ В каждом районе есть свои известные всем мастера кузнецы, которые изготавливают маски. Кузнецы делятся на *pintifin* ('настоящие или черные кузнецы' работают с железом, изготавливают все, женщины этого клана — горшечницы), *siaki* (работают с драгоценными металлами, изготавливают украшения), *kule* (работают по дереву, в частности изготавлия деревянные скульптуры, маски). Все это отдельные сферы, требующие владения определенными секретами и фетишами. Именно *kule* должны изготавливать и марионеток.

как уже говорилось, сам Яя Кулибали проходил обучение у кузнецов. Сейчас все марионеточники сами изготавливают свои инструменты, в основном это барабаны. Некоторые барабаны у них считаются священными, на них играют в особо важных случаях, например, когда умирает уважаемый человек. В таких барабанах, как и в больших марионетках, есть своя энергия ньяма (*nyama*)¹.



*Рис. 6. В мастерской Кулибали.
Фото из личной коллекции автора*

- *Kapokjiri, banayiri* — хлопковое дерево. *Ceiba pentandra*, Gaertn. Французское название: Fromager, Kapokier.
- *Npègu/nprèku (bènbe, bènbeba)* — акация, дикий виноград. *Lannea acida* A. Rich.
- *Ntoro; tooro* — смоковница. *Ficus gnaphalocarpa*.
- *Alimatijiri* — мелина, миндалевидное дерево. *Melina*. Однако все знают, что это дерево не является малийским традиционным деревом (завезено оно из Азии), что странно для изготовления традиционных кукол (*Kalamene* 1993).
- *Sunsun*, синоним *dabakala sunsun* — кустовая хурма (дерево с плодами как твердая хурма). *Diospyros mespiliformis*.

Эти деревья удобны своими качествами для изготовления определенных частей кукол, однако сегодня выбор деревьев стал более ограничен, и мастера используют те деревья, которые есть в их районе.

Сейчас кукол ярко раскрашивают и одевают, используя современные материалы, чем ярче кукла, тем она красивее. Ткани для попоны на «зверя» иногда берут в деревнях, в которых выступают, выбирая самые нарядные, потом их возвращают хозяевам.

Дерево выбирается мастером заранее: оно должно быть здоровое и сильное. Когда мастер находит подходящее дерево в саванне, он обращается к духу-хозяину местности: произносит молитву, затем делает жертвоприношение духу, как правило, это курица и орехи коло. Может так оказаться, что жертва не принята, то есть духи отказались от нее, следовательно, они хотят более крупное жертвоприношение, тогда ма-

¹ Энергия (магическая сила), присущая всему живому и не только (может быть и в словах гриотов), высвобождается при разрушении объекта; знающие люди умеют ею манипулировать.

При изготовлении кукол требуется также соблюдать определенные ритуалы, взаимодействовать с миром духов (что, кстати, характерно для любой традиционной профессии у бамана). Изготавливают марионеток из определенных пород дерева, при этом необходимо спросить разрешение на рубку дерева у духов, хозяев земли, так как мастера нарушают баланс природы при изготовлении кукол.

Вот деревья, используемые для изготовления кукол, которые были названы нам Яя Кулибали:

стер приносит в жертву козу или более крупное животное. Если жертва принята, идет обряд очищения. С утра мастер молится, молитва проходит в доме отца и матери: он просит прощения у предков за все, очищаясь таким образом. Как и записано в Хартии Манден, те, кто рубит деревья, должны обязательно удостовериться, что на дереве нет плодов, так как запрещено рубить плодоносящее дерево. Рубить дерево необходимо так, чтобы оно упало на запад или хотя бы на север, его специально подрубают, чтобы оно упало в положенном направлении. Перед этим нужно взять в рот кусочек еды, можно глоток воды, пожевать и выплюнуть — это отводит всякую агрессию, по словам мастера. После самой рубки дерева необходимо в деревне организовать празднование (*lēpaјε*), на это празднование придут вечером все духи леса: и вокило¹ и джинэ. Это праздник устраивается именно для них. Духи могут приходить в дом, в деревню, могут и в городской дом, если нет препятствий для них. Яя Кулибали говорил, что комокудуни или вокило (а также и гиена) могут быстро перемещаться в дальние места. Это магический способ перемещения по веревке, о нем в 1990-х рассказывал Владимир Романович Арсеньев². Называется такая веревка *síjuru* — в словаре (Bamadaba)³ переводится как «фетиш охотников» (*su* — «ночь» и *juru* — «веревка»). Сам Кулибали, говорил, что таким образом также может попасть на берег реки, когда это необходимо.

После завершения ритуала марионетку вырезают и представляют ее людям как новую невесту; все участники приносят клятву на *boli* — фетише. «Мы не рассматриваем марионетку как кусок дерева: для нас марионетка — предок, марионетка — эталон, и мы с ней от начала и до конца. Это означает, что, когда старая кукла повреждена, и мы абсолютно не можем ее восстановить, мы должны подготовить похороны, как если бы это был умирающий старик». Однако, как и все остальное все это скорее относится к прошлому, не всегда это правило соблюдается. Необходимо еще учитывать, что ныма из старой марионетки или маски (как и из фетиша) можно переместить в новую, тогда новая кукла или маска (фетиш) становится автоматически той самой старой марионеткой.

Выходы марионеток

Традиция марионеток, по словам Яя Кулибали, существовала с VI в. до Рождества Христова (об этом все знают, говорил он, ссылаясь на этнографические и археологические исследования, которые указывают на наличие следов данного ритуала, о которых я, однако, не слышала). У самого Кулибали некоторые марионетки в доме датируются началом XIX в. Он показывал марионетки, сделанные его отцом и марионетки его семьи 1900-х годов. У африканцев нет такой приверженности к старинным вещам: марионетки в доме изготавливаются каждый день, старые оста-

¹ *Wékulɔ* или *komokuduni* — лесной карлик ростом чуть выше 1 метра, с прямыми волосами, ходит пятками вперед. Если его встречаешь в лесу необходимо его побороть, тогда он вас не обидит, покажет дорогу.

² В свое время, когда он общался с охотниками в Мали, те предложили ему побывать дома в Ленинграде. Нужно было просто пройти по определенной веревке с закрытыми глазами. Арсеньев тогда отказался, как он сказал, иначе у него оставалось бы только два варианты — или не верить в законы природы или не верить охотникам... В Бананинкоро (Гвинея) в 1999 году я также была свидетелем того, как старик из одной деревни появился в другой намного раньше нас, объяснив это именно использованием этого фетиша (или веревки).

³ Все переводы в статье сделаны по словарю Bamadaba.

ются лежать в кладовых, многие поедены термитами. Новые маски и куклы ценятся самими кукловодами больше старых: поскольку они в принципе могут «переселить» ньamu (энергию) из старой вещи в новую), то тогда новая вещь становится своим предшественником, а старая десакрализуется и может выступать на фестивалях. В хранилище Кулибали есть фетиш — *kintasigi* ('начальник, администратор'), охраняющий марионеток, как от термитов, так и от того, чтобы их ньamu не воздействовала на окружающих. Этот фетиш так же сделан самим Кулибали.

У бамана есть свои марионетки, хотя, как правило, больше известны марионетки народа бозо. Часто Кулибали выступают специально для бозо. У марионеточников, как и во всех профессиях, знания передаются из поколения в поколение от отцов и дядей. Это неизменная традиция. Марионетки-животные у бозо в большинстве своем — это водные животные, а у бамана — это саванные животные, хотя сейчас уже есть и заимствования. По этике манден, согласно словам мастера Кулибали, любой народ должен защищать меньший народ и помогать ему, именно поэтому бамана помогают бозо и приходят со своими марионетками проводить ритуал для рыбаков. В культуре манден существуют специальные хранители традиционных знаний: «Всегда есть люди, которые знают, что и когда делать. Духи могут сами позвать марионеток зверей, людей... и мы идем в Кулико-ро или Кайи». Марионеточники работают от Сегу и Маркала (основные места традиции марионеток) вдоль Нигера по всей стране Манден и ниже по течению, могут зайти и в Гвинею. Марионетки являются неотъемлемой частью в жертвоприношении духам. Неизврая на ислам, в Мали жертвоприношение духам играет важную роль во взаимодействии с чужим миром. Как говорил, Кулибали, входя в экстаз танца марионетки, танцор начинает понимать духов, того, что именно они хотят от людей.

В принципе для выхода марионеток есть несколько поводов, точнее событий, требующих их выступления, они делятся по степени сакральности и закрытости.

Один из основных выходов марионеток проходит раз в семь лет, только в священной роще (у бамана) в присутствии совета старейшин. Это самый закрытый выход масок и марионеток, данное представление непосвященные не видят. Такое мероприятие называется *sekō* ('мужское дело'), так как происходит оно во время обряда инициации (обрязания). Это таинство относится к мужским инициационным союзам. Функция таких инициационных союзов, как говорил Кулибали, «заключается в развитии способности человека общаться с невидимым и управлять отношениями между этим миром и нашим собственным», они выполняют и основные функции социализации, проводя человека по возрастным ступеням и открывая ему все новые знания и обязанности. Взаимоотношения с чужим миром — базовые отношения у манден, которые живут в гармонии с природой и зависят от нее. От этих связей зависят и отношения внутри социума, которые также контролируются тайными обществами. Многие животные, звери (*sogo*) содержат ньamu (*lata*) — энергию жизни, магическую силу. Но слово *sogo* используется и для обозначения кукол-животных, посредством которых передаются сообщения духам от людей и людям от духов благодаря ньamu, которая есть и в марионетках (не во всех). Именно войдя в марионетку и исполняя танец, человек получает сообщение от духов. Сам ритуал обращения к духам состоит из послания (собственно марионетка или маска), танца, жертвоприношения и молитвы.

После обряда инициации юноши допускаются к участию в сакральных мероприятиях, сперва как зрители, так как только после 25 лет мужчины знакомятся с фетишами. Только после 40 лет мужчины могут манипулировать фетишами. Тем не

менее надо отметить, что обычно марионетками управляют люди более молодые, так как там необходимо исполнение танцев. Женщины имеют право манипулировать лишь некоторыми фетишами будучи девственницами или через 10 лет после менопаузы, но в марионетки женщинам запрещено входить.

Только большие марионетки, имеющие няма, участвуют в *секо*, маленькие струнные куклы няма не содержат и используются только для развлечений. *Секо*, выход марионеток, происходит ночью только среди посвященных мужчин старшего возраста, под руководством кузнеца. Так в обряде инициации участвуют маски, марионетки и фетиши. Первую часть могут наблюдать все участники. С наступлением же темноты во второй части принимают участие только старшие группы, выступающие с более опасными и могущественными масками и марионетками. В третьей части, секретной, принимают участие лишь посвященные (сами участники жертвоприношения), — остальным запрещено наблюдать за мероприятием. Точная дата ритуальной церемонии назначается согласно определенным признакам (яркость и положение звезды, фаза луны, чистота неба), а также путем консультации с фетишами и с духами. В процессе этого фетишам или духам в жертву приносятся домашние животные. «У женщин также есть обряд инициации — *тусоко* ('женское дело'), но марионетки в этом не участвуют, так как ими руководить могут только мужчины». Пожилые женщины (около 10 лет после менопаузы) могут участвовать также в мужской инициации *секо*. Их задача готовить *сесаринто* (кашу из проса для настоящих мужчин), которую должны есть новообрзанные мальчики, также эти женщины исполняют другие женские обязанности, которые не должны делать мужчины (например, стирать одежду).

Яя Камиско работает с союзами Комо, Чивара, Коре: «*Meren be dɔn Seko kɔlɔ*» — «Марионетки входят в Секо (мужские мероприятия)». Секо — это выход *merenba* ('большие марионетки') или *terenton* ('группа марионеток, союз').

Кулибали говорил о том, что выступать и делать жертвоприношения марионетчики могут для всех тайных союзов. Однако если человек не принадлежит союзу, то он не знает его секретов, и он не может в этом участвовать. «Произошли большие изменения, но сейчас все понемногу возвращается к старой традиции», — говорит Яя Кулибали.

Кроме основной инициации (обряда обрезания в возрасте примерно 10 лет) мужчины проходят и другие этапы посвящения; всего существует 7 возрастных классов, почти все переходы в другой возрастной класс сопровождаются традиционными представлениями-ритуалами с участием марионеток. Это ночные представления, каждая последующая выступающая марионетка при этом более «сильная». По мере увеличения силы марионеток количество людей, которым разрешено наблюдать, уменьшается; пока, наконец, самые секретные церемонии не проводятся только с присутствующими посвященными участниками.

У бозо, рыбаков, живущих на берегах Нигера, переход из одной возрастной группы в другую также сопровождается праздником с выходом масок и марионеток. Согласно легенде, сами бозо — потомки *Faro*, духа воды. Выход масок и марионеток у них посвящен их связи с наземными и водными животными и фаро.

Полусакральное представление с марионетками отмечает важные социальные и природные события. Это может быть и начало правления нового вождя, и смена времени года или другие важные моменты в природных или культурных условиях. В этих церемониях участвуют и танцуют только посвященные. Так называемые, священные шуты

(*kɔreduga*) также принимают участие в этих представлениях, как и маски. Во время всех представлений важен возраст участника, одежда и в каком ритме он танцует.

Второй возможный выход марионеток происходит на деревенской площади, где с куклами обращаются только люди в возрасте, это происходит, когда умирает глава деревни или назначается новый глава, тогда происходит выход больших кукол и масок.

Третий выход *sogob*, намного более открытое мероприятие, нежели *сек*, он происходит по случаю начала сезона дождей. Именно о таких выступлениях более всего и рассказывал Кулибали. Это время посевного фестиваля, согласно расписанию, определенному советом старейшин. Происходит такое мероприятие, как правило, в тех местах, где требуется помочь во взаимодействии с духами воды, например, у бозо. Как было ясно из последующей беседы, такие места известны тем, что там живет фаро — дух воды, который помогает рыбакам в данной местности. Упоминалось, что ранее такое действие происходило раз в два года, могло быть чаще — раз в год, если случается неурожай. Так как мест известных тем, что там живут фаро, несколько, то ритуал проводится каждый год в момент начала сезона дождей просто в разных местах. Часть представления открытая, вторая часть закрытая (только для посвященных).

В основном все жертвоприношения с ритуальными развлечениями происходит по первым трем поводам, так как именно они являются основой жизни манден.

Марионетки участвуют и в неритуальных традиционных мероприятиях, таких как, например, народный театр *ton-kow* ('дела союза'). Вместе с традиционным театром *Köteba* ('большая улитка') могут выступать и куклы, как правило, струнные или маленькие стержневые куклы, которые часто сочетаются со сценками с большими стержневыми куклами. Театр Котеба открытый не имеющий отношения к ритуалам, только для развлечения.

Как правило, традиционный театр проводит представления после сбора урожая, когда зерно находится в хранилище, а община празднует. Это в основном праздник молодежи, но руководят театром люди более старшего возраста, это тоже определенного рода союз, хотя и не закрытый. В определенные месяцы года труппа народного театра, преимущественно из молодежи ставит сатирические сценки, высмеивая неподобающее поведение некоторых жителей деревни, какие-то события. Такие представления сопровождаются праздником, в котором принимают участие и марионетки.

Последний вариант выхода марионеток также развлекательный, во время праздников, на фестивалях и так далее, такой выход не имеет отношения к сакральному и доступен абсолютно всем. Данный выход марионеток проходит, как и совместный с театром, без жертвоприношений.

Заключение

Малийцы считают, что их жизнь проходит рядом с духами и во многом зависит от последних. Даже если современная жизнь отличается от жизни лет пятьдесят назад, то народы Мали все равно поддерживают свои традиции и ритуалы, считая их основой своей самоидентификации и истории. Часто эти ритуалы теряют свой сакральный смысл, но сохраняются уже как праздник. Можно заметить, что в некоторых областях, более исламизированных, жертвоприношения и иные взаимодействия с духами стали считаться неприличным и ушли из видимой жизни людей, современность также изменила отношение к ритуалам и традициям, однако люди, тем не менее, обращаются к духам повсеместно, хотя и не так открыто. В

Кулико́ро, например, говорили, что даже высокопоставленные чиновники приезжают сделать жертвоприношение духу фаро, обитающему недалеко от известной пещеры, в которой по легенде исчез Сумаоро Канте. Именно эта фаро помогает управлять людьми и получать власть.

Сама вера в духов, как и многочисленные представления, являются основой мировосприятия манден, благодаря постоянному взаимодействию с духами манден оказались наиболее толерантными народами, готовыми решать все свои проблемы исключительно с помощью договоров, со взаимным уважением в общении.

Связь людей с духами не нарушается даже в угоду исламу, так как праздники, особенно такие как выходы марионеток и масок сами по себе являются жертвоприношением для духов. Таким образом, сегодня представления марионеток не только радуют публику, именно они, как положено фольклору, незаметно и не нарушая требования ислама, тем не менее, являются мощной поддержкой традиции и позволяют не слишком явно продолжать взаимодействие с духами.

Как и все ритуалы и вера в более могущественные, чем человек, силы представления марионеток дают больше уверенности в завтрашнем дне, надежду на помощь духов, и связь с традицией и своими устоями.

Источники и материалы

Bamadaba — Bamadaba bamanankan dapegafe / dictionnaire du Corpus bambara de référence <http://cormand.huma-num.fr/Bamadaba/lexicon/a.htm#> (дата обращения: 13.10.2022).

Kalamene 1993 — Kalamene. (Kalamene 1993.02) <http://cormand.huma-num.fr/biblio/periodes/kalamene8.pdf> (дата обращения: 13.10.2022).

Tiory Diarra, WEPA — Tiory Diarra, WEPA. <https://wepa.unima.org/fr/tiory-diarra> (дата обращения: 13.10.2022).

Yaya Coulibaly et Facinet Coulibaly — Yaya Coulibaly et Facinet Coulibaly. <https://www.animatazine.org/yaya-e-facinet-coulibaly> (дата обращения: 13.10.2022).

Научная литература

Derive G. Le fonctionnement sociologique de la literature orale. L'exemple des dioula de Congo (Cote d'Ivoire). V. 1, 2. Pour le doctorat d'Etat Lettres et Sciences humaines. Paris, 1986. 2336 p.

Dieterlen G. Note sur le génie des eaux chez les Bozo // Journal de la Société des Africanistes. 1942. V. 12. P. 149–155. <https://doi.org/10.3406/jafr.1942.2533>

Dieterlen G. Essai sur la religion Bambara. Paris: Presses Universitaires de France, 1951. 240 p.

Liking W. Marionnettes du Mali. Paris: NEA-ARHIS, 1987. 63 p.

Oteri E., Keyita M. Sogobo. Mali, 2002. 131 p.

References

Derive, G. 1986. *Le fonctionnement sociologique de la literature orale. L'exemple des dioula de Congo (Cote d'Ivoire)* [The Sociological Functioning of Oral Literature: The Example of the Dioula of Kong (Cote d'Ivoire)]. T. 1, 2. Ph.D. diss., Paris. 2336 p.

Dieterlen, G. 1942. Note sur le génie des eaux chez les Bozo [Note on Water Engineering among the Bozo]. *Journal de la Société des Africanistes* 12: 149–155. <https://doi.org/10.3406/jafr.1942.2533>

Dieterlen, G. 1951. *Essai sur la religion Bambara* [Essay on the Bambara Religion]. Paris: Presses Universitaires de France. 240 p.

Liking, W. 1987. *Marionnettes du Mali* [Puppets from Mali]. Paris: NEA-ARHIS. 63 p.

Oteri, E and M. Keyita. 2002. *Sogobo*. Mali. 131 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/186-206

Научная статья

© Н. А. Медушевский

ФЕТИШИ AKLAMA KRAKPEWO НАРОДА АДАН: ТРАДИЦИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

*Статья представляет исследование традиции создания фетишией *Aklama krapkrewo* («маленькие резные идолы») народа адан. Адан (адангме, адангбе) проживают на территории современных Ганы и Того. Их традиционной религией является культ вуду, в рамках которого сформирована сложная сакральная система, включающая несколько уровней иерархии божеств, духов, мистических существ азиза, духов предков и амулетов магического свойства. Все эти элементы имеют физическое выражение в виде фетиший, наиболее типичными среди которых являются фигуры *Aklama krapkrewo*. Фигуры просты в исполнении, но чрезвычайно разнообразны, что вызывает сложности в их интерпретации. Автор предпринимает попытку реализовать комплексный анализ данного типа фетиший исходя из материалов, собранных антропологами и этнографами, начиная с конца XIX в. В работе применяется эмпирический подход, который основан на изучении большой совокупности фигур фетиший, находящихся в музеях, частных коллекциях, а также в личной коллекции автора.*

Ключевые слова: адан, эве, фетиши *Aklama krapkrewo*, вуду, Гана, Того, типология Йейтса

Ссылка при цитировании: Медушевский Н. А. Фетиши *Aklama Krapkrewo* народа адан: традиция и интерпретация // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 186–206.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/186-206

Original Article

© Nikolay Medushevsky

FETISHES AKLAMA KRAKPEWO OF THE ADAN PEOPLE: TRADITION AND INTERPRETATION

*This article studies the tradition of creating *Aklama krapkrewo* fetishes of the Adan people, who are a part of the large Ewe ethnic group and live in modern Ghana and Togo. The traditional religion of this society is the Vodun cult, with a complex sacred system formed within it, which includes several levels of hierarchy of deities, spirits, mystical creatures of Aziz, ancestral spirits and amulets of magical properties. All*

Медушевский Николай Андреевич — д. полит. н., профессор кафедры современного Востока и Африки, Российский государственный гуманитарный университет (Российская Федерация, 125047 Москва, Миусская площадь, 6); доцент, Российской университет дружбы народов (Российская Федерация, 117198 Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10, к. 2). Эл. почта: lucky5659@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0475-6713>

these elements have a physical expression in the form of fetishes, the most typical of which are the Aklama kpakpewo figures. These figures are simple, but extremely diverse, which makes them difficult to interpret. In this paper, the author attempts a comprehensive analysis of this type of fetish based on materials collected by anthropologists and ethnographers starting from the end of the 19th century. The work uses historiographical analysis and an empirical approach. The latter is based on the author's study of a large collection of fetish figures located in museums, private collections, as well as in the author's personal collection.

Keywords: Adan people, Ewe people, fetishes of Aklama kpakpewo, Vodun religion, Ghana, Togo, Yates' typology

Author Info: Medushevsky, Nikolay A. — Doctor of Political Sciences, Professor of the Department for Modern East and Africa Studies, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation); Associate Professor, Peoples' Friendship University of Russia (Moscow, Russian Federation). E-mail: lucky5659@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0475-6713>

For citation: Medushevsky, N. A. 2024. Fetishes Aklama Kpakpewo of the Adan People: Tradition and Interpretation. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 186–206.

Введение

Африканский континент для современных антропологов, этнографов и культурологов, несмотря на сотни предпринятых экспедиций и большое количество написанных работ до сих пор хранит множество нераскрытых тайн и загадок. Это связано с целым рядом факторов, в числе которых следует отметить сложнодоступность многих территорий, разнообразие языков, отсутствие письменных памятников культуры, постоянные межэтнические конфликты, фрагментарность предпринимаемых этнографических и археологических экспедиций и отсутствие у национальных правительств ресурсов для проведения необходимых изысканий, а также многообразие тайных обществ и культов, каким, например, является *культ йэве* у группы народов *эве*. Вследствие этого картина исследований африканских культур крайне эклектична и фрагментарна. Отдельные общества по различным причинам оказываются исследованы достаточно подробно, как например, *догоны*, *фанг* или *чокве*. Другие же изучены и описаны в меньшей степени, и их быт и ритуалы остаются загадкой, которая еще только ждет своего исследователя.

Одним из таких обществ, безусловно, являются *эве*. В целом данная группа народов изучена достаточно хорошо, так как долго находилась под колониальным управлением Франции и Британии, а до этого Германии, и относится по языковому признаку к «гинейской группе», позже получившей название «нигеро-конголезской языковой семьи».

Еще в середине прошлого века в научном издании под редакцией С. П. Толстова и С. А. Токарева «Народы мира. Этнографические очерки. Народы Африки» отмечалось, что данная языковая группа является одной из наиболее изученных, и кроме *эве*, включает такие народности, как *ашанти*, *йоруба*, *дагомейцы* (*фон*), *ибо* и др. И именно с языка данной группы, и в частности языка *эве*, началось изучение языков Западной и Центральной Африки в целом (Народы Африки 1954).

Тем не менее, сами *эве* до XXI в. в плане культуры и верований, особенно в России, изучалась крайне слабо (например, в фундаментальной работе В. И. Мириманова «Искусство тропической Африки» 1986 г. (Мириманов 1986) есть всего одно упоминание и одна иллюстрация), и тем более не рассматривался народ *адан*, хотя в рамках изучения искусства народов Западной Африки отдельные исследователи описывали статуэтки *адан*, не называя их при этом таковыми, а относя их в целом к искусству народа *эве*. Так, в частности, происходило в работах немецких исследователей начала XX в. Дж. Шмельца, С. Шписса и Х. Плосса, про которые будет сказано далее.

Кто такие *адан*

Ответить на вопрос, почему народ *адан* и его искусство не исследовались ранее как самостоятельный объект достаточно просто. Данная группа племен довольно мала (хотя по современным данным *адан/адангбе* насчитывается больше 10 000 чел. (см.: Joshua Project 2024), и к тому же проживает одновременно на территории двух стран — на юго-востоке Ганы и в Того. Кроме того, возможно предположить, что процесс самоидентификации *адан* и отдаления от *эве* произошел достаточно поздно и в начале XX в. был слабо выражен. На это, в частности указывает многообразие самоназваний, в числе которых упоминаются *ада*, *адангме*, *адангбе*, *адантомви*, *аготиме*, *дангбе* или *га*. Это и создало феномен «открытия», о котором в своей статье «Strange but Somehow Beautifull: Art of the Adan People of South-East Ghana» в 2013 г. написал известный британский коллекционер Майкл Йейтс (Yates 2013). В тоже время сами *адан* позиционируют себя как самостоятельный народ, который исторически сосуществовал с *эве*, но не является его частью. Заявить о своей самобытности *адан* мог подтолкнуть интенсифицировавшийся после деколонизации рост национального самосознания *эве*.

Адан, равно как и *эве*, не имеют письменных памятников, поэтому их история сохраняется в форме устных преданий, в соответствии с которыми некий общий народ-предок мигрировал с территории южного Египта или Судана в XV в. Однако данная история весьма условна и не находит точного подтверждения, при этом известны некоторые другие факты.

Так, например, *эве*, частью которого считается *адан*, ранее назывались *догбо* (Appiah, Gates 2010). Предположительно они обитали в районе Кету или Амедзофе на территории современного Бенина (Molefi, Mazama 2009) или рядом с этим местом, но уже на территории Нигера, а их миграция на современные территории относится к XVII в. (Minahan 2002: 589–590), но археологи утверждают, что, хотя бы частично *догбо* присутствовали в районе реки Вольты уже в XIII в. (Appiah, Gates 2010). В XVII в. произошла основная миграция в связи с войной с Ойо, одним из государств народа *йоруба* (Appiah, Gates 2010), причем *йоруба*, равно как и крупная группа народов *акан* (*аканфо*), оказали на *догбо* выраженное культурное и языковое влияние (Meyer 1999).

Позже, уже в XVIII и XIX вв. *догбо*, сменившее название на *эве*, многократно делились колониальными государствами, что способствовало обособлению отдельных ее частей в виде самостоятельных сообществ, включая группу *адан*.

Несмотря на территориальное разделение, *эве* имеют сходную религиозную картину мира, в соответствии с которой, как и у проживающего рядом народа *фон* (*даго-*

мейцы), существует «Мать прородительница» и ее дети — два близнеца, отвечающие за ночь и за день. После ухода «великой Матери», власть над миром получили ее дочь Маву и сын Лиза (иногда считается, что это одно божество, имеющее мужское и женское начала), которые, в свою очередь, создали множество низших/младших божеств/духов (трово). Именно последние, по вере эве, реально участвуют в жизни людей и могут им помочь или навредить. Для того, чтобы заручиться благосклонностью одного из божеств (*Minahan* 2002: 589–590), человек должен заключить с ним духовный брак (поручить себя заботе), что на местном языке называется *си*, причем разные божества покровительствуют разным кланам.

Данные представления особо укоренены в глубинных районах, в том числе на территории проживания *адан*, где влияние христианства было минимальным. Также следует отметить, что проводником религиозных установок эве является жрец, вокруг которого сплачивается отдельное племя, и который сохраняет традицию, в том числе и в аспекте создания ритуальных предметов (*Appiah, Gates* 2010).

Этническая атрибуция скульптур *аклама* (само слово происходит из языка эве и означает «идол», «истукан») варьируется и может обозначаться и как *адан* и как *адангме* (*адангбэ*) либо быть двойной (*адан/эве*) и даже многосоставной (*адан/аде/эве/ган*). В ряде источников, в том числе, в классификации М. Йейтса, *адан* характеризуются как *subgroup* («подгруппа») эве, при этом не оговаривается, идет ли речь о субэтнической либо иной подгруппе. Подобные упрощенные определения и атрибуции нередки в области этнографического искусства, они не вполне корректны и нуждаются в уточнениях. Эве и *адангме* — это совершенно разные группы в культурном, лингвистическом и прочих отношениях. *Адангме* (*адангбэ*, самоназвание — *дангмети*) — народ на юге Ганы численностью ок. 850 тыс. чел., объединяется с близкими им *га* в группу *га-адангме* (*дангме*) (*Попов (Адангме)* 2004–2017). Эве — группа народов в Западной Африке (юго-восток Ганы, юг Того и Бенина, юго-запад Нигерии) численностью около шестнадцати миллионов человек; она включает в себя западных эве, или собственно эве, восточных эве, или *фон*, центральных эве, или *аджа*, и ряд других подразделений (*Попов (Эве)* 2004–2017).

В контексте нашего исследования все упоминания народа эве касаются именно западных эве, или собственно эве, живущих между низовьями рек Вольта и Куффо на юго-востоке Ганы (область Вольта) и юге Того (Приморская область и юг области Плато) и составляющих по численности около пяти миллионов человек в Гане и Того. Важной границей, разделяющей территории компактного расселения адангме и эве и языковые ареалы га-адангме и эве, является река Вольта. Большая часть нынешней области Ганы Вольта между рекой и границей с Того в прошлом относилась к Германскому Тоголенду и в 1916 г. была передана под контроль Великобритании как Британское Того. Именно на этой территории, где численно доминируют западные эве, но имеются вкрапления групп адангме, и распространены скульптуры аклама. Адангме представлены также в Того, они включаются в перечни меньшинств в изданиях, посвященных населению этой страны, и могут описываться следующим образом: «этот народ проживает также в Гане, между Аккрой и рекой Вольтой, но его происхождение и пути передвижений в ходе истории сложно точно определить <...> в настоящее время они проживают в основном в сельских поселениях Адангбе (префектура Зио), Эссе Согбаджи, Аготиме; по большей части они лингвистически ассимилировались с эве, хотя в поселениях Адангбе и Аготиме сохраняется двуязычие» (*Gayibor* 1994: 15).

Названия поселений, такие как собственно Адангбе и Аготиме, иногда представляются как самоназвания отдельных групп адангбе, хотя по сути являются названием по месту жительства. В других источниках сообщается, что население Адангбе говорит на языке эве с сильным акцентом, но при этом не является двуязычным, не понимает язык адангбе и не говорит на нем, давно утратив его в результате ассимиляции с эве. Подчеркивается, что большая группа га-адангбе в процессе исторических перипетий и миграций оказалась рассеяна по югу Ганы и Того (*Gayibor; Kossi-Titrikou* 1999: 203, 206–208). В некоторых работах особо выделяются адангбе с территорий эве (Eweland's Adangbe) в противопоставление адангбе из ядра расселения этого народа в Гане. (*Springe* 1989: 87–88). То есть, именно эта группа населения и есть те самые адан, культуре которых посвящена настоящее исследование.

Традиция создания и типология скульптур идолов (домашних богов) адан

Коллекционер Майкл Йейтс, предложивший, в том числе классификацию фигурок домашних богов *адан*, в своей публикации “*Styles in Adan Figurative Carvings*” заявляет, что процесс создания данных фигур неизвестен, но в тоже время он пишет о том, что они создаются не специальными мастерами, как, например, кузнецы у догонов, а «всеми, кому захочется этим заниматься» (Yates 2).

Мы не можем однозначно согласиться с этим утверждением по ряду причин. В первую очередь, известно, что статуэтки выполняют сакральную функцию и причастны к религиозным церемониям, значит, как минимум, должны проходить обряд духовного освящения. На это косвенно указывает и использование при изготовлении некоторых из них охры, каолина или краски индиго естественного происхождения. Практически во всех африканских культурах применение данных красок носит ритуальный характер и используется в обрядах и при создании предметов культа. Таким образом работать с ними должен человек, причастный к проведению церемоний, как минимум — глава семьи (старшая женщина) или рода.

Кроме того, сам же М. Йейтс предлагает классификацию на основе существования архетипов, что указывает на существование достаточно формализованной традиции изготовления, которая должна исполняться квалифицированными членами сообщества, знающими определенный стандарт, хотя это и не означает, что таковых специалистов в сообществе всего один или двое.

М. Йейтс выделяет 17 типов фигурок и далее мы приведем его классификацию с иллюстрациями (Рис. 1).

Типология Йейтса является эмпирической и представляет исследовательский интерес, однако она не может считаться однозначной по двум причинам. Во-первых, при внимательном рассмотрении фигур и включении других образцов можно обнаружить, сходные элементы у различных типов фигур. В частности, такие элементы, как клиновидная голова, ромбовидная голова, одна нога, удлиненное тело, или покатые плечи присутствуют в разных типах фигур (см.: Рис. 2.1.–2.3.). Кроме того, есть отдельные типы фигур, не отраженные в классификации — это сдвоенные фигуры (см. Рис. 2.4.) и «формальные» фигуры (Рис. 2.5.).

Во-вторых, сомнение вызывает утверждение Йейтса о том, что типы фигур связаны с резчиками, которые их изготовили и являются своего рода почерком авторов. Наше сомнение обусловлено несколькими причинами. В первую очередь это



1)



2)



3)



4)



5)



6)



7)



8)



9)



10)



11)



12)



13)



14)



15)



16)



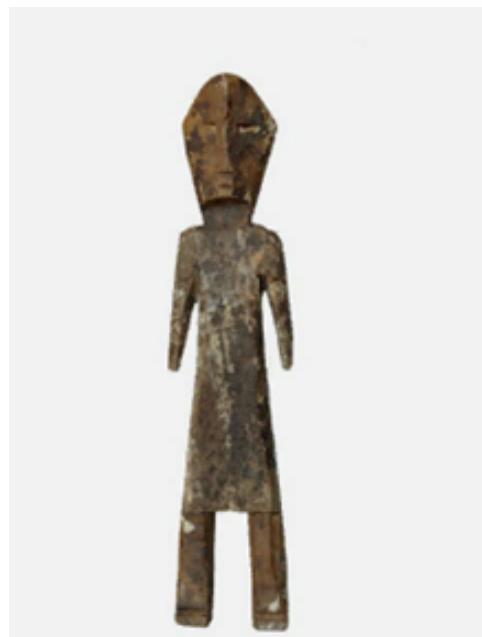
17)

Рис. 1. Типы фигурок: 1) Карандашные глаза; 2) Клиновидная голова; 3) Параллельные шрамы; 4) Треугольные руки; 5) Вытянутое тело; 6) Треугольное тело; 7) Частично сплющенное лицо; 8) Удлиненная нога; 9) Длинная шея; 10) Головы «в шлемах»; 11) Круглое лицо; 12) Фигуры святилища (округлые); 13) Ромбовидная голова; 14) Абстрактные формы; 15) Тонкие руки; 16) Открытые плечи; 17) Округлые плечи (Yates 2)

Fig. 1. 1) The Carver of the Pencilled Eyes; 2) The Carver of the Wedge-Shaped Head; 3) The Carver of the Parallel Scarifications; 4) The Carver of the Triangular Hands; 5) The Carver of the Elongated Body; 6) The Carver of the Triangular Body; 7) The Carver of the Partially Flattened Face; 8) The Carver of the Elongated leg; 9) The Carver of the Long Neck; 10) The Carver of the Helmet Heads; 11) The Carver of the Round Face; 12) The Sanctuary Figures; 13) The Carver of the Rhomboid Head; 14) The Carver of the Abstract Forms; 15) The Carver of the Thin Arms; 16) The Carver of the Open Shoulders; 17) The Carver of the Rounded Shoulders. Source: (Yates 2)



1)



2)



3)



4)



5)

Рис. 2. Типы фигурок: 1) Удлиненное тело + ромбовидная голова; 2) Удлиненное тело + заостренные руки и ромбовидная голова; 3) Удлиненное тело + одна нога и одна рука; 4) Сдвоенная фигура; 5) Формальное изображение. Коллекция автора

Fig. 2. 1) The Carver of the Elongated Body and the Rhomboid Head; 2) The Carver of the Elongated Body, the Pointed Hands and the Rhomboid Head; 3) The Carver of the Elongated Body and the One Leg and One Arm; 4) The Double Figure; 5) The Formal Image. Author's collection

многообразие известных фигур, которые все уникальны по обработке, размеру, покраске, форме и т. п. Второй момент — это различный возраст фигур, о котором говорит их сохранность, а также зафиксированная история ихобретения. Приблизительно, на основании визуального осмотра и сбора информации обобретении (например, музеями или отдельными коллекционерами), можно предположить, что разнообразные известные фигуры созданы в интервале 20–90 лет, т. е. не могли создаваться одними и теми же мастерами.

Гораздо более вероятно, что разные типы фигур являются выражением представлений племени *адан* о духах (божествах) и о самих себе (своих предках и потомках, так как, например, сдвоенные фигуры символизируют рождение близнецов).

Вопрос интерпретации сакральных образов статуэток у *адан*

Вопрос о значении и смысле создаваемых *адан* статуэток остается открытым, хотя целый ряд западных исследователей обращался к изучению этого вопроса. Первыми к изучению проблемы приступили немецкие этнографы и антропологи, так как территория проживания сообщества в начале XX в. относилась к немецкой колонии.

Вероятно, первым в их числе был Дж. Шмельц, который в работе «Zaubermittel der Evheer» в 1901 г. отрывочно описал природу верования и ритуала (Schmeltz 1912). Шмельц пишет о том, что фигуры местные жители называют *aklama krakrewo* или *aklama sucwo*, что в переводе означает «маленькие резные божества». Это уже указывает на сакральный смысл фигур и их отношение к местному пантеону. Однако в заблуждение вводит второе название фигур, которое приводит Шмельц — *ame we luwo*, что переводится как «душа человека». Это можно трактовать в двух вариантах. В соответствии с первым, должно существовать два типа фигур, где первый символизирует божество, а второй человека. Данный вариант кажется нам неверным, так как анализ фигур не позволяет разделить их на два типа по условным признакам. Кроме того, как пишет Шмельц в той же работе, люди *эве* (в данном случае имеются ввиду именно *адан*, т. к. это их культурная традиция) верят в наличие у человека нескольких душ, одна из которых вполне может быть выражением божественной сущности. Таким образом второй вариант предполагает, что в фигуре заключена душевная сущность — душа + божество, и в зависимости от того, какое божество имеется ввиду, фигура получает определенное визуальное выражение.

На то, что фигура — это не только интерпретация человека, указывает и обрядовая сторона вопроса. С одной стороны фигуры приобретаются попарно для каждого человека, символизируя его связь с мужем или женой. Если у мужчины несколько жен, то каждая из них должна иметь свою фигурку и фигурку, ассоциируемую с мужем, таким образом еще раз подтверждается множественность души, по крайней мере у мужчины.

Религиозное измерение фигур *адан*, именуемых здесь как *трово*, т. е. младшие боги/духи выражается в том, что к ним обращаются с молитвой, обычно по утрам в следующем формате «Дай мне жизнь, укрепи мои коленные суставы, суставы рук, я хочу отправиться в путешествие; я вернусь» (Schmeltz 1912). Данная молитва интересна двумя измерениями смысла. Первое измерение физическое — человек в своем теле живет на протяжении дня (путешествует в мире людей). Второе измерение сакральное — путешествует душа человека, которая в это время оторвана

от дома и домашнего алтаря (оторвана от пристанища души). Второе измерение может быть аргументировано тем, что у мира есть два состояния — день и ночь, причем ночь важнее дня, так как связана с Матерью прародительницей, и ночью человек спит, так что его душа выходит из тела.

Вопрос производства фигурок, как отмечает М. Йейтс, действительно неизвестен и не описан, однако Шмельц пишет о том, что фигурки покупаются, и при этом продавец произносит ритуальную благодарность, что указывает на определенный элемент сакрализации данной процедуры, а также свидетельствует о том, что персонализация фигуры возникает после ее приобретения, таким образом фигура не имеют в себе индивидуальных черт хозяина (она создается не под конкретного человека).

Касательно типов фигур Шмельц дает крайне ограниченную информацию, упоминая лишь, что фигурки без руки или/и ноги получают имя (название) *adelā* (дикая), *ažiza* (вид обезьяны) или иное, связанное с диким животным, т. к., предполагает Шмельц, они похожи на это животное.

Его предположение, в данном случае неоднозначно. Действительно у *адан* есть фигуры, напоминающие животных (см.: Рис. 3), но они относятся к другой категории и не являются «домашним божеством», которые хотя бы условно, но антропоморфны. Таким образом название *ažiza*, скорее всего указывает на конкретное божество, имеющее воплощение обезьяны, но при этом связанное с человеком.

Интерес вызывает и судьба фигуры после смерти хозяина. Шмельц пишет о том, что такие фигуры выбрасываются (именно выбрасываются, а не захораниваются), что указывает на сущность фигуры как «ковчега», в котором есть смысл только до тех пор, пока в нем обитает одна из душ человека, либо, как предполагает Шмельц — дух-хранитель. Соответственно после смерти все души человека (как вариант — части души) высвобождаются, и «ковчег» становится не нужен.

На основании того, что фигуры выбрасываются, Шмельц отрицает вероятность того, что они представляют образы предков, потому что в этом случае они бы не утрачивали своего сакрального свойства и постоянно пополняли бы домашний алтарь.

Косвенное подтверждение идей Шмельца мы находим в работах его современника С. Шписса, и в первую очередь в статье «*Zaubermittel der Evheer in Togo*» (*Spiess 1902*). Шпiss изучает символизм фигур *адан* в аспекте отсутствия у них отдельных конечностей и предлагает три варианта интерпретации, полученные от местных жителей.



Рис. 3. Животное Адан (собака или лошадь),
20 см (Yates 1)

Fig. 3. The Adan Animal (Dog or Horse),
20 cms (Yates 1)



Рис. 4. Фигура рыб?
Fig. 4. The Fish Carver?



Рис. 5. Фигуры, символизирующие европейцев (Spiess 1902)
Fig. 5. The Carver Symbolizing Europeans (Spiess 1902)

(устрашение вениками и палками). Цель таких композиций — выгодная торговля с европейцами, фигуры которых обычно помещаются внутрь лодки — символа корабля, на котором они прибывают в Африку. На сегодняшний день, вероятно, такие фигуры уже не делаются.

Первый вариант описывает фигуры «с рукой, лежащей выше», которые рассматривались как три вида рыб, живущих в «мертвой реке» и не употребляемых в пищу людьми эве (*Рис. 4*).

Второе объяснение аналогично тому, которое дает Шмельц — фигура — образ обезьяны, про которую говорят *«kese nu be nku enye ewe tro»* (Рот обезьяны говорит, что глаз — его фетиш).

Третье объяснение заключается в том, что *aklama kraprewo* — это атрибут охотника и является символом дичи и именуется *gbemelawe dzesi* — «символ животного из кустарника».

Мы полагаем, что все три объяснения верны и имеют право на существование, но относятся к разным группам сообщества, что приводит к субъективной интерпретации исходя из рода занятий человека. На это, в том числе, указывает факт того, что ни одна из приведенных интерпретаций не объясняет, зачем, например, фигурки приобретаются женщинами и к тому же попарно.

Еще одним косвенным подтверждением данного утверждения является традиция создавать фигуры, символизирующие европейцев, у которых не может быть местных духов-покровителей (см.: *Рис. 5*). Данные фигуры называются *wumetrowo* от слова *wu* — море и символизируют идею о том, что у европейцев тоже есть душа, часть которой может быть заключена в деревянном идоле, через которого можно оказать воздействие на европейца, приманив его подношениями (блюдо на фотографии) и избавившись от болезней и злых намерений, которые он может с собой принести

Описывая фигуры в целом, Шпесс, как Шмельц, рассказывает о том, что они выступают в качестве посредников между богами и людьми). Необходимость такого посредничества связана с тем, что «Бог (Маву) не может беспокоиться о каждом отдельном человеке, поэтому трово для него — слуги, которые следуют его указаниям. Фигуры символизируют трово и оживлены душой, однако, как только владелец умирает, его душа снова ускользает в мир духов, откуда она пришла» (Spiess 1902).

Интерес представляет и ритуальная сторона вопроса. Шпесс пишет о двух типах размещения фигур: в доме и в святилище. В первом случае фигуры размещаются на почетном месте в углу дома на традиционном табурете, что является местом шамана, и если он приходит в дом, то садится на данный табурет, разложив на нем фигуры, символизирующие хозяев дома (Рис. 6).

Второй тип размещения — это святилище или уличный алтарь, созданный из травы и веток и также обставленный фигурами-фетишами, некоторые из которых деревянные (*aklamakraprewo*, или «вырезанный дух»), а некоторые и вовсе сделаны из глины (*legbavi*, «маленькие легба») (см.: Рис. 7). Такие алтари размещались в сельской местности на пересечении дорог, для того чтобы приносить удачу путникам, а те, в свою очередь размещали в святилищах деревянные фигуры как жертвоприношение злым духам «вместо себя». Кроме фигур в святилища приносили определенные дары в виде яиц, раковин каури, пальмового масла, кукурузной муки. Основная цель жертвоприношений — отвести от путника болезнь, которую может наслать злой дух.

Возвращаясь к описанию типов фигур *у адан*, следует отметить, что как минимум два типа имеют устойчивую и изученную трактовку, укладывающуюся в религиозные представления народа.



Рис. 6. Ритуальный табурет (Spiess 1902; Bocola, Bassani 1995)

Fig. 6. The Ritual Stool (Spiess 1902; Bocola, Bassani 1995)



Рис. 7. Фото святилища. 1910 г.

(Spiess 1902)

Fig. 7. Photo of the Sanctuary. 1910 г.
(Spiess 1902)

Сдвоенные фигуры



Рис. 8. Сдвоенная фигурка (близнецы)

Fig. 8. The Double Figure (twins)

Одним из данных типов являются сдвоенные фигуры, которые могут иметь разный дизайн, но их отличительной чертой является веревка, ткань или растительное волокно, которое их связывает (см.: *Рис. 8*).

Эти фигуры были описаны Х. Плоссом в 1911 г. как часть религиозного культа эве (*Ploss 1876*). Антрополог пишет о том, что люди эве боятся рождения близнецов, так как считают, что в них заключен злой дух, поэтому исторически близнецов первого рождения убивали, близнецы второго рождения оставлялись муравьям, и все это было направлено на то, чтобы в следующий раз мать родила одного ребенка.

Существовал и альтернативный обычай, в соответствии с которым если один из близнецов умирал при рождении или был слаб, или был девочкой, то он хоронился (если был жив, то живым) в большом горшке, в который также клади половину курицы, а вторую половину закапывали рядом.

Именно в этом втором варианте, который, вероятно был популярнее, оказывалась востребована сдвоенная фигура, которая символизирует единство души двух людей, которая (душа) переходит в тело выжившего из близнецов. Курица в данном случае выступает сакральной жертвой злым духам, которые могут препятствовать воссоединению.

Если убивается или умирает оба близнеца, то мать носит с собой две фигуры детей, чтобы предотвратить рождение близнецов в будущем.

Фигуры с «сосудом» или предметом на голове



Рис. 9. Фигура с сосудом на голове (Yates I)

Fig. 9. The Figure with a Vessel on Its Head (Yates I)

Второй тип изучаемых фигур — это фигуры с сосудом на голове, который может носить символический характер (см.: *Рис. 9*). Иногда «сосуд» придерживается одной рукой, реже двумя руками. Фигура является выраженным представлением системы региональных верований, известную как *водун* (варианты: *водзу*, *воду*, *вуду*). Про данную систему верований мы расскажем в конце статьи.

Фигуры данного типа изображают человека, несущего на голове горшок с водой, и считают-

ся изображением духа воды, который является одним из самых почитаемых у *адан*. Как пишет в своей работе «African Vodun: Art, Psychology and Power» 1996 г. Сюзанна Престон Блиер, вода в рамках сакральной системы *вуду* является ключевой субстанцией, в том числе потому, что она дарит жизнь и без нее нельзя собрать урожай. Само название *вуду* она трактует как «оставаться рядом с источником воды, не торопиться по жизни, уделять время достижению спокойствия». Слово происходит от фонских глаголов vo «отдыхать» и dun «черпать воду» (Blier 1996). Фигура с судом в данном случае символизирует спокойствие, которое дает вода (дух воды). К духу воды обращаются через такие фигуры, чтобы обрести спокойствие.

Как и всегда в вопросах трактовки фигур *адан*, в отношении данного типа есть альтернативная трактовка, которая говорит о том, что фигура держит на голове не сосуд с водой, а тюк с товаром, и статуэтка является талисманом торговца. Мы допускаем правоту данной трактовки в частных случаях, когда обладатель занимается торговлей и трактует ее таким образом. Тем не менее значение, связанное с водой, остается приоритетным, а уже из нее могут исходить дополнительные смыслы, так как для местного населения в принципе характерно переносить грузы на голове, и они могут иметь разное назначение.

От физического объекта к духовному смыслу

От физического объекта к духовному смыслу: именно так, а не наоборот создается сакральная система «водун» и ее интерпретация у *эве*, и в частности, у *адан*. Данная логика во многом противоречит нашему устойчивому пониманию процесса сакрализации, где, например, в христианской традиции «сначала было слово, и слово это было Бог», а уже потом выросла разветвленная модель почитания со своей атрибутикой.

В культе *вуду* первичными являются определенные физические объекты или явления, в числе которых вода, лес, гром, дождь, огонь, отдельные виды животных и растений, болезни и т. д. Они обожествляются и наделяются духовной сущностью, с которой человек может «договориться» через жертву, которая, в том числе, может быть и символической.

Здесь уже важным становится принцип визуализации духовной сущности, которой обладает как объект природы, так и отдельный человек, который одновременно существует в физическом мире и в мире духов. При этом физическое воплощение человека носит временный характер, а духовное воплощение постоянно, и поэтому человек нуждается в заботе именно о своей душе, и если он, например, заболевает или ранится, то это следствие ущерба его душе, нанесенного злыми духами.

Для того, чтобы успешно влиять на свой дух и духов природы требуется их материализация в виде физических объектов, прежде всего фигурок, о которых заботятся, которых украшают, кормят, к которым обращаются с просьбами и молитвами в зависимости от своих целей и интересов. Этим объясняется такое разнообразие фигур и их толкований.

Кроме того, отпечаток накладывает сложная система культа, которая имеет четыре уровня существующих параллельно. Это общественные боги, личные боги-покровители, духи предков и магические талисманы (Blier 1996).

Про уровень «общественных богов» мы уже упоминали в начале статьи. Высшее существо или демиург — это Нана Булуку, сочетающая в себе одновременно муж-

ское и женское начало (превалирует женское) и родившая близнецов по имени Маву и Лиза. Маву (женское начало) правит ночью, а Лиза (мужское начало) правит днем. После рождения близнецов Нана Булук ударила, оставив мир своим детям. Данное божество почитается, но обращаются к нему только от лица племени и только в случае серьезных бедствий. Маву и Лиза также являются высшими божествами, которые «не вмешиваются» в жизнь людей, а скорее хранят мироздание и присутствуют во всех созданных ими живых и неживых объектах. Для того, чтобы влиять на людей у них есть множество духов-помощников, которые являются их детьми и живут в мире людей, но невидимы для них. Это духи комплексных явлений и существ, — воды, грома, леса и т. п. и духи отдельных ручьев, деревьев и скал, а также множество *буду*, защитников определенного клана, племени или народа, которые также имеют отношение к природе (Blier 1996).

Ритуализация духовных практик идет через поклонение символам духов, которые являются их пристанищем. В их числе не только рассмотренные нами фигуры идолов из дерева, хотя они приоритетны, но и множество талисманов природного происхождения, например, засушенные части животных и людей, фрагменты деревьев, травы и т. п., которые используются в ритуалах, включающих воскурения, молитвы, танцы и приготовление снадобий.

Все талисманы имеют божественное происхождение и в соответствии с культом *буду* преподносятся людям богом/духом Легба (божество земли, которое следит за полями и водами земли и наказывает нарушителей оспой, пропуская к ним духа болезни — Сангбата) (Montgomery 2021). Отсюда происходит и традиция создания *легбави* — кукол-талисманов *легба* из земли или глины, размещаемых на общественных алтарях.

Кроме того, талисманы даются людям существами *азиза*, которые живут в муралейниках и на хлопковых деревьях. Их природа не вполне ясна, некоторые авторы называют их магическими существами леса, так как они материальны, но обычно невидимы для человека.

Кто такие *азиза* и как встроены в духовную систему *буду*

Несмотря на то, что искусство и мифология *адан* исследованы фрагментарно, существам *азиза* в трудах западных антропологов уделяется большое внимание, возможно в силу того, что данные существа ближе всего к человеку и вызывают одновременно страх и почитание местных жителей. История изучения *азиза* начинается в 1920 г., когда сэр Сесил Гамильтон Армитидж в период с 1895 по 1920 гг. привез их с территории Ганы. Фигуры, вероятно, не выставлялись музеем, но в 1958 г. Ладислас Сеги включил две иллюстрации похожих фигур в свою книгу «Африканская скульптура» (Segy 1958), и одна из этих скульптур представляла «злобный дух» *Арису*, который и был изображением *азизы*. Изображение выглядело примерно, как эта скульптура (Рис. 10).

Сьюзанна Престон Блиер (Blier 1996) пишет в своей книге, что *азизу* это «миниатюрные лесные обитатели, которые, как считается, контролируют охоту и все, что связано с лесом... Описания *азизы* различаются. Хотя мало кто утверждает, что когда-либо видел их (более того, многие настаивают, что обычно они невидимы), другие характеризуют их как маленькие, человекоподобные формы с одной ногой

и длинными белыми волосами». Цитируя мимеограф Роберто Пацци 1976 г. (*Pazzi 1976*), она добавляет, что «(азиза — это) ... магическое существо (*fées, Feen*) с одной ногой, одной рукой и одним волосом, который полностью покрывает их и делает невидимыми. Они обитают в лесу, и их дома расположены в больших термитниках. В лесу не свистят, опасаясь привлечь их внимание. Никто не забирает вязанку дров, которую находит у дороги, потому что азиза могла положить ее туда, чтобы вернуться за ней позже... Азизы знают о достоинствах листвьев, и именно они открывают их людям. Вот почему люди боятся и почитают их таинственную силу» (*Blier 1996*). Пацци считает, что азиза подчиняются богу леса Эйджу, который научил людей секретам искусства, земледелия и охоты.

Об Азиза пишет и антрополог Альберт де Суржи в работе «Религиозная система всего» 1988 г. (*Sury 1985*), где определяет их как духов кустарника и леса, а также волшебных растений. Он считает, что, у статуэток одна рука и нога, что соответствует деревьям, у которых только один ствол.

Из того, что люди получают от *азиза* они делают лекарства и амулеты, называемые *гбо*, *гри-гри*, *джу-джу* или *оба*, которые представляют собой листья, травы, дым и являются подношениями общественным или личным богам каждой семьи.

Заключение

Данная статья рассказывает лишь о части искусства и культуры народа *адан*, связанной с практикой создания домашних идолов и их обожествления. Тем не менее сама культурная и ритуальная практика является гораздо более широкой и имеет региональный масштаб, распространяясь на такие страны, как Гана, Того и Бенин, в которых кроме *эве* проживает народ *фон*, и многие другие. Они объединены общей космогонической концепцией и культом *вуду*, который, тем не менее получает у разных народов разное материальное воплощение, а иногда и различную интерпретацию.

В российской историографии данная проблематика представлена слабо и очень фрагментировано, хотя имеет несомненный исследовательский интерес, так как открывает новые культурные смыслы и позволяет проводить множество исследовательских параллелей. В данной связи нельзя не отметить комплекс западных исследований, на которые мы опирались при написании данной работы помимо тех, что уже были обозначены в тексте. В их числе ряд книг середины XX в., в том числе

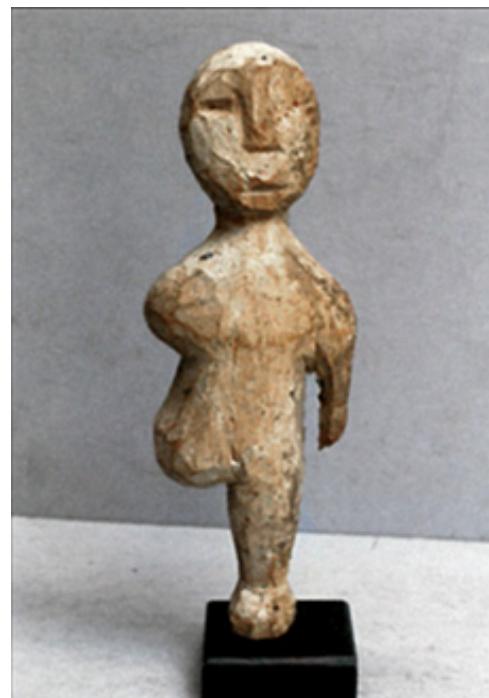


Рис. 10. Азиза (Арису). (Yates I)

Fig. 10. The Aziza. (Yates I)

«Four Vodun Ceremonies» Джорджа Итона Симпсона 1946 г. (*Simpson 1946*), и работа Роберта Голдвотера «Senufo Sculpture from West Africa» (*Goldwater 1964*). Из работ конца XX в. интерес представляет Датско-британская монография «Vodun uit West-Afrika» (*Hübner, Weinhold 1996*).

В XXI в. было опубликовано достаточно много работ, в числе которых интерес для нас представляют «Encyclopedia of African religion» (Encyclopedia of African religion 2009), «Hilfsgeister der Ewe und Dangme aus der Studiensammlung Horst Antes» 2016 г. (*Nii et al. 2016*), Vodún/Vodu, Resistance, and North/South Relations in Undemocratic Togo (*Montgomery 2021*) и статья «They Died in Blood: Morality and Communitas in Ewe Ritual» (*Montgomery 2018*).

Все эти работы позволили нам рассмотреть искусство *адан* под разными углами зрения и представить многообразие их культуры в ее фактическом выражении и в трактовках многих исследователей, которые сходятся во мнении, что традиция создания «домашних богов» народом *адан* является уникальной, хотя и неразрывно связана с общей для *эве* религиозной и метафизической системой.

При этом традицию создания «домашних богов» можно считать «живой» и адаптивной, на что указывает обилие вариантов изготовления фетишей и комбинация их элементов в отдельных скульптурах, подчеркивающая уникальность традиции, но препятствующая созданию универсальной классификации.

Очевидно, что решение поставленных в данной статье вопросов требует реализации специальной направленной экспедиции, проведение которой даст возможность провести глубокую идентификацию рассмотренной культурной традиции и позволит соотнести ее с общими религиозными представлениями как народа *адан*, так и *эве*. Автор выражает надежду на то, что в дальнейшем в России также появится научная школа, предметом изучения которой станет удивительное искусство, материальная и духовная культура народа *адан*.

Источники и материалы

- Народы Африки 1954 — Народы Африки / Под ред. Д. А. Ольдерогге, И. И. Потекина. М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. 732 с.
- Попов (Адангме) 2004–2017 — Попов В. А. Адангме // Большая российская энциклопедия. М.: БРЭ, 2004–2017. [Электронный ресурс]. <https://old.bigenc.ru/ethnology/text/1799957>
- Попов (Эве) 2004–2017 — Попов В. А. Эве // Большая российская энциклопедия. М.: БРЭ, 2004–2017. [Электронный ресурс]. <https://old.bigenc.ru/ethnology/text/4938927>
- Appiah, Gates 2010 — Appiah A., Gates H. Encyclopedia of Africa. Oxford University Press, 2010. 690 p.
- Encyclopedia of African Religion 2009 — Encyclopedia of African Religion / ed. by Molefi Kete Asante, Ama Mazama. Thousand Oaks, California: SAGE, 2009. 897 p.
- Joshua Project 2024 — Joshua Project. [Электронный ресурс]. <https://joshuaproject.net/languages/adq> (дата обращения: 15.04.2024).
- Minahan 2002 — Minahan J. Encyclopedia of the Stateless Nations: Ethnic and National Groups Around the World A-Z. Westport, Conn: Greenwood Press, 2002. XXII. 2241 p.
- Yates 1 — Yates M. Strange but Somehow Beautiful: Art of the Adan People of South-East Ghana // Aklama.net: [сайт]. 2013. <https://www.aklama.net/Yates1.html> (дата обращения: 15.09.2023).
- Yates 2 — Yates M. Styles in Adan Figurative Carvings // Aklama.net: [сайт]. 22.08.2012. <http://www.aklama.net/Yates2.html> (дата обращения: 15.09.2023).

Научная литература

- Mirimanov B. I.* Искусство тропической Африки. М.: Искусство, 1986. 310 с.
- Blier S. P.* African Vodun: Art, Psychology and Power. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 463 p.
- Bocola S., Bassani E.* African Seats Prestel. Munich, New York: Prestel, 1995. 200 p.
- Gayibor N. L., Kossi-Titrikou K.* Stratégies lignagères et occupation de l'espace: Le cas des Adangbé émigrés au pays Akposso au Togo // Revue française d'histoire d'outre-mer. Tome 86, n°324–325. 2e semestre 1999. Pour une histoire du contrôle social dans les mondes coloniaux: justice, prisons, et enfermement de l'espace / ed. by F. Bernault, P. Boilley, I. Thioub. P. 203–228. <https://doi.org/10.3406/outre.1999.3747>
- Gayibor N. L.* (ed.). Le Peuplement du Togo. Etat Actuel des Connaissances Historiques. Lomé: Les Presses de l'US (Université du Benin Département d'histoire), 1996. 183 p. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers19-12/010009851.pdf
- Goldwater R.* Senufo Sculpture from West Africa. New York: The Museum of Primitive Art, 1964. 129 p.
- Hübner I., Weinhold U.* Geest en Kracht: Vodun uit West-Afrika. Bergen Dal, The Netherlands: The Afrika Museum, 1996. 161p.
- Meyer B.* Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana, Edinburgh: University Press for the International African Institute, 1999. 265 p.
- Montgomery E.* They Died in Blood: Morality and Communitas in Ewe Ritual // Journal of Ritual Studies. 2018. Vol. 32. No 1. Pp. 25–40.
- Montgomery E.* Vodún/Vodu, Resistance, and North/South Relations in Undemocratic Togo // Journal of Religion in Africa. 2021. № 50 (3–4). Pp. 224–248.
- Nii Q. et al.* Aklama, Hilfsgeister der Ewe und Dangme aus der Studiensammlung Horst Antes. Karlsruhe: Studienstiftung Horst Antes, 2016. 176 p.
- Pazzi R.* L'Homme eve, aja, gen, fon et son univers: Dictionnaire. Lome, Togo, 1976. 376 p.
- Ploss H. H.* Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Bd. 1: Anthropologische Studien: in 2 Bd. Stuttgart: Auerbach, 1876. XII. 294 p.
- Schmeltz J. D. E.* Zaubermittel der Evheer (Aus dem Städtischen Museum in Bremen)// Archives Internationales D'Ethnographie. №14. 1912. Pp. 9–14.
- Segy L.* African Sculpture (African Art. Art of Illustration). Dover: Dover Publications, 1958. 244 p.
- Simpson G. E.* Four Vodun Ceremonies // The Journal of American Folklore. 1946. Vol. 59. No. 232. Pp. 154–167.
- Spiess C.* Zaubermittel der Evheer in Togo // Globus: Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde. 1902. № 81. Pp. 314–320.
- Sprigge R. G. S.* Eweland's Adangbe: An Enquiry into an Oral Tradition // Transactions of the Historical Society of Ghana, 1989. Vol. 10. Pp. 87–128.
- Surgy A. de.* La Systeme Religieux des Evhe. Paris: Éditions LHarmattan, 1985. 336 p.

References

- Asante, M. K. and A. Mazama (eds.). 2009. *Encyclopedia of African Religion*. Thousand Oaks, California: SAGE. 897 p.
- Blier, S. P. 1996. *African Vodun: Art, Psychology and Power*. Chicago: University of Chicago Press. 463 p.
- Bocola, S. and E. Bassani. 1995. *African Seats Prestel*. Munich, New York: Prestel. 200 p.
- Gayibor, N. L, and K. Kossi-Titrikou. 1999. Stratégies lignagères et occupation de l'espace: Le cas des Adangbé émigrés au pays Akposso au Togo [Lineage Strategies and Occupation of Space: The Case of the Adangbé Emigrants to the Akposso Country in Togo]. In *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 86, n°324–325, 2e semestre 1999. Pour une histoire du contrôle social dans les mondes coloniaux: justice, prisons, et enfermement de l'espace [French Overseas History Review, volume 86, n°324–325, 2nd semester 1999. For a History of Social Control in Colonial Worlds: Justice, Prisons, and Confinement of Space], ed. by F. Bernault, P. Boilley, I. Thioub. 203–228. <https://doi.org/10.3406/outre.1999.3747>

- Gayibor, N. L. (ed.). 1996. *Le Peuplement du Togo. Etat Actuel des Connaissances Historiques* [The People of Togo. Current State of Historical Knowledge]. Lomé: Les Presses de l'US (Université du Benin Département d'histoire). 183 p. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers19-12/010009851.pdf
- Goldwater, R. 1964. *Senoufo Sculpture from West Africa*. New York: The Museum of Primitive Art. 129 p.
- Hübner, I. and U. Weinhold. 1996. *Geest en Kracht: Vodun uit West-Afrika* [Spirit and Power: Vodun from West Africa]. Bergen Dal, The Netherlands: The Afrika Museum. 161 p.
- Meyer, B. 1999. *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: University Press for the International African Institute. 265 p.
- Mirimanov, V. I. 1986. *Iskusstvo tropicheskoi Afriki* [Art of Tropical Africa]. Moscow: Iskusstvo. 310 p.
- Montgomery, E. 2018. They Died in Blood: Morality and Communitas in Ewe Ritual. *Journal of Ritual Studies* 32(1): 25–40.
- Montgomery, E. 2021. Vodún/Vodu, Resistance, and North/South Relations in Undemocratic Togo. *Journal of Religion in Africa* 50(3–4): 224–248.
- Nii, Q. et al. 2016. *Aklama, Hilfsgeister der Ewe und Dangme aus der Studiensammlung Horst Antes* [Helping Spirits of the Ewe and Dangme People from the Study Collection of Horst Antes]. Karlsruhe: Studienstiftung Horst Antes. 176 p.
- Ol'derogge, D. A. and I. I. Potekhin (eds.). 1954. *Narody Afriki* [Peoples of Africa]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 732 p.
- Pazzi, R. 1976. *L'Homme eve, aja, gen, fon et son univers: Dictionnaire* [Ewe, Aja, Gun, Fon People and their Universe: Dictionary]. Lome, Togo. 376 p.
- Ploss, H. H. 1876. *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker* [The Child in Habit and Custom of Peoples]. Bd. 1: Anthropologische Studien: in 2 Bd. Stuttgart: Auerbach. XII. 294 p.
- Schmeltz, J. D. E. 1912. Zaubermittel der Evheer (Aus dem Städtischen Museum in Bremen) [Magic remedies of the Evheer (From the Municipal Museum in Bremen)]. *Archives Internationales D'Ethnographie* 14: 9–14.
- Segy, L. 1958. *African Sculpture* (African Art. Art of Illustration). Dover: Dover Publications. 244 p.
- Simpson, G. E. 1946. Four Vodun Ceremonies. *The Journal of American Folklore* 59(232): 154–167.
- Spiess, C. 1902. Zaubermittel der Evheer in Togo. *Globus: Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* 81: 314–320.
- Sprigge, R. G. S. 1969. Eweland's Adangbe: An Enquiry into an Oral Tradition. *Transactions of the Historical Society of Ghana* 10: 87–128.
- Surgy, A. de. 1985. *La Systeme Religieux des Evhe*. Paris: Éditions LHarmattan. 336 p.

УДК 398.21+291.21-23
 DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/207-227
 Научная статья

© И. М. Денисова

ПОДЗЕМНЫЙ МИР РУССКИХ СКАЗОК: ОБРАЗНОСТЬ, СЕМАНТИКА ДАРОВ ГЕРОЮ

В статье рассматривается образность сказочного подземного мира по материалам восточнославянских волшебных сказок, преимущественно — на основе сюжета типа «Три подземных царства» (СУС № 301A, B), особенно его первой части — до вторичного падения героя. Анализируются семантически значимые детали в мотивах спуска героя в подземный мир и прохода по нему к центральному локусу,emarkированному золотым дворцом. Приводятся примеры сказочных образов подземного мира, аналогичного земному, и ставится вопрос о мировоззренческих истоках подобной аналогии. На основе сравнительного анализа «даров» подземной царевны и характерных черт этого персонажа выявляется более ранняя семантика всего рассматриваемого сюжета, предшествующая явно выраженной брачной. Делается предположительный вывод о наложении как минимум двух хронологических пластов в данном сюжете.

Ключевые слова: мир под землей, подземная царевна, чудо-воды, змей-даритель, дар-яйцо, подземный свет/огонь

Ссылка при цитировании: Денисова И. М. Подземный мир русских сказок: образность, семантика даров герою // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 207–227.

UDC 398.21+291.21-23
 DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/207-227
 Original Article

© Irina Denisova

THE UNDERGROUND WORLD OF THE RUSSIAN FAIRY TALES: THE IMAGERY, SEMANTICS OF GIFTS TO THE HERO

The article examines the imagery of the fairy-tale underworld according to materials from East Slavic fairy tales, mainly based on a plot type SUS (СУС) No. 301A, B (Three Underground Kingdoms), its first part (before the secondary fall of the hero). The author analyzes semantically significant details in the motifs of the hero's descent into the underworld and passage through it to the central locus, marked by the golden palace. Examples of fairytale images of the underworld, similar to the earthly world, are given, and the question is raised about the ideological origins of such an analogy. The earlier semantics of the entire plot (preceding the explicit

Денисова Ирина Михайловна — к. и. н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: imiden15@yandex.ru

marriage semantics) is revealed based on a comparative analysis of the “gifts” of the underground princess and the character himself. The author suggests that at least two chronological layers overlap to form this plot.

Keywords: the underworld, underground princess, miracle waters, gift-egg, serpent-giver; underground light/fire

Author Info: Denisova, Irina M. — Ph.D. in History, Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: imiden15@yandex.ru

For citation: Denisova, I. M. 2024. The Underground World of the Russian Fairy Tales: The Imagery, Semantics of Gifts to the Hero. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 207–227.

Продолжая тему отражения в русских волшебных сказках древних представлений о мире, выявления его мифо-космологических «ярусов» (см.: Денисова 2021; Денисова 2022), обратимся теперь к его наиболее загадочному локусу — подземному миру, его богатой образности и мифологической функциональности в системе представлений, реконструируемых по сказкам. Отмеченный особой мрачностью во многих мифологиях, в наших сказочных картинах он таковым не предстает: «Русские сказки рисуют подземный мир как светлый»; «...в нем нет ничего, что возбуждало бы мысль о смерти и о загробной жизни», «необходимым мыслится возвращение героя» (Соболев 2000: 106; Елеонская 1994: 44–45; см. также: Пропп 1946: 260).

Формирование представлений о подземном мире — одном из древнейших мифо-ритуальных комплексов — связано в первую очередь с подземными или пещерными захоронениями, известными со времен палеолита, и попыткой древнего человека осмыслить сам факт своего неизбежного перехода к «вечному сну» (см. научную дискуссию по этому вопросу: Токарев 1990: 153–160). В ходе становления и развития представлений о жизни-смерти, о душе человека и его предках, местообитание последних «первоначально, по-видимому, искали в преисподней — в неких пещерах, скрытых в земной поверхности» (Клемен 2002: 70), и подобное возврзениеrudиментарно доживает почти до наших дней (см.: Тайлер 1989: 290–292). Однако земные глубины таят в себе и чудо возрождения жизни, «загробный мир ... участвовал в процессе постоянного возрождения природы» (МНМ Т. 1. 1987: 455), и это наблюдаемое чудо было перенесено на каком-то этапе и на социум, породив идею круговорота жизни человека: «Земля... не только вбирает в себя сородичей после их смерти, но и обладает воспроизведяющей потенцией» (Криничная 2004: 755–757) — во многих культурах земля мыслилась *всебогой праматерью*, включая род человеческий. Сакрализация образа пещеры как *чрева прародительницы-земли* восходит, по мнению некоторых ученых, еще к верхнему палеолиту (Леруа-Гуран 1971: 89; Гимбутас 2006: 247; Элиаде 1999: 144). Вход в подземный мир рассматривался в самых разных традициях «как проникновение в утробу космической женщины-преисподней» — и в Древнем Египте, и в Китае, и у сибирских народов (Окладникова 1995: 242), свидетельства подобного мировоззрения явно выражены в древнеиндийских и древнегреческих текстах. Наличие следов олицетворения земли-праматери в русской народной культуре, в том числе сказках, довольно велико (напр.: Соболев 2000: 71–73; см. подробнее: Денисова 2004: 373–397; Денисова 2021), и подход с учетом ее *анатомического кода* к образности сказочного подземного мира способен помочь в установлении системообразующих взаимосвязей.

Известный исследователь русской сказки В. Я. Пропп на основе комплексного морфологического анализа вариантов волшебных сказок, а также разработок предшественников, пришел к концептуально важным заключениям — «о полном единствообразии строения волшебных сказок», а также о том, что «одна из первых основ композиции сказки, а именно странствование, отражает собой представления о странствовании души в загробном мире» (Пропп 1969: 95–97). Данное положение дает ключ к пониманию сюжетов, связанных прежде всего с подземным миром (хотя взгляды автора на вопрос о хронологической глубине представлений об этом мифическом локусе не совсем ясны, автор его образ почти не выделяет среди прочих образов «иного мира» — см.: Пропп 1946: 260–275).

Подземному миру как месту действия в русских сказках в целом уделено значительное место, в сходных формах он представлен в разных их типах, но наиболее полно — в типе «Три подземных царства» (СУС № 301А, В — эти два подтипа различаются лишь в зчине, и включают также варианты с «иным миром» на горе), на основе которого преимущественно и предлагается рассмотреть его основную образность. Необходимо учитывать, что по некоторым сказкам нельзя определенно утверждать, где именно происходит действие — в земном или подземном ярусе, т. к. *мотив спуска под землю* иногда отсутствует (Елеонская 1994: 45–48). Место действия в отдельных сюжетах нередко варьируется: например, в сюжете типа СУС № 300₁ (освобождение обреченной на съедение змею царевны) действие обычно рисуется вроде бы на земле (хотя и в далеком царстве), но этот сюжет часто является эпизодом в сказках других типов, в том числе СУС № 301А, В, и тогда все действие происходит под землей, на берегу подземного моря (напр.: Афанасьев 1957: № 176; Ончуков 2008: № 8).

Сюжет сказок типа СУС № 301А, В в его вариантах довольно широко распространен, наиболее ранняя письменная фиксация одного из его вариантов принадлежит греческому автору Конону конца I века до н. э. (Бараг 1971: 186), хотя истоки его, наверняка, намного древнее. По мнению В. Н. Топорова, русские сказки этого типа, сохранившие архаичную основу, как и сходные индо-иранские мифологические мотивы, восходят «к некоему пра-мифу, претендующему на универсальность» — их корни при рассмотрении в «евразийской пространственно-временной перспективе» уходят «вглубь универсальных проблем человеческого существования», включая вопросы продолжения рода, жизни, смерти и ее преодоления (Топоров 1995: 172).

Путешествие героя по *подземному миру* в полных вариантах сюжета делится на два «хода», и в каждом из них просматривается свой набор образов, свой пространственный «центр» и своя цель у героя (см. примеры: Афанасьев 1957: № 132; Худяков 1964: № 2; Зеленин 1997: № 22; Рождественская 1941: № 73; РГСС 1980: № 3; Никифоров 1936: № 15). Главная видимая цель (хотя и далеко не всегда запланированная) в *первом ходе* — спасение подземной царевны (чаще трех; реже — матери, сестры) — будущей жены, и змееборство (т. е. победа над подземным демоническим персонажем — обычно это змей или три змея, но встречаются и другие функционально аналогичные ему персонажи — некий бородатый старичик или мужичок «сам с ноготь», Баба Яга, медведь, исполин и пр.). Цель героя во *втором ходе* (после предательства братьев/спутников и повторного падения) — *возвращение «на белый свет»*, в свой мир, что происходит чаще всего на грозной *подземной птице* после его помощи ее птенцам. Центр подземного пространства с признаками сакральности в первом ходе — это чаще всего *золотой дворец* с главной царевной — к нему продвигается герой, проходя два менее значимых локуса (медный и серебряный дворцы) и

получая *дары* от царевен (яйцо, кольцо и пр.); неподалеку от него происходит и змееборство. В полном варианте второго хода чертами «центра» обладает *дерево* (часто — дуб) с гнездом птицы-помощницы и птенцами. Такое сосуществование двух «ходов» героя в одном сюжете довольно слабо мотивировано, они почти не связаны между собой, хотя их образность в чем-то перекликается (дворец с царевной — дерево, яйцо — птенец, змей — хищная птица), что наводит на мысль о сохранении в этом типе сказок двух разных хронологических пластов некогда единого прасюжета.

В более редких вариантах типа 301А, В *вместо спуска в подземный мир* представлен мотив *подъема на гору*, иногда и с последующим *спуском сквозь нее* в тот же нижний ярус; либо *мир на горе* — это почти аналог подземного с подобными персонажами (напр.: Афанасьев 1957: № 129; Худяков 1964: № 61; см. подробнее: Денисова 2022: 196–197). Но несомненно — такие варианты являются более поздними, т. к. при возврате — т. е. *спуске с горы* — герою чаще помогает уже не птица, а некий абстрактный « дух », два « молодца » (вар. — 12 и пр.) (напр.: Худяков 1964: № 3; РГСС 1980: № 15; Карнаухова 2006: № 14). В подобных вариантах часто заметно восточное и литературное влияние (см.: Лызлова 2019: 37).

В сказках типа СУС 301 D* действие чаще всего разворачивается *на острове*, который во многом сионимичен подземному миру, а в некоторых текстах они явно составляют *единый комплекс* — так, оказавшись на острове, герой находит там «яму в преисподнюю», или подземный ход, которым «спустился в глубокую пропасть и попал в подземное царство, где жил и царствовал шестиглавый змей», спящий в этот момент (Афанасьев 1957: № 237; РГСС 1980: № 21).

Спуск героя в подземный мир — семантически важный момент. Порой он мотивирован поисками похищенного (змеем, Вихрем и пр.) женского персонажа, либо это погоня за неким «вором» (урожая, яблок и т. п.), либо просто герою захотелось «побродить по белу свету» и найти себе невесту; но не всегда цель обозначена, иногда все происходит как бы случайно: «... идут не путем, не дорогой, дошли до глубокой ямы. В ямы увидели, сидит красна девица на сундуках... Стали они его спускать в яму...» (Ончуков 2008: № 34). Невестой девица обычно становится уже по ходу ее «спасения», порой сама предлагая себя в жены: «подала Ивану свой именной перстень. — Я буду твоя жена» (РГСС 1980: № 20). Эта вариативность целеполагания говорит о том, что истинная причина спуска сказочного героя под землю давно забыта.

Вход в подземный мир часто маркирован значимым объектом — обычно *камнем* (вар. — *плитой*): «Старик камень отвалил, под камнем очутилась дыра под землю. Большая дыра... Дедко посадил его на веревку и спустил» (Карнаухова 2006: № 126). Или герой встречает змия «о трех головах»: «дошли до большого камня. Змей говорит: «Отвороти камень; там чего желаешь, то и получишь» (Афанасьев 1957: № 128; см. также: №№ 130, 141, 161; Ончуков 2008: №№ 206, 256; РГСС 1980: №№ 17, 18). Часто отмечены необычные размеры такого камня: некий зверь Норка «дабег да великага белага камня, падняв яго и пашов на той свет»; герой-богатырь толкнул его — «дак камень далеко палятев, а був вяликий-вяликий — з гору» (Афанасьев 1957: № 132; см. также: Худяков 1964: № 2). Эпитет «белый» встречается неоднократно — так, герой несет спасенную им из горящего пня змею к ее отцу, подземному царю (тип СУС № 560), за три года дошел и «видит — лежит громадный белый камень. Она об него ударилась и сделалась неописанной красавицей... спустились они в подземный ход...» (Королькова 1969: 144).

Камень на входе в подземный мир — объект явно сакральный, нередко он находится на *росстани* (Карнаухова 2006: №№ 90; 124; 146; Ончуков 2008: № 8). По сказкам он, как и сама земля, обладает магическими свойствами, часто способствует *перерождению* героев, их преображению, а порой и *рождению* нового существа (примеры см.: Денисова 2021: 210). Сказочный чудо-камень как бы заключает в себе *жизненный эликсир*, на что указывает встречающийся мотив *лизания* его — так, оборотень (медведь-старик-змей) говорит герою: «Здесь выдался из земли белый камень горючий, лизни — вот и сила вдвое прибудет» (РНССБ 1979: № 2: см. также: Зеленин 1997: № 13). Под камнем в центре заповедного города герой может найти *целебную мазь* (Афанасьев 1957: прим. к № 178).

Все эти свойства чудо-камня из сказок явно сближают его с мифическим камнем из заговоров — это «Бел-горюч камень Алатырь» (вар. Латырь и пр., его эпитетами могут быть и *великий, золотой*), обычно он рисуется на море (вар. — на острове), а по легендам — и в земле. На основе анализа исследователями богатого семантического поля этого образа он реконструируется как *сакральный центр* в модели мира восточных славян, к нему по заговорам движется их субъект в поисках излечения, он источник неисчерпаемой *жизненной силы* (Агеева 1982: 141–143; Денисова 2004: 407–415; Агапкина 2010: 33–35, 46–49, 580). Представление о таком «центре» развилось в древности в значительной степени на основе аналогий между мирозданием и строением живого организма, что не раз отмечалось в научной литературе (см. напр.: Агеева 1982: 158–159 — о «двусторонне применяемой модели человек ↔ космос»; Завьялова 2006: 172–174), причем «роль источника должна быть отдана человеку и его телу» (Топоров 1983: 244–245). В мифологической топографии разных культур *сакральный центр* отождествлялся с *пупом земли* — мифическим локусом творения всего, в том числе и людей, из «пупа — лона земли» (МНМ Т. 2. 1988: 350). Архетипическим образом «пупа земли» у многих народов являлся именно чудо-камень, маркировавший самую сакральную точку *родовой земли*, вход в ее лоно — к примеру, у некоторых индейских племен Калифорнии камни в центре племенных территорий во время ритуалов выполняли роль «тотемных центров или мест происхождения» (Окладникова 1995: 186).

Данная мифологема явно проявляется в русских сказках и позволяет выдвинуть предположение о *проникновении* сказочного героя (т. е. в прототипе — души предка-потомка) именно через *священный путь праматери-земли в ее лоно*, тем более, что на это указывают порой прямо сами тексты: «Вдруг закутилося-замутилося, ... — становится земля пупом, из-под земли камень выходит, из-под камня баба-яга» — герой затем спускается под него (Афанасьев 1957: № 141). Если спуск в подземный мир проходит через отверстие на вершине горы, то оно также часто закрыто *плитой, камнем*: так, на горе братья «видят камень большущий, и под камнем дыра. Вернигор и спустил Ивана Горошка...» (Карнаухова 2006: № 89) (см. еще примеры: Денисова 2022: 197). В вариантах с горой герою иногда надо не сдвинуть камень, а наоборот, забросить его на гору: «Кто этот камень бросит на гору, тому и ход будет» — гласила надпись на огромном камне; и затем — «тотчас в горе показалась лестница» (Афанасьев 1957: № 156). В русских легендах еще недавно были известны подобные мотивы о сакрализуемом спуске в подземный мир (в т. ч. в мифический *храм под землей*) по «лесенке» или через «воротца» при «раздвижении» земли или горы (Криничная 2004: 756, 759).

Не только камнем, но и еще одним архетипическим маркером «пупа земли» — деревом или егоrudиментом — отмечен иногда в сказках вход вглубь земли: так, старики, умирая, просит сына опустить его в «дыру сквозь землю», которая откроется, если выкопать старую березу (Зеленин 1915: № 67; № 34 — провал человека сквозь полый дуб). В сказке из Сибири спуск происходит по связанным «комель с комлем» тонким березкам (РНССБ 1979: № 15). Причем в мотиве спуска *камень и дерево могут дополнять друг друга* — к примеру, под дубом был «ход подземный», прикрытый плитой (РГСС 1980: № 2); или под камнем у дуба братья героя сидят в подземелье (Афанасьев 1957: № 284). Рудиментом дерева является пень, с которого также может начинаться спуск: «... Пошли по лугу, стоит огромный пень. Под этот пень черна дыра... Вот они в подземное царство и спустились» (Карнаухова 2006: № 146); «Идите прямо, дойдете до большой площади. Посередине увидите пенек. Около пенка — дыра. В эту дыру и надо спуститься» (РНССБ 1979: № 26).

Особо значим в данном аспекте мотив спуска в подземный мир по полому *медному столбу* из сибирской русской сказки — он проходит сквозь огромный *медный дворец* в лесу и уходит глубоко под землю (там — обычные три царства, поочередная победа над 6-9-12-главыми змеями на мосту через подземную Серебряную реку и т. д. — РНССБ 1979: № 2). Образ медного столба хотя и редок для сказок, но явно неслучайен. В русских заговорах можно встретить стоящий «среди моря белаго» медный столб, в котором «закладена медная медяница от болестей и хворостей», а также — медный город за морем, медный дом на острове, порой и под морем, а в песнях о каравае его просят вырасти «выше стылла мидяныга» или «дуба дубова» (см. подробнее: Денисова 2004: 416–418).

С учетом того, что семантика *меди* в заговорах связана с кровью, сказочный медный столб в глубине земли — этот явный канал связи наземного и подземного миров — восходит, возможно, к представлению о некоем трубчатом органе праматери-земли. Подобный «канал связи», сопоставимый с *пуповиной*, известен в различных мифологиях (часто в виде растений или их корней), с ним порой связывались мифы о происхождении людей из пупа-лона земли (МНМ Т. 2. 1988: 350; Окладникова 1995: 254; Денисова 2004: 418–419). В наших сказках более ранним вариантом его, вероятно, является образ подземного дерева из второго хода сказок типа 301A, B (ср. также выше о спуске через полый дуб).

Мир под землей. Спустившись под землю, герой (вар. — изредка героиня в других типах сказок) попадает в мир, который, по одним вариантам, напоминает лабиринт с темными проходами и коридорами, освещаемыми лишь сиянием дворцов, по другим же, хотя и более редким, он — почти полное подобие наземного, в нем есть даже моря и реки, а на полях порой пасутся стада скота (в которых представлялись души умерших — см. ссылки на это мнение: Успенский 1982: 57). Картины эти иногда очень живописны:

1. Герой спустился в глубокий колодец — «вокруг трава зеленая, небо голубое, цветы цветут, только птиц не слышно. Тихо вокруг. Деревья не шевелятся. Будто мертвое все. Пошел по тропинке к дальнему лесу ... неделю идет, дошел наконец. В лесу поляна. На поляне медный дворец стоит ... дорогими каменьями светится...» (РГСС 1980: № 13).
2. Иван-царевич «летел, летел и пал на землю, в подземельно царство; ... стал смотреть — тьма, не видно свету, только слышит, что вода шульчит, ручей

бежит. Он припал к ручью... по ручью и пошел. Шол, шол, стал свет падать, вышол в подземельно царство; там таков же свет как и у нас. Вышол к синему морю. У синего моря стоит избушка...» (Ончуков 2008: № 8).

3. Герой спустился под плиту — «...Как на земли — и под землей: леса, поля, луга... Пошел, и нашла грозовая туча, и пошел шибко сильный дождь...» (Рождественская 1941: № 73).
4. Спутившись за птицей-вором, герой видит «и под землей такой же свет... Шел, шел, перед ним большой город» с окаменевшими людьми (впоследствии он их *оживляет* с помощью чтения книги, данной ему подземной царевной) (Афанасьев 1957: № 273).

Встречаются и картины подводного мира, аналогичного земному (напр.: Афанасьев 1957: № 222).

Образ подземного мира, похожего на земной, порой с чертами *рая*, известен с глубокой древности в культуре разных народов. Так, в среднеазиатском регионе бытовали легенды о спуске через *колодец* в *пещеру* — в ней и дворец, и прекрасный сад со спелыми плодами, и пруд, где вода «чистая, как серебро» (Басилов 1983: 129). Близкая образность — в словенской легенде о «прекрасном крае» в глубокой пещере (Криничная 2004: 756). (Ср. «зеленеющий рай» под землей в описании похорон древнего русса — Соболев 2000: 106).

Иногда подобные представления о земле и ее «клоне» явно вписываются в *зоо-антропоморфную модель мира*: так, в мифологии зулусов по одной версии подземный мир похож на наш (там горы, реки, селения предков и пр.), по другой — он аналогичен *утробе огромного слона*, также — с лесами, реками, возвышенностями, поселениями (Кэмпбелл 1997: 94; Тайлер 1989: 281). А, к примеру, в сказке белуджей из *внутренностей лошади-помощницы* вырастает чудесный сад с ручьем, героиня же прячется в ее желудок, превращающийся в дворец (Порожнякова 1989: 26–27). Данные мотивы перекликаются с образом коровы-матери русских сказок, в котором просматриваются следы олицетворения земли (Денисова 2021: 213) — по вариантам, из нее самой или вырастающего из нее *волшебного сада* героиня получает самые разнообразные блага, помочь в прядении, и сама «преображается».

Представление о *мире внутри антропоморфного божества* также известно в мифологиях — например, в мифе о Вишну некий человек, проникнув *внутрь* него, увидел *всю вселенную* (МНМ Т. 1. 1987: 239). Возможно, глухой отголосок таких воззрений встречаем в одной русской сказке (правда, не совсем приличной): целый мир с поселениями, народом, войсками якобы увидел герой внутри некоей «прынцессы» (Ончуков 2008: 237 № 91). По русским заговорам также реконструируется представление о подобии образа мира строению человека — это «метафорическое изображение кровеносной и других систем организма человека в виде рек и моря»; «человек воспринимался как универсум и с внешней стороны, и внутренне: здесь есть свои горы, леса, межи, реки...» (Агеева 1982: 158, 159). Мировоззренческая проекция земного мира на подземный, возможно, восходит именно к стадии формирования представлений *о земле как о громадном живом организме* (внутри которого — постоянный источник всеобщей жизни) вследствие превалирования у человечества на относительно ранних этапах развития ассоциативно-образного мышления.

Кульмиационной точкой пути героя в первом ходе сказок типа 301A, В является достижение им главного, обычно золотого дворца/дома/терема с царевной;

где-то рядом обитает и его противник — здесь, в самом сакральном локусе, герой совершает свой подвиг. Подобный «конструированный центр» под землей был отмечен, в частности, Т. В. Цивьян для албанских сказок подобного типа (Цивьян 1975: 207). Победа над владыкой подземного мира — змеем (вар. — тремя змеями) или его аналогом обычно описана довольно стандартно, часто с акцентом на удачу героя. Образы царевен более загадочны — они нередко занимаются *прядением*, ткачеством или вышивкой, изредка в этом мотиве просматриваются космологические черты: в первом тереме девица вышивает «часты звезды», во втором — «светел месяц», в третьем — «красное солнце» (РГСС 1980: № 10). А иногда они «ткут войско» против героя (Ончуков 2008: № 86).

По мере продвижения герой получает от каждой царевны некий *дар* (он заключается чаще всего в *яйце*, но также это могут быть шкатулка, *перстень* с драгоценным камнем или кольцо, шарик, клубок и пр.). *Мотив даров* чрезвычайно важен для прояснения сути сюжета — обычно «сказка дает в руки героя какой-нибудь волшебный дар, и … при помощи этого дара он достигает своей цели» (Пропп 1946: 91). Дар главной царевны превращается в ее приданое, и из него впоследствии, уже в «земном мире», чаще всего разворачивается ее полный богатств дворец, и жизнь героя совершенно преображается — получая *новый социальный статус мужа*, он как бы обретает новую жизнь. Но это лишь явная сюжетная линия — *браковая тематика* не слишком древняя, и, по мнению В. Я. Проппа, она тесно связана с темой похищения-смерти (Пропп 1946: 230–232). Образ невесты в фольклоре и мифологиях многих народов часто несет на себе наследие более древнего пласта представлений, в нем проявляется связь с «иным», порой явно загробным миром, с божеством плодородия, со змееподобным персонажем (Жирмунский 1958: 49, 53, 58, 64–65; Салмин 1989: 52).

Чудо-воды можно считать главным подземным «даром» герою, он получает *жизненные силы* в известном мотиве обязательного приобщения его к «сильной воде», хранящейся в паре с «бессильной» в двух ёмкостях (вар. — колодцах) у главной царевны (или у всех трех); по вариантам, они могут заменяться *медом*, пивом и пр. Герой по указанию царевны меняет их местами, и, благодаря этому, набравшись сил, побеждает противника (напр.: Афанасьев 1957: №№ 129, 130, 132, 141 прим., 142, 560; Рождественская 1941: № 73; РГСС 1980: №№ 3, 4, 7, 15, 16, 19).

Эти две жидкости — несомненный вариант «живой и мертвой воды», известной по многим сказкам других типов (напр.: Ончуков 2008: №№ 8, 206), и в типе 301А, в они порой так же называются (Зеленин 1997: № 22). Вопрос об их сути давно занимал исследователей (напр. по: Афанасьев 1994: 168 — это весенние и зимние воды). В. Я. Пропп предложил версию его решения, которая, однако, не вполне убедительна: «Мертвая вода его (героя — И. Д.) как бы добивает, превращает его в окончательного мертвца…»; «Можно предположить, что эта вода успокаивает умершего, т. е. дает ему окончательную смерть…» (Пропп 1946: 180). Однако этому противоречит тот факт, что *мертвая вода* также является благодетельной — она обычно *срацивает* части разрубленного тела героя, а затем уже он взбрызгивается *живой* (напр.: Афанасьев 1957: № 159; Зеленин 1997: № 57; Карнаухова 2006: № 141). Иногда *мертвая вода* называется «целящей», «горючей» и пр.; так, у Бабы Яги две склянки: «помазал Иван деду глаза целящей водою — выросли у деда новые глаза; помазал живою — стали они видеть» (Медведев 1991: 37). Хотя *бессильная вода* уже потеряла прежние положительные свойства.

Более пристальный анализ позволяет предположить в основе этих вод *живительные соки* живого организма — кровь, молоко, слону и др. — некоторые из них, как известно, обладают особо наглядными *срацивающими свойствами*, что характерно именно для сказочной мертвой воды. В них воплощалась жизненная сила по традиционным представлениям практически всех народов, что проявляется и в наших сказках: желчью Огненного царя оживляется богатырь; ослепленная девушка «поплела на глазок, приставила — и стала видеть», а собака-помощница *лижет* убитого героя — он оживает (Королькова 1969: 57; Афанасьев 1957: № 127; Никифоров 1936: № 5). Встречается и мотив оживления с помощью лепешек на *материнском молоке* (Афанасьев 1957: № 284).

Мотив *именно двух* взаимосвязанных чудесных вод, источников, известный во многих мифологиях, видимо, тоже восходит к образу обожествляемой *живой земли-праматери*. Так, в якутской мифологии *дух-хозяйка земли* для увеличения сил богатырки дает ей *два раза свою правую грудь, один раз левую* (Алексеев 1980: 9, 10). По некоторым древнеегипетским представлениям души умерших «пьют молоко из груди богинь или воду из источника жизни, который часто идентифицировали с источником Нила», что даровало вечную жизнь (Мюллер 2006: 187). Нил же олицетворялся и нередко изображался в образе человека с двумя женскими грудями (Мюллер 2006: 187, рис. 85; Матье 1996: 184, рис. 23).

Связь оживляющих вод с *женским подземным персонажем* встречаем в разных мифологиях — как в древнегреческой (два источника в царстве Персефоны — Клингер 1904: 20), так и в более ранних. В шумерском мифе грозная богиня подземного мира, «царица Земли» Эрошкигаль владеет *водой и травой жизни* — убив свою сестру Инанну, она затем, после заступничества богов, *оживляет ее*. В Древнем Египте среди божеств, соотнесенных с «водой жизни» для душ умерших и с подземным миром (Хатхор, Нут, Осирис), был известен также образ некоей богини, встречающейся в царстве смерти душу царя, когда он продвигается «к полу жизни», представляющему «на краю света, где рождается Нил и живут души умерших»; совершая *возлияние*, она «освежает сердце» царя «для жизни», становясь его возлюбленной (Матье 1996: 127). Учитывая связь этой богини, почитаемой и в образе *змеи*, с определенной местностью, возможно предположение, что ее прототип восходит к божеству земли локальной территории.

Черты подобного божества просматриваются в *подземной царевне* из сказок 301А, В — в ее владении чудо-водами и функции будущей жены героя, в чем она близка и могущественной царь-девице — *хранительнице источников жизни* из сказок типа СУС № 551, образ которой явно восходит к древней богине земли, плодородия и возрождения (Мадлевская 2002; см. подробнее: Денисова 2021: 216–220). Главное отличие этих героинь в том, что первая благосклонна к герою, сама *дает ему дары*, у второй же *дары крадутся* (это более поздний мотив — Пропп 1946: 328), и она вначале противостоит герою, он насильно делает ее своей женой — этот образ, как и эпические богатырши, отражает период смены матримониального социума патриархальным (Жирмунский 1958: 55–63). Вероятно — перед нами варианты единого в прототипе образа, восходящие к одному прасюжету. Кстати, в албанской сказке три подземные царевны названы «красавицами земли» (Цивьян 1975: 202).

Нас не должно смущать, что часто подземных царевен *три*, как и их царств — первоначально, скорее всего, речь шла только об одном дворце и *одной* царев-

не — такие варианты встречаются не так уж редко (*Ончуков* 2008: №№ 13, 34; *Афанасьев* 1957: №№ 142; 161; *Никифоров* 1936: № 15; РГСС 1980: №№ 13, 18, 35). В. Я. Пропп считал, что «три царства есть внутрисказочное образование», они «возникли как утробение тридесятого царства» (*Пропп* 1946: 264–265). Это *утробение* произошло когда-то, возможно, в ходе разработки идеи «центра», оно зри-мо передает *нарастание сакральности* по мере продвижения к нему героя — так, в древнеегипетском тексте о священной Книге Тота она якобы хранилась на дне моря во вложенных друг в друга ларцах — *медном, серебряном, золотом*; кстати, ее также охранял *змей*, побеждаемый впоследствии неким персонажем, и с ней была связана идея *бессмертия* (*Бадж* 2009: 135).

Одна царевна часто является дочерью Яги (реже — все три), и по вариантам герой побеждает под землей не змея, а Ягу (*Афанасьев* 1957: №№ 141, вар. — прим. к 141; 142, 161; *Ончуков* 2008: № 178). Ее связь с землей бывает выражена по-разному: «*лочужка земелькой покрыта*», «*морда глиняная*» (*Карнаухова* 2006: № 14). Во многих сказках различных типов именно Яга — главная *хранительница оживляющих чудо-вод*, а порой и сама дарит их герою (*Афанасьев* 1957: № 142; прим. к № 155; *Никифоров* 1936: № 6; *Зеленин* 1997: № 27). В ее саду могут расти «*вишни-черешни*» или яблоки/груши, дающие здоровье, силу (*Потебня* 2007: 287; *Никифоров* 1936: № 6), что также роднит ее с царь-девицей. Как известно, «*Баба Яга*» — образ амби-валентный (*Пропп* 1946: 40, 53–74 и др.), что во многом объясняется наложением в нем различных хронологических пластов, но даже с отрицательной коннотацией этот образ неоднозначен, а с положительной — это может быть старушка-помощница, бабушка-задворенка, и даже старуха, живущая на «*нижнем свете*» и покровительствующая герою (*Афанасьев* 1957: № 176). Образ сказочной старухи быва-ет очень величественен и напоминает *покровительницу мира*: так, древняя старуха, встреченная героем в *золотом тереме* (после двух подобных — в медном и серебря-ном, ср. с подземными царевнами), созывает для помощи ему обитателей *всех трех сфер* мироздания (*Афанасьев* 1957: № 157; см. и № 212). В той же роли встречается и молодая волшебница — жена героя (напр.: *Королькова* 1969: 124, 126).

В то же время в образе Яги явно просматриваются змееобразные черты, порой она является *матерью* побежденных героями змеев, *оживляя* их, но также бывает — вслед за этим и героя (РНССБ 1979: № 29; *Афанасьев* 1957: прим. к № 155); а по варианту вместо нее выступает *прекрасная девица*, коварная сестра змеев, неожи-данно *проглатывающая* героя, а позже *изрыгающая* его (*Афанасьев* 1957: № 155). Мотив *проглатывания* в мифологиях — один из древнейших и тесно связан с идеей *зачатия* (*Матье* 1996: 160), а мотивы *поглощения* и *изрыгания*, проанализирован-ные В. Я. Проппом на фоне широкого сравнительного материала, восходят к идеям *возрождения* в новом качестве, получения *всеведения*, перерождения (*Пропп* 1946: 43–44, 62; см. 201, 210–213 и др.). В Яге ученый видит следы той стадии, «когда пло-дородие мыслилось через женщину без участия мужчин» (*Пропп* 1946: 62).

А. А. Потебня сопоставлял этот образ и с немецкой Гольдой, и с Параскевой Пят-ницей, по его мнению Яга «*посыпает души на свет и принимает их оттуда*», имеет власть над всей природой; в прототипе «*Яга есть богиня*» (*Потебня* 2007: 192; 157–269). К культу Великой богини, связанной с идеей возрождения, возводит данный персонаж и М. Гимбутас — демонизация подобных женских образов, по ее мнению, началась со сменой идеологии примерно в IV–III тыс. до н. э. (*Гимбутас* 2006: 267).

Вероятно, в наших сказках образ старой Яги, вместе с образами царь-девицы и подземной царевны, частично наследовал отдельные черты древнейшей богини всеобщего плодородия, восходящей к праматери-земле.

Дар-яйцо. Подземные дары царевен в их предметном выражении также полны символического смысла. Чаще всего это яйца, обычно — по одному от каждой из трех царевен, из соответствующего металла, в них царевны сворачивают свои дворцы, которые потом разворачиваются на земле и в них можно жить «как в раю» (Худяков 1964: №№ 2, 3, 81; Ончуков 2008 № 86; РГСС 1980: №№ 3, 4, 29). Но главный герой всегда выбирает золотой дворец: «Покатил золотым яичком. Стало перед ним золотое царство, в середине золотой дворец...» (Медведев 1991: 186). В. Н. Топоров попытался придать этому дару космогонический смысл мирового яйца: «герой приобретает в тридесятом царстве яйца и тем самым становится демиургом космического здания; благодаря именно ему возникают небо и земля, извлеченные из хаоса» (Топоров 1967: 97). Однако в данном сюжете роль яйца представляется все же значительно скромнее, это прежде всего индивидуальный дар — в яичках, помимо дворцов, могут заключаться различные богатства, иногда — приданое (наряды и пр.) царевен. Герой, владея ими, обретает новую, богатую жизнь; хотя трансформация волшебного дара в средство, дающее обогащение (вечное изобилие, потребление) — явление относительно позднее (Пропп 1946: 269–271). Для прояснения глубинного смысла яйца-дара необходимо сравнить его с образом яйца в других сказках, так как сказку надо изучать как целое, «все сюжеты ее взаимно связаны и обусловлены» (Пропп 1946: 8).

Яйцо — это, как известно, один из важнейших образов-символов жизни, возрождения в народной культуре, и, вероятно, изначальный смысл яйца как дара царевны надо искать в этом семантическом поле, тем более, что иногда оно заменяется плодом (ср. с молодильными яблоками), а порой каждая из девиц собирает свой дворец по-своему: «в куриную скорлупу», «в гречий орех» и «в яблочко», герой еще берет у каждой и по кольцу (Худяков 1964: № 61). В сказке типа СУС № 551 герой добывает «молодецкие яйца» для омоложения своих родителей в царстве «белого царя» у его спящей дочери, обкатившись при этом и живой водой (Ончуков 2008: № 265). От найденного в саду яйца беременеют царевна и ее служанка, родив затем по богатырю (Гура 1965: № 17). Семантически очень значим мотив яйцо=сердце умершего: злая героиня убивает добрую, у которой «взяла сердце, скатала его в яйцо» и спрятала, а позднее дает им играть невесте откуда взявшемуся ребенку в саду, выросшему на месте захоронения девушки, после чего последняя оживает (Афанасьев 1957: № 127).

Возрождающая сила подземного яйца особо проявляется в одной редкой русской сказке: девушка уходит в царство «мертвого царя» и там двадцать лет «катает золотое яичко по белым грудям», после чего ударяет в колокол, и все «спавшие» там люди просыпаются, возрождаясь к новой жизни (Гура 1965: № 31; ср.: мать героя ест добывшие им яблоки «и грудь трет, и оздравела» — РГСС 1980: № 35). Данный мотив перекликается с обрядом обкатывания яйца по телу больного для излечения, с широким использованием яиц в похоронной обрядности (как и яблок) — местами яйцо клали умершему, в т. ч. ребенку, в руки, на грудь, в гроб (Мадлевская 2002: 99–103).

Золотое яйцо может в одних сказках являться первым звеном в цепи перерождений героя (РГСС 1980: № 33), в других — это дар герою от спасенного им орла (в вариантах типа СУС 313В), но характерно, что после разбивания его герой находит дома новорожденного сына (Медведев 1991: 293). По традиционным

представлениям новорожденный — это воплощенный предок, что не раз фиксировалось в научной литературе: «... рождение мыслится не как акт возникновения новой, прежде не бывшей личности, а в качестве обновления уже существовавшей» (см. об этом со ссылками: Салмин 1989: 14). Золотое яичко порой заменяет ребенка, говорит за него (Худяков 1964: № 71).

В некоторых сказках *жизнь/смерть самого героя хранилась в яйце*: «... в таком-то океане, там куриное яйцо лежит в дереве» (Худяков 1964: № 82), что напоминает известный мотив «кощеева яйца» из сказок типа СУС № 302. Яйцо Змея/Кощея также бывает как-то связано с жизнью самого героя — после падения добытого яйца в море вернувший его рак говорит: «...ежели кому яйцо дашь, то погибнешь» (РГСС 1980: № 28). Обычно герой сказки не сразу разбивает яйцо Кощея — оно как бы совершаet круговорот через три сферы мироздания с помощью животных, каждое из которых символизирует одну из них (заяц-утка-щука/рак и т. п.), при этом каждый раз возвращаясь к герою (Афанасьев 1957: № 156–158; Медведев 1991: 34–35). Но порой подобный «круговорот» (через щуку-барана-воронов) явно связан с возрождением умершего: тело героя в бочке проходит три сферы, и в конце он оживляется мертвой и живой водой (Звонарева, Конон 1993: 68–69). Можно высказать предположение, что в прототипе сюжета типа 302 герой стремился добить чудо-яйцо для себя с целью возрождения — так, в словацкой сказке герой добывает яйцо из золотой утки на море и *съедает* его, получая заключенную в нем силу некоего чародея и *всеведение* (Потебня 2007: 283).

Таким образом, на фоне общего семантического поля образа яйца по совокупности волшебных сказок вполне вероятно, что и мотив *дара яйца* от подземной царевны первоначально заключал в себе более глубокий смысл *перерождения/возрождения* героя (т. е. души умершего, неофита) к новой жизни, частично сохранившись в мотиве кардинального изменения/преображения *его жизни* после возвращения.

Дар — перстень/кольцо, драгоценный камень. Интересно, что имеется и мотив *круговорота перстня* через сферы мироздания в сказках типа СУС 560 (Афанасьев 1957: № 191; Королькова 1969: 148–151; Карнаухова 2006: № 146; Худяков 1964: № 65), что явно перекликается с яйцом. Перстень с камнем или кольцо, помимо символа обручения с царевной, и функционально бывают подобны яйцу — например, каждая из трех царевен вместо яйца дает герою свое кольцо со словами: «Катни кольцо по солнышку — будет дом в клубке», что он и делает (а при развороте он катает клубки «по месяцу» — РГСС 1980: № 15). Кольца также могут сочетаться с яйцом в разных вариантах — например, царевны из золотого и серебряного царств дарят по кольцу, а из медного — яйцо (Рождественская 1941: № 73). Перстень/кольцо в некоторых сказках герой получает от умершего — к примеру, снимает золотой перстень прямо с пальца некоей умершей царевны, или под землей у умершего мужчины — от переброски его с руки на руку или *удара им о камень* впоследствии появляются всесильные помощники («всё тебе будет» — Карнаухова 2006: № 169, № 126; Афанасьев 1957: № 190).

Сила перстня/кольца прежде всего связана с *драгоценным камнем*, и непосредственным дарителем их в разных сказках нередко является змей/змея — так, в типе СУС № 560 им бывает таинственный *подземный змеиный царь*, отец змеи-девушки, спасенной героем, часто *из огня* (Карнаухова 2006: № 146; Афанасьев 1957: № 190–191). Такой «перстень о двенадцати вставах», из которого появляются 12 помощников,

дарит царь Змиулан (*Афанасьев 1957*: прим. к № 191); или подземный царь дарит кольцо из «рубинового золота» с «мизинного перста», благодаря чему герой, вернувшись домой, богатеет и женится (*Королькова 1969*: 144–145). В подобной сербской сказке в пещере змеиного царства змей с бриллиантовой короной, свернувшийся кольцом на троне, дарит герою перстень из-под языка (*Медведев 1991*: 202–207).

Образ змеи/змея с волшебным камнем во рту, в/на голове и т. п. достаточно широко распространен в славянском фольклоре, включая русский и белорусский; по легендам о царе или царице змей, владевших драгоценным змеиным камнем (алмазом, бриллиантом, жемчугом и пр.), овладение им дарит смельчаку исполнение всех желаний; а по вариантам поверьй (в частности, болгарских) — он дает *бессмертие*, возможность *оживлять умерших* (*Афанасьев 1994*: 542–543; *Гура 1997*: 293–298). В сказках чудо-камень бывает и *внутри* змея: змей «вырычал из себя драгоценный камень» (*Пропп 1946*: 212).

Образ змея-дарителя, благожелательного помощника В. Я. Пропп назвал «благим змеем» — это «первая ступень змея, обращающаяся потом в свою противоположность», в нем сохранились следы древнейшей функции мифологического образа змея, связанной с представлениями о перерождении души умершего или неофита через *прохождение сквозь змееподобное существо*, а со временем «благой змей превращается затем в свою противоположность», развивается сюжет змееборства (*Пропп 1946*: 210–213; 43 и др.). Переход от «дара змея» к змееборству в наших сказках явно выражен в мотиве извлечения героем *самоцветных камней* из голов уже побежденного им змея (*Афанасьев 1957*: № 334; *Ончуков 2008*: № 8; *Никифоров 1936*: № 3; 8). Этот мотив, вероятно, лег в основу космогонического сюжета *извлечения светил, света, звезды* также из змея (напр.: *Афанасьев 1957*: № 135; см. подробнее: *Денисова 2022*: 192–193).

Свообразное местонахождение камней *внутри* змея, на наш взгляд, выявляет исконный смысл камня как *мифического носителя жизненной силы*, почти аналогичного яйцу — так, при оборотничестве Бабы-Яги из нее выпадает камушек (*Ончуков 2008*: № 251), что перекликается с редким мотивом получения яйца из туловища змея (в обычной «цепочке»: сундук-заяц-утка-яйцо) — герой извлекает из этого яйца семечко и зажигает его (*Афанасьев 1957*: № 162). В другой подобной цепочке внутри яйца желток — «а в том жаутке каменёк: то мая смерть!» — говорит Змей (*Афанасьев 1957*: № 160). Возможно, кремневый камешек как *носитель огня-жизни* был предшественником самоцвета — так, прячущийся от царя-чернокнижника герой обличается мушкой, а затем «*кремешком и положилса в огнивчо*» (*Ончуков 2008*: № 3). По вариантам дар подземного змея — именно *кремень*, искра из которого вызывает помощников-животных, приобщающих его к трем сферам мира (*Афанасьев 1957*: № 237).

Именно значение камушка как *носителя жизненной силы* объясняет тот факт, что *самоцветы* в некоторых эпизодах выполняют роль одного из звеньев в цепи перерождений — герой сам может принимать их облик. Так, «*птица-жар*» оборачивает Ивана *драгоценным камнем*, который находит дочь царя Вещора (*Гура 1965*: № 27). То же превращение совершает с героем ворона, несущая его на себе и пикирующая с высоты прямо в *сад царевны* (*Рождественская 1941*: № 58). Или герой *обернулся перстнем*, приобретенным затем царевной, но, спасаясь от преследователя, рассыпался мелким жемчугом, царевна же спасает одну жемчужину, и он из нее обличается соколом; в варианте этого сюжета перстень рассыпается зерном (*Афанасьев 1957*: №№ 252, 251).

Взаимосвязь самоцветов и зерна символична: в похоронных причетах душа умершего порой именуется «жемчужинкой», уходящей «во матушку во сырь землю» (Соболев 2000: 92). В фольклоре встречается и мотив беременности от зерна, и красивый образ «дитятенько, золотоэ зернятенько». А в сказке крестьянин с сыновьями сеют пшеницу, но «вместо зеленей все поле засветилося самоцветными каменьями» (Афанасьев 1957: прим. 2 к № 124); приводя пример такого «заповедного» сада или поля, «на котором растут жемчуга», В. Я. Пропп предполагает в нем «маленькое поле... для мертвых» — для душ в виде птиц, мышей, отмечая также связь образности драгоценностей с глазами (Пропп 1946: 144–146). То есть, сама земля как бы содержит в себе в виде самоцветов зародыши жизни, души, и впоследствии дает им новую жизнь.

Возвращаясь к аналогии драгоценного камня с яйцом, можно проследить перекличку этих образов в разных мотивах — так, чудесная курица несет *вместо яиц* самоцветные камушки (Афанасьев 1957: № 197); или герой просит своего мифического помощника Исполинушку родом из подземного мира: «Пойди, принеси мне самоцветный камешок в курье яйцо» (Карнаухова 2006: № 126). Близкий образ и в варианте сказки о Еруслане Лазаревиче, говорящего своей жене: «Вот бриллиантовый жемчуг с куриное яичко, если сияет, я жив, если потух — я мертв» (Королькова 1969: 61). Здесь явно *сама жизнь героя* как бы заключена в драгоценном камне-яйце, а точнее — в его сиянии, свечении, функционально оно здесь тождественно *горящей свече* из других сказок (Афанасьев 1957: № 136).

Сияющееся яйцо в камне встречаем в заговорах, где оно бывает спрятано в «цепочке» образов, подобной сказочной: «На море на кияне, на острове Буяне лежит камень, а в том камне заец, а в зайце утка, а в той утке ... (пропуск в тексте — И. Д.) от тово еица дает свет р[абу Ва]силию...»; «[На море на оки]яне, на острове на Буяне лежит [камень], а в том камне заец, а в за[йце утка], а в той утке еицо от[?]дает свет...» (заговоры от болезни и на удачу — Топорков, Турилов 2002: 163, 164). Такой камень — явный вариант известного «бел-горюч камня» Алатыря (см. о связи его эпитетов с значением “сияющий”, “жгущий”, “горячий” — Агапкина 2010: 48).

Самоцветы воспринимались и сами по себе как *носители огня*: к примеру, обманутый герой «идет по полю и плачет; вдруг в стороне что-то красным огоньком вспыхнуло — так и блестит и сияет! Побежал туда, глядь — лежит самоцветный камень; взял его, начал с руки на руку перебрасывать...» (Афанасьев 1957: прим. к № 194). А в белорусской сказке герой рассекает булавой каменную гору и на кобыле *въезжает в щель* — «Едет — смотрит: огонь горит. Подъезжает — смотрит: а это бриллиант» — забрав его, он попадает затем в залы великолепных дворцов, где и без солнца «светлым-светло» (Звонарева, Конон 1993: 193). С *огнем* была соотнесена идея самой жизни по традиционным представлениям разных народов (кровь — одна из душ человека; широко известно также представление душ в виде огоньков — Пропп 1946: 232). В сказках имеется мотив омоложения, воскрешения через *перепекание* в печи (Зеленин 1997: №№ 58, 105). Вероятно, *свет, огонь новой жизни* — это именно то, что в итоге должен был получить и герой сказки, и ищущий исцеления субъект заговора.

Могущество кольца/перстня связано также с золотом, являющимся частым атрибутом персонажей подземного мира (об этом см. подробнее: Денисова 2022: 193–196). Золото близко по семантике самоцвету: так, *золотой камень* находит в лесу девочка — он ей во всем помогает (Ончуков 2008: № 44). В другой сказке золотым камушком можно *оживлять* (Зеленин 1997: № 11). А девушка-падчерица, к приме-

ру, возвращается домой из подземного мира «вся как есть золотая»: после прыжка в колодец за уроненным веретеном она «пала на лух», где помогает пасущим стада пастухам, а затем служит три года у старика со «старусецкой», которые за это ее *обсыпают золотом* (Карнаухова 2006: № 5). В. Я. Проппом отмечена связь золота с заупокойным культом у разных народов, в том числе — осыпание золотой пылью лиц римских императоров; золото дает *долголетие и бессмертие*, возрождение, а «золотая окраска есть синоним огненности»; «золото идет не от металла, а от огня» (Пропп 1946: 275, 276; 264; 144). В наших сказках герой способен *возвращать к жизни* умерших с помощью золотых вещей — так, мертвецы ожидают от прикосновения золотого гребня, подаренного герою Змеем (Карнаухова 2006: № 169). С этим кругом возврений, возможно, связана и конечная цель героя в сказках 301А, В — *попасть в золотой дворец*, о котором часто сказано, что он «как жар горит» (напр.: РГСС 1980: № 28; Афанасьев 1957: № 237).

Напомним, что герой после спуска в подземный мир часто видит нарастающий по мере его продвижения свет неясного происхождения: «Пошел он по этой пещоре этот богатырь. Он шел, сначала темно, темно... потом и светло показалось. Видит сад...» (РГСС 1980: № 18). Этот призрачный свет порой похож на лунный («пригляделяся мало как лунный свет, освещает немного...» — РНССБ 1979: № 2), а по вариантам и на солнечный: «шел много ли, мало ли время, и видит луч, как все едино от солнца стоит. Подходит — стоит терем ...» (РГСС 1980: № 6). И при входе героя в дом подземного царя-змея вдруг — «воссияло там как солнце, все хорошо кругом» (Королькова 1969: 144). Часто прямо указывается, что свет исходит от дворцов, от их драгоценных камней: так, герой находит свою похищенную мать — «...приходит к такому дворцу, что и господи боже мой! — так и горит в бриллиантах и самоцветных каменьях» (Афанасьев 1957: № 129); «На поляне медный дворец стоит... дорогими каменьями светится» (РГСС 1980: № 13). *Источником света* по сербской сказке является именно дворец: герой идет по пещере с дочерью змеиного царя, и — «вот вдали блеснул яркий свет и в середине его обрисовались очертания здания. Это и был очаг света, озарившего все пространное подземелье» — дворец змея-царя, полный серебра, золота и драгоценных камней, куда входит герой (Медведев 1991: 204). Кстати, в древних текстах сохранились сведения о богатом убранстве некоторых древнеславянских святилищ драгоценными камнями и золотом (Леже 1908: 167–168). Мы пока можем только гадать об истинной природе *подземного света-огня*, но, несомненно, он связан с тем, что в итоге должен был получить герой прото-сказки (т. е. в прототипе — душа умершего/неофита). «Конец пути... всегда — цель движения, его явный или тайный стимул» (Топоров 1983: 259).

Кульминационная точка свечения, «огненности» в сказках 301А, В мыслилась в *золотом дворце*, куда стремится герой. Защиту от жара такого дворца может дать полученный от старушки-помощницы беленький «светок», который надо *съесть* (РГСС 1980: № 28); но в других вариантах через подобные цветки герой *перерождается* в разных животных, а потом вновь в себя, с целью «попасть на свою родину» (РГСС 1980: 31–32). Фактически речь явно идет о реинкарнации — загробный мир во многих культурах выступает в роли «необходимой фазы в круговороте возрождений через смерть» (МНМ Т. 1. 1987: 454), причем порой — через его олицетворение в образе женского божества: так, у кетов это Хосядам, якобы проглатывающая души умерших, «процесс реинкарнации происходит внутри ее тела, вновь рожденные

души появляются на свет...» (А. Ф. Анисимов — цит. по: *Окладникова* 1995: 242). В русской традиции следы реинкарнационных представлений сохранялись почти до наших дней (*Соболев* 2000: 74–79).

Образ сказочного подземного *дворца/дома* развился, видимо, из избушки Яги (напр. — трех девиц герой встречает в трех избушках «на курьих лапах» — медной, серебряной и золотой — *Карнаухова* 2006: № 124). В. Я. Пропп, обратив внимание на близость этих образов, сопоставил их с неоднократно зафиксированными в обрядах перехода многих народов культовыми сооружениями — *хижиной, ритуальным домом* и т. п., символизировавшими «чрево» некоего животного, чудовища, через которое мыслилось перерождение (*Пропп* 1946: 265; 50–51, 206–207). М. Элиаде, анализируя данный мифо-ритуальный комплекс (получивший широкое распространение в IV–III тыс. до н. э.), видит его главный смысл в идее «*возвращения в чрево*» женского божества, восходящего к образу «Матери-Земли», и отмечает, что нередко обрядовый процесс был «дополнен образом хижины, означающей матку — образ чрезвычайно распространенный и не менее древний...»; вход в эту имитацию символизировал возвращение «в состояние зародыша», *эмбриона*, выход же из нее назывался «новое рождение» (*Элиаде* 1999: 132–145).

Характерно, что в восточнославянских заговорах встречаем близкую семантику «дома»: «плоть роженицы, ее чрево ассоциируется с замкнутым пространством, «домом» ребенка» (*Завьялова* 2006: 172). Более того, подобная образность проявляется прежде всего в отношении главного плодоносного органа женского организма, в котором зарождается новая жизнь, именуемого в народе «*золотник*» (ему было посвящено немало русских и белорусских заговоров). В них он отождествляется порой с *домом, с гнездом*: «... *дом, домище*, стань на свое местаще, на старое *гнездице*...»; «... стань ты у пупе... тут твои *домы, хоромы*...»; а иногда его эпитеты вызывают явную ассоциацию с дворцом, храмом: «*Донник-донюшечка, золотая макушечка!* Стань на свое местечко в золотое гнездечко» (*Агапкина* 2010: 523; 529–531 и др. Курсив мой — И. Д.).

Золотник, отсылаемый в заговорах нередко «одновременно на место в теле и на место в пространстве» (*Завьялова* 2006: 173), соотносится с маркером пространственного «центра» — с чудо-камнем в его варианте — золотым камнем (пойди «на синя мора, на цеплые воды, на золотый камянь» — см. подробнее: *Денисова* 2004: 410), от которого, скорее всего, происходит само его название, и с которым предполагается функциональное отождествление золотника (*Агеева* 1982: 158). Причем цвет золота закреплен и в вариантах названия чудо-камня: *злат камень Латырь, Златырь камень* и пр. (*Агапкина* 2010: 47). Отмечено также, что «женский рождающий орган связывается в народном сознании с глубинами, т. е. с подземным миром» (*Мазалова* 2001: 104).

Образность подземного мира в сказках типа 301 явно перекликается с данным заговорным мифо-ритуальным пластом: как и субъект заговора в своем мысленном путешествии к чудо-камню (вар. — золотому), герой сказки продвигается к сияющему «центру» в виде золотого дворца/дома, где в единстве сосуществуют живительная влага и таящие в себе огонь жизни зародыши в образах яиц и/или самоцветных камней, золота. При взгляде же на данный сказочный комплекс «центра» с точки зрения *анатомического кода* праматери-земли допустимо предположение о символизации в нем именно ее главного плодоносного органа («*золотника*»), постоянно генерирую-

ющего новую жизнь. Хотя точно мы не можем сказать, когда зародился подобный мировоззренческий комплекс, но отметим, что изобразительные *символы возрождения* и всепорождающего «космического чрева» великой Богини-матери, связанной с обожествлением земли — этого «вместилища всех жизненных сил» — прослеживаются со времен верхнего палеолита (*Гимбутас* 2006: 244–251; 267–269). Вероятно, в *прототипе* рассматриваемого сказочного сюжета достигшая подземного «золотого центра» душа умершего/неофита именно здесь должна была получить *обновление жизненных сил*, возрождение/перерождение, а может быть и бессмертие (идея возрождения более явно выражена при «возвращении героя в свой мир» во втором ходе сказок 301А, В). Однако несомненно, что в разные эпохи смысл данного сюжета, как и смысл отдельных персонажей, подвергался значительному переосмысливанию, по русским сказкам в нем проявляются как минимум два хронологических пласта, и если более ранний из них связан с идеей воз/перерождения, то в более позднем уже превалирует брачная тематика и мотив змееборства.

Источники и материалы

- Афанасьев* 1957 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3-х томах. М.: Худ. лит. 1957.
- Гура* 1965 — *Гура В. В.* (сост., ред.) Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда: Сев-Зап. кн. изд-во, 1965. 332 с.
- Звонарева, Конон* 1993 — *Звонарева Л. У., Конон В. М.* (сост.) Белорусские народные сказки. М.: Худ. лит., 1993. 237 с.
- Зеленин* 1915 — Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. СПб., 1915. 640 с.
- Зеленин* 1997 — Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. СПб.: Дм. Буланин, 1997. 583 с.
- Карнаухова* 2006 — *Карнаухова И. В.* Сказки и предания Северного края. СПб.: Тропа Троянова, 2006. 558 с.
- Королькова* 1969 — Русские народные сказки. Рассказаны воронежской сказочницей А. Н. Корольковой. М.: Наука, 1969. 406 с.
- Медведев* 1991 — *Медведев Ю. М.* (сост.) Славянские сказки: Сборник. Ниж. Новг.: Рус. купец, 1991. 320 с.
- МНМ* — Миры народов мира. М.: Сов. энц. Т. 1. 1987; Т. 2. 1988.
- Никифоров* 1936 — *Никифоров А. И.* Победитель змея. (Из северорусских сказок) // Советский фольклор. Сборник статей и материалов. № 4–5. М.; Л., 1936. С. 143–242.
- Ончуков* 2008 — Северные сказки в собрании Н. Е. Ончукова. СПб.: Миръ, 2008. 750 с.
- Порожнякова* 1989 — *Порожнякова А. Е.* (сост.) Сказки и легенды белуджей. М.: Наука, 1989. 221 с.
- РГСС* 1980 — Русские героические сказки Сибири / Сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1980. 366 с.
- РНССБ* 1979 — Русские народные сказки Сибири о богатырях / Сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1979. 304 с.
- Рождественская* 1941 — *Рождественская Н. И.* (сост.) Сказы и сказки Беломорья. Архангельск: ОГИЗ, 1941. 224 с.
- Худяков* 1964 — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л.: Наука, 1964. 302 с.

Научная литература

- Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.

- Агеева Р. А. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста / под ред. Н. А. Слюсаревой. М.: Наука, 1982. С. 132–159.
- Алексеев Н. А. Миф о духе-хозяйке земли в якутском героическом эпосе // Фольклор народов РСФСР / под ред. Т. М. Акимовой, Л. Г. Бараг. Выпуск 7. Уфа: Башк. ГУ, 1980. С. 7–12.
- Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х томах. Т. 2. М.: Индрик, 1994. 788 с.
- Бадж Э. А. У. Египетские сказки, повести и легенды. М.: Нов. Акрополь, 2009. 192 с.
- Бараг Л. Г. Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок // Славянский и балканский фольклор / под ред. И. М. Шептунова. М.: Наука, 1971. С. 182–235.
- Басилов В. Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография / под ред. Р. С. Липец. М.: Наука, 1983. С. 118–151.
- Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. 572 с.
- Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Денисова И. М. «Живой космос»: древнейшая модель Вселенной в мировой мифологии и русской народной культуре // Древнерусская космология / под ред. Г. С. Баранковой. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2004. С. 368–471.
- Денисова И. М. Мифологемы русских сказок: следы олицетворения и обожествления земли // Вестник антропологии. 2021. № 3. С. 208–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/208-227>
- Денисова И. М. Мифологемы русских сказок: ярусность мира // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 182–202. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-4/182-202>
- Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М.: Индрик, 1994. 270 с.
- Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М.: АН СССР, 1958. 145 с.
- Завьялова М. В. Балто-славянский заговорный текст. М.: Наука, 2006. 563 с.
- Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества. М.: Интранда, 2002. 224 с.
- Клингер В. Амброзия и живая вода. Киев, 1904. 24 с.
- Криничная Н. А. Русская мифология: мир образов фольклора. М.: Акад. Проект. 2004. 1008 с.
- Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук; АСТ, 1997. 384 с.
- Леже Л. Славянская мифология. Воронеж, 1908. 194 с.
- Леруа-Гуран А. Религии доистории // Первобытное искусство / отв. ред. Р. С. Васильевский. Новосибирск: Наука, 1971. С. 81–90.
- Лызлова А. С. Сказки о трех царствах (медном, серебряном, золотом) в лубочной литературе и фольклорной традиции // Проблемы исторической поэтики. Т. 17. № 1. Петрозаводск, 2019. С. 26–44.
- Мадлевская Е. Л. Царь-девица // Материалы по этнографии / науч. ред.: И. В. Дубов, И. И. Шангина]. Т. 1. СПб.: РЭМ; «ЭГО», 2002. С. 53–108.
- Мазалова Н. Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петерб. Востоковедение, 2001. 187 с.
- Матье М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Восточная литература, 1996. 326 с.
- Мюллер М. Египетская мифология. М.: Центрполиграф, 2006. 335 с.
- Окладникова Е. А. Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб.: МАЭ РАН, 1995. 320с.
- Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2007. 480 с.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1946. 340 с.
- Пропп В. Я. Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.
- Салмин А. К. Сказка — обряд — действительность. Чебоксары: Чуваш. кн. изд., 1989. 142 с.
- Соболев А. Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: «Лань», 2000. 271 с.

- СУС 1979 — Бараг Л. Д. и др. (сост.) Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979. 438 с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Изд. полит. лит. 1989. 572 с.
- Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Полит. лит., 1990. 622 с.
- Топорков А. Л., Турилов А. А. (отв. ред.) Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М.: Индрик, 2002. 584 с.
- Топоров В. Н. Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка 301А, В // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы / отв. ред. В. Н. Топоров. М.: Индрик, 1995. С. 142–200.
- Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Ученые записки Тартуского ГУ. Вып. 198. Тарту, 1967. С. 81–99.
- Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура / под ред. Т. В. Цивьян. М.: Наука, 1983. С. 227–284.
- Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: МГУ, 1982. 245 с.
- Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанских сказок) // Типологические исследования по фольклору (Сборник статей памяти В. Я. Проппа) / сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1975. С. 191–213.
- Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Универ. книга, 1999. 356 с.

References

- Agapkina, T. A. 2010. *Vostochnoslavianskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: Sizuzhetika i obraz mira* [East Slavic Healing Spells in Comparative Reflection: The Plots and The Image of the World]. Moscow: Indrik. 824 p.
- Ageeva, R. A. 1982. Prostranstvennye oboznachenia i toponimy v zagovore [Spatial Designations and Toponyms in a Spell]. In *Aspekty obshchei i chastnoi lingvisticheskoi teorii teksta* [Aspects of the General and Particular Linguistic Theory of Text], ed. by N. A. Sliusareva. Moscow: Nauka. 132–159.
- Afanasiev, A. N. 1994. *Poeticheskie vozreniya slavian na prirodu* [Poetic Views on The Nature of the Slavs]. Vol. 2. Moscow: Indrik. 788 p.
- Alekseev, N. A. 1980. Mif o dukhe-khoziaike zemli v iakutskom geroicheskem epose [Myth of a Female Master-Spirit of The Earth in Yakutian Heroic Epic]. In *Fol'klor Narodov RSFSR* [Folklore of the Peoples of the Russian Soviet Federative Socialist Republic], ed. by T. M. Akimova, L. G. Barag. Issue 7. Ufa: Bashkirskii gosudarstvennyi universitet. 7–12.
- Badzh, E. A. U. 2009. *Egipetskie skazki, povesti i legendy* [Egyptian Fairy Tales, Stories and Legends]. Moscow: Novyi Akropol'. 192 p.
- Barag, L. G. 1971. Siuzhety i motivy beloruskikh volshebnykh skazok [The Plots and Motives of Belorussian Fairy Tales]. In *Slavianskii i balkanskii fol'klor* [Slavonic and Balkan folklore], ed. by I. M. Sheptunov. Moscow: Nauka. 182–235.
- Basilov, V. N. 1983. Sledy kul'ta umiraiushchego i voskresaiushchego bozhestva v khristianskoj i musul'manskoi agiologii [Traces of The Cult of the Dying and Rising God in Christian and Muslim Agiology]. In *Fol'klor i istoricheskaja etnografia* [Folklore and Historical Ethnography], ed. by R. S. Lipets. Moscow: Nauka. 118–151.
- Campbell, J. 1977. *Tysiachelikii geroy* [The Hero with a Thousand Faces]. Moscow: Refl-buk, AST. 384 p.
- Denisova, I. M. 2004. “Zhivoi kosmos”: drevneishaia model' Vselennoi v mirovoi mifologii i russkoi narodnoi kul'ture [“Living Space”: The Most Ancient Model of the Universe in the World Mythology and the Russian Folk Culture]. In *Drevnerusskaja kosmologija* [Ancient Russian Cosmology], ed. by G. S. Barankova. St. Petersburg: ALETEIIA. 368–471.
- Denisova, I. M. 2021. Mifologemy russkikh skazok: sledy olitsetvorenii i obozhestvlenii zem-

- li [Mythologemes of Russian Fairy Tales: Traces of Impersonation and Deification of Earth]. *Herald of Anthropology (Vestnik antropologii)* 3: 208–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/208-227>
- Denisova, I. M. 2022. Mifologemy russkikh skazok: iarusnost' mira [Mythologemes of the Russian Fairy Tales: Layering of the World]. *Herald of Anthropology (Vestnik antropologii)* 4: 182–202. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-4/182-202>
- Eleonskaia, E. N. 1994. *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii* [Fairy Tale, Spell and Witchcraft in Russia]. Moscow: Indrik. 270 p.
- Eliade, M. 1999. *Tainye obshchestva. Obriady initisiatsii i posviashcheniya* [Secret Societies. Rites of Passage]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga. 356 p.
- Gimbutas, M. 2006. *Tsivilizatsiia Velikoi Bogini: Mir Drevnei Evropy* [The Civilization of the Great Goddess: The World of Old Europe]. Moscow: ROSSPEN. 572 p.
- Gura, A. V. 1997. *Simvolika zhivotnykh v slavianskoi narodnoi traditsii* [Symbolism of Animals in Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik. 912 p.
- Klemen, K. 2002. *Zhizn' mertvykh v religiakh chelovecheschestva* [Life of the Dead in Religions of Mankind]. Moscow: Intrada. 224 p.
- Klinger, V. 1904. *Ambroziia i zhivaia voda* [Ambrosia and Living Water]. Kiev. 24 p.
- Krinichnaia, N. A. 2004. *Russkaia mifologija: mir obrazov fol'klora* [Russian Mythology: World of Images of Folklore]. Moscow: Akad. Proekt. 1008 p.
- Leger, L. 1908. *Slavianskaia mifologija* [Slavic Mythology]. Voronezh. 194 p.
- Leroi-Gourhan, A. 1971. Religii doistorii [The Religions of Prehistory]. In *Pervobytnoe iskusstvo* [Primitive Art], ed. by R. S. Vasil'evskii. Novosibirsk: Nauka. 81–90.
- Lyzlova, A. S. 2019. Skazki o trekh tsarstvakh (mednom, serebrianom, zolotom) v lubochnoi literature i fol'klornoi traditsii [The Fairy Tales of Three Kingdoms (Copper, Silver and Golden) in Lubok Literature and Folklore Tradition]. *Problemy istoricheskoi poetiki* 17(1): 26–44.
- Madlevskaia, E. L. 2002. Tsar'-devitsa [King-maiden]. In *Materialy po etnografii* [Materials on Ethnography], ed. by I. V. Dubov and I. I. Shangina. Vol. 1. St. Petersburg: REM, “EGO”. 53–108.
- Mathieu, M. E. 1996. *Izbrannye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta* [Selected Works on Mythology and Ideology of Ancient Egypt]. Moscow: Vostochnaia literatura. 326 p.
- Mazalova, N. E. 2001. *Sostav chelovecheskii: Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniakh russkikh* [The Human Composition: A Man in Traditional Somatic Ideas of Russians]. St. Petersburg: Peterburgskoie vostokovedenie. 187 p.
- Müller, M. 2006. *Egipetskaia mifologija* [Egyptian Mythology]. Moscow: Tsentrpoligraf. 335 p.
- Okladnikova, E. A. 1995. *Model' Vselennoi v sisteme obrazov naskal'nogo iskusstva Tikhookeanskogo poberezh'ia Severnoi Ameriki* [Model of The Universe in The System of Images of Rock Art of the Pacific Coast of North America]. St. Petersburg: MAE RAN. 320 p.
- Potebnia, A. A. 2007. *Simvol i mif v narodnoi kul'ture* [Symbol and Myth in Folk Culture]. Moscow: Labirint. 480 p.
- Propp, V. Ya. 1946. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical Roots of Fairy Tale]. Lenigrad: LGU. 340 p.
- Propp, V. Ya. 1969. *Morfologija skazki* [Morphology of Fairy Tale]. Moscow: Nauka. 168 p.
- Salmin, A. K. 1989. *Skazka — obriad — deistvitel'nost'* [Fairy Tale — Ritual — Reality]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo. 142 p.
- Sobolev, A. N. 2000. *Mifologija slavian. Zagrobyni mir po drevnerusskim predstavlenijam* [Mithology of Slavs]. St. Petersburg: “Lan”. 271 p.
- SUS 1979 — Barag, L. D. and al (eds.). *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka* [Comparative Directory of Plots. East Slavic Fairy Tale]. Leningrad: Nauka. 438 p.
- Tokarev, S. A. 1990. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow: Politicheskaya literatura. 622 p.
- Toporkov, A. L. and A. A. Turilov (eds.) *Otrechennoe chtenie v Rossii XVII–XVIII vekov* [Renounced Reading in Russia, XVII–XVIII Centuries]. Moscow: Indrik. 584 p.

- Toporov, V. N. 1967. K rekonstruktsii mifa o mirovom iaitse (na materiale russkikh skazok) [To Reconstruction of the Myth on World Egg (on The Material of Russian Fairy Tales)]. *Uchenye zapiski Tartuskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 198: 81–99.
- Toporov, V. N. 1983. Prostranstvo i tekst [Space and Text]. In *Tekst: Semantika i struktura* [Text: Semantics and Structure], ed. by T. V. Tsivian. Moscow: Nauka. 227–284.
- Toporov, V. N. 1995. Iz “russko-persidskogo” divana. Russkaia skazka 301 A, V [From “Russian-Persian” Divan. Russian Fairy Tale 301 A, V]. In *Etnoiazykovaia i etnokul’turnaia istoriia Vostochnoi Evropy* [Ethno-linguistic and Ethno-cultural History of Eastern Europe], ed. by V. N. Toporov. Moscow: Indrik. 142–200.
- Tsivian, T. V. 1975. K semantike prostranstvennykh elementov v volshebnoi skazke (na materiale albanskikh skazok) [To Semantic of Space Elements in Fairy Tale (on Material of Albanian Fairy Tales)]. In *Tipologicheskie issledovaniia po fol’kloru (Sbornik statei pamiati V. Ia. Proppa)* [Typological Studies on Folklore (Collection of Articles in Memory of V. Ya. Propp)], ed. by E. 8M. Meletinskii, S. Yu. Nekliudov. Moscow: Nauka. 191–213.
- Tylor, E. B. 1989. *Pervobytnaia kul’tura* [Primitive Culture]. Moscow: Izdatel’stvo Politicheskaiia literatura. 572 p.
- Uspenskii, B. A. 1982. *Filologicheskie razyskaniiia v oblasti slavianskikh drevnostei* [Philological Research in the Field of Slavic Antiquities]. Moscow: MGU. 245 p.
- Zavialova, M. V. 2006. *Balto-slavianskii zagovornyi tekst* [Balto-Slavic Spell Text]. Moscow: Nauka. 563 p.
- Zhirmunskii, V. M. 1958. *Epicheskoe tvorchestvo slavianskikh narodov i problemy srovnitel’nogo izucheniiia eposa* [Epic Works of the Slavic Peoples and The Problems of Comparative Study of Epos]. Moscow: AN SSSR. 145 p.

© M. M. Рыжова

ВОДА В РУМЫНСКИХ ЗАГОВОРАХ И ЗАГОВОРАХ РОМАНОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ ДОЛИНЫ РЕКИ ТИМОК

В статье понятие «вода» рассматривается как в узком функциональном плане в качестве одного из элементов предметной сферы акционального компонента заговора (действии), так и в качестве словесного образа в его вербальном компоненте (тексте). В качестве основного источникового материала автором статьи были выбраны румынские заговоры конца XIX — начала XX в., представленные в собраниях румынских исследователей С. Фл. Мариана, Е. Никулицэ-Воронка, Э. Ходоша, А. Горовея, а также заговоры романоязычного населения долины реки Тимок из собраний исследователя К. Санду-Тимока, современных исследователей С. Гацовича и В. Попович, а также зафиксированные автором статьи и Н. Г. Голант в ходе экспедиций 2018 и 2019 гг. в восточную Сербию тексты и описания ритуалов заговоров. В статье приводятся названия типов воды, используемых в заговорах румын и романоязычного населения восточной Сербии. На примере одного из заговоров из собрания С. Фл. Мариана демонстрируется тесная связь между акциональным и верbalным компонентами заговора, в которых вода играет организующую роль и представлена в динамичном процессе перехода из одного условного типа в другой (проточная, специальная, заговоренная и т. д.). Вода является основным элементом многих лечебных и любовных заговоров, а также гадательных практик. В изложенных примерах показано, что в заговорах вода наделяется особой магической силой и является элементом, объединяющим акциональный и вербальный компоненты.

Ключевые слова: румынские заговоры, заговоренная вода, акциональный компонент, заговорный текст, предметный компонент

Ссылка при цитировании: Рыжова М. М. Вода в румынских заговорах и заговорах романоязычного населения долины реки Тимок // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 228–245.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/228-245

Original article

© Maria Ryzhova

WATER IN ROMANIAN INCANTATIONS AND IN THE INCANTATIONS OF THE ROMANIAN-SPEAKING POPULATION OF THE TIMOK VALLEY

The article considers the concept of water both in the narrow functional plane as an element of the subject sphere of the actional component of an incantation and as an image in its verbal component (in text). The main sources of the study are the Romanian spells of the late 19th and early 20th centuries, represented in the collections of Romanian researchers such as S. Fl. Marian, E. Niculice-Voronca, E. Hodos and A. Gorovei, the incantations of the Romanian-speaking population of the Timok River valley collected by C. Sandu-Timok, contemporary researchers S. Gacovici and V. Popovic, as well as texts and descriptions of incantation rituals collected by the author together with N. Golant in expeditions to the Eastern Serbia in 2018 and 2019. The paper presents different names of the types of water used in Romanian incantations. Using the example of an incantation from the collection of S. Fl. Marian the author demonstrates the close connection between the actional and verbal components of the incantation, where water plays an organizing role and is represented in a dynamic process of transition from one type to another (flowing, special, incanted, etc.). Water is a basic element of many therapeutic and love incantations and divination practices. Examples covered in this article show that water is endowed with a special magical power and is an element uniting the actional and verbal components.

Keywords: Romanian incantations, incantation water, action component, incantation text, object component

Author info: Ryzhova, Maria M. — Independent Researcher. E-mail: mariamih@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3530-7681>

For citation: Ryzhova, M. M. 2024. Water in Romanian Incantations and in the Incantations of the Romanian-Speaking Population of the Timok Valley. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 228–245.

Современные исследователи традиционной культуры Румынии и румыноязычного населения, проживающего за пределами страны, так же как и этнографы предыдущих поколений, в ходе этнографических экспедиций часто сталкиваются с бытованием заговорной традиции. Важным в работе этнографа является, на мой взгляд, не только фиксация текста заговора, но и наблюдение (и соответственно, фиксация) за процессом при произнесении заговорного текста. Возникает вопрос: что является опорным элементом заговора: текст или действие?

Как известно, «заговоры — это «малые» фольклорные тексты, служащие магическим средством достижения желаемого в лечебных, защитных, продуцирующих и других ритуалах». А сам ритуал заговаривания представляет собой строго регламентированное

сочетание верbalного и акционального компонентов, «слова» и «дела» (Толстая 1999: 239). Заговор является, таким образом, «комплексом действий, сопровождающимся текстом» (далее — КДСТ). Акциональный компонент или как называют некоторые ученые «акциональный код» (см., например, Новик 2016: 191), в большинстве случаев включает в себя предметный компонент, который может отражаться в качестве словесного знака в тексте заговора. Получая определенные функции в заговорном процессе, вещи наделяются высоким семиотическим статусом, переходя, таким образом, из области материальной культуры в область духовной культуры (Байбурин 1981). Именно свойства предметов создают условия для развития у них разных символических значений (Виноградова 2002: 33), отражающихся в заговорных традициях.

Заговор, используемый «знающими» людьми (в основном женщинами) для достижения определенных целей, в румынском языке называется *descântec*. Синонимами являются слова *vrajă, farmec, desfacere, legătură, deslegătură, întoarcere, mânatură, aruncătură* и др¹. Анализ опубликованных заговоров, собранных на территории Румынии, и заговоров романоязычного населения долины реки Тимок показал, что некоторые исследователи, такие как Г. Дем Теодореску, К. Санду-Тимок, С. Гаевич и В. Попович рассматривают текст как основной элемент заговора, не уделяя особого внимания ни акциональному компоненту, ни его предметному содержанию². По мнению румынского фольклориста Г. Дем Теодореску, заговоры основываются

«не столько на субстанции и используемых объектах, не на вытягивании (массировании), не на омовении (купании), а на молитвах³, обращениях или просьбах, содержащихся в „заговорах“. Непочатая вода и погашенные в ней угли, яйцо, положенное под светом звезд, корни, настоящие на вине или на дрожжевой ракии, соль, кость, тряпка, цветок, палка, с помощью которых заговаривают или колдуют, имеют вторичное значение в глазах людей, обделенных культурой: вся вера закладывается в заговор, в знание и в память заклинательницы» (Teodorescu 1885: 356)⁴.

В то же время другой румынский ученый, собиратель и исследователь фольклора Энья Ходош, утверждает, что колдовать и насытить чары (*a vrăji și a fermea*) можно без произнесения текстов, приводя в качестве примера церемонию избавления от вурдалака, отмечая, тем не менее, что производящие эту церемонию, произносят неразборчиво какие-то слова (Hodoș 1912: 4, 5).

Виды румынских заговоров различаются в зависимости от преследуемых целей: в основном они предназначены для избавления от болезни, порчи, сглаза, привле-

¹ Все представленные термины не являются абсолютными синонимами, они обозначают разные виды заговоров, например, словом *vrajă* чаще всего обозначается колдовство, *farmec* — чары, *legătură* (дословно — «связь, завязка») обозначает магическое воздействие, близкое к чарам, слово *mânatură*, являющееся производным от слова *mână* (рука), также обозначают магическое воздействие, близкое к предыдущим терминам, слова *desfacere* и *dezlegătură* (дословно — «развязывание»), *întoarcere* или *întorsură* (дословно — «поворот, возврат») и *aruncătură* (дословно — «бросание, выбрасывание») обозначают, как правило, заговоры, направленные на избавление человека от негативного воздействия ворожбы других людей.

² Следует отметить, что для успешного магического ритуала, который является комплексом, соединяющим акциональный и вербальные коды, актуальны также темпоральный, локативный, персонажный, растительный и другие культурные коды.

³ Вероятно, слово «молитва» автором использовано в значении «просьба», «обращение».

⁴ Перевод этого и других фрагментов с румынского выполнен автором статьи.

чение удачи, внимания противоположного пола, гадания (возможность увидеть суженого), удачного замужества, наказания недруга. На примерах заговоров, опубликованных румынскими исследователями, мы продемонстрируем, что в дополнение к тексту заговоры включают в себя довольно сложный комплекс действий, а также предметы¹, которые играют роль связующего элемента между действием и текстом. Таким связующим элементом может выступать вода, как важнейший элемент, включенный в большое количество румынских заговоров².

Вода в румынских заговорах

Румынский этнограф А. Горовей выделяет несколько типов воды в заговорном процессе: *обычная вода* (арă ordinără), *особая вода* (арă specială), *освященная* (или *святая*) вода (арă sfînțită, aghiazma, aiazma) и *непочтая вода* (арă neîncerută) (Gorovei 1931: 94–102).

Обычная вода — вода, встречающаяся в домашнем хозяйстве, упоминалась преимущественно в заговорах для диагностирования и лечения болезни. Так, например, в начале XX в. в коммуне Траян (с 1864 по 1950 гг. входившей в состав жудеца Романац, Олтения) с помощью *обычной воды* диагностировали удушье (*înăbușeală*):

«В среду и пятницу после того, как помоют посуду, берут эту воду и сливают в новую миску, в которую ложкой или расческой или веретеном еще кладут золу, три раза. Затем ставят над миской новый глиняный горшок, и, если человек действительно болен, вода из миски поднимается в горшок и начинает клокотать, так же как клокочет в животе у больного, а если вода не поднимается, у больного нет удушья. Если человек болен, то ему дают попить воды, которая поднялась» (Gorovei 1931: 94).

Особой водой называли воду, взятую из специальных мест: заброшенных колодцев, — застоявшуюся, дурно пахнущую; из места мόчки льна или конопли, называемого *topilă*; из следа копыта скота; воду, оставшуюся с воскресенья; воду из

¹ Или вещества, которые мы также относим к предметному элементу.

² Отметим, что исследователи традиционной культуры и фольклора рассматривают воду прежде всего в качестве стихийного кода. Например, М. Менцеj представляет воду в славянской народной космологии, как границу между миром живых и миром мертвых (Mencej 1997), Н. А. Криничная говорит о том, что архаическое мышление наделяет воду, осмыслимую в качестве первозданной стихии, вещей способностью (Криничная 2013), Л. И. Иванова, анализируя карельскую мифологическую прозу, говорит о духах-хозяевах двух природных стихий — леса и воды (Иванова 2012). Однако, по нашему мнению, используемая в акциональном элементе заговора вода предстает как предметный компонент: ее берут (набирают), льют (выливают), ставят, отдают, забирают и т. д., то есть производят действия как с другими предметами, исходя из ее физических свойств. Тем не менее в некоторых заговорах, собранных в ходе экспедиции в долину реки Тимок использование воды сопряжено с глубинным архаическим представлением о воде как о стихийном коде. Например, заговор и ритуал, описанный С. Фл. Марианом под названием „De Dênsel“ в конце которого болезнь отсылается в воду, а также один из ритуалов, зафиксированный нами в ходе полевых исследований, при котором вода используется для вызова образа усопшего (ПМА 1, 2. Информант Роза Думитру, 75 лет, местная, образование — 7 классов). Однако наблюдения над процессом заговора во время полевых исследований позволил нам сделать вывод, что акторы, производящие заговор, относятся к воде, как к предметному элементу. Кроме того, сам факт стремления трансформировать (улучшить) воду для заговора с помощью других предметов (уголь, базилик и др.) или заменить ее, например, на ракию (ПМА 1. Информант Варвара Стоянович (Varvara a lu Firii), 81 год, местная, образование — 4 класса), говорит о том, что вода может утрачивать свойства стихийного кода.

бутылки, которая стояла возле перекрестка дорог; воду, в которой стояли цветы из церкви; забранную из девяти истоков рек или девяти ручьев; непочатую воду из трех источников или места, где встречаются три ручья; из святого источника; а также воду, освященную в праздник Крещение (*Bobotează*); из водоворота реки; воду, в которой умер детеныш змеи. Особыми свойствами, согласно народной традиции, наделялась вода, собранная в определенные дни из росы (например, в канун Дня святого Георгия, 22 апреля), а также из талого снега в праздник, называемый Драгобете (*Dragobete*), отмечаемый в конце февраля или начале марта (в зависимости от региона Румынии) (*Marian* 1899: 143; *Marian* 1901: 277). Такую воду использовали в заговорах от болезней глаз, для избавления от сверчков, для плодовитости жеребцов, для удачных родов буйволицы (*Gorovei* 1931: 95). В Марамуреше *особая вода* использовалась для лечения диабета, носившего народное название *ruptoare de apă* (дословно — «прерывание воды») (*Ştef* 2021: 320): вечером заговаривающий шел к проточной воде, к реке, читая по пути молитвы. Добравшись до реки, необходимо было почерпнуть девять раз ложкой воду из места, где вода протекает по камням и пузыряется, слив затем ее в ведро или другой сосуд. Сливая в сосуд воду, необходимо было считать в обратном направлении от 9 до 1 (*Bărlea* 1924: 344; *Gorovei* 1931: 96).

Освященная (святая) вода — вода, которую священник освятил во время праздника Крещения и в которую, как правило, добавляли ветки базилика. Она использовалась, например, в лечебных заговорах (в заговорах от бельма (*de albeață*), от колик (*de săgetătură*) и др.). Такую воду могли также иногда называть «особой» водой (*Gorovei* 1931: 95). Исследователь Ромулус Антонеску в работе «Словарь румынских традиционных верований» пишет, что освященную во время праздника Крещения воду называют „*Agheasma (Aghiazma) Mare*” («Великая агиасма»), а освященную во время службы в церкви в любой другой день — *освященной (святой)* (*Antonescu* 2016: 18–19).

Непочатая вода (или как ее еще называли древние римляне *aqua virgo*) по мнению А. Горовея, является водой из сосуда, из которого никто не пил. В то же время, исследователь приводит мнение епископа Геннадия Рымникского о том, что *непочатой водой* называют воду, взятую из колодца рано утром, раньше всех остальных людей. Такую воду несли домой быстро, в закрытых сосудах, не вступая ни с кем по дороге в разговор¹ (*Gorovei* 1931: 96). *Непочатую воду* использовали для заговоров от злых фей (*de dâNSELE, de ieLE*), от блох (*de purici*), в заговоре под названием „*de băbiți*” (который используется при прорезывании молочных зубов у детей²) (*Ghinoiu* 2013: 29).

¹ В описании процесса подготовки к заговору был указаны также запреты встречать кого-либо по пути, разговаривать, сморкаться, оборачиваться на обратном пути, возвращаться по той же дороге, по которой шли к колодцу или к ручью (*Gorovei* 1931: 97). Ограничения и запреты в отношении воды в заговорных традициях могутходить в общее семантическое поле запретов, связанных с водой (см., например, *Добровольская* 2011: 50–53).

² В XIX в. считалось, что болезнь „*băbiți*” (варианты: „*băhiți*”, „*băbiță*”, „*baghiță*”, „*baighiță*”) встречалась у детей, у которых еще не прорезались все зубы. С этой болезнью связывали такие симптомы, как вздутие живота, боли в желудке, диарею и, как следствие, появление желтизны и потерю веса. Эта болезнь считалась смертельной, если не начать ее лечить вовремя (*Marian* 1886: 38).

Существует ещё один термин, применяемый к воде, которую используют в заговоре, — заговоренная вода (*apă descântăă*)¹. Такая вода приготавливалась специальным образом и использовалась в различных заговорах, в основном, лечебных и от сглаза. Вода заговаривалась как заранее, так и непосредственно во время КДСТ. Например, в лечебном заговоре „*din sfinte*”², записанном в начале XX в. в селе Принц Фердинанд (современное название — «Тудор Владимиреску») жудеца Телеорман, в сосуд с водой клали 99 видов лесных трав, собранных в мае. Во время чтения текста заговора, воду с травами помешивали лезвием серпа. Этую воду впоследствии использовали для лечения: больному человеку выливали воду на голову, обмывали ею суставы, давали в качестве питья (*Drăghici* 1915: 17–18). В селе Жена жудеца Тимиш «заговоренной» считалась вода, которую непосредственно перед чтением текста наливали в стакан, затем клали несколько горячих угольков. После прочтения заговорного текста, этой водой поили и обмазывали заговариваемого (*Hodoş* 1912: 16). В селе Шкейя в Буковине воду для заговора от боли при прорезывании молочных зубов у детей готовили заранее: в новый, неиспользованный ранее небольшой глиняный горшок наливали непочатую воду, бросали в нее девять белых маленьких камней³, кукурузную или пшенную крупу или муку. В понедельник, среду или пятницу утром, до восхода солнца, горшок ставился для кипения на огонь, в этот же день вода ставилась на огонь еще два раза: до полудня и перед заходом солнца (*Gorovei* 1931: 99). В работах исследователей конца XIX — начала XX в. для приготовления заговоренной воды упоминались преимущественно угли, дикорастущие травы, любисток, чеснок, ветки (прутья) лесного ореха, бузины, крупа или мука кукурузы, белые камушки, пучки соломы из кровли, зола, иголка с вдевкой ниткой, на которой завязывали девять узелков. Кроме того, в процессе заговаривания воды в качестве внешних объектов (без погружения в воду) могли использоваться нож, метла, ложка, веретено, игла. Для приготовления заговоренной воды брали преимущественно непочатую воду, однако, для усиления эффекта в некоторых заговорах в заговоренную воду добавляли особую воду (воду от брызг на мельнице, из святого источника, из девяти источников, водоворота и т. д.) (*Marian* 1886: 344). В описании лечебных заговоров, собранных на Буковине, упоминаются и требования к емкостям, в которых заговаривали воду: «... горшочек этот должен быть новым и куплен за столько монет, сколько попросил за него горшечник, не торгуясь, считается, если ты торгуешься, то исцеления не будет» (*Marian* 1886: 35).

Процесс заговаривания воды мог начинаться у источника и заканчиваться там же, включая в себя несколько этапов. Так С. Фл. Мариан описал сложный по структуре лечебный заговор под названием „*De Dênselă*” (в современной орфографии — „*De Dânsele*”). Название „*Dânsele*”, обозначающее женские мифологические персонажи, происходит от личного местоимения (вежливой формы) 3 лица множественного числа женского рода — «они», в фольклорных текстах можно встретить

¹ Сравните с заговорной водой в славянской традиции.

² Под словом „*sfinte*” подразумеваются женские мифологические персонажи, синонимами являются слова „*iele*” и „*dânselă*”. Заговор „*din sfinte*” применялся для избавления от недуга неизвестного происхождения, когда человек неожиданно начинал слабеть («чахнуть») или был подвержен частой простуде. Считалось, что такие болезни насыщаются этими потусторонними существами. (Сравните с представлениями о причинах болезней в русской заговорной традиции (*Мазалова* 2022: 246–265).

³ В основном использовался белый кремень, имевший народное название „*sarea-mâťei*”, дословно «соль кошки».

также названия „Iele”, „Nemilostive”, „Iude”, „Irodițe”, „Vântoase”, „Sfinte”, „Frumoase” и др.¹. Эти эвфемизмы использовались из-за табуирования названия этих персонажей („Zâne” и „Rusalii”) (*Pamfile* 1916: 260–261). Многие заговоры в собраниях Фл. Мариана, Э. Ходоша, А. Горовея и др., носящие подобные названия, по сути являются лечебными заговорами, т. к. считалось, что некоторые недуги насылались именно этими существами. Приведенный С. Фл. Марианом заговор был предназначен для избавления человека от болезни, похожей на ревматизм. Акторы этого заговора (как заговаривающий, так и заговариваемый) выполняют действия, закрепленные за определенными этапами. Заговор включает в себя пять связанных между собой акциональных этапов и два текста: первый этап содержит действия по забору воды: на этом этапе женщина, заговаривающая болезнь, идет к реке с куском хлеба, куском соли и с небольшим новым ведерком или горшком в правой руке. Кланяясь три раза против течения воды, женщина произносит следующие слова: «Проточная вода / я тебе заповедую / хлебом и солью / Исцели имярек / с головы до ног / С исцелением / Здоровья и жизни!», затем бросает отломленный от хлеба и соли кусок в волны (рябь) реки, набирает в ведерко (или горшок) немного воды, которая протекает надброшенными в реку хлебом и солью. Затем женщина должна идти вверх по реке и в трех местах поклониться по три раза, произнося приведенный выше текст и так же набирать в сосуд воды. Этот процесс женщины должна осуществлять в полном одиночестве, возвращаться домой молча и не оглядываясь. Второй этап заговора происходит в доме — процесс заговаривания воды осуществляется с использованием пучка базилика и привязанной к нему серебряной монеты, в которой предварительно проделывали дырочку и протягивали нитку. На этом этапе произносится основной текст заговора. В процессе произнесения текста в воду бросали девять горячих углей от букового дерева.

Приведем часть заговорного текста:

Voi harnicelor de voi,	Вы, труженицы,
Voi, vetezelor de voi!	Вы, отважные!
Pe unde mi-ați mai âmblat?	Где же вы еще ходили?
Spuneți-mi ce-ați mai stricat? ...	Что же вы сотворили?
Pe George l-ați întâmpinat,	Георге вы встретили,
Puterea voi i-ați luat	Его силу забрали
Și viața i-ați scurtat	И жизнь ему сократили
Și din om frumos	И из красавца
Voi l-ați făcut ros	Сделали из него изморенного
Și putregăios,	Плюгавца,
De tot uricos:	Отвратительного:
Din voinic fecior	Из молодца
Ca pe un fuior	Как кудель

¹ Название „Iele” также происходит от личного местоимения 3 лица множественного числа (ele) — «они», „Iude” и „Irodițe” — восходят к именам собственным, остальные названия произошли от прилагательных (женского рода, множественного числа), „Nemilostive” — «немилосердные», «безжалостные», „Vântoase” — «ветреные», „Sfinte” — «святые», „Frumoase” — «красивые».

De câne pă voi l-ați biciulat,
 Из конопли выбили,
 De-o parte de drum l-ați aruncat,
 От дороги отбросили,
 Ca pe om mort l-ați lăsat.
 Как мертвца оставили,
 Voi, harnicelor de voi,
 Вы, труженицы,
 Voi, vitezelor de voi!
 Вы, отважные!
 Strîngeti-vă toată viața
 Соберите всю свою жизнь
 și semența
 И семя
 Într'această apă sfântă,
 В эту святую воду,
 Care se cântă
 Которая будет говорить (петь)
 și se descântă.
 И заговаривать.
 Să-i aduceți lui George sănătate
 Дайте (принесите) Георге здоровья
 Să mi-l scuturați de moarte,
 Избавьте его от смерти,
 Să-i aduceți sănătate lui,
 Отдайте ему его здоровье,
 și viață lui.
 И жизнь его.
 De ochi să mi-l descuruntați,
 Проясните глаза его,
 De cap să mi-l deșteptați,
 Пробудите разум его,
 De picioare-l despiedicați,
 Снимите путы с ног его,
 De mâni să mi-l desleagați,
 Развяжите руки его,
 Puterea înapoi să-i dați! ...
 Верните силу его! ...
 Ear de nu vă veți strînge
 А если вы не соберетесь
 și de nu vă veți stârge
 И не погаснете
 În această apă sfântă,
 В этой святой воде,
 Care mi se cântă
 Которая будет говорить (петь)
 și mi se descântă
 И заговаривать.
 Toată viața
 Всю поросль
 și semența, —
 И семя, —
 Cu mătură de busuioc mătura-v'ou,
 Пучком (метелкой) базилика вас смету,
 Cu bani de argint răteza-v'ou,
 Серебряными монетами пресеку (отрежу),
 In gura unui fideles înfundă-v'ou,
 В горлышко бочонка я вас впихну,
 Sub naltu ceriului arunca-v'ou,
 Высоко в небо вас подкину,
 Să vă ploaie ploile,
 Пусть дожди вас обливают,
 Să vă bată vînturile,
 Пусть ветры вас сбивают,
 Să vă nghețe gerurile,
 Пусть морозы вас морозят,
 Să pieriți,
 Сгиньте,
 Să ve izărîți
 Пропадите,
 Ca roaus de soare,
 Как роса от солнца,
 Ca stupitu'n cărare!¹
 Как плевок на тропинке!

Третий этап содержит непосредственное воздействие на больного: после того, как в воде угли гасли, воду выливали на голову больному и обмывали его от макуш-

¹ Текст приведен в оригинальном виде, с орфографией и пунктуацией текста источника (см. подробнее: Marian 1886: 88–91).

ки до лодыжек. Оставшуюся воду ставили на лавку перед иконами. На четвертом этапе, больной, используя заговоренную воду, должен продолжить лечение самостоятельно в течение трех дней (со вторника по четверг). В заключительный, пятый этап, который осуществлялся в четверг вечером, больной должен пойти к местам, куда заговаривающая на первом этапе бросала хлеб и соль, и вылить остатки воды из сосуда именно в те места, откуда была начерпана вода. Возвращаясь домой, человек, на которого был направлен лечебный заговор, так же как и заговаривающая не должен ни с кем разговаривать и оборачиваться.

Вода в этом заговоре играет ключевую роль, являясь инструментом очищения, избавления от болезни, присутствуя в каждом этапе заговора, она постепенно меняет свои характеристики: *проточная* вода трансформируется в *особую* воду (взятую из особого места), затем, проходя этап сакрализации, становится *заговоренной* водой, после чего, замыкая круг, опять превращается в *проточную* воду. Во время забора в текстовом заклинании воду называют «*проточной*», в основном тексте заговора, её называют «*святой*» водой. Основной (читаемый на втором этапе) и вспомогательный (читаемый при заборе воды в сосуд) тексты заговора коррелируют с выполняемыми действиями, обнаруживая непосредственную связь между вербальным и акциональным компонентами. Предметы, участвующие в действии заговора (ветка базилика, серебряная монета), фигурируют и в тексте: «*Пучком (метелкой) базилика вас смету, / Серебряными монетами пресеку ...*». Горящие угли, участвующие в действии, символизируют болезнь. Они не упоминаются напрямую в тексте, однако их присутствие имплицитно заложено во фрагменте, в котором заговаривающий призывает болезни «*погаснуть в этой святой воде*¹». Завершенность заговору придает наделение объекта заговора субъектными функциями на двух заключительных этапах и возвращение воды в ее первичное состояние. Отметим, однако, что заговариваемый, совершая действия на четвертом и пятом этапах не произносит текстов, воспроизведение текстов осуществляет исключительно заговаривающий.

Используемую в заговорах воду нельзя было более употреблять, т. к. считалось, что в процессе заговора вода вбирает в себя недуг человека: ее выливали в укромное место, чтобы никто не мог наступить, и чтобы недуг не передался другому человеку. После заговора от сглаза воду могли сливать за петли входной двери, на чертополох, на изгородь или на один из колов изгороди. Такую воду могли вылить на кошку или собаку, чтобы те вынесли недуг за пределы двора, в далекое место, недоступное человеку. Из злого умысла такая вода могла быть вылита украдкой перед дверью недруга (*Gorovei* 1931: 100–101).

Вода также использовалась в многочисленных заговорах, связанных с определенными календарными праздниками. Например, заговор, зафиксированный Никулицэ-Воронка в селе Камена в исторической области Буковина, который практиковался в ночь св. Андрея (с 29 на 30 ноября). В нем заговоренная вода имела двойственный характер: она могла как нанести вред (если выплеснуть ее под ноги человеку), так и исцелить (если напоить ею и обмыть человека) (*Niculiță-Voronca* 1998: 491; Рыжова 2023: 224). В праздники св. Андрея (30 ноября) и св. Георгия (23 апреля) практико-

¹ Горящие угли преимущественно используют в лечебных заговорах, заговорах от сглаза и в любовных заговорах. Горящие угли, скрывающие огонь, входят в одно семантическое поле с понятием «огонь». Огонь в румынской символической системе имеет амбивалентный характер: с одной стороны, огонь символизирует жизнь, созидающую силу, любовь, очищение, с другой — разрушительную силу (*Evseev* 2007: 75, 152).

вались гадания «на суженого/суженую». Примером могут служить заговоры в день св. Георгия, описанные С. Фл. Марианом. В одном из заговоров девушка или парень идут с небольшой бутылкой (*uiagă*) к месту, где соединяются два источника, зачерпывают три ложки воды, сливают их в бутылку, еще три ложки черпают там, где вода разворачивает свое течение, и три ложки из сосуда, который выставляют в полдень во двор и в которой должно было отразиться солнце. Заговариваемый должен был посмотреть в нее и произнести следующие слова: «Как я вижу солнце, так и я буду виден, и как сверкает на небе солнце, так и я буду сверкать для Н.». Затем воду из бутылки сливали в миску, которую помещали на очаг, клади в нее три цветка из трех садов, три прутика вербы (выбирались те, которые склонялись и касались воды), немного соли и хлеба. При звуке церковного колокола перед первой литургией цветы и прутики вынимались и произносились слова заговора:

Cum trage mărțiinosul la sare,	Как тянутся цветки вербы (?) к солнцу,
Flămândul la mâncare,	Голодный — к еде,
Setosul la apă,	Испытывающий жажду — к воде,
Cum nu pôte lumea	Как не могут люди
Fără pită, fără sare,	Без хлеба, без соли,
Fără lumină, fără mâncare,	Без света, без еды,
Cum s'aú bătut jordițele în apă	Как бьются прутья в воде
Điuia, nóptea,	Днем и ночью,
Cum aú înflorit aste florî în [grădină],	Как расцвели эти цветы в [саду],
Așă să trăgă,	Так пусть тянется,
Așă să nu pótă	Так пусть не сможет
Fi N. făr' de mine!	Быть N. без меня!
Și să fiú la N.	И будет N.
Și la tótă lumea vădută,	И все люди смотреть на меня,
Înflorită,	Расцветшую,
Frumósă	Красивую
Și drăgăstosă ! ¹	И любимую!

После произнесения заговора воду со всем содержимым миски сливало в бутылку и хранили несколько дней. Каждый день заговариваемый должен был умываться этой водой, а также опрыскивать ею внутри и снаружи дома (*Marian* 1901: 272–273). В этом заговоре мы, так же, как и в заговоре от болезни из собрания С. Фл. Мариана 1886 г., наблюдаем параллелизм вербального и акционального кодов: цветки, прутики, хлеб, соль и вода присутствуют как в акциональном, так и в вербальном компоненте заговора. Однако в акциональном компоненте имеет преимущественное значение, на ней сконцентрировано внимание всего заговорного цикла.

Вода занимает центральное место в традиционных практиках, связанных с кануном дня св. Георгия, называемого в Румынии „Împrouratul”. Этот праздник занесен в перечень нематериального культурного наследия Румынии. Само слово „împrourat”, (субстантивированное причастие), вероятнее всего происходит от регионализма „prour” (существует также вариант „próor”), существительного среднего рода, обозначающего «время дня (раннее утро), когда овцы выходят на пастбище» (DEX 2009). С. Фл. Мариан в своей работе «Праздники у румын» выделяет 4 значения этого слова: 1) время дня, а именно утро, когда земля покрыта росой; 2) канун празд-

¹ Текст приведен в оригинальном виде, с орфографией и пунктуацией текста источника (см. подробнее: *Marian* 1901: 272–273).

ника св. Георгия; 3) окропление, покрывание каплями, увлажнение; 4) лейка (*Marian* 1901: 276–277). В этот день в Буковине девушки выходили рано утром в поле, чтобы умыться росой, считалось, что таким образом приобретали привлекательность у противоположного пола¹². Теми же свойствами наделялась вода в канун дня св. Георгия: девушки ходили купаться, либо совершали более сложный комплекс действий, напоминающий уже описанный выше акциональный компонент лечебного заговора: утром до восхода солнца, с хлебом и солью девушка шла к реке или ручью, произносила короткое заклинание (приговор): „— Buna diminéta, / Apă lină și curată, / De Dumnezeu sfîntul dată! — Mulțumescu-ți d-tale, / Mândră și cinstă fată!” (« — Доброе утро, / тихая и чистая вода, / Господом святым дана! / — Благодарю тебя, девица красна и честна!»). После этого, бросив хлеб и соль в ручей и набрав рукой воды, девушка обмывала лицо, произнося следующий текст:

— Apă curat-curgătore!	— Вода чистая-проточная
Eū îți daî pâne și sare,	Я даю тебе хлеб и соль,
Ia tu curătescă-mă:	А ты очисти меня:
De ură,	От ненависти,
De gură	От слова
Și de făcătură,	И от чар,
De strigări,	От криков (?)
De căscări.	От зевоты
Și de oră-ce aruncări;	И от любой порчи;
Curăță-mă de oră-ce ură	Очисти меня от любой ненависти
Și de oră-ce făcătură	И от любой чары
De pe mâni, de pe picioare,	С рук, с ног,
Să rămân ești ca o flóre,	Чтобы стала я как цветок,
Ca o floricea frumosă	Как красивый цветок
Pe care toți o mirósă!	Которым все любуются!

После произнесения этих слов, девушки набирали воды в сосуд, несли домой и ставили между цветов. Этой водой умывались, обтирали иконы, входную дверь (*Marian* 1901: 277–278).

Вода в заговорах романоязычного населения долины реки Тимок

Романоязычное население восточной Сербии, носители говоров румынского языка, проживающие на территории округов Браничево, Бор, Заечар и Поморавье — долине Тимока) имеет давнюю заговорную традицию. Большинство текстов заговоров, зафиксированных на территории восточной Сербии, находят свои соответствия среди текстов, бытовавших в то или иное время на территории Румынии, в различных ее областях и за ее пределами, в зонах проживания румыноязычного

¹ Сравните: «Юрья» или «Юрьева» роса в славянской традиции: на Юрьев день в целях приобретения красоты, здоровья, для избавления от бесплодия существовал обычай умываться росой, выпавшей на Юрьев день (полес. укр., бел.; словац., болг. и т. д.) (*Трефилова* 2012: 604). Похожие магические свойства также приписываются Ивановской росе (*Виноградова, Толстая* 2009: 473).

² Следует отметить, что семантически близкая к воде лексема роса, часто встречается в текстах лечебных заговорах, в основном в сравнительных оборотах закрепок (т. е. магических формул в конце заговора, призванных придать словам силу и действенность), где она может символизировать чистоту/обновление, например: „să ramâie (să ramână) curat / ca steaua din cer luminat, / și ca rouă din câmp” (Пусть остается чист / светел, как звезда на небе / и как роса в поле) (*Gorovei* 1931: 217).

населения (например, в Северной Буковине и Бессарабии), т. е. входят в ареал распространения румынских заговорных текстов (Рыжова 2023: 146). Наиболее полными на сегодняшний день собраниями заговоров этого региона являются работы К. Санду-Тимока (*Sandu Timoc* 1967), С. Гацовича и В. Попович (*Gacović, Popović* 2022). В фокусе внимания авторов находится вербальный компонент заговоров. Однако, если К. Санду-Тимок включил в свою работу «Старинные песни и дойны» исключительно заговорные тексты, работа С. Гацович и В. Попович содержит все же краткое описание комплекса действий заговоров. Из 29 текстов заговоров¹, собранных К. Санду Тимоком в первой половине XX в., лексема «вода» (ара) встречается лишь в трех текстах, еще в восьми текстах собрания фигурируют лексемы, входящие в понятийное поле «вода»: *mare* (море), *pârâu* (ручей), *fântână* (колодец), *lac* (озеро), *rouă* (роса), *a scălda* (купать, омывать) (*Sandu Timoc* 1967: 38–59), тем не менее, лишь в одном из них водная стихия играет семантически значимую роль в тематической организации текста заговора. Речь идет о заговоре, читаемом для поиска украденного скота, в котором река Тимок наделяется магическими свойствами, способными помочь человеку найти утраченных домашних животных (*Sandu Timoc* 1967: 58–59).

В текстах, приведенных в обобщающей работе С. Гацовича и В. Попович, лексема «вода» встречается в 56 из 264 текстов (*Gacović, Popović* 2022. III: 8–352)². Вода в заговорах собрания С. Гацовича и В. Попович может иметь как вспомогательную функцию, использоваться наряду с другими предметами: „*Cu tămîne o tămîna*, / *Cu usturoi o usturai*, / *Cu ară o spălaj*, / *Da cu acu o-nțărăi* ...“ («Ладаном её окуривал(а), / Чесноком её намазывал(а), / Водой её умывал(а), / Да иглой её колол(а)», так и основным действующим лицом, к которому обращаются в зчине текста заговора: „*Bună zăua ară mare. Multămesc Marija frumoasă. Șez pe scaun de mătasă...*“ (Добрый день, великая вода. Спасибо, красавица-Мария. Садись на шелковый стул ...). О том, что вода является основным «заговорным инструментом», говорят названия некоторых

¹ Тексты были собраны К. Санду-Тимоком в селах Ваюга, Велика Врбица, Речица, Велика Каменица (муниципалитета Кладово), Породин (муниципалитета Жабари), Польяна (муниципалитета Пожаровац), Александровац (Злокутя) и Ковилово муниципалитета Неготин, в городе Заечар, а также на территории современной Болгарии, в селе Флорентин Видинской области.

² В работе С. Гацовича и В. Попович приведены тексты из разных источников: как собранные С. Гацовичем в ходе этнографических экспедиций в конце XX — начале XXI в., так и опубликованные ранее другими исследователями (например, румынскими исследователями начала XX в. Эмилем Петровичем и Ионом Патруцем, а также современными сербскими исследователями, такими как Пауном Ес Дурличем и Филиппом Паунеловичем). Тексты из собрания Иона Патруца были записаны в мае 1941 г. в лагерях для военнопленных, находящихся в селах Мошница, Буковэн, Ремтя-Маре рядом с г. Тимишоара (Румыния), в которых содержались румыноговорящие югославские военнослужащие; имена информантов и названия сел И. Пэтруц не привел сознательно, однако в публикации 1942 г. вместе с текстами были приведены краткие описания действий заговоров, которые не вошли в работу С. Гацовича и В. Попович (*Pătruț* 1942: 329; *Gacović, Popović* 2022. I: 89–101). Тексты из коллекций Пауна Ес Дурлича и Филипа Паунеловича были собраны исследователями в основном в селах коммуны Майданпек. Тексты, собранные С. Гацовичем, были записаны в селах Халово, Градско, Любница, Шипиково общины Заечар; Злот, Метовница, Подгорац, Слатина, Кривель, Лука коммуны Бор; Оснич, Подгорац коммуны Болевац; Милановац, Креполин коммуны Жагубица; Бигреница, Исааково коммуны Чуприя; Ртково, Подвршка коммуны Кладово; Кобишница, Прахово, Самариновац, Ябуковац коммуны Неготин; Рановац коммуны Петровац. Для расшифровки текстов Славолюб Гацович использовал не стандартный алфавит румынского языка, а систему знаков, разработанную Международной фонетической ассоциацией (AFI (APHI)), а также систему, используемую в Румынском лингвистическом атласе (ALR).

заговоров: „Apă de sărbător¹” («Вода праздников»)¹, „Apă de vînturi²” («Вода от ветров»)², „Apă de urăciuń” («Вода от неприязни»)³, „Apa lu Dumnezeu” («Вода Господа»). При этом, в одном из заговоров «Вода от праздников» лексема *вода* фигурирует лишь в названии, без упоминания в самом тексте, но присутствует в кратком описании предметного компонента заговора: „Să făse cu miere dă stup și cu apă, busuioc și tamîne” («... Делается с медом из улья и водой, базиликом и ладаном») (Gacović, Popović 2022. III: 33–34, 324).



Rис. 1. Предметы, используемые в заговорном процессе. ПМА 2020.
Фото М. М. Рыжовой

“troc de troacă...” (Рис. 1). В тексте заговора, который читается три раза, исцеляющая вода происходит из места, называемого в тексте «река Иордан». Водою, которая была использована в заговоре, обмывают больного, опрыскивают и смазывают лоб, глаза,

¹ Заговоры под названием «Вода от праздников» произносились в том случае, если заговариваемый считал, что недуги, от которых он страдал, возникли из-за того, что он работал в праздничные дни.

² Среди романоязычного населения Сербии, так же как и в Румынии бытовало поверье, что встреча с ветрами могла нанести вред человеку, если тот нечаянно наступит на ветры и потревожит их (Hodoš 1912: 66; Gacović, Popović 2022. III: 325).

³ Возможно слово „urăciuń(e)” является дериватом от глагола „a ură”, имеющее номинативное значение «ненавидеть» и региональное значение — «терять любовь, симпатию». Исходя из того, что текст заговора был отнесен авторами в раздел «Заговоры против мифологических существ», можно предположить, что он был направлен на то, чтобы заговариваемый восстановил привлекательность в глазах окружающих, которую он потерял после воздействия потусторонней силы.

⁴ Информант Варвара Стоянович (Varvara a lu Firii), 81 год, местная, образование — 4 класса.

Ряд текстов и описаний ритуалов заговоров, собранных в ходе экспедиций восточную Сербию в 2018 и 2019 гг. в селах Шипиково, Гамзиград (общины Заечар Заечарского округа) и село Ябуковац (общины Неготин Борского округа), также содержат упоминание воды. Один из заговоров под названием „Apa lu Dumnezeu” («Вода Господа»), записанный в селе Шипиково 12.04.2018 от информантки Варвары Стоянович, по словам респондента «имеет большую силу» и используется в тех случаях, когда человек неизлечимо болен и уже не может встать⁴. После прочтения текста и совершения ритуальных действий, в течение трех дней больной либо выздоравливает, либо умирает. По словам информантки, с помощью этого заговора ей удалось вылечить лежачих больных, находящихся на грани смерти (ПМА 2018). В предметные компоненты акционального элемента этого заговора вошли базилик, освященная (?) вода и сосуд (ковшик) из тыквы-горлянки: „Se face cu busuioc, apa cinsită (sfintită?) și

руки и т. д. Вода как основной предметный компонент используется также в заговоре под названием „Întorsură” (обратное действие, возвращение). Варвара Стоянович, описывала действия и предметы таким образом: „Să (se) întorci cu apă și cu busuioc și cu mătură. Cu apă pui trei boabe de tămâie, trei vârfuri de ardei și o țără (de) sare. Apa așă întorci. Descânți cu busuiocul în sticla și zici ...” (Возвращай (заговаривай) с водой и с базиликом и с метлой. В воду кладешь три кусочка ладана, три перчика и немного соли. Воду так размешивай (*показывает*). Зачин текста заговора содержит обращение к воде субъекта заговора: „Bună ziua, apa mare!” (Добрый день, великая вода!), а в самом тексте описывается действие, необходимое для избавления от недугов — омовение объекта заговора: „Să-i speli fața, pe brață, pe alba ptelină, pe neagra cosăță ..., să-i speli de răuță, de greută.. .” (Омой ее лицо, руку, белую кожу, черную косу... , смой с нее зло и тяжесть ...). В другом варианте заговора „Întorsură”, записанного от информантки Росы Думитру¹ в селе Гамзиград (общины Заечар Заечарского округа) предметный компонент, используемых в ритуальных действиях, совпадает частично: вода, базилик, нож, ладан. Добавляется этап, на котором объект заговора (заговариваемый), не произнося вслух имени человека, которого он подозревает в нанесении порчи, в уме называет его в то время, когда субъект заговора (заговаривающий) бросает в воду кусочек ладана (*Рис. 2*). Если при произнесении имени ладан идет ко дну, значит, тот человек, чье имя было произнесено в уме заговариваемым, заведомо причинил человеку вред (нанес порчу), а значит, «возврат» недуга будет именно этому человеку. Та же информантка использовала воду в ритуале «вызыва покойника», где усопший, с которым хотели поговорить родственники с помощью Росы, должен отразиться в воде (ПМА 2018; ПМА 2021).



Рис. 2. Процесс заговаривания воды. С. Гамзиград (общины Заечар Заечарского округа). Апрель 2018 г.

Фото М. М. Рыжовой

Заключение

Вода может рассматриваться не только как стихийный код, отражающийся преимущественно в поэтизированном виде в тексте заговора, а в более узком, утилитарном смысле — в качестве предметного компонента, сопровождающего действие заговора, в котором прежде всего используют её свойства (например, текучесть, способность отражать предметы) и основную функцию — очистительную. Вода, как предметный компонент заговоров, зафиксированных на территории проживания румыноязычного населения (в Румынии и за ее пределами), появляется прежде все-

¹ Информант Роза Думитру, 75 лет, местная, образование — 7 классов.

го в лечебных заговорах и заговорах, направленных на избавление от негативного воздействия. В таких заговорах вода выполняет очищающую функцию, способную взять на себя болезнь человека.

Обращают на себя внимание схожесть представления о воде, наделенной функцией «устраниния недуга», с мотивом русской заговорно-заклинательной традиции, встречающимся также в Левобережной Украине, в некоторых центральноукраинских регионах и в восточной Белоруссии (*Агапкина 2010: 231; Кузнецова 2013: 67*), а также общие со славянской традицией практики повышения сакральной силы воды, связанные с местами сбора воды, соблюдением особых условий и запретов, добавлением в воду предметов и растений (см. подробнее: *Виноградова 1995: 386–387*).

В целом, предметный компонент является важным элементом заговора, однако, имея для анализа лишь вербальный компонент, невозможно определить его значение в КДСТ (что демонстрирует анализ текстов из собрания К. Санду Тимока). И лишь комплексное описание этнографами ритуалов и текстов позволяют изучить феномен заговора как элемента духовной традиционной культуры. Следует отметить, что в собранных нами заговорах, параллелизм между вербальным и акциональным компонентами может нарушаться. Например, в некоторых текстах упоминание воды отсутствует, однако присутствует в акциональном компоненте, что говорит о сложной интерференции текста и действия в заговорной практике румын и румыноговорящего населения Европы.

Перспективным направлением для будущего исследования является сравнительный анализ символики воды в славянской и румынской заговорных традициях, выявление общих (универсальных) черт и индивидуальных особенностей.

Сокращения

КДСТ — комплекс действий, сопровождающийся текстом

ЛЕ — лексическая единица

Источники и материалы

ПМА 2018–2021 — Рыжова М. М. г. Заечар, с. Шипиково, Гамзиград, Грлян, Шливар общини Заечар Заечарского округа, г. Неготин, с. Ябуковац общини Неготин Борского округа (Сербия). Полевые материалы автора. 2018–2021.

Antonescu 2016 — *Antonescu R. Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești*. Iași: Tipă Moldova. 2016. 1314 p.

Bârlea 1924 — *Bârlea I. Cântece poporane din Maramureș. Descântece, vrăji, farmece și desfaceri*. Vol. II. București: Editura Casei Școalelor. 1924. 400 p.

DEX 2009 — DEX. *Dicționarul explicativ al limbii române*. București: Univers Enciclopedic, 2009.

Drăghici 2008 — *Drăghici Fl. A. Boli la oameni, leacuri și descântece // „Ion Creangă” Vaslui: Ediție Anastatică*. Vol. VII (anul 1915). 2008. P. 16–20.

Evseev 2007 — *Evseev I. Dicționar de Simboluri*. București: VOX. 2007. 480 p.

Gacović, Popović 2022 — *Gacović S., Popović V. Literatura populară a românilor din Serbia de Răsărit*, Vol. I, III. Timișoara: Editura Universității de Vest din Timișoara. 2022. 369 p., 376 p.

Ghinoiu 2013 — *Ghinoiu I. Mitologie română: dicționar*. București: Editura Univers Enciclopedic Gold. 2013. 351 p.

Gorovei 1931 — *Gorovei A. Descântecele românilor. Studiu de folclor*. Bucuresti: Regia M. O., Imprimeria națională. 1931. 424 p.

Hodoș 1912 — *Hodoș E. Descântece*. Sibiu: Editura “Asociației”, Tipografia arhidiecezană. 1912. 73 p.

- Marian* 1886 — *Marian S. Fl.* Descântece poporane române. — Suceava: Tipografia lui R. Eckhardt în Cernăuț. 1886. 354 p.
- Marian* 1899 — *Marian S. Fl.* Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Vol. II. București: Edițiunea Academiei Române. Institutul de Arte Grafice Carol Göbl. 1899. 310 p.
- Marian* 1901 — *Marian S. Fl.* Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Vol. III. București: Edițiunea Academiei Române. Institutul de Arte Grafice Carol Göbl. 1901. 346 p.
- Niculijă-Voronca* 1998 — *Niculijă-Voronca E.* Datinele și credințele poporului român adunate și aşezate în ordine mitologică. Vol. I. București: Editura Polirom. 1998. 502 p.
- Pamfile* 1916 — *Pamfile T.* Mitologie românească. Dusmani și prieteni ai omului. V. I. București: Editura Librării Socec & Comp, Sfetea. 1916. 400 p.
- Pătruț* 1942 — *Pătruț I.* Folclor de la români din Sârbia // Anuarul arhivei de folclor. VI. București: Academia română. 1942. 329–384.
- Sandu Timoc* 1967 — *Sandu Timoc C.* Cîntece bătrînești și doine. București: Editura pentru literatură. 1967. 510 p.
- Şăineanu* 1929 — *Şăineanu L.* Dicționar universal al limbei române. Editura Scrisul Românesc, 1929.
- Ştef* 2021 — *Ştef D.* Dicționar de regionalisme și arhaisme din județul Maramureș. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință. 2021. 447 p.
- Teodorescu* 1885 — *Teodorescu G. Dem.* Poesii populare române. — Bucuresci: „Tipografia modernă” Gregorie Luis. 1885. P. 356–398.

Научная литература

- Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.
- Байбурина А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии / отв. ред. Б. Н. Путилов. Т. 37. Л.: Наука, 1981. С. 215–226.
- Виноградова Л. Н.* Вода // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н. И. Толстой. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 386–390.
- Виноградова Л. Н.* Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры / отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 2002. С. 32–60.
- Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Роса // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н. И. Толстой. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009. С. 470–474.
- Добровольская В. Е.* Запреты и предписания, связанные с хождением за водой (по материалам Владимирской области) // Живая старина. 2011. № 1. С. 50–53.
- Иванова Л. И.* Персонажи карельской мифологической прозы. Исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. Часть 1. М.: Русский фонд содействия образованию и науке. 2012. 557 с.
- Криничная Н.А.* Прорицания воды / водных божеств в северорусской мифо-ритуальной традиции // Религиоведение: Научно-теоретический журнал. 2013. № 1. С. 14–25.
- Кузнецова Е. П.* Символика воды в русских заговорах // Традиционная культура. 2013. № 1(49). С. 67–72.
- Мазалова Н. Е.* Болезни и способы избавления от них в традиционных и современных лечебно-магических практиках русских (Русский Север, Северо-Запад) // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 246–265. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-4/246-265>
- Новик А. А.* Акциональный код знахарских практик албанцев и гагаузов Приазовья: по материалам экспедиций 1998–2012 годов // Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований. 2016. Т. 12. № 3. С. 191–199.
- Рыжова М. М.* День святого Андрея в Румынии: церковный, народный и гражданский календари // Кунсткамера. 2023. № 1(19). С. 218–229.
- Рыжова М. М.* Определенное и неопределенное пространство в румынских заговорных текстах // Определенность и неопределенность в языках и культурах Балкан / отв. ред. И. А. Се-

- дакова. М: Институт славяноведения РАН, Балканские чтения 17, 2023. С. 146–151.
- Толстая С. М.* Заговоры // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н. И. Толстой. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 239–244.
- Трефилова О. В.* Юрьев день // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н. И. Толстой. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 601–607.
- Mencej M.* Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 1997. 185 p.

References

- Agapkina, T. A. 2010. *Vostochnoslavyanskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshhenii. Syuzhetika i obraz mira* [East Slavic Healing Conspiracies in Comparative Coverage. Plot and Image of the World]. Moscow: Indrik. 824 p.
- Baiburin, A. K. 1981. Semioticheskii status veshchei i mifologiiia [Semiotic Status of Things and Mythology]. In *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* 37 [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography 37], ed. by B. N. Putilov. 215–226.
- Dobrovolskaia, V. E. 2011. Zaprety i predpisaniia, sviazannye s khozhdeniem za vodoi (po materialam Vladimirskoi oblasti) [Prohibitions and Regulations Related to Water Fetching (Based on the Materials of the Vladimir Region)]. *Zhivaia starina* 1: 50–53.
- Ivanova, L. I. 2012. *Personazhi karel'skoi mifologicheskoi prozy. Issledovaniia i teksty bylichek, byval'shchin, poverii i verovanii karel'ov* [Characters of Karelian Mythological Prose. Studies and Texts of Bylichkas, Byvalshchinas, and Beliefs of the Karelian Peoples]. Part 1. Moscow: Russkii fond sodeistviia obrazovaniia i nauke. 557 p.
- Krinichnaia, N. A. 2013. Proritsaniia vody / vodnykh bozhestv v severnorusskoi mifo-ritual'noi traditsii [Prophecies of the Water / Water Deities in the North-Russian Mythological-Ritual Tradition]. *Religiovedenie: Nauchno-teoreticheskii zhurnal* 1: 14–25.
- Kuznetsova, E. P. 2013. Simvolika vody v russkikh zagovorakh [Symbolism of Water in Russian Spells]. *Traditsionnaia kul'tura* 1: 67–72.
- Mazalova, N. E. 2022. Bolezni i sposoby izbavlenia ot nikh v traditsionnykh i sovremenennykh lechebno-magicheskikh praktikakh russkikh (Russkii Sever, Severo-Zapad) [Diseases and Ways to Treat Them in Traditional and Modern Medical and Magical Practices of Russians (Russian North, NorthWest)]. *Vestnik Antropologii* 4: 246–265. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-4/246-265>
- Mencej, M. 1997. *Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti* [Water in the Conceptions of the Ancient Slavs about Life after Death, In Folk Narratives on Death]. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. 185 p.
- Novik, A. A. 2016. Aktsional'nyi kod znakharskikh praktik albantsev i gagauzov Priazov'ia: po materialam ekspeditsii 1998–2012 godov [Actional Code of Magic Practices of Albanians and Gagauz of Azov Region: Based on the Materials of Expeditions in 1998–2012]. *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy instituta lingvisticheskikh issledovanii* 12 (2): 191–199.
- Ryzhova, M. M. 2023. Den' sviatogo Andreia v Rumynii: tserkovnyi, narodnyi i grazhdanskii kalendarji [Saint Andrew's Day in Romania: Ecclesiastical, Folk and Civil Calendars]. *Kunst-kamera* 1 (19): 218–229.
- Ryzhova, M. M. 2023. Opredelennoe i neopredelennoe prostranstvo v rumyńskikh zagovornykh tekstakh [Definite and Indefinite Space in Romanian Spells]. In *Opredennost'i neopredennost' v iazykakh i kul'turakh Balkan* [Definiteness and Indefiniteness in the Languages and Cultures of the Balkans], ed. by I. A. Sedakova. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN, Balkanskie chtenia 17. 146–151.
- Tolstaia, S. M. 1999. Zagovory [The Incantations]. In *Slavyanskie drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'*, ed. by N. I. Tolstoi. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. Vol. 2. 239–244.
- Trefilova, O. V. 2012. Iur'ev den' [George's Day]. In *Slavyanskie drevnosti: Etnolingvisticheskii*

- slovar'*, ed. by N. I. Tolstoi. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. Vol. 5. 601–607.
- Vinogradova, L. N. 1995. Voda [Water]. In *Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'*, ed. by N. I. Tolstoi. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. Vol. 1. 386–390.
- Vinogradova, L. N. 2002. Ta voda, kotoraya... (Priznaki, opredeliaiushchie magicheskie svoistva vody) [That water that... (Attributes Determining the Magical Characteristics of Water)]. *Priznakovoe prostranstvo kul'tury*. Moscow: Indrik. 32–60.
- Vinogradova, L. N., and S. M. Tolstaia. 2009. Rosa [Dew]. In *Slavyanskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'*, ed. by N. I. Tolstoi. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. Vol. 4. 470–474.

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ И ТРАДИЦИИ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/246-262

Научная статья

© Н. А. Дубова, Т. К. Кадырбекова, М. Г. Никифоров

ЗВЕЗДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ КИРГИЗОВ

Помимо хорошо известных лунных и лунно-солнечных календарей, которые широко распространены на Востоке, теоретически возможны лунно-звездные календари, длительность месяца в которых определяется посредством соединения Луны с какой-нибудь звездой, расположенной близи плоскости эклиптики. Один из подобных календарей, описанный Б. А. Куфтиным (1916), основывался на соединениях Луны и Плеяд. В представленной статье анализируются полевые материалы, полученные в результате работ 2023 г. в Нарынском районе Кыргызстана. Они включают четыре календаря местного звездочета (эсепчи) Ш. Черекчиеva за 2017, 2019–2021 гг., выпущенные им для своего селения, в основе которых лежат тогоолы — соединения Луны и Плеяд. Наличие календарей позволяет сделать сравнение табличных дат тогоолов с расчетными значениями, определить их точность и проанализировать принцип работы. Проведенный анализ подтверждает предложенную нами ранее теоретическую модель лунно-звездного календаря, в котором точкой отсчета является гелиакальный восход Плеяд, а счет месяцев ведется по соединениям Луны и Плеяд. Так же проверка показала, что реальным наблюдениям могут соответствовать только даты тогоолов за первую половину 2017 г., а за остальной период отклонение расчетных и календарных дат составляет от 2 до 4 дней. Это означает, что со второй половины 2017 г. календарь перестал корректироваться с реальным движением Луны.

Ключевые слова: Кыргызстан, народные астрономические знания, астрономия Средней Азии, счет времени по Плеядам

Ссылка при цитировании: Дубова Н. А., Кадырбекова Т. К., Никифоров М. Г. Звездный календарь киргизов // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 246–262.

Дубова Надежда Анатольевна — д. и. н., главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: dubova_n@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4340-1037>

Кадырбекова Толкунай Кадырбековна — аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: tolgonaitime0101@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0615-0176>

Никифоров Михаил Геннадьевич — доцент, Московский государственный лингвистический университет (Российская Федерация, 119934 Москва, ул. Остоженка, д. 38, стр. 1). Эл. почта: followup@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3106-5854>

* Работа выполнена при поддержке РНФ (проект 22-18-00529).

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/246-262

Original Article

© Nadezhda Dubova, Tolkunai Kadyrbekova, Michail Nikiforov

KYRGYZ STAR CALENDAR

Along with the well-known lunar and lunar-solar calendars, widespread in the Orient, lunar-star calendars are also theoretically possible. In such calendars, the duration of the month is determined by conjunction of the Moon with some star located near the ecliptic plane. One of such calendars, described by Boris A. Kuftin (1916), was based on the conjunction of the Moon and the Pleiades. The present article analyzes the field materials obtained in 2023 in the Naryn district of Kyrgyzstan. They include four calendars of the local stargazer (esepchi) Sh. Cherikchiev for 2017, 2019–2021, created by him for his village, which are based on togoools — conjunctions of the Moon and the Pleiades. The presence of calendars allows us to compare the tabular dates of togoools with the calculated values, determine their accuracy and analyze their functioning. Analysis of Cherikchiev's calendars confirms the theoretical model of the lunar-star calendar we proposed earlier, in which the heliacal sunrise of the Pleiades is the starting point, and the months are counted according to the conjunctions of the Moon and the Pleiades. The verification also showed that only the dates for the first half of 2017 can correspond to real observations, and the deviation of the calculated and calendar dates for the rest of the period varies from 2 to 4 days. This means that the calendar has ceased to be adjusted with the actual movement of the Moon since the second half of 2017.

Keywords: Kyrgyzstan, folk astronomical knowledge, astronomy of Middle Asia, time counting by Pleiades

Authors Info: Dubova, Nadezhda A. — Dr. of History, Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: dubova_n@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4340-1037>

Kadyrbekova, Tolkunai K. — Ph.D. student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: tolgonaitime0101@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0615-0176>

Nikiforov, Michail G. — Associated Professor, Moscow State Linguistic University (Moscow, Russian Federation). E-mail: followup@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3106-5854>

For citation: Dubova, N. A., T. K. Kadyrbekova and M. G. Nikiforov. 2024. Kyrgyz Star Calendar. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 246–262.

Funding: The work was supported by the Russian Science Foundation (project 22-18-00529).

Введение

С глубокой древности перед человеком стояла задача счета времени, которая сводится не только к определению начала нового годового цикла, но и к необходимости

уметь ориентироваться внутри него. Наиболее заметными периодическими событиями являются движения Солнца и Луны, что нашло свое отражение в солнечных, лунных и лунно-солнечных календарях.

Хорошо известно, что на Востоке были широко распространены лунные и лунно-солнечные календари (Селеников 1972). Это вероятно объясняется хорошим климатом, который позволяет проводить астрономические наблюдения. Среди лунных календарей наиболее распространен мусульманский календарь, состоящий из 12 синодических месяцев продолжительностью по 29.5306 дня, за которые Луна возвращается к той же самой фазе (Цыбульский 1987). Двенадцать синодических месяцев соответствуют 354.3672 дням, что на 11 дней короче длительности тропического года $T=365.2422$, а поэтому месяцы мусульманского календаря достаточно быстро движутся относительно времен года. В результате этого, за девять лет лунный календарь отстанет от солнечного календаря на сезон, что очень неудобно для земледельца или скотовода жизнь которых ориентирована на явления природы.

Однако, помимо лунно-солнечных календарей возможен лунно-звездный календарь и известный русский ученый Б. А. Куфтин утверждал, что такой календарь существовал на территории Средней Азии. По его информации, киргиз-казаки использовали календарь, в основе которого лежал сидерический или звездный месяц длительность которого составляет 27.3 суток.

Дальнейший счет месяцев определяется луной, так как никаких созвездий киргизы, видимо, более не отмечают. Луна в сущности служит не для точной локализации точек солнечного или термического года, а лишь для установления числа месячных периодов. При этом принимается во внимание не только обычно наблюдаемое изменение луны по фазам в 29-дневный срок, но, что очень любопытно, и месяц сидерический, в связи с наблюдениями явлений, сопровождающих движение луны среди звезд ночного неба. Это движение в направлении обратном суточному движению луны, совершается в период 27 дней 8 часов, т. е. ровно 13 раз в год (Куфтин 1916: 129).

В течение времени, когда Уркур (Плеяды) бывает виден, киргизы считают 11 тогус: бер (первый) тогус, ике (второй) тогус, уш (третий) тогус и т. д., наконец унбер (одиннадцатый) тогус, каждый через 27 дней. В зависимости от этого киргизы регулируют и определяют число месяцев в году (Куфтин 1916: 131).

Смысл лунно-звездного календаря заключается в том, что месяцы отсчитываются не по возвращению Луны к той же самой фазе (неомени), а к той же самой звезде или группе звезд, расположенным вблизи плоскости ее орбиты. В качестве ориентира относительно которого проводился счет оборотов использовались Плеяды, которые на киргизском языке называются Уркур. Причина выбора Плеяд заключается в том, что это компактный узнаваемый астеризм, который нельзя ни с чем перепутать, а кроме того, Плеяды расположены рядом с эклиптикой и Луна проходит рядом с ними.

Подобную информацию об использовании Плеяд в календарных целях можно найти у М. С. Андреева (Андреев 1958: 171–172), он упоминает об особом древнем счете земледельца и скотовода. Далее, в следующем фрагменте М. С. Андреев описывает календарь, основанный на счете соединений Луны и Плеяд (или счету по тогусам/токушам — узб.), который был зафиксирован со слов одного из жителей Ташкента (Андреев 1958: 174–175):

К числу самых последних периодов конца зимы относится период «сарыг-сумаляк» и «беш-токуш». Последний бывает в период сарыг-сумаляк или непосредственно после него, заканчивая его (мне не удалось точно выяснить).

От опрошенного об этом Юсуфа узнал, по-видимому, правильно, что значит «беш-токуш». «Токуш» означает соединение молодого месяца на своем пути с Плеядами. Таких соединений, образующих календарные знаки в году, бывает пять: на 9-й день лунного месяца (токус или тогуш), на восьмой (сакиз токуш), на седьмой, пятый и третий. Когда происходит последнее соединение (уч токуш), то поспевает ячмень.

Таким образом, еще в начале прошлого века, на территории Средней Азии существовал календарь, основанный на соединениях Луны и Плеяд. Исходя из достаточно подробных сведений информатора М. С. Андреева Юсуфа, можно предположить, что этот календарь имел широкое распространение и лишь в более позднее время был полностью вытеснен григорианским календарем.

Звездный календарь Черекчиева Шаршеналли

В мае 2023 г., в ходе проведения полевых работ по сбору календарно-астрономической информации в селе Эки-Нарын (Киргизия, Нарынский район) мы познакомились с Шаршеналли Черекчиевым (рожд. 27.09.1945), который, по его словам, с 2002 г. выпускает для своего селения календарь, в основе которого лежат *тогооолы* — соединения Луны и Плеяд.

Поскольку Шаршеналли был по специальности зоотехником, ему приходилось по роду профессиональной деятельности много ездить по разным районам Киргизии. В процессе поездок, параллельно с основной работой, он собирал народные знания от разных людей, которые в том числе, касались народной астрономии. По словам Ш. Черекчиева, традиционному киргизскому счету времени он научился на Иссык-Куле в 1980-х годах у людей из племени бугу (олень). Это племя является наследником легендарного эсепчи¹ Манаке, который в свое время считался знатоком народных астрономических знаний и примет погоды (Абрамзон 1990: 116). Наблюдая за явлениями природы Манаке умел предсказывать благоприятное время для земледельческих и скотоводческих работ в своем ауле. По словам Шершенали, однажды, односельчане не послушали прогноза погоды Манаке и погнали скот на пастващие вместо того, чтобы подождать дома. Во время перегона неожиданно налетел буран, выпало очень много снега, и почти все стадо погибло, поскольку животные не смогли добывать себе корм в глубоком снегу. Поэтому, изучение календаря Ш. Черекчиева позволяет частично проанализировать древний счет времени, которым владел звездочет Манаке.

Шершеналли подарил нам четыре случайно сохранившихся альманаха за 2017, 2019, 2020 и 2021 гг., данные которых мы свели в *Табл. 1*. В результате получился объединенный календарь с декабря 2017 г. по февраль 2022 г., который охватывает период в 56 григорианских месяцев. Информация за отсутствующий 2018 г. представлена фрагментарно за счет данных 2017 г., где приведены месяцы до апреля включительно, и календаря за 2019 г., содержащего сведения по декабрь 2018 г. Не-

¹ Предсказатель погоды, звездочет.

смотря на пропуск семи месяцев получается достаточно большой интервал времени, который позволяет проанализировать принцип работы календаря. Следует отметить, что оформление альманахов Ш. Черекчиева год от года незначительно, но изменялось, чаще всего переставлялись местами столбцы, менялся формат написания даты, поэтому мы привели все сведения к единому формату.

Сводный альманах состоит из шести столбцов: номер записи, каждая из которых соответствует григорианской дате новолуния, киргизское название месяца, арабское название месяца, номер тогоола с Урукур¹ и дата тогоола. Помимо этого, в исходных таблицах есть еще колонка с датами тогоолов Луны с астеризмом «Жетиген» (Б. Медведица)², которая служит для предсказания погоды. Считается, что в дни соединений Луны и «Жетиген» идут дожди. Однако, полностью данная колонка заполнена только в календаре за 2019 г., а в остальных таблицах присутствует одна запись за 2021 г. и две записи за 2020 г., вписанные ручкой. Поскольку предметом исследования является изучение календарных вопросов, мы не будем анализировать тогоолы с «Жетиген».

Составленная таблица из последовательных соединений Луны и Плеяд позволяет утверждать, что в ней реализован лунно-звездный календарь, где в качестве маркера используются Плеяды. Способ нумерации соединений показывает, что точкой отсчета является первое наблюдаемое соединение Луны и Плеяд после их гелиакального восхода (первая утренняя видимость), которая по времени совпадает летним солнцестоянием. Таким образом, мы обнаружили именно тот календарь, который кратко описан у Б. А. Куфтина и М. С. Андреева, и теперь появляется возможность его изучения.

Анализ календаря. Новолуния

Для детального исследования календаря и понимания принципа его работы необходимо проверить насколько точны приведенные в нем данные.

Для изучения точности моментов полнолуний мы вычислили их время наступления для числового пояса Бишкека (UT +6ч) и сравнили с содержимым (Табл. I).

Таблица I
Объединенный календарь звездочета в период с 2017 по 2021 гг.

№	Дата новолуния	Киргизское название месяца	Арабское название месяца	Номер тогоола (соединения Луны с Плеядами/Урукур)	Время тогоола
1	29.12.2016	–	Жумада ал-ула	9	–
2	28.01.2017	Учтун айы	Жумадал ал-сани	7	09–11.01

¹ Тогоол — соединение Луны и Плеяд, момент в который их эклиптические долготы совпадают.

² Большая Медведица находится вне плоскости эклиптики и Луна не может находиться в этом созвездии. Поэтому, можно предположить, что, под тогоолом Луны и Жетиген следует понимать момент, когда Луна расположена под проекцией Б. Медведицы на эклиптику.

Таблица 1

№	Дата новолуния	Киргизское название месяца	Арабское название месяца	Номер тоголла (соединения Луны с Пледами/Уркур)	Время тоголла
3	26.02.2017	Бирдин айы	Роджаб	5	02–04.02
4	28.03.2017	Жалган куран	Шабваль	3	30.03–01.04
5	26.04.2017	Чын куран	Ромадан	1	25–27.04
6	25.05.2017	Бугу	Шавбаль	–	–
7	24.06.2017	Кулжа	Зуль каада	23	16–18.06
8	23.07.2017	Теке	Зульхиджа	21	14–16.07
9	21.08.2017	Баш оона	Мукрам	19	10–12.08
10	20.09.2017	Аяк оона	Сафар	17	06–08.09
11	19.10.2017	Тогуздун айы	Раби ал-авал	15 13	04–06.10 31.10–02.11
12	18.11.2017	Жетинин айы	Раби ал-сани	11	28–30.11
13	18.12.2017	Бештин айы	Жумада ал-ула	9	26–28.12
14	16.01.2018	Учтун айы	Жумада ал-сани	7	22–24.01
15	14.02.2018	Бирдин айы	Роджаб	5	18–20.02
16	16.03.2018	Жалган куран	–	3	16–18.03
17	14.04.2018	Чын куран	–	1	13–15.04

Пропуск данных

18	07.12.2018	Бештин айы	Роби ас-сани	11	16–18.12
19	06.01.2019	Учтун айы	Жумада ал-ула	9	12–14.01
20	05.02.2019	Бирдин айы	Жумада ас-сани	7	09–11.02
21	06.03.2019	Жалган куран	Роджаб	5	08–10.03
22	05.04.2019	Чын Куран	Шаабан	3	04–05.04
23	05.05.2019	Бугу	Рамадан	1	(01–02).05
24	03.06.2019	Кулжа	Шавваль	– 23	02–03.06 25–27.06

Таблица 1

№	Дата новолуния	Киргизское название месяца	Арабское название месяца	Номер тоголла (соединения Луны с Пледами/Уркур)	Время тоголла
25	02.07.2019	Теке	Зуль каада	21	22–23.07
26	01.08.2019 30.08.2019	Баш оона	Зуль-хиджа	19	19–20.08
27	28.09.2019	Аяк оона	Мухаррам	17	15–16.09
28	28.10.2019	Тогуздун айы	Сафарь	15	12–13.10
29	26.11.2019	Жетинин айы	Роби ал авал	13	08–10.11
30	26.12.2019	Бештин айы	Роби ас-саны Жумада ал-ула	11	05–07.12
31	25.01.2020	Учтун айы	Жумада ал-саны	9 7	03–04.01 31.01–01.02
32	23.02.2020	Бирдин айы	Раджав	5	27–28.02
33	24.03.2020	Жалган курган	Шабан	3	26–27.03
34	23.04.2020	Чын курган	Рамадан	1	20–21.04
35	22.05.2020	Бугу	Шавбаль	–	–
36	21.06.2020	Кулжа	Зулькада	23	13–14.06
37	20.07.2020	Теке	Зульхиджа	21	11–12.07
38	19.08.2020	Баш оона	Мукарам	19	17–18.08
39	17.09.2020	Аяк оона	Сафарь	17	04–05.09
40	16.10.2020	Тогуздун айы	Раби ал авал	15 13	01–02.10 28–29.10
41	15.11.2020	Жетинин айы	Раби ал-саны	11	26–27.11
42	14.12.2020	Бештин айы	Жумада ал-ула	9	21–23.12
43	13.01.2021	Учтун айы	Жумадал ал-саны	7	19–21.01
44	11.02.2021	Бирдин айы	Раджав	5	15–16.02
45	13.03.2021	Жалган курган	Шабан	3	13–15.03
46	12.04.2021	Чын курган	Рамадан	1	11–13.04

Таблица 1

№	Дата новолуния	Киргизское название месяца	Арабское название месяца	Номер тоголла (соединения Луны с Пледдами/Уркур)	Время тоголла
47	11.05.2021	Бугу	Шабван	—	—
48	10.06.2021	Кулжа	Зулькада	23 21	31.05–02.06 28–30.06
49	10.07.2021	Теке	Зульхиджа	19	27–29.07
50	08.08.2021	Баш оона	Мукрам	17	23–25.08
51	07.09.2021	Аяк оона	Сафаръ	15	20–22.09
52	06.10.2021	Тогуздун айы	Раби ал-авал	13	17–19.10
53	05.11.2021	Жетинин айы	Раби ал-сани	11	14–16.11
54	04.12.2021	Бештин айы	Жумада ал-ула	9	11–13.12
55	03.01.2022	Учтун айы	Жумадал ал-сани	7	08–10.01
56	01.02.2022	Бирдин айы	Раджав	5	—

Проверка показывает, что табличные даты новолуний расходятся от расчетных дат в 12 из 56 случаев, что представлено в Табл. 2. Отметим, что самые большие погрешности относятся к явлениям 2018 г., когда расчетная и табличная даты отличаются от 8 до 33 часов, при этом всех остальных случаях ошибка не превышает 2 часов.

Наблюдаемая картина имеет простое объяснение. Моменты новолуний за 2017, 2019–2021 гг. были заимствованы из мусульманского лунного календаря, вычисленного для часового пояса $UT=+4\text{ч}$. Такие календари в настоящее время широко распространены, поэтому взять его за основу является вполне разумным решением. Поскольку Бишкек находится в часовом поясе $UT=+6\text{ч}$, то когда новолуние в часовом поясе $UT=+4\text{ч}$ наступает после 22 часов, в часовом поясе Бишкека это соответствует началу следующих суток. Отметим, что расхождения в некоторых датах не является серьезным недостатком.

Ошибки времени наступления новолуний за 2018 г. объясняются тем, что вероятно, они были определены самостоятельно. Дело в том, что новолуния начала 2018 г. помещены в календаре за 2017 г., который в свою очередь составлялся в конце 2016 г. Очевидно, что в доступном на конец 2016 г. мусульманском лунном календаре за 2017 г. не было информации за 2018 г. Вероятно, звездочет их вычислил сам простым добавлением к дате последнего ему известного полнолуния 17 декабря 2017 г. интервала в 29.5 суток. Однако, продолжительность синодического месяца немного изменяется в зависимости от положения перигея лунной орбиты, поэтому расчеты по среднему значению привели к ошибке, которую мы видим в таблицах.

Таблица 2

Проверка дат новолуний

Время	Табличная дата новолуния	Расчетная дата новолуния		Погрешность, (часы)
		тогоола	Время	
6	25.05.2017	26.05	01:44	1.7
9	21.08.2017	22.08	00:30	0.5
11	19.10.2017	20.10	01:11	1.2
14	16.01.2018	17.01	08:17	8.3
15	14.02.2018	16.02	03:05	27.1
16	16.03.2018	17.03	19:11	19.2
17	14.04.2018	16.04	07:57	32.8
25	02.07.2019	03.07	01:12	1.2
27	28.09.2019	29.09	00:26	0.4
40	16.10.2020	17.10	01:31	1.5
44	11.02.2021	12.02	01:05	1.1
47	11.05.2021	12.05	01:00	1.0

Тем не менее, все эти неточности в определении моментов новолуний не являются с практической точки зрения недостатком, поскольку начало арабского лунного месяца происходит в момент неомении — первой видимости серпа Луны после новолуния. Кроме того, эта погрешность никак не влияет на счет по тогоолам. Целью нашего анализа является понять, как обычный человек, не обладая специальными знаниями может составить подобный календарь.

Месяцы

В третьей и четвертой колонках календаря звездочета даны киргизские и арабские названия месяцев. Киргизских месяцев 12, а их названия приводятся в авторской транскрипции и немного отличаются в начале и конце таблицы.

Если принять за основу отождествление киргизских и арабских месяцев из работы Жапарова (Жапаров, Жолдошов 2016: 442), где киргизскому месяцу *бирдин айы* соответствует январь, *жалган курану* — февраль, *чын курану* — март и т. д., то получим расхождение с информацией звездочета, поскольку у него *бирдин айы* это февраль, *жалган куран* — март и так далее со сдвигом на один месяц. Скорее всего причина подобного различия заключается в том, что месяцы у киргизов имеют феноменологическое происхождение и смысл, а поэтому их нельзя однозначно соотнести с месяцами григорианского календаря. Наиболее вероятно, что месяц *бирдин айы* может частично приходиться на январь, а частично на февраль. То есть между месяцами будет сдвиг. При этом, судя по представленному календарю, движения ме-

сияцев друг относительно друга нет, что мы видим в календаре, а это значит месяцы киргизского календаря являются солнечными.

При этом не понятно, почему в календаре Ш. Черекчиева нет движения арабских месяцев относительно киргизских. Поскольку лунный год из 12 месяцев короче солнечного на 10–11 дней, то за три года мы должны были увидеть сдвиг на 1 месяц, причем арабский лунный календарь будет опережать солнечный. Однако, этого не происходит. Месяц *бирдин айы* в 2017, 2018, 2020 и 2021 гг. соответствует одному и тому же мусульманскому месяцу *раджаб*, а в 2019 — арабский календарь на месяц отстал от солнечного, хотя должно быть наоборот (Табл. 3).

Таблица 3
Соответствие киргизских и арабских месяцев

№	Дата новолуния	Киргизское название месяца	Арабское название месяца
3	26.02.2017	бирдин айы	раджаб
15	14.02.2018	бирдин айы	раджаб
20	05.02.2019	бирдин айы	жумада ас-сани
32	23.02.2020	бирдин айы	раджаб
44	11.02.2021	бирдин айы	раджаб
56	01.02.2022	бирдин айы	раджаб

Очевидно, что счет арабских месяцев не несет никакого практического смысла и скорее является данью мусульманской традиции.

Тогоолы

Основой киргизского календаря являются тогоолы — соединения Уркура (Плеяд) и Луны, по которым ведется счет месяцев в лунно-звездном календаре. Номера и даты приведены в двух последних столбцах таблицы, а вся остальная информация, касающаяся дат полнолуний и названий месяцев, является вспомогательной и нужна только для того, чтобы выразить моменты тогоолов в привычной системе счета времени.

Для более подробного анализа тогоолов нам потребуется расширенная информация, которая дополнитель но содержит вычисленную дату тогоола, разность расчетной и вычисленной даты Δ , фазу и возраст Луны во время соединения с Плеядами. Все эти сведения приведены в Табл. 4.

Структура счета по соединениям Луны и Плеяд показывает, что каждый год содержит двенадцать нумерованных и один пропущенный тогоол, когда на месте номера в таблице стоит прочерк. Пропуск тогоола соответствует периоду невидимости Плеяд, когда астеризм скрыт в солнечных лучах и его нельзя наблюдать на небе. Отсчет нового календарного цикла начинается после первой утренней видимости (гелиакального восхода) Плеяд и происходит в обратном порядке с 23-го до 1-го тогоола без использования четных номеров. Наблюдаемые тогоолы соответствуют длительности в 12 звездных месяцев, которое составляет $12 \times 27,3 \approx 328$ дней, а

оставшееся время приходится на ненаблюдаемый тогоол, который соответствует не продолжительности звездного месяца, а времени невидимости Плеяд.

Таблица 4

Проверка дат тогоолов

№	Дата новолуния	Номер тогоо-ла	Дата тогоола с Уркур	Расчетная дата тогоола	Δ, (дни)	Луна	
						Фаза	Возраст (дни)
1	29.12.2016	9	—	12.12	—	0.97 М	13.0
2	28.01.2017	7	09–11.01	08.01	-1	0.79 М	10.3
3	26.02.2017	5	02–04.02	05.02	+1	0.65 М	8.8
			Пропуск !	04.03	—	0.39 М	6.3
4	28.03.2017	3	30.03–01.04	31.03	0	0.16 М	3.8
5	26.04.2017	1	25–27.04	27.04	0	0.02 М	1.2
6	25.05.2017	—	—	25.05	0	0.00	29.2
7	24.06.2017	23	16–18.06	22.06	+4	0.05 С	27.0
8	23.07.2017	21	14–16.07	19.07	+3	0.23 С	24.9
9	21.08.2017	19	10–12.08	16.08	+4	0.36 С	23.5
10	20.09.2017	17	06–08.09	12.09	+4	0.64 С	20.8
		15	04–06.10	09.10	+3	0.88 С	18.1
11	19.10.2017	13	31.10–02.11	05.11	+3	0.99 С	15.5
12	18.11.2017	11	28–30.11	03.12	+3	0.99 М	13.8
13	18.12.2017	9	26–28.12	30.12	+2	0.85 М	11.0
14	16.01.2018	7	22–24.01	27.01	+3	0.71 М	9.4
15	14.02.2018	5	18–20.02	23.02	+3	0.43 М	6.8
16	16.03.2018	3	16–18.03	21.03	+3	0.19 М	4.2
17	14.04.2018	1	13–15.04	18.03	+3	0.08 М	2.7
18	07.12.2018	11	16–18.12	20.12	+2	0.94 М	12.4
19	06.01.2019	9	12–14.01	16–17.01	+2	0.74 М	9.7
20	05.02.2019	7	09–11.02	13.02	+2	0.57 М	8.1
21	06.03.2019	5	08–10.03	12.03	+2	0.31 М	5.6

Таблица 4

№	Дата новолуния	Номер тогоола	Дата тогоола с Уркур	Расчетная дата тогоола	Δ, (дни)	Луна	
						Фаза	Возраст (дни)
22	05.04.2019	3	04–05.04	08.04	+3	0.11 М	3.1
23	05.05.2019	1	01–02.05	05–06.05	+3	0.03 М	1.6
24	03.06.2019	— 23	— 25–27.06	02–03.06 30.06	— +3	0.02 С 0.09 С	28 26.6
25	02.07.2019	21	22–23.07	27.07	+4	0.30 С	24.1
	01.08.2019						
26	30.08.2019	19	19–20.08	24.08	+4	0.46 С	22.5
27	28.09.2019	17	15–16.09	20.09	+4	0.71 С	20.1
28	28.10.2019	15	12–13.10	17.10	+4	0.91 С	17.7
29	26.11.2019	13	08–10.11	13–14.11	+3	1.00	15.2
30	26.12.2019	11	05–07.12	11.12	+4	0.98 М	13.4
		9	03–04.01	07.01	+3	0.83 М	10.8
31	25.01.2020	7	31.01– 01.02	04.02	+3	0.67 М	9.0
32	23.02.2020	5	27–28.02	01.03	+1	0.39 М	6.4
33	24.03.2020	3	26–27.03	28.03	+1	0.16 М	3.9
34	23.04.2020	1	20–21.04	25.04	+3	0.05 М	2.2
35	22.05.2020	—	—	22.05		0	29.4
36	21.06.2020	23	13–14.06	19.06	+5	0.05 С	27.4
37	20.07.2020	21	11–12.07	16.07	+4	0.22 С	24.9
38	19.08.2020	19	17–18.08	12–13.08	-4	0.37 С	23.3
39	17.09.2020	17	04–05.09	09.09	+4	0.63 С	20.9
		15	01–02.10	06.10	+4	0.85 С	18.5
40	16.10.2020	13	28–29.10	02–03.11	+4	0.98 С	16.0
41	15.11.2020	11	26–27.11	29.11	+2	1.00	14.1
42	14.12.2020	9	21–23.12	26.12	+3	0.89 М	11.6
43	13.01.2021	7	19–21.01	22–23.01	+2	0.67 М	9
44	11.02.2021	5	15–16.02	19.02	+3	0.49 М	7.3

Таблица 4

№	Дата новолуния	Номер тогоола	Дата тогоола с Уркур	Расчетная дата тогоола	Δ, (дни)	Луна	
						Фаза	Возраст (дни)
45	13.03.2021	3	13–15.03	18.03	+3	0.23 М	4.7
46	12.04.2021	1	11–13.04	14–15.04	+2	0.11 М	3.1
47	11.05.2021	—	—	12.05	—	0.00	0.6
48	10.06.2021	23 21	31.05–02.06	09.06	+7	0.02 С	28.2
			28–30.06	06.07	+6	0.15 С	25.8
49	10.07.2021	19	27–29.07	02.08	+4	0.37 С	23.4
50	08.08.2021	17	23–25.08	30.08	+5	0.53 С	21.9
51	07.09.2021	15	20–22.09	26.09	+4	0.78 С	19.4
52	06.10.2021	13	17–19.10	23.10	+4	0.95 С	16.9
53	05.11.2021	11	14–16.11	19.11	+3	1.00	15.0
54	04.12.2021	9	11–13.12	16.12	+3	0.94 М	12.5
55	03.01.2022	7	08–10.01	12–13.01	+3	0.84 М	10.9
56	01.02.2022	5	—				

Примечание. Δ — разность расчетной даты тогоола и указанной в календаре. В колонке «Луна» приведены фаза и возраст Луны на момент тогоола ее с Плеядами. В колонке «Фаза» «М» означает молодую, растущую Луну, а «С» — старую, убывающую.

Период невидимости Плеяд составляет 40 дней, что было известно еще во времена Гесиода (*Гесиод* 2001: 53, 380–390). Согласно нашим расчетам это время соответствует случаю, если определять видимость Плеяд не по характерному ковшику, а по самой яркой звезде астеризма — Альционе (*Колганова и др.* 2014: 32–33). Следует заметить, что на это влияет коэффициент атмосферной экстинкции (AEC), который характеризует ослабление света при прохождении одной воздушной массы в атмосфере Земли. Сорокадневный период невидимости соответствует относительно прозрачной атмосфере и значению AEC = 0.20^m. В случае наличия атмосферных аэрозолей и пыли, значение AEC возрастает, а вместе с ней увеличивается период невидимости. Учитывая данный фактор можно принять оценку периода невидимости Плеяд в 40 — 50 дней, что будет вполне корректным. Заметим, что даже в сорокадневный период невидимости попадают два тогоола, а не один. Поэтому возникает вопрос, о количестве месяцев в годовом цикле. Сколько их, двенадцать или тринадцать? Однако, ответ на этот вопрос мы пока оставим в стороне.

В приведенных выше таблицах не отражено, что в трех из четырех календарях звездочета приведены даты гелиакальных заходов (последняя вечерняя видимость) и восходов Плеяд. Так, по данным альманаха, их период невидимости приходился

с 20 апреля по 05 июня в 2017 г., с 23 апреля по 02 июля¹ в 2020 г. и с 13 апреля по 23 мая в 2021 г., а в календаре за 2019 г. эта информация не указана. Видимость или невидимость Плеяд определяется положением Солнца на эклиптике, точкой наблюдения (географическими координатами), прозрачностью атмосферы² и никак не зависит от положения Луны или номера тогоола. Поэтому, дату гелиакального восхода и захода Плеяд можно вычислить и сравнить с датами звездочета. Согласно нашим расчетам по модели сумеречной видимости звезд (Белокрылов и др. 2013), Плеяды скрыты за Солнцем примерно с 1 мая до 15 июня, а значит их период невидимости в календаре звездочета определен неправильно.

Присутствующая ошибка периода невидимости Плеяд приводит к неправильной нумерации тогоолов. Например, самая ранняя дата 23-й тогоола, с которого начинается их счет, может наступить в момент гелиакального восхода Плеяд, то есть 15 июня. Тогда самой поздней датой 23-го тогоола будет 11 июля, при условии, что предшествующее соединение Луны и Плеяд произошло 14 июня, когда Плеяды были еще невидимы. Поэтому, 23-й тогоол не может начинаться в мае или начале июня. Но согласно таблице, именно это происходит в 2020 и в 2021 гг. и приводит к смещению следующих номеров тогоолов и появлению дальнейших ошибок. Например, в марте 2017 г. произошло два соединения Луны и Плеяд, 04 и 31 марта, однако, тогоол от 04 марта был пропущен. Возможно этот пропуск был сделан специально, иначе первый тогоол 2017 г. пришелся бы на 31 марта, пропущенный на 27 апреля, а 23-й на 25 мая, когда до восхода Плеяд остается еще месяц. То есть рассогласование счета по тогоолам с явлениями природы стало бы очевидным.

Сравним даты наступления тогоолов, которые приведены в календаре звездочета с вычисленными датами. Для этого определим величину Δ , представляющую собой разность вычисленной и календарной датами. Если величина $\Delta > 0$, значит тогоол по календарю наступил раньше вычисленной даты, если $\Delta < 0$, то тогоол наступил позже расчетной даты, а если $\Delta = 0$, то обе даты совпадают. При этом, в календаре звездочета продолжительность тогоола обычно составляет 3 дня, однако величину Δ мы будем определять по дате, которая является ближайшей по времени к расчетной дате. Например, согласно расчетам 7-й тогоол 2017 г. наступил 08 января, а по календарю он пришелся на 09–11 января. Следовательно, ошибка составляет $\Delta = -1$.

Из Таблицы 4 становится понятно, что календарь звездочета был точным только 1-го тогоола 2017 г. включительно, когда $|\Delta| \leq 1$. По всей остальной таблице в большинстве Δ изменяется в диапазоне от 2 до 4 дней. Несложно посчитать, что если продолжительность звездного месяца составляет $T_{\text{зв}} = 27.3$ дня, то в среднем, Луна перемещается относительно звезд со скоростью 13° градусов за сутки. Это значит, что значению $\Delta = 2$ соответствует угол 26 градусов, а величине $\Delta = 4$ — угол в 52 градуса. Данные углы представляют собой расстояние, которое должна пройти Луна до встречи с Плеядами. Такая ошибка была бы невозможной, если 2–3 раза в год уточнять положение Луны на небе с помощью реальных наблюдений. А это означает, что как минимум с июня 2017 г. таковая синхронизация не проводилась и все календари являются результатом вычислений.

¹ Вероятно, в материалах информатора опечатка, и должен быть месяц не «июнь», а «июль».

² То есть коэффициентом атмосферной экстинкции, который для относительно прозрачной атмосферы равен $AEC = 0,20^{\text{m}} \div 0,25^{\text{m}}$.

Наконец, можно высказать некоторые соображения, которые поясняют нумерацию тогоолов. Соединение Плеяд с Луной происходит каждые 27.3 дня, а длительность синодического месяца, в течение которого Луна возвращается к той же самой фазе составляет 29.5 дней. Следовательно, возраст Луны при каждом следующем тогооле в среднем уменьшается на 2.2 дня. Это можно проследить по последней колонке *Таблицы 4*, где приведены фаза и возраст Луны в момент тогоола.

Заметим еще один факт. Обычному человеку, не располагающему таблицами наволуний, которые имеют точность до часа, очень сложно определить какой возраст имеет Луна в данный момент времени. Обычный человек может оценить возраст Луны по ее видимой фазе, что приводит к ошибке в 2–3 дня, а поэтому разница продолжительности месяца в 27.3 и 29.5 дней будет не заметна. Оценку возраста Луны по фазе осложняет неравномерность ее движения. Вблизи перигея она движется быстрее и быстрее изменяет фазу, а вблизи апогея — медленнее.

Отсюда можно предложить следующую схему, которая объясняет нумерацию тогоолов. Продолжительность звездного месяца равна 27 дней, а период невидимости Плеяд составляет 40–50 дней и ему соответствуют два ненаблюдаемых тогоола. За один тогоол Луна изменяет возраст на 2 дня, а за два — 4. Поэтому первый наблюдаемый тогоол имеет номер $23 = 27 - 4$, а все остальные тогоолы получаются с нечетными номерами.

Заключение

Таким образом, можно утверждать, что принцип работы календаря Ш. Черекчиева полностью аналогичен тем, что кратко изложены Б. А. Куфтиным и информатором М. С. Андреева Юсуфом. Во всех трех случаях счет месяцев ведется по соединениям Луны и Плеяд. Тогоолы/токуши отсчитываются от первого соединения с Луной после гелиакального восхода Плеяд. Единственное их различие заключается в нумерации тогоолов. У Б. А. Куфтина и Юсуфа порядковые номера токушов представляют собой ряд натуральных чисел, среди которых возможны четные номера, а в календаре Ш. Черекчиева идет обратная нумерация тогоолов с шагом через один номер, что вероятно, является попыткой связать номер тогоола с возрастом Луны. Однако принцип нумерации тогоолов не является принципиальным, с точки зрения счета времени, и скорее всего, оба подхода отражают вариацию культурной традиции.

Вопрос точности лунно-звездного календаря был рассмотрен нами ранее (*Колганова, Никифоров 2016*), где было проведено моделирование соединений Луны с Плеядами на временном интервале с 18 июня 1920 г. по 16 июня 1950 г. Вычисления показывают, что за рассмотренный 30-летний период произойдет 19 «коротких» лет, состоящих из 13 тогоолов/токусов и 11 «длинных» лет, которые содержат по 14 тогоолов/токусов. Более точную картину дает *Рис. 1*, со стр. 12 этой статьи, откуда понятна система — на два «коротких года» приходится один «длинный», то есть цикл повторения равен трем годам. Аналогичная система наблюдается в календаре Ш. Черекчиева: на 2019 и 2021 гг. пришлось по 13 тогоолов, а в 2017 и 2020 гг. их было 14, хотя один визуально наблюдаемый тогоол в 2017 г. он пропустил. Заметим, что если 2020 г. является интеркаляционным, то и другие годы, отстоящие от него на $\pm 3 \cdot n$, тоже будут интеркаляционными.

Заметим, что в лунно-солнечных календарях используются целочисленные соотношения между количеством солнечных лет и лунных месяцев. Наиболее известным и древним является Метонов цикл, связывающий 235 синодических месяцев и 19 солнечных лет: $365.25 \times 19 = 6\ 939.75$ и $29.53 \times 235 = 6\ 939.55$. В цикле Метона на 12 обычных лет приходится 7 високосных, которые наступают на 3, 6, 8, 11, 14, 17 и 19 годы цикла. Улучшенной версией Метонова цикла является цикл Калиппа, в котором 76 солнечных лет соответствуют 940 синодическим месяцам: $365.25 \times 76 = 27\ 759.0$ дней и $29.53 \times 940 = 27\ 758.2$ дней (Цыбульский 1987: 19). Не сложно оценить, что максимальное отклонение такого календаря от солнечного не превышает 22 дня, а обычно оно меньше. Таким образом, это достаточно сложные соотношения, которые сначала нужно обнаружить, а только потом можно использовать.

В лунно-звездном календаре знание понятия интеркаляции не требуется и для его реализации достаточно приблизительно знать длительность звездного месяца. Это позволит предсказывать времена тогоолов, которые нельзя наблюдать, когда Плеяды скрыты за Солнцем или из-за неблагоприятных погодных условий. Возникающие при этом небольшие ошибки можно регулярно корректировать за счет наблюдений. Основным условиям функционирования календаря является правило отсчета времени, которое определяется первым соединением Луны и Плеяд после их гелиакального восхода. В результате прошлого исследования была показана теоретическая возможность и точность подобного календаря (Колганова, Никифоров 2016). Анализ найденного календаря Ш. Черекчиева показывает, именно такой календарь и был реализован на практике.

Источники и материалы

Гесиод. Полное собрание текстов. Поэмы. Фрагменты. Античное наследие / Изд. подгот. В. Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. 256 с.

Научная литература

- Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан. 1990. 480 с.
- Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дары) / Подг., прим. и доп. А. К. Писарчик. Вып. II. Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1958. 527 с.
- Белокрылов Р. О., Белокрылов С. В., Никифоров М. Г. Модель сумеречной видимости звезд // Историко-астрономические исследования. Т. 37. М.: Институт естествознания и техники им. С. И. Вавилова, 2013. С. 168–196.
- Жапаров А. З., Жолдошов Р. Народный календарь // Кыргызы [Серия Народы и культуры] / Отв. ред. А. А. Асанканов, О. И. Брусина, А. З. Жапаров. М.: Наука, 2016. С. 440–445.
- Колганова Г. Ю., Никифоров М. Г., Рейдджес В. Археоастрономические исследования древнехорезмийского комплекса Кой-Крылган-кала // Восток (Oriens). 2014. № 4. С. 21–36.
- Колганова Г. Ю., Никифоров М. Г. К вопросу о счете времени в Средней Азии // Восток (Oriens). 2016. № 6. С. 7–17.
- Куфтин Б. А. Календарь и первобытная астрономия киргиз-казацкого народа // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–4. С. 123–150.
- Селецников С. И. История календаря и хронология. М.: Наука, 1972. 224 с.
- Цыбульский В. В. Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии. М.: Наука, 1987. 384 с.

References

- Abramson, S. M. 1990. *Kirgizy i ikh etnogeneticheskie i istoriko-kul'turnye sviazi* [Kirgiz and Their Ethgenetic and Historical-Cultural Ties]. Frunze: Kyrgyzstan. 480 p.
- Andreev, M. S. 1958. *Tadzhiki doliny Khuf (verkhov'ia Amu-Dar'i)* [Tajiks of Huf Valley (Upper Amudaria River)]. Stalinabad: Tajikistan Academy of Sciences Publishing house. 527 p.
- Belokrylov, R. O., S. V. Belokrylov and M. G. Nikiforov. 2013. Model' sumerechnoi vidimosti zvezd [Model Stellar Visibility During Twilight]. *Istoriko-astronomicheskie issledovaniia* [Historical and Astronomical Research]. Vol. 37. Moscow: Institut estestvoznaniiia i tekhniki im. S. I. Vavilova. 168–196.
- Kolganova, G. Yu. and M. G. Nikiforov. 2016. K voprosu o schete vremeni v Srednei Azii [To the Question of Time Counting in the Middle Asia]. *Vostok (Oriens)* 6: 7–17.
- Kolganova, G. Yu., M. G. Nikiforov and V. Reidzhs. 2014. Arkheoastronomicheskie issledovaniia drevnekhorezmiiskogo kompleksa Koi-Krylgan-kala [Archaeoastronomical Investigations of the Koi-Krylgan-Kala Complex of Ancient Khorzmia]. *Vostok (Oriens)* 4: 21–36.
- Kuftin, B. A. 1916. *Kalendar' i pervobytnaia astronomiia kirgiz-kazatskogo naroda* [Calener and Primitive Astronomy of the Kirghiz-Cossack People]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3–4: 123–150
- Seleshnikov, S. I. 1972. *Istoriia kalendaria i khronologiiia* [History of the Calendar and the Chronology]. Moscow: Nauka. 224 p.
- Tsybulskii, V. V. 1987. *Lunno-solnechnyi kalendar' stran Vostochnoi Azii* [Lunar and Solar Calendar of East Asian Countries] Moscow: Nauka. 384 p.
- Zhaparov, A. Z. and Zholdoshov R. 2016. Narodnyi kalendar' [Folk Calendar]. *Kyrgyzy. Seriia "Narody i Kul'tury"* [Kyrgyz. “Peoples and Cultures” Series], ed. by A. A. Asankanov, O. I. Brusina, A. Z. Zhabarov. Moscow: Nauka. 440–445.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/263-276

Научная статья

© О. Б. Степанова

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА СЕВЕРНЫХ СЕЛЬКУПОВ

В статье рассматривается один из неизученных элементов традиционной культуры северных селькупов — селькупская народная медицина. Собранные методом полевой работы материалы позволили назвать, классифицировать в типологические ряды и описать лекарственные средства животного и растительного происхождения, целебные производные горения и лечебные неорганические вещества. Анализ материалов показал, что современное поколение селькупов среднего и старшего возраста неплохо помнит народные средства, которыми их лечили бабушки и матери, выполнившие обязанности семейных лекарей, когда официальная медицина была недоступна. Исходя из сравнительно небольшого числа используемых селькупами природных медицинских средств и отсутствия соответствующих им образов, отвечающих за жизненность человека, в селькупской мифологии, был сделан вывод, что народная медицина не получила максимального развития и играла меньшую роль в жизни селькупов, чем магические шаманские лечебные техники. В настоящее время в связи с укреплением позиций официальной медицины народные лекарства у селькупов постепенно забываются.

Ключевые слова: селькупы, традиционная культура, этномедицина, официальная медицина, шаманские техники лечения болезней, народные лекарственные средства

Ссылка при цитировании: Степанова О. Б. Народная медицина северных селькупов // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 263–276.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/263-276

Original Article

© Olga Stepanova

FOLK MEDICINE OF THE NORTHERN SELKUPS

The article focuses on the traditional medicine of the Northern Selkups, one of the unstudied elements of the traditional Selkup culture. Based on field materials, the author identifies, classifies and describes plant and animal-based medicines, medicinal derivatives of combustion (smoke and heat) and inorganic substances. The study revealed that the current generation of middle-aged and older Selkups remembers well the folk remedies which their grandmothers and mothers used to treat

Степанова Ольга Борисовна — к. и. н., старший научный сотрудник Отдела этнографии народов Сибири, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: stepanova67@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2130-2695>

them, when official medicine was inaccessible and older relatives had to perform the duties of family doctors. The relatively small number of natural medicines used by the Selkups and the lack of images responsible for the vitality in Selkup mythology, suggest that Selkup medicine did not develop sufficiently and played a smaller role in the life of the Selkups than magical shamanic healing techniques. At present, when the official medicine plays a significant part in the life of Selkups, the folk medicines are gradually falling into disuse.

Keywords: Selkups, traditional culture, ethnomedicine, official medicine, shamanic treatment of diseases, folk medicines

Author Info: Stepanova, Olga B. — Ph.D. in History, Senior Researcher of the Department of Ethnography of the Peoples of Siberia, Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: stepanova67@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2130-2695>

For citation: Stepanova, O. B. 2024. Folk Medicine of the Northern Selkups. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 263–276.

Введение

В период расцвета шаманизма, продлившийся у селькупов до середины XX в., сфера лечения народных болезней почти полностью находилась в ведении шаманов с их магическими лечебными практиками. Однако наряду с шаманскими методами у селькупов существовало и выработанное веками рациональное медицинское знание. Статья посвящена тому сегменту селькупской медицины, который не имел отношения к магии, в ней рассматриваются рациональные народные методы борьбы с заболеваниями. Магические лечебные способы, главенствующие в селькупском обществе долгие века, затеняли рациональное медицинское знание селькупов от взоров ученых, поэтому тема селькупской этномедицины до сих пор не только не имеет отдельного исследования, но по ней отсутствуют даже отрывочные сведения в трудах авторов, занимавшихся селькупской этнографией. Это обстоятельство объясняет, с одной стороны, научную новизну исследования, с другой — использование в нем лишь материалов, собранных автором во время полевой работы. Исследование селькупской народной медицины актуально для современных селькупов, находящихся в поиске новых форм этничности, оно фиксирует и сохраняет для последующих поколений важный элемент традиционной селькупской культуры.

Тема традиционной медицины у народов мира не нова для науки, на нее неоднократно обращали внимание ученые. Подходы авторов самых поздних работ на эту тему отличаются заметным разнообразием. Например, О. Д. Фаис-Леутская и А. А. Новик включили анализ применения растений в медицинской сфере в исследование полифункциональности растений в исторической ретроспективе у народов разных регионов мира (Фаис-Леутская, Новик 2021). В. Б. Колосова, К. А. Джерниган, О. С. Беличенко рассматривают этномедицину в рамках ботанического знания одной эскимосской семьи (Колосова и др. 2021). На лечебных свойствах инжира, его месте в алиментарной культуре и традициях народов Западных Балкан фокусируется исследование А. А. Новика и М. В. Домосилецкой (Новик, Домосилецкая 2021). В работе В. Н. Давыдова в центре внимания оказываются универсальные «эвенкийские лекарства» — горечавка холодная и родиола розовая, взаимодействие людей с

растениями анализируется в контексте мобильности, практик поиска и сбора эвенками лекарственных дикоросов (Давыдов 2021).

Для изложения результатов исследования был избран подход, уже много раз апробированный учеными, бравшимися за тему этнотехники (см., например: Мазалова 2022). Каждое лекарственное средство называлось, встраивалось в определенный типологический ряд и описывалось по схеме — как его получают и принимают, от какой болезни оно помогает; отмечались особенные качества или черты лекарства, при необходимости им давались комментарии. Оригинальность в выбранный метод, как представляется автору, привнесло широкое использование цитат из записанных на диктофон бесед с информантами. Этот прием был использован намеренно для того, чтобы, во-первых, уйти от сухого однообразного перечисления лекарственных средств и превращения текста статьи в справочник. Во-вторых, в цитатах кроется характеристика самого народа: условий его жизни, включая природное окружение, хозяйственных занятий, изменений, которые происходили в его быту за последние десятилетия, что позволяет составить представление о среде, в которой лекарственные препараты получались и применялись. В-третьих, цитаты передают такие тонкие материи как отношение информантов к предмету разговора и степень их искренности, с которой непосредственно связана достоверность получаемых сведений, что часто не под силу сделать пересказу. То есть цитаты в статье имеют свою ценность, и ими определяется исследовательский подход.

Анализу материалов, собранных по теме народной селькупской медицины, помогла положенная в его основу классификация всех лечебных средств на органические и неорганические вещества, пребывающие в разных состояниях, органическая часть в свою очередь была поделена на вещества животного и растительного происхождения.

Результаты

Если судить по частоте упоминаний информантами, главным лечебным средством животного происхождения была у селькупов медвежья желчь, ей лечили кашель любого патогенеза и множество других болезней.

Ну, желчь еще медвежья была, ей даже легкие лечили. Има Чоса, жена младшего брата моего мужа, легкими болела. Легкими это значит туберкулез, и она ее пила, этим лечилась. Она ездила в Ширту, у нее там отец жил, и братья там жили, они этого добывали, медведя-то, она от них привозила. Тоже сущеная желчь. Она как пузырь, желчный пузырь. Вот снимают первый раз-то его, он такой большой кажется вроде бы, огромный, привязывают на шест в чуме, и там сушится потихонечку. И когда высыхает, так удлиняется. Но все равно желчь-то внутри остается, затвердевает. И вот она его нарезала. Сожмешь, такая твердая даже, чувствуется, что твердая. Нарезала, в кипятке отмачивала и пила, ложечками пила. Так не сразу много, сколько отец ей скажет, столько выпьет. Этим лечилася, я видела. У нас медведь олениху поймал прямо в огороде (в карале — О. С.), мы на него самострел поставили и там же его и достали. Тогда он маленький был, не самец, а самочка. Вот ее желчь тоже также высушили, потом племяннице сюды привезли. Она говорит,

зубы лечит и желудок лечит, что-то у нее с желудком там плохо бывает. У нее, наверное, еще до сих пор есть (ПМА 2: Ирикова). В основном, кто в лесу живет, медвежью желчь используют, делают настойку и пьют от любой хвори. Настойку на водке делают, а детям в кипятке дают, в кипяченой воде, в охлажденной, не в горячей. Остужают чай, а там потом какой-то грамм ложат туда, мешают и от кашля дают, от любой болезни. Со спичечную головку кусочек ложат на чай, с теплой водой разводят и дают (ПМА 2: Ирикова). Желчь месяц повисит, высохнет, отрежешь, полбутылки водки зальешь, и пей ложку утром, в обед, вечером, тоже хорошо помогает от кашля (ПМА 3: Кунина).

Не уступал желчи по полезным свойствам медвежий жир, спектр его лечебного действия был не меньше, чем у желчи. Жиром лечили простудные и инфекционные заболевания, которым сопутствовал кашель.

Жиром медвежьим тоже лечимся, но надо внутренним, внутренний жир, внутри который, а вот, что поверху, он не так идет. Малышам можно вот здесь растирать, когда простудой болеют. Тоже племянница, у нее малышко маленький, в прошлом году она его и жиром натирала, когда грипп очень сильный был, температура высокая была (ПМА 2: Ирикова). Медвежий жир тоже внутренний пьют — от всего, как говорится. Особенно, когда кашель затруднен, когда дети болеют, кашляют (ПМА 2: Ирикова). Медвежий жир — от простуды, от легких, даже от туберкулеза пили: три раза в день месяцами (ПМА 2: Ирикова).

Медвежий жир применяли при обморожении и ожогах.

Если мы обморозимся, дальше идем, нам не до этого. Ну, если медвежий жир есть, когда уж чересчур сильно жгет, можно медвежьим жиром помазать или вот простым растительным маслом или сливочным маслом, лишь бы такое было, смягчающее что-то, кремом каким-нибудь. Когда белое пятно, сразу растирать его надо. А она же там сразу не чувствуется, вроде бы сперва замерзло, а потом резко так горячо становится, а оказывается, что щека уже белая. Сразу не чувствуется, ты обморозился или нет. Хотя, что толку мазать, все равно уже отморожено. Ожоги медвежий жир хорошо лечит (ПМА 3: Кунина).

Аналогичным способом в селькупской медицине применялся собачий жир, его тоже пили при кашле и туберкулезе, использовали при ожогах и обморожении. Во время полевой работы было зафиксировано, что жители междуречья Таза и Турухана в 1990-х гг. специально выращивали собак с целью получения собачьего жира.

Мы тогда четырех собак растили, чтобы осенью забить. Ну, жир собачий тоже хороший, полезный. Чтобы чистые были собаки, чтобы с помойки, с туалета не кушали лишнюю гадость, я помойку вырыл, из досок внутри все обделал, типа как люк — туда выливаешь, и все закрывается, и туалет сделал с дверью. Потом баночки с закруткой, двухсортгравомовые делал, кто-нибудь попросит, давал, например, лицо мазать. Мужик был, Б. В., с лицом у него что-то, ему надо было, лицо на солнце не могло быть. Собачьим жиром туберкулез лечат, пьют его по ложечке (ПМА 3: Оягир).

Жир, чаще олений или лосинный, применялся и до сих пор применяется селькупами в лечебных дымокурах.

Я в детстве постоянно писала в постель, вы знаете, чем меня лечили? Бабушка постоянно меня лечила оленным жиром. Его вешаешь, он сохнет. Это надо желудок, там сетка есть, ее надо собирать, потом сушить, потом в тарелку кладут ненужную. Это нутряной жир оленя. Бабушка дымокуры делала с угля, ложила его в тарелку, над ним я вот так вот ходила. И можно мужикам сделать, если слабость какая-нибудь, ноги, пару раз сделаешь, они как новенькие (ПМА 3: Кунина). Мать собирала траву какую-то и брала шерсть, жир оленей, и сжигала, с травой вместе, как дымокур делала и садила, это, ну как сказать, чтобы не ссали. Какая трава была, я не знаю (ПМА 2: Калин).

Дымокур разводили также с целью изгнать магическим способом из дома «все плохое», при этом его рациональным эффектом была очистка и дезинфекция помещения.

Когда мы у тети жили, она постоянно делала — брала тазик, ложила туда песок, ветку кедра, ветку сосны, вроде, шерсть с собачьего зада туда же, оленью шерсть, сухой олений жир или лосинный жир, кусочек жира этого и все. Поджигала и какие-то заговоры говорила, что-то типа: «Дымом окутай, убери все плохое». Обращалась с этими словами к бабушке огня. Она этот дымокур сейчас иногда делает и дома. Ходит, шопчет, и нас заставляет вот так очищаться, дымом этим (ПМА 2: Каргачева).

Вариант набора для дымокура был можжевельник с кусочками медвежьего сала. Действенным средством при болезнях, резко повышающим иммунитет и сбивающим температуру, была свежая кровь оленя и сырое оленье мясо.

Если кто заболел, например, зимой или весной, или летом, мы забиваем оленя. Больные кровь пьют, мясо сырое в нее макают. Я один раз тоже так заболел. Дядька приехал, забил теленка годовалого. Бабушка в ведерко мясо накидала, соли: «На, ешь!» А я вообще не любил — столько лет в городе (информант около 15 лет лечился от туберкулеза в Салехарде — О. С.). Я запах крови чувствую, ну, не могу, начало меня полоскать. Бабушка сказала — можно ложечкой начать. Начал по чуть-чуть, потом привык. Ночью нормально стало, боль, жар пропали. Когда дядька в старой избушке заболел, несколько дней не мог встать, бабушка сказала: «Что оленей бережешь, и так много! Кровь попей, полегчает! Если ты их жалеть будешь, наоборот будет, они сами по себе умирать начнут (ПМА 1: Каргачев). Кровь оленей пили — от всех болезней — туберкулеза, простуды, в ней столько витаминов (ПМА 2: Тонькина). Кровь пьют для гемоглобина, гемоглобин поднимать, кровообращение хорошее делать (ПМА 3: Кунина). Здесь печень, легкие — все, что мы принимаем, получается, для здоровья, у нас же таблеток в тундре нет, ну, получается, сырое все и принимаем (ПМА 3: Пяк).

По сообщению информанта, который в 1980-х гг. работал воспитателем в школе-интернате пос. Красноселькуп, в интернатскую столовую из оленеводческих бригад привозили в больших флягах свежую оленью кровь и давали ее пить детям (ПМА 2: Сиволовский). Включение в рацион воспитанников интерната оленьей крови говорит о признании ее полезных свойств официальной медициной, поскольку

питание в интернате всегда, и уж тем более в 1980-х гг. — в советское время, находилось под жестким контролем государственных медицинских санитарных служб.

Основной пищевой продукт селькупского рациона — рыба, и было бы странным, если бы она не использовалась в народной медицине. Селькупы лечились рыбьим жиром — каждый день пили по чайной ложке.

Рыбий жир сами делали. Например, брали рыбью кишки, потом сверху сплавлялся жир такой. Ложечкой вот так черпали, дули, потом опять наливали, потом полную ставили, потом варили маленько. От какой болезни рыбий жир пили, я не знаю, какая польза от него — от поноса, может, понос короче. Лечением женщины занимались, мать занималась такими делами (ПМА 2: Ириков).

От простуды зимой детей кормили толченой сушеною белой рыбой «с дымком» (*порсом*), в *порс* заливали рыбий жир и настаивали, это блюдо можно было употреблять с ягодой. Из костей щучьей головы делали «стрептоцид».

Мать сама делала: брала щучьи головы (зубы — челюсти), складывала их в жестянную баночку и томила на печке. Ничем не заливала. Челюсти белели и расpusкались, становились, как мука. Эту муку, порошок потом сыпали на ранки. Это был натуральный стрептоцид (ПМА 3: Тонькина).

По сведениям одного из информантов, когда у него в детстве болели уши, мать капала в них ухой из окуня (ПМА 3: Кунин). Рыбьим жиром растирали онемевшие места при обморожении. К лечебным средствам животного происхождения относились также муравьи.

Раньше, когда болели, мама запаривала муравейник и остывшей водой нас мыла. Очень помогало, даже пятна на рентгене уходили (ПМА 2: Каргачева). *Мы тоже в детстве муравейником мыли голову. Лопатой или ведром зачерпнуть и все вместе, с иголками и муравьями, все вперемешку залить кипятком, а потом процедить. Отвар этот лечебный для тех, у кого суставы болят, мне кажется, в такой ванне можно даже и полежать. С этими букашками, со смолой этой всей, с иголками. Ну, как-то делают люди. Мы лично на себе это все еще не испытывали* (ПМА 2: Баякина). *Муравьи еще хорошо помогают. Собираешь их... Я не помню, то ли кипятят, то ли что... Вот У. так делает. Запарить или варить, это надо У. спрашивать, у нее тогда сырье какая-то такая была, вот она этим делала — проходит* (ПМА 3: Кунина).

Первенство в селькупской фитомедицине принадлежит чаге — черному березовому грибу (трутовику скошенному). Селькупы разделяют чагу на составляющие: на «внутреннюю часть ствола березы» («внутри березы мы брали») и внешнюю часть (сам нарост, гриб), которая «тоже помогает», «тоже хорошая». Внутренняя часть не имеет запаха и вкуса в отличие от внешней части, той, что «на улице растет»: «у уличного вкус уже не тот». Чага образуется в трещинах в березовой коре и ее тяжело добывать.

Чага — это где-то внутри. Вот давношняя-давношня береза была, потом ее сок там, наверное, высыхал, или как она получается, я не знаю. Вот береза начинает высыхать, и у нее трещина появляется. От раны, от ее раны, что ли чага появляется. Что сок берет от земли, сок березовый бывает. По трещинам находят, где коричневатая такая трещина бывает. Но до нее

добраться далёко. Не ножом, топором, и еще срезать надо, распиливать. Пока до нее доберешься, еще семь потов сойдет (ПМА 2: Ирикова).

Чага отличается от прочих березовых грибов своим цветом, и ее не каждому дано найти.

Чага твердая такая, так ее не сломишь, крепкая, как береза сама, когда молодая бывает. Цвет у нее черный-черный и с отливом синеватый оттенок. Это чага настоящая. А гриб-то, он на любой березе растет. Гриб не редкость, а чага редкость. И она, говорят, кому появится, а кому нет, всю жизнь будешь искать, не найдешь чагу. У нас бабка была, мать Л. И., она его всегда находила. И, кому надо, она давала, кто попросит, давала. Чагу редко кто находит (ПМА 2: Ирикова). Чага она черная, а гриб он белый. Гриб совсем отдельно от чаги растет. Вот, например, гриб растет, а тут внизу шишка такая черная — это чага растет. Они отдельно растут. Гриб полукруглый и вот такой плоский, нарост, как луна торчит. А чага она такая здоровая, черная-черная, как птичка, нарост это (ПМА 3: Кунина).

Чагу запаривали (не кипятили), настаивали и пили, как чай, который не только утолял жажду и согревал, но и имел другие полезные свойства.

Мама всегда говорила, чай не пей, чагу заваривала крутую такую, у нее котелок такой был, она всегда говорила, чага всему..., говорила, лучше чагу пей вместо чая (ПМА 2: Баякина).

Целенаправленно чагой лечили гlandы, кишечник.

... Всё что в животе-то у нас: желудок, потом почки, печень даже, вот куда он проникает, все там очищает (ПМА 2: Ирикова). Мы с мужем этот гриб долго пили, три года пили, в магазине чай не покупали (ПМА 2: Ирикова). На трехлитровую банку кусок чаги, как чайный гриб — кипятком заливаешь на ночь, выпили — снова можно кипятком залить (ПМА 3: Кунина).

В 2022 г. в поселке Толька были записаны сведения еще об одном чудодейственном грибе — белом грибе, который растет на лиственнице. Он встречается еще реже¹, чем чага, помогает при простудах и лечит туберкулез.

Есть еще белый гриб, на лиственнице растет, он редко встречается, это надо переходить весь лес (ПМА 3: Кунина). Настойку белого гриба с лиственницей делают, он тоже от кашля хорошо помогает. Он такой белый, как мел становится. От туберкулеза помогает. Бабка просто в кипяченую воду делает — мелко-мелко нарезала, кипяченой водой залила, пьют его ложками (ПМА 3: Кунина). Брат приехал, маме привез вот этот

¹ Акцентирование в рассказах о поиске чаги и белого лиственничного гриба редкости их находки и избранности людей, которым они «на глаза показываются», служит отсылкой к мифологическому сюжету об охотничьей удаче, дарованной не каждому охотнику, однако в отношении растений в мировоззрении селькупов этот сюжет развития не получил. Полевая работа показала, что лекарственные средства имеют очень слабую связь с селькупским мировоззрением. В мифологии также не проводятся параллели между лекарственными растениями или их целебными частями и основами жизненности человека (Степанова 2008), хотя, по логике вещей, они должны быть. По всей видимости, народная медицина действительно играла меньшую роль в жизни селькупов, чем магические обряды.

гриб, он белый-белый, от лиственницы, она его вот так вот строгала, запаривала и пила, он от туберкулеза помогает (ПМА 3: Кунина). Белый гриб с лиственницей — он тоже от простуды. Но этот гриб редкий, его редко можно найти в лесу. У меня есть этот гриб, он у меня такой огромный, брат у меня его нашел. Я просто завариваю кипятком, когда кашель, простыла: на ночь поставила, утром выпила стаканчик. Он такой горький еще, на вкус. Он хорошо помогает (ПМА 3: Кунина).

Зубную боль селькупы унимали Пионом уклоняющимся или Марынным корнем, распространенным по всей Сибири, они называли его *марапчатка/марачапка/маранчавка/марамчанка*. Если судить по отзывам о нем информантов, действовал он безотказно, лучше болеутоляющих таблеток.

Вот это такое растение, мы зовем его марачапка. У нее вот такие кустики, вот такие острые кустики. Вот здесь у него такой белый корень сидит на нем. А потом листья у него вот такие, как... На берегу бывает — возле Таза, возле Ширты. Я один раз копаю-копаю, что за корень? Отец говорит, это марачапка, такое растение. Вот, например, зубы заболят или грипп будет. Один мужик большую долю съел — ну, там меньше надо долю брать — он объелся, его иголкой вот так протыкали. Его положишь маленько, маленький граммчик надо съесть, сущеного (ПМА 2: Ириков). Когда лекарство не помогало, мы марачапку брали, кусочек, как семечко, иногда чуть больше семечки. Мне лекарство однажды не помогло... Когда лекарство не помогает, мы марачапку растираем, как муку, намочим вату, положим. Я как спать, так и уснул, потом утром проснулся, зуб у меня нормальный (ПМА 2: Ириков). От зубной боли — маранчавка. В чернолесье растет такой синенький цветочек, такой закругленный бутончик, евонные корешки собирают, сушат. Сестра моя двоюродная, она постоянно собирает эти корешки, и вот их можно в зуб ложить, прямо где дырка, они обезболивают. А маранчавка, марамчанка — это от зубной боли (ПМА 2: Ирикова). Марапчатка есть, я слышала и даже видела. Это они растут в этом, как его, в ноолокан — не на бору, а вот где темный лес, чернолесье, там растет марапчатка. У нее резные листья и цветочек такой тоже, фиолетовый, темно фиолетовый такой цветочек. Он как такой интересненький, но корни недалеко копать. Корнями лечили. Не то что корнями, а там, где корень кончается, у них какой-то беленький, корневище что ли такое, вот ее и собирали. И сушили. А потом марапчаткой зуб лечили, если больной зуб. Это мать мужа все время собирала и этим лечилась, я у нее видела. Называется марапчатка. Ее нарезали так мелко и размачивали (ПМА 2: Ирикова).

О лечебных свойствах иван-чая современные селькупы знают, но раньше пили его просто как напиток, заменявший чай.

Всегда пили раньше, когда в лесу жили. Мы выросли на чаге и иван-чае. Мы заварку в детстве не пили. Мы в лесу постоянно, когда у нее были, постоянно запаривали. Мы не знали, что такое пакетик, и заварки в чайниках у нас не было. Заварка бывала в редких случаях, для разнообразия (ПМА 2: Баякина).

То же самое можно сказать о брусличном листе — в прошлом селькупы заваривали его вместо чая, не относясь к нему как к лекарству. Лист бруслики не перешел в разряд

лечебных средств даже после того, как селькупы узнали об его лечебном действии.

Раньше мы его заготавливали и сдавали, а потом он по аптекам шел. Сейчас вроде никто не сдает. Я помню, когда я маленькая была, у нас продавщица была, она у нас все мешками принимала — чагу принимала, орешки, брусличный лист, шиповник принимала, сейчас этого нет (ПМА 3: Кунина).

Еще одним лекарственным растением, имевшим у селькупов самое широкое использование, была пихта. Хвоя, смола и кора пихты помогали от проблем с дыханием, от воспаления глаз, от боли в спине, зубной боли, обеззараживали и очищали.

Пихтой мы дышим, ее вокруг хватает. Обычно ингаляции с пихты еще делают — в кастрюлю набрали воду, поставили, и пусть она распаривается, и дышат все, на единичке стоит плита. У нас тут в Рамме, если болеют, все за пихтой идут. Раньше веткам пихты пол в чуме застилали (ПМА 2: Баякина). Однажды песок мне в глаз брат закинул — игрались маленькими детьми — глаз воспалился, красный-красный был, он у меня до сих пор мутно видит, от песка этого, видимо, потерла, я его терла вот так вот. И мама сказала охотникам принести с леса маленькую пихту. Ветки убрали, а на стволе там шишечка — такой бугорок смолы. Его ножиком надо проткнуть, взять нитку или иголку, или волос оторвать на голове. Смолу этим заматывают, глаз открывают и прямо в него кладут, и вот так вот, хоп, и вытаскивают. У меня так щипало, меня вся семья держала, и мне в глаз вот так вот делали. И она так щиплет, я орала, как резаная (ПМА 3: Кунина). У моей снохи три года назад все время спина болела, она вот эту кору пихты обрезала, помню, кору содрала, на позвоночник вот от сюдова до сюдова положила и обмотала бинтом. И ноги у нее болели, она в туалет пойдет и не может потом встать, так ноги болят, ну, простужаются те, кто рыбачит. Тоже так — намотала-намотала ей ноги — на ночь, под одеяло — и целый год у нее ничего не было. Надо класть, чтобы смола внутри была, и, желательно, молодую только пихту брать. Мы осенью взяли, от времени года это не зависит (ПМА 3: Кунина). Нам в детстве говорили пихтовые листья тоже жевать, пихта обезболивала и рот очищала, вместо зубной щетки и пасты была (ПМА 3: Кунина). Пихту запаривают в бане, чтобы вкусно пахло, чтобы было полезно дышать, еще она антивирусное средство (ПМА 2: Кунина).

Кору и ягоды черемухи селькупы сушили и применяли от расстройства желудка. Когда живот болел, мама заваривала кору черемухи, я ложечкой пила, она, правда, вонючая такая, крепкая, ух, чайную ложечку или столовую ложку (ПМА 3: Кунина). Для лечения простуды ягоды черемухи толкли и соединяли с порсой и рыбьим жиром и это ели, рыбий жир делали из топленых рыбьих кишок (ПМА 2: Ирикова).

Если кого-то мучили глисты, расстройство желудка, шли на болото за трехлистником болотным (Вахтой трехлистной).

Есть болото в той стороне, там растет растение болотное, надо его сорвать, высушить, а потом сущеное прокипятить и, чтобы оно настоялось. А потом его на голодный желудок пить три раза в день (ПМА 3: Кунина). От глистов хорошо помогает, вчера на болото за ней ходила, сейчас получше, ну, листья у нее, три этих, как его... По-селькупски

называется ‘бты’. Листья у нее на три..., на болоте растут, нынче что-то нет. В прошлом году навалом было в болоте, сколько хочешь, собирая, нынче что-то нет (ПМА 3: Кунина). Мы пошли с В. по ягоды, она ко мне в чум в гости приехала, там есть трехлистенница, где болото, она ее собирала, чтобы сузить потом. Как их называют, мы не знаем (ПМА 3: Кунина).

Селькупы употребляют в лечебных целях отвар шиповника и спиртовую настойку из кедрового ореха. Кедровую смолу они жуют, что, как у них считается, снимает зубную боль и укрепляет зубы. «Запаренную» кору осины пьют от болезней желудка, говоря, что она заменяет левомицетин. Отвар из молодых шишечек и побегов сосны помогает им в случае глистной инфекции (его дают также собакам).

Отваром багульника селькупы лечат кашель, аллергический зуд, стоматит и заражают укусы кровососущих насекомых.

Я помню, у меня мама багульник раньше варила. Когда почки распускались, мы чесались начинали. Она заварит ветки и нам дает умываться этой водой, чтобы не чесались. Багульник хорошо еще от кашля (ПМА 3: Кунина). Заварила багульник, пальцы замотала бинтом и багульником тут все почистила во рту. Когда мы рыбачили на Тюмелтыче, племянницу комары сильно поели, болячек столько много было... Бабушка приехала, ее забрала сюда в Тольку, и багульником тоже вот так вот ее помыла — все зажило хорошо. Макушки у него, шишечки такие сверху обрезаешь, завариваешь кипятком и настаиваешь (ПМА 3: Кунина).

К борьбе с недугами селькупы подключали махорку и продукты ее горения. У меня зубы-то болели в детстве. Мать брала курево, вот это — махорку, у нее трубка была, и там набирался никотин. Никотин я ложил на зуб. И все проходило у меня (ПМА 2: Калин). Мамы давно нет. Я один раз заболела чесоткой. Она взяла махорку, раньше махорка хорошая была, она мне махорку запарила. Раньше бань не было, она посадила меня в тазик, не пата (пата — берестяной таз — О. С.), в оцинкованный тазик, отпарила, ванну мне сделала из настоя, утром я проснулась, как живая. Она махорку жевала всю жизнь, зубы целые были. Я в чуме росла. Утром проснулась — никаких болячек нет (ПМА 2: Баякина).

У нескольких растений, используемых в домашней медицине, селькупы не смогли вспомнить русское название.

Вот травой, которую я тебе показала, мы раньше мыли голову, отвар делали из нее — для укрепления волос. Она называется тэттын опты — волосы земли (ПМА 2: Федорова). Кашель этим лечат..., они уже попадали, сейчас нету. Кырней по называются. То, что попадало, они сейчас должны появиться там, где ручей (ПМА 3: Кунина).

Санитарно-игиеническим целям служила труха (*посы, посак*), наструганная рубанком со старого дерева, ее подкладывали младенцам в колыбели вместо подгузников и после одноразового использования выбрасывали. Сейчас селькупы называют подстилки из этой трухи посаксы по созвучию со словом памперсы. Без *посы* до сих пор не могут обойтись маленькие дети, у которых аллергия на фабричные подгузники. Из мелкой березовой стружки селькупы делали одноразовые салфетки/полотенца, которыми вытирали руки, посуду и т. д.

Перечень лекарственных средств, которые дает селькупам окружающая их природа, мог бы быть и больше. По признанию информантов, селькупам не хватает знаний о лекарственных свойствах местной флоры.

К нам тут приезжали врачи, из Надыма, что ли, приезжали, говорили: «У вас здесь столько трав лечебных». А мы-то сами не знаем, как их правильно запаривать (ПМА 2: Баякина).

Возможно назвать несколько причин такой ограниченности селькупского знания о местных растительных лекарствах: в данном районе Крайнего Севера селькупы жили не всегда, их переселение из более южных областей, где флора несколько отличалась, завершилось к концу XIX в.; часть знания о северной флоре была забыта/утрачена в связи с современными изменениями селькупского образа жизни. Не исключено, что у селькупов не было потребности расширять диапазон лекарственных препаратов, так как главными авторитетами в области медицины до середины XX в. для них были шаманы, и к болезням они тогда относились проще.

Из средств не животного и не растительного происхождения в народной медицине селькупов применялись нагретый песок и тепло (от печки).

В детстве у меня гланды были, лимфоузлы, вот оба выскочили, сгнилися. Мама все время песком, песком надевала-то, песком в мешочек и залаживала (ПМА 2: Ирикова). *От печки так жарко. Г. все удивляется, как мы в чуме живем. Я говорю, так у нас новорожденные дети в чуме вырастали. Тепло также, двери закроешь и вообще хорошо. И зимой также — специально наполовину снегом закапываем — тепло. Один раз приехал: «Ой, как ты так ходишь в футболке». Я говорю: «Так тепло же, тепло всему голова, оно нам заболеть не дает и много болезней сразу вылечивает»* (ПМА 3: Кунина).

К. Доннер, посещавший селькупов в 1910-е гг., упоминает, что солитера они предпочитали врачевать «своим старым проверенным рецептом» — бросали в воду порох и «с удовольствием выпивали эту жижу» (Доннер 2008: 99).

Народными средствами селькупы лечились сами и лечили домашних оленей. При бельме оленям в глаза засыпали сахар.

Сахар оленям в глаза засыпали, когда у них, как бельмо начиналось, только не очень темное, когда чуть-чуть пленка появлялась. Тогда сахаром, сахар держат-держат, пока весь не растворится. Олень-то брыкается, ему там жжет все. Рукой держи-держи, пока сахар весь не растворяется. Сахар еще не грубый насыпают, а вот песок сахарный толчат, пока он такой мелкий-мелкий не становится, как порошок. Этим засыпали. Обычно эта, трубочку сделают из газеты и через нее насыпают (ПМА 2: Ирикова).

Копытку лечили соляным раствором.

У нас хороший олень был, но у него копытка началась. Мы для него соль кипятили. Чтобы ни одной кристалинки не осталось. Так прокипятим, долго кипятишь соль, а потом даешь остывать. Сухое молоко у нас в банках было, таких больших, двухлитровых, железных. Она ведь глубокая, туда остывшее наливаешь, потом ногу быка ставим туда. Муж за ноги держит его, а я, как обычно, веревкой держу его. А он потом уже привык, он уже знает, что больно-больно, а надо. Пробрыкался, а потом понял, что надо, полегче стал ходить, ему легко стало. А потом вообще, бегом даже убегал. Копытку так

и вылечили — каждый день варили соль, каждый день. Долго варить, долго надо держать, долго лечить. Месяц лечили его (ПМА 2: Ирикова).

Современные селькупы приспособили для лечения оленей аэрозоли от комаров, это так называемое ноу-хау селькупской народной медицины.

У нас у оленей рога еще заболевали, от ранки. Олени цепляются за ветки, бывает, появляются ранки, а муhi яйца несут и все. Мухи обсирают, и черви появляются. Черное такое, что ветеринары дают, АЦД называется, не помогает. Вон уже, на третью лето, но догадались все-таки — вот брызгалки. Этими брызгалками спробовали, чистый совсем стал. И даже зажило у него. Всех червей убили, они ведь как, не на одном месте сидят, а еще внутрь пролазят. Пшикалки помогли червей убить и вообще оленя вылечить (ПМА 2: Ирикова).

Во время сбора материала по теме народной медицины было зафиксировано мнение, что селькупы раньше болели мало, а также отмечено общее (масштабное) предпочтение официальной медицины народной.

Не-не-не, ничего не делали, здоровые все были. Если спирт — в рот, зачем добро переводить на какие-то настойки (ПМА 3: Оягир). *Сейчас в аптеках всякие лекарства есть, никто этими народными не пользуется* (ПМА 3: Кунина). «Мы к современной медицине привыкли. Мы таблетки, мази, все такое... Наше поколение — заболел, пошел в больницу, там уколами напичкали». — «Зуб заболел, сразу в больницу?» — «Конечно». — «Прямо из лесу?» — «Да, а что делать?». — «А если горло заболело?» — «Все равно». — «А если нос отморозил? Можно же его жиром растереть, зачем к врачу сразу ехать?» — «Не болели. Я не очень-то болел. Ну, зубами мучился. В наше время любые препараты... Я не знаю, мне и не давали никогда. Песок вот нагреют... Я и не знаю, зачем... Песок и там еще что-то». — «А с простудой обычной, если в лесу жили, неужели сразу к врачам ехали?» — «Мы в лесу раньше в таких домах не жили, чумы были. Ну, там мы постоянно ехали. Вот здесь, например, белок нет, надо ехать куда-то — туда аж, в верховья Ширты, вот и ехали, или рыбу, рыбы этой тут нет, рыбу эту сдавать-то надо». — «В поселок чумы взяли, мобильнее это, избутто с собой не потащишь» (ПМА 2: Ириков).

Заключение

Итак, современные селькупы отдают предпочтение официальной медицине, благо, что теперь у них имеются для этого все возможности — в самых удаленных селькупских поселках есть новые ФАПы (фельдшерско-акушерские пункты) с фельдшером и аптечными прилавками, а в районных центрах — больницы с набором врачей всех специальностей. Однако полевая работа показала, что поколение среднего и старшего возраста еще неплохо помнит средства народной медицины, которыми их лечили бабушки, матери и тетки, чьей обязанностью было враачевать всех членов семьи, когда официальная медицина была малодоступна. Некоторые из народных средств сохраняют свою актуальность до сих пор, «когда пилюли не помогают» или появляется аллергия на таблетки.

Средства селькупской традиционной медицины делятся на препараты животного и растительного происхождения и прочно связаны с природной средой, в которой селькупы проживают. К средствам животного происхождения относятся медвежья желчь, медвежий, олений, собачий, лосиный и рыбий жир, свежая оленяя кровь, сырое оленье мясо и муравьи. Среди фитопрепаратов преобладают чага — черный березовый гриб, белый лиственничный гриб, *марапчатка* (пион уклоняющийся или Марьин корень), пихта, черемуха, трехлистник болотный, кедровые орехи, шиповник, осина, багульник и др. Кроме того, в лечении болезней селькупы раньше активно использовали дым, горячий песок и просто тепло, порох и (покупную) ма-хорку. Глаза оленей у селькупов лечат сахарной пудрой, копытку — соляным раствором, гиподерматоз — аэрозолями от комаров и мух.

Приготовление лекарственных препаратов селькупы осуществляют методами высушивания, измельчения, запаривания, кипячения и долгого вываривания, настаивания на водке/спирту и поджигания, некоторые средства используются в сыром виде. Приготовлению лекарственных средств предшествует стадия их сбора/добычи, разделывания/очистки.

На основе материалов о народной селькупской медицине, собранных в ходе полевой работы, можно сделать вывод о болезнях, которые преобладали у селькупов в XX в. — это туберкулез, зубные болезни, грипп, недуги органов пищеварения (включая всевозможные глистные инфекции) и ревматизм.

Информанты отмечают, что раньше селькупы были здоровее, меньше болели, и таких потребностей в лечении, как сейчас, у них не было. В последние два-три десятилетия селькупы стали более внимательны к своему здоровью, ценность человеческой жизни в их глазах повысилась. Изменения отношения к себе, по-видимому, связываются у селькупов с забвением многих мировоззренческих идей. Ушла в прошлое идея о загробной жизни, бессмертии жизненного начала человека, его возрождении и перерождении. Селькупы осознали, что жизнь одна, и ее, как и свое здоровье, надо беречь.

Источники и материалы

- ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Пуревский и Красноселькупский районы Тюменской обл. Июнь–июль 2015 г. (информант: А. П. Каргачев, 1980 г. р.).
- ПМА 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Красноселькупский район Тюменской обл. Август 2021 г. (информанты: П. П. Ириков, 1949 г. р.; Н. П. Ириков, 1958 г. р. и т. д.).
- ПМА 3 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Красноселькупский и Пуревский районы Тюменской обл. Август–сентябрь 2022 г. (информанты: А. П. Кунина, 1983 г. р.; Р. Кунина, 1980 г. р. и т. д.).

Научная литература

- Давыдов В. Н. Охота за растениями: «эвенкийские лекарства на Северном Байкале // Этнографическое обозрение. 2021. № 5. С. 70–83. <https://doi.org/10.31857/S086954150017415-6>
- Доннер К. У самоедов в Сибири. Томск: Ветер, 2008. 175 с.
- Колосова В. Б., Джерниган К. А., Беличенко О. С. Этноботаническое знание одной эскимосской семьи: науканские юпики // Этнографическое обозрение. 2021. № 5. С. 17–32. <https://doi.org/10.31857/S086954150017412-3>
- Мазалова Н. Е. Народная медицина Русского Севера второй половины XX в. // Вестник Брянского государственного университета. 2022. № 2. С. 96–103.

Новик А. А., Домосилецкая М. В. Инжир в алиментарной культуре, народной медицине и традициях у народов Западных Балкан // Этнографическое обозрение. 2021. № 5. С. 33–52. <https://doi.org/10.31857/S086954150017413-4>

Степанова О. Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. 304 с. (*Ethnographica Petropolitana*).

Фаис-Леутская О. Д., Новик А. А. Растения в культуре: парадигма антропологии // Этнографическое обозрение. 2021. № 5. С. 5–16. <https://doi.org/10.31857/S086954150017411-2>

References

- Davydov, V. N. 2021. Okhota za rasteniami: “evenkiiskie lekarstva” na Severnom Baikale [Plant Hunting: “Evenki Medicines” in Northern Baikal]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 70–83. <https://doi.org/10.31857/S086954150017415-6>
- Donner, K. 2008. *U samoyedov Sibiri* [Among the Samoyed in Siberia]. Tomsk: Veter. 175 p.
- Fais-Leutskaia, O. D. and A. A. Novik. 2021. Rastenia v culture: paradigma antropologii [Plants in Culture: A Paradigm of Anthropology]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 5–16. <https://doi.org/10.31857/S086954150017411-2>
- Kolosova, V. B., K. A. Jernigan, and O. S. Belichenko, 2021. Etnobotanicheskoe znanie odnoi eskimosskoi sem'i: naukanskie yupiki [Ethnobotanical Knowledge of an Eskimo Family: Naukan Yupiks]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 17–32. <https://doi.org/10.31857/S086954150017412-3>
- Mazalova, N. E. 2022. Narodnaia meditsina Russkogo Severa vtoroi poloviny XX v. [Folk Medicine of the Russian North in the second half of the 20th Century]. *Vestnik Brianskogo gosudarstvennogo universiteta* 2: 96–103.
- Novik, A. A. and M. V. Domosiletskaya. 2021. Inzhir v alimentarnoi kul'ture, narodnoi meditsine i traditsiiakh u narodov Zapadnykh Balkan [The Fig Tree in Alimentary Culture, Folk Medicine and Traditions among the Peoples of the Western Balkans]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 33–52. <https://doi.org/10.31857/S086954150017413-4>
- Stepanova, O. B. 2008. *Tradicionnoe mirovozzrenie sel'kupov: predstavlenija o krugovorote zhizni i dushe* [Traditional Selkups’ Worldview: Ideas About the Cycle of Life and the Soul]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie (*Ethnographica Petropolitana*). 304 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/277-287

Научная статья

© З. Ф. Нигматуллина

СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ В КУЛЬТУРНО-ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БАШКИР РОДА ТАБЫН

В статье рассматривается сохранение традиций в башкирской сельской глубинке в современных условиях и практика музеификации этнографического материала. Представители рода табын, в составе северо-восточных башкир, проживающие в бассейне р. Зилим горнолесной зоны Гафурийского района Республики Башкортостан, издревле занимались разведением лошадей башкирской породы. Лошадь была и остается незаменимым помощником семьи. Зафиксированные в письменных источниках XVIII–XIX вв. занятия представителей рода табын, продолжаются по сей день. Башкиры разводят лошадей, держат пчел (как в ульях, так и в бортях). Промысловые и кустарные занятия тоже связаны со скотоводством, бортничеством и пчеловодством. Мужчины изготавливают сани, телеги, конскую упряжь (дуги, хомуты, уздечки, шлея, кнуты, стремена и седла), а также деревянные сосуды для приготовления кумыса и хранения меда. Предметы не только используются в личном хозяйстве, но и реализуются. Также башкирские семьи охотно принимают туристов, приезжающих отдохнуть на лоне природы, предлагая прокатиться на лошади, угоститься кумысом, медом и медовухой. Для участия на различных российских и республиканских мероприятиях по визуализации исторических событий (например, участия башкирских конников в Отечественной войне 1812 г.) табынским мастерам историки, реставраторы заказывают изготовление конской амуниции. Таким образом, вековые традиции приобрели новое значение в современных условиях, они не только сохраняются, передаются из поколения в поколение, но и приобретают новый смысл.

Ключевые слова: традиции, башкиры, экспедиция, Национальный музей Республики Башкортостан, музейный фонд

Ссылка при цитировании: Нигматуллина З. Ф. Сохранение традиций в культурно-хозяйственной деятельности башкир рода Табын // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 277–287.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/277-287

Original Article

© Zilya Nigmatullina

THE PERSISTENCE OF TRADITIONS IN THE CULTURAL AND ECONOMIC LIFE OF THE BASHKIR TABYN CLAN

The article examines the persistence of traditions in the Bashkir rural hinterland in modern conditions and the practice of museumification of ethnographic material. Members of the Bashkir family Tabyn, who live in the basin of the Zilim river in the Gafuri district of the Republic of Bashkortostan, have been breeding Bashkir horses since ancient times. The horse was and remains an indispensable assistant in the household. Occupations, mentioned in the written sources of the XVIII-XIX centuries as typical for the Tabyn clan, are practiced by them to this day. Bashkirs breed horses, collect honey (both from domestic and semi-wild bees). Commercial and artisanal occupations are also associated with cattle breeding and bee-keeping. Men make sledges, carts, horse harnesses and wooden vessels for making kumis and storing honey. The items are made not only for personal use, but also for sale. Bashkir families also willingly accept tourists who come to relax in the tranquility of nature, offering to ride a horse, treat themselves to kumis, honey and mead. Tabyn masters receive orders from historians and restorers for horse ammunition to be used in various Russian and republican historical reenactments (for example, the participation of Bashkir horsemen in the Patriotic War of 1812). Thus, age-old traditions are not only preserved, being passed on from generation to generation, but have also acquired new significance in modern life.

Keywords: traditions, Bashkirs, expedition, National Museum of the Republic of Bashkortostan, museum fund

Author Info: Nigmatullina, Zilya F. — Chief Curator, State Budgetary Institution of Culture and Art of the Republic of Bashkortostan “National Museum of the Republic of Bashkortostan” (Ufa, Republic of Bashkortostan, Russian Federation). E-mail: zilek77@rambler.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-6082-4122>

For citation: Nigmatullina, Z. F. 2024. The Persistence of Traditions in the Cultural and Economic Life of the Bashkir Tabyn Clan. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 277–287.

Введение

6 июля 2023 г. сотрудники Национального музея Республики Башкортостан выехали в Гафурийский район для проведения комплексной научной экспедиции с целью изучения и сбора историко-культурного наследия. В состав экспедиции вошли сотрудники отдела фондов, этнографии, природы, археологии и развития музея. На всю поездку было отведено всего два дня, включая дорогу. Поэтому все понимали, что, скорее всего это будет кратковременная этнографическая разведка и опыт работы в полевых условиях.

Ранее, около тридцати лет тому назад, в 1992 г., сотрудники музея ездили в экспедицию в этот район. В результате, музейное собрание пополнилось цельнодоблеными

сосудами со вставным дном для приготовления кумыса, кадками для хранения меда и другими предметами из древесных материалов (Фонд НМРБ). Поэтому, одной из задач экспедиции было выяснение, сохранились ли традиции деревообработки и домашних промыслов у горнолесных башкир (рода табын) в условиях глобализации.

За помощью в организации подготовки экспедиции, осведомления местного населения, обратились к администрации Гафурийского района. Поддержка со стороны главы района, начальника отдела культуры, глав сельских поселений, а также сотрудников сельских библиотек и клубов способствовали эффективности работы музейных сотрудников.

Поскольку за последние более чем двадцать лет сотрудники не выезжали на подобные разведки, все предвкушали поездку. Решили выехать на девятиместном автомобиле «Газель» с прицепом. В самый разгар лета, проживание в полевых условиях, на лоне природы возле реки Зилим в палатках, всех вполне устроило.

Выехали в восемь утра по маршруту Уфа-Толпарово, расположенному в 192 км от столицы. Более шестидесяти километров предстояло преодолеть по проселочной дороге. Медленные спуски и долгие подъемы по горному серпантину, окруженному густыми лиственными и хвойными деревьями, порой казались бесконечными. Но, ни 35-и градусная жара (лето 2023 г. выдалось особенно жарким), ни пыльная дорога, никак не умоляли красоту горного Башкортостана в период цветения, тем более, все были в предвкушении встреч с местным населением. Жители д. Толпарово со всем радушием приняли сотрудников и подготовили культурную программу: ознакомили с местными достопримечательностями, работой библиотеки и музея.

Из истории деревень

Прежде чем, ознакомиться с ходом этнографической разведки, заглянем в историю селения, которая была и остается одним из самых отдаленных деревень Республики Башкортостан, окруженный горами и густыми лесами. Толпарово получила свое название от гидронима. Основана она была под названием Ишимбетово в 1830–1834 гг. башкиром рода кальсер-табын Ишимбетом Худайгуловым из д. Имяндышево. В новую деревню переселились около 100 человек (Асфандияров 2009: 156). Коренная д. Имяндышево была основана в середине XVIII в. (Асфандияров 2009: 155). Население занималось скотоводством, также пчеловодством и бортничеством (Асфандияров 2009: 156). Не тронутая человеком, первозданная природа: лес, дремесное сырье, луга для выпаса скота, богатый животный мир, на новом месте способствовали освоению новых ремесел и промыслов, и продолжению традиционных. Известно, что в 40-х гг. XIX в. у жителей Толпарово было 100 лошадей, 120 коров, 15 овец, 20 коз, а также держали пчел (Асфандияров 2009: 156).

Как мы отметили, деревню основали башкиры-табынцы. Необходимо отметить, что на формирование башкирского рода табын оказали влияние алтайские и южно-сибирские племена. Табынцы один из самых крупнейших башкирских родов, расселившийся на большой территории и имеющий несколько родовых подразделений (Хамидуллин 2017 Т. 28). Часть племени табын в составе кипчаков расселились сначала в Предуралье, а затем в XIV–XVI вв. переселилась в горнолесную зону Башкортостана в бассейн р. Зилим (Ильгамов 2010: 195; Янгузин 1995: 82). Лингвист Дж. Г. Киекбаев записал у табынцев, проживающих вдоль р. Зилим предания о том,

что их предки пришли сюда из районов Сибири (*Мажитов 1977: 170*).

Экспедиция Национального музея Республики Башкортостан побывала в деревнях кесе- и кальсер-табынцев. Р. З. Янгузин происхождение этнонимов кесе и кальсер связывает с тюрко-монгольскими племенами Средней Азии. Также он предполагает тесную взаимосвязь «кесе»- и «кальсер-табынцев» с уграми на севере в начале I тыс. н.э., и утверждает, что именно тюркские племена привели с собой в район Аральского моря угров (*Янгузин 1995: 84*). В. Ф. Генинг сопоставлял этноним «кальсер» с древнетюркским корнем «кал» (*Генинг 1967: 76*).

Р. Г. Кузеев в своей работе по этнической истории башкирских родов отмечает, что род кальсер являлся одним из самых крупных среди западнотабынских родов. Родоначальником кальсер-табынцев был «Тангрибирде» (*Кузеев 1974: 249, 271*). Есть предание о том, что предок табынцев Майкы-бию Чингихан даровал тамгу — ребро, дерево — лиственницу, птицу — стервятник, уран (клич) — салават (*Кузеев 1974: 272*). Тангрибирде является четвертым поколением после Майкы-бия.

Полевая работа и сбор коллекций

Обосновавшись на новых землях, проживая не одно столетие в бассейне р. Зилим представители рода табын освоили и новые занятия, вели активную хозяйственную деятельность. В 1877 г. д. Ишимбетово (Толпарово) при р. Зилим проживало 133 человека в 29 дворах. Жители, как и в других деревнях (Таш-Асты, Имендяшево, Ташева, Акташева и др.) по р. Зилим занимались пчеловодством, деланием саней и деревянной посуды (*Буранголов 2002: 355*).

По подворным карточкам Всероссийской сельскохозяйственной и поземельной переписи 1917 г. в д. Ишимбетово Калчир-Табынской волости в 47 дворах было 240 лошадей (НАРБ Р-473). Не было ни одного двора, который не держал бы лошадей. Значит, конскую амуницию изготавливали сами деревенские мастера, при таком немалом количестве животных. Необходимо отметить, что число лошадей больше чем, крупнорогатого скота. Есть семьи, у которых в подворье 10, 14, 15 и 21 лошадей.

Многовековые традиции в башкирской деревне не изменились и в первой четверти XXI в. На сегодняшний день в д. Толпарово проживают 265 человек в 60 домах. Большинство из них в подворье имеют лошадей, крупнорогатый скот и пчел (ПМА 2023). Деревня Толпарово представляет из себя типичное башкирское селение, в архитектурном плане состоит деревянных зданий. Такой вид застройки характерен для многих башкирских сельских населенных пунктов (*Рязанова 2023*). Непроходимый лес, высокие горы особо не предоставили человеку применить в хозяйственной деятельности технические средства. Сельскохозяйственная техника для сенокоса, перевозки груза, да и передвижения в горной местности не помощник. Все работы выполняются тем же самым ручным трудом. В сенокосе участвуют все члены семьи, женщины, мальчики, и даже девочки 12–13 лет. И, конечно же, не обойтись без верного помощника — лошади.

В ходе этнографической экспедиции удалось собрать значительное количество предметов (130) для музеефикации материального и нематериального наследия башкирского народа. В своей работе мы приводим конкретные имена народных мастеров, деревенских жителей, которые имеют духовную силу сохранять культурное наследие и этнические маркеры народа. Большой удачей оказалось знакомство с народ-

ным умельцем Фаррахом Насрулловичем Фаткутдиновым, который в далеком 1992 г. передал Национальному музею свои деревянные цельнодолбленые сосуды. За все эти годы он не только продолжил мастерить, но освоил изготовление конской упряжи, дуг, хомутов, саней, телег и многое другое.

Ф. Н. Фаткутдинов передал в фонды музея подковы (*дага*), кнут (*камсы*), хомут (*камыт*), переднюю луку седла (*эйэрзен алғы каши*), чехол для топора из бересты (*балтакын*), топор с чехлом из бересты (*кындағы балта*), ловушку для пчел (*мозга*), заготовку для цельнодолбленных сосудов (*көбө*), заготовки для саней и молоток деревянный (*сүкей*). Также передал в дар металлические предметы, сделанные своими руками: колокол для скота (*мал қыңзырыуы*), пилу (*быскы*), щипцы для угля (*йәмкә*), стремена (*өзәңгे*), капкан (*капкан, тоңақ*), серп (*урак*) и т. д. Традиции в этой деревне не только сохраняются, но и продолжаются. Сын Фарраха Насрулловича Флюр перенимает опыт отца и также славится известным мастером столярных и плотницких дел в округе. Он имеет свое большое хозяйство, занимается пчеловодством, скотоводством, мастерит конскую упряжь, сани. Подарил музею заготовки для саней, дымарь, дугу, шлею, колокол для скота и т. д.

Одним из занятий отца и сына Фаткутдиновых является гнутье дуг, полозьев, ободьев для колеса. Гнутье заготовки из древесного сырья на протяжении столетий занимало одно из важных мест в лесных промыслах башкир. О распространении и применении техники гнутья дерева и изготовления различных предметов среди башкир есть отдельные исследования (Муллагулов 1994). Отец с сыном сами занимаются заготовкой материала. Для седел, хомутовых клещей используют березу, ободьев — дуб, дуг — березу, черемуху, ясень или ильм. Благо дело лес богат сырьем.

Среди женских занятий в д. Толпарово сохранилась одна из самых ранних техник вышивки — гладь (*нагышилап сигеү*). Закира Шарифовна Шаяхметова вышивкой занимается с детства, более шестидесяти лет. Вышивает она наволочки. Заполнение одной из боковых частей белой наволочки у башкир было довольно распространенным в Советское время. Видимо, имеющиеся в продаже сатиновые, ситцевые белые наволочки не пришли по душе хозяйствам, и они решили приукрасить их сочным большим растительно-цветочным орнаментом. Закира Шарифовна сохранила традицию складывать на кровать по три пуховые подушки в два ряда в ярких наволоч-



Рис. 1. Минисара и Фаррах Фаткутдиновы. Башкортостан, д. Толпарово Гафурийского района.

Фото З. Ф. Нигматуллиной.

2023 г.

*Fig. 1. Minisara and Farrah Fatkutdinov. Bashkortostan, Tolparovo village, Gafuri district.
Photo by Z. F. Nigmatullina. 2023*



Рис. 2. Подушки, вышитые гладью. Рукодельница Закира Шаяхметова. Башкортостан, д. Толпарово Гафурийского района. Фото З. Ф. Нигматуллиной. 2023 г.

Fig. 2. Cushions embroidered with satin stitch. Needlewoman Zakira Shayakhmetova. Bashkortostan, Tolparovo village, Gafuri district. Photo by Z. F. Nigmatullina. 2023

ки, кухонные полотенца, а детям маленькие носовые платочки. На третий, седьмой, сороковой день, также на годовщину приглашаются мулла, родственники, друзья и соседи, готовятся угощения, которые подаются на стол после чтения молитвы и раздачи подаяния. Такое мероприятие у башкир принято называть «аят», буквально — «молитва». На поминках близких усопшего, иногда все присутствующие, раздают «хэйер», за упокой души, как раз состоящий из этих предметов. В результате получается некий обмен предметами из текстиля. И у каждого, кто посещает подобные встречи, дома накапливается такой обрядовый набор. Будучи приглашенным на поминки, каждый имеет право раздать накопившийся набор «хэйерлек», докупить туда что-то по числу приглашенных, или же приобрести новый набор, состоящий из одинаковых полотенец и платков. Таким образом, нам удалось включить в музейную коллекцию объект нематериального наследия — предметы традиционного похоронно-поминального обряда башкир.

За время экспедиции (к сожалению, буквально за 3–4 часа) было обследовано еще три населенных пункта: с. Сайтбаба, дд. Кулканово и Каран-Елга, коренные поселения башкир рода кесе-табын.

Р. Г. Кузеев утверждает, что «предки кесе- и кальсер-табынцев пришли, согласно сказаниям, с Алтая, из Монголии или из местности Ябыккарагай, которая по представлению сказителей, находится в Сибири, там, “где станция Тайга”» (Кузеев 1974: 271). Исследователь также отмечает, что кесе-табынцы в своей ранней этнической истории могли иметь родство или смешанность с туркменами-салорами, лакайским родом кичи-мерген, кезек у тувинцев и кесек у киргизов (Кузеев 1974: 272).

На сегодняшний день Сайтбаба считается одним из самых крупных башкирских деревень республики. На селе проживают 1549 человек, имеется 549 хозяйств, из них 72 пустующих (Численность населения 2023). В с. Сайтбаба функционируют

ках. Мастерица передала в музей хлопчатобумажные наволочки, вышитые гладью, заготовку для наволочки, а также обрядовый набор. Подобный обрядовый набор, состоящий из женских платков, полотенец (в том числе и кухонных), носовых платочек, имеется в каждой башкирской семье, исповедующий ислам. Башкирская семья, после погребения усопшего родственника, всем, кто пришел на похороны, помимо монет и купюр достоинством 50, 100 рублей, раздает мужчинам полотенца, мужские носовые платочки, женщинам плат-

детский сад, школа, дом культуры, врачебная амбулатория, башкирский историко-культурный центр и библиотека. В 1917 г. в деревне было 356 дворов, на порядок меньше, чем в первой четверти XXI в. (НАРБ Р-473). Деревня носит имя башкира-вотчинника Сайтбабы Кубекова. В генеалогическом древе табынцев есть его имя (Кузеев 1960: 157). Сайтбабинцы занимались скотоводством и пчеловодством. А. З. Асфандияров пишет, что «в 1839 г. на 107 дворов с 676 жителями приходилось 723 лошади, 482 коровы, 33 овцы, 60 коз. Пчеловодство было представлено 60 ульями и 40 бортями» (Асфандияров 2009: 156).

В отличие от д. Толпарово сайтбабинцы давно перешли на современный уклад жизни. Здесь уже было сложнее найти следы ремесел и промыслов предков. Сохранившиеся предметы старины жители передали в местный музей при сельском доме культуры. Но тем не менее председатель совета ветеранов с. Сайтбаба М. В. Ишмурзин предложил для нашего музея деревянные жернова своей бабушки (*агас тирмэн, кул тирмэне*). Мы не могли отказаться от инструмента, используемого человеком уже на протяжении многих тысячелетий. Известно, что жернова имеют огромное значение и были широко распространены в различных культурах и цивилизациях, начиная с каменного века и заканчивая XX столетием. Тем более башкирский народ, веками пользовался ручными жерновами в своей хозяйственной деятельности. У башкир были как каменные, так и деревянные жернова, причем последние были особенно популярны. Н. А. Мажитов отмечает, что распространение жерновов как каменных, так и из твердых и тяжелых пород дерева свидетельствует о прогрессе в развитии земледельческого хозяйства у башкир (Мажитов 1977: 141). Бабушка Мухаметзакира Валиулловича использовала ручную мельницу не только для измельчения зерен, из которых получалась крупа, но и для перемалывания семян растений и сущеных ягод вплоть до 40-х годов XX в. В башкирской культуре молоть на ручных жерновах было занятием исключительно для женщин. Это была важная часть их повседневной жизни и бытовой деятельности.

И. М. Галиахметов ранее работавший в колхозе, ныне в хозяйстве не держит ни лошадей, ни скотину. Из опустевшего сарая Ильгам Мидхатович согласился передать в фонды музея цельногнутое колесо от телеги, седло отца, колокол для скота, скребок, ухват и каменную точилку (*сар*). Круглый и круговой ручной точильный камень, из домашнего инструментария башкир, является уже редким экспонатом.



Рис. 3. Мухаметзакир Ишмурзин — председатель совета ветеранов. Башкортостан, с. Сайтбаба Гафурского района.
Фото З. Ф. Нигматуллиной. 2023 г.

Fig. 3. Mukhametzakir Ishmurzin — Chairman of the Veterans Council. Bashkortostan, Saitbaba village, Gafuri district.
Photo by Z. F. Nigmatullina. 2023



Рис. 4. Даритель Ильгам Галиахметов. Башкортостан, с. Сайтбаба Гафурийского района. Фото З. Ф. Нигматуллиной. 2023 г.

Fig. 4. Donor Ilgam Galiakhmetov. Bashkortostan, Saitbaba village, Gafuri district.

Photo by Z. F. Nigmatullina. 2023



Рис. 5. Даритель Аскат Кагарманов. Башкортостан, д. Кулканово Гафурийского района. Фото З. Ф. Нигматуллиной. 2023 г.

Fig. 5. Donor Askat Kagarmanov. Bashkortostan, Kulkanovo village, Gafuri district.

Photo by Z. F. Nigmatullina. 2023

60-х годов XX в., когда в д. Кулканово еще не было электричества.

Неподалеку от дд. Сайтбаба и Кулканово, расположена д. Карап-Елга, основанная в 1749 г. Алишем и Ишчурой Иткуловыми, башкирами кесе-табынцами. Жители также занимались скотоводством, имели и борти, и ульи. В 1917 г. было около ста дворов (НАРБ Р-473). В 1920 г. зафиксировано 463 человека в 95 домах (Асфандияров 2009:

В нашем случае сохранились сам камень и его металлическая ручка для накрутки, к сожалению, деревянная стойка утрачена.

Деревня Кулканово известна по материалам ревизий с конца XVIII в. с 17 дворами, где проживали 90 жителей. К концу XIX в. дворов уже стало 104, а жителей 305 человек. И здесь скотоводство было основным занятием, также занимались бортничеством и пчеловодством (Асфандияров 2009: 157). По материалам поземельной переписи 1917 г. в д. Кулканово было 139 двора (НАРБ Р-473). На сегодняшний день деревню населяют 180 человек в 74 хозяйствах, из них 16 пустующих (Численность населения 2023). Ф. Ж. Гумеров, проработавший на заводе «Каустик» в г. Стерлитамак, и вернувшийся на постоянное жительство в родную деревню после выхода на пенсию, передал музею хомут, которым запрягал лошадь его отец Жават Гумеров в 60–70-х годах XX в. Фаиз Жаватович также подарил нам домотканый половик. На горизонтальном ткацком станке половик соткала теща Фаиза Жаватовича Зайнуллина Фатима Нигаметьяновна в 1987 г. Другое тканое изделие нам предоставил А. А. Кагарманов, также вернувшийся в родные просторы после выхода на пенсию с механического завода г. Салават. Аскат Ахметович сохранил шерстяной палас (*йөн балаң*) соседки Аклимы Рахимовой (1926 г.р.) на черной основе, украшенный большими шестью цветками в кайме. Также музейный фонд пополнился керосиновой лампой (*шәм*) заводского производства, которую семья Кагармановых использовала до

157). В 2023 г. в деревне 323 человек, 101 хозяйство, из них 21 пустующих (Численность населения 2023). В личных хозяйствах сохранилось пчеловодство. В небольшом количестве держат крупнорогатый скот. В деревне есть начальная школа, дом культуры, фельдшерско-акушерский пункт, библиотека и Дом-музей Джалиля Киекбаева, лингвиста, доктора филологических наук (Киекбаев 2023). Валеев Закир Ильясович передал в фонды большую и маленькую долбленые кадки для меда (*батман*), которые принадлежали Киекбаеву Гинияту Загидулловичу (1890–1969) — отцу Д. Г. Киекбаева.

Я. К. Вахитов в течение длительного времени занимался содержанием лошадей в своем собственном хозяйстве. Ямиль Киньябаевич подарил музею седло, узду, хомут и дугу. Из предметов традиционных занятий табынцев предоставил М. М. Газизов — художественный руководитель сельского клуба д. Карап-Елга. Марс Маратович потомственный пчеловод. Бондарную бочку для медовухи, ловушку для пчел когда-то изготовил его отец. Также для размещения во дворе музея он передал образец колодной борти.

Из видов женского рукоделия в д. Карап-Елга для музея приобрели вязаные спицами носки из овечьей шерсти (*йөн ойок*). Шерстяная пряжа домашнего производства. Кулмасову Розу Тимерхановну вязать научила мама в детстве. Рукодельница предоставила также музею салфетки, накидки на стул вязаные крючком.

Заключение

Таким образом, за короткий срок сотрудникам музея в полевых условиях удалось плодотворно пообщаться с информаторами и собрать для пополнения фондов значительное количество предметов, датируемых XX — началом XXI вв. Интересным, с точки зрения изучения особенностей гужевого и верхового транспорта у горнолесных башкир в начале XXI в., является комплекс предметов конского снаряжения. Это колеса для телеги, дуги, хомуты, седельники, заготовки луков, седла, шлеи, стремена (железные и деревянные), подковы и др. Фонд пополнился и предметами пчеловодства. Отдельного внимания заслуживает и тот факт, что в личных хозяйствах сельчане держат не только лошадей, крупный рогатый скот, но и занимаются пчеловодством. Среди предметов рукоделия выделяются домотканые паласы, ситцевые наволочки, вышитые в технике гладь, накидки на стул, шерстяные носки вязаные спицами. Среди мемориальных предметов можно отметить цельнодолбленые сосуды со вставным дном для хранения меда отца известного башкирского лингвиста, доктора филологических наук Джалиля Киекбаева, которыми пользовались в первой половине XX в.



Рис. 6. Сотрудники Национального музея Республики Башкортостан. Башкортостан, д. Карап-Елга Гафурийского района. Фото З. Ф. Нигматуллиной. 2023 г.

Fig. 6. Employees of the National Museum of the Republic of Bashkortostan. Bashkortostan, Karan-Elga village, Gafuri district.

Photo by Z. F. Nigmatullina. 2023

Поездка была очень продуктивной, сотрудники музея смогли за короткий срок собрать значительное количество предметов для пополнения фондов. Также экспедиция музея в Гафурийский район Республики Башкортостан позволила прозондировать сохранение традиций в башкирских деревнях в современных условиях, а наличие этнографического материала и опыт сбора предметов культурного наследия еще раз подтверждают важность и значимость музейного экспоната, как исторического источника.

Источники и материалы

- Киекбаев 2023 — Киекбаев Джалиль Гиниятович // Единый портал культуры народов Республики Башкортостан. [Электронный ресурс]. <https://bashmusic.net/ru/literatura/writers/kiekbaev-dzhalil-giniyatovich> (дата обращения: 03.10.2023).
- НАРБ Р-473 — Национальный архив Республики Башкортостан. Фонд Р-473. Опись №1. дела №№ 4073, 4089, 4178–4179.
- ПМА 2023 — Полевой дневник комплексной экспедиции Нигматуллиной З. Ф. в Гафурийский район Республики Башкортостан 2023 г. — Полевой дневник. — № 1. 2023 г.
- Фонд НМРБ — Фонд Национального музея Республики Башкортостан №№ НМРБ ОФ 18773, ОФ 18807, ОФ 18811, ОФ 18813, ОФ 18835-18845, ОФ 18846/1-2, ОФ 18847, ОФ 18848, ОФ 18884.
- Численность населения 2023 — Численность населения [Электронный ресурс] // Администрация сельского поселения Сайтбабинский сельсовет муниципального района Гафурийский район Республики Башкортостан: [сайт]. [https://saitbaba.ru/chislenost-naseleniya/](https://saitbaba.ru/chislennost-naseleniya/) (дата обращения: 03.10.2023).

Научная литература

- Асфандияров А. З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа: издательство Китап, 2009. 744 с.
- Бурангулов Б. В. (отв. ред.). Населенные пункты Башкортостана. Ч. I. Уфимская губерния, 1877. Уфа: издательство Китап, 2002. 432 с.
- Генинг В. Ф. Мазузинская культура в Среднем Прикамье // Вопросы археологии Урала. 1967. Вып. 7. С. 66–79.
- Ильгамов М. А. (гл. ред.). Башкирская энциклопедия. В 7 т. Т. 6. Советы народного хозяйства. Уфа: издательство Башкирская энциклопедия, 2010. 544 с.
- Кузеев Р. Г. Башкирские шежере / Составление, перевод текстов, введение и комментарии Р. Г. Кузеева. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1960. 303 с.
- Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
- Мажитов Н. А. Южный Урал в VII–XIV вв. М.: Наука, 1977. 240 с.
- Муллагулов М. Г. Лесные промыслы башкир. XIX — начало XX в. Уфа: УНЦ РАН. 1994. 180 с.
- Рязанова Э. Ф. О чем могут рассказать ворота в селах Башкирии? Декорирование ворот как акт выражения персональной идентичности // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 112–123. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/112-123>
- Хамидуллин С. И. (отв. ред). История башкирских родов. Табын. Т. 28. Часть 1. / С. И. Хамидуллин, Б. А. Азнабаев, И. Р. Сайтбатталов, И. З. Султанмуратов, Р. Р. Шайхеев, Р. Р. Асылгужин, В. Г. Волков, А. А. Каримов, А. М. Зайнуллин. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН; Китап, 2017. 832 с.
- Янгузин Р. З. Из истории башкирских племен. Уфа: Китап, 1995. 96 с. (на башк. яз.).

References

- Asfandiyarov, A. Z. 2009. *Istoriya sel i dereven' Bashkortostana i sopredel'nyh territorii* [The History of Villages of Bashkortostan]. Ufa: Izdatel'stvo Kitap. 744 p.
- Burangulov, B. V. (ed.). 2002. *Naselennye punkty Bashkortostana. Vipusk I. Ufimskaya guberniya, 1877* [The Inhabitant Localities of Bashkortostan. P. I. Ufa province, 1877]. Ufa: Izdatel'stvo Kitap. 432 p.
- Gening, V. F. 1967. *Mazuzinskaya kul'tura v Srednem Prikam'ye* [Mazuzinskaya Culture in the Middle Kama]. *Voprosy arkheologii Urala* 7: 66–79.
- Il'gamov, M. A. (ed.). 2010. *Bashkirskaya entsiklopediya* [The Bashkir's Encyclopedia]. V. 6. *Sovety narodnogo khoziaistva*. Ufa: Izdatel'stvo Bashkirskaya Entsiklopediya. 544 p.
- Kuzeev, R. G. 1960. *Bashkirskie shezhere* [The Bashkir's Shezhere]. Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel'stvo. 303 p.
- Kuzeev, R. G. 1974. *Proiskhozhdenie bashkirskogo naroda. Etnicheskii sostav, istoriya rasseleniya* [Genesis of Bashkir's People. Ethnic Composition, the History of Resettlement]. Moscow: Nauka. 572 p.
- Mazhitov, N. A. 1977. *Yuzhnyi Ural v VII–XIV vv.* [South Ural in 7–14th Centuries]. Moscow: Nauka. 240 p.
- Mullagulov, M. G. 1994. *Lesnye promysly bashkir: XIX — nachalo XX v.* [Bashkir's Forestry. 19th — early 20th centuries]. Ufa: UNTs RAN. 180 p.
- Khamidullin, S. I. (ed). 2017. *Istoriia bashkirskikh rodov. Tabyn. T. 28. Chast' 1* [The History of Bashkir's Clans. Tabyn]. Vol. 28. Pt. 1. Ufa: Kitap. 832 p.
- Riazanova, E. F. 2023. What Can the Gates in the Villages of Bashkiria Tell About? Gate Decoration as an Act of Expressing Personal Identity. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 112–123. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/112-123>
- Yanguzin, R. Z. 1995. *Iz istorii bashkirskikh plemen* [From the History of Bashkir's Tribes]. Ufa: Kitap. 96 p.

УДК 394

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/288-301

Научная статья

© К. Ж. Турекеев

ОБРЯДЫ И ТРАДИЦИИ ДЕТСКОГО ЦИКЛА У КАРАКАЛПАКОВ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

На современном этапе процессы глобализации, охватившие практически все части земного шара, оказывают влияние на повседневную жизнь, культуру и обычаи каждого народа. Данное воздействие затрагивает и сферу семейных обрядов, включая ритуалы и традиции детского цикла. Изучая обряды, связанные с рождением и воспитанием детей, мы можем наблюдать, как под влиянием модернизации общества у каракалпаков укореняются новые обряды и обычаи. Результаты полевых исследований показывают, что традиционные обряды претерпевают трансформации, адаптируясь к сегодняшним условиям. Особенно ярко инновации проявляются в таких обрядах, как «Гендер пати» (Gender Party), проводимом во время беременности, церемонии наречения имени с популяризацией новых имен, обряд «тусаў кесиў», превратившийся в празднование «годика» с одноименным названием и другие. Исследование показывает, что на эти изменения влияют СМИ, особенно телевидение, процессы ассимиляции и интеграции различных культур, а также интернет-пространство, ставшее неотъемлемой частью жизни жителей республики.

Ключевые слова: каракалпаки, традиционные обряды, новации в детской обрядности, трансформация, глобализация

Ссылка при цитировании: Турекеев К. Ж. Обряды и традиции детского цикла у каракалпаков в условиях глобализации // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 288–301.

UDC 394

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/288-301

Original Article

© Kuanishbek Turekeev

CHILDREN-FOCUSED FAMILY LIFE CYCLE TRADITIONS AMONG KARAKALPAKS IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

At the present stage, the processes of globalization have an impact on the daily life, culture and customs of every nation. This impact affects the sphere of family rituals, including rituals and traditions of the children's cycle. Studying the rituals related to the birth and upbringing of children, we can observe how new rituals and customs are taking root among Karakalpaks under the influence of modernization. The results of field research show that traditional rituals undergo transformations,

Турекеев Куанышбек Жиенбекович — доктор философии по историческим наукам (Ph.D.), доцент, Нукусский инновационный институт (Узбекистан, 230100 Каракалпакстан, г. Нукус, ул. Каракалпакстан 10). Эл. почта: [turekeev@inbox.ru](mailto:turkeev@inbox.ru)

adapting to new conditions. Innovations are especially evident in such rituals as the Gender Party held during pregnancy, naming ceremonies with new names gaining popularity, the “Tusau Keser” ritual, which turned into the celebration of the “year” with the same name, and others. The study shows that these changes are influenced by the media, especially television, the processes of assimilation and integration of different cultures, as well as the Internet space, which has become an integral part of life in the republic.

Keywords: Karakalpaks, traditional rituals, innovations in children's rituals, transformation, globalization

Author Info: Turekeev, Kuanishbek — Ph.D. in History, Associate Professor, Nukus Innovation Institute (Nukus, Karakalpakstan, Uzbekistan). E-mail: turkeev@inbox.ru

For citation: Turekeev, K. 2024. Children-focused Family Life Cycle Traditions among Karakalpaks in the Context of Globalization. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 288–301.

Изучение истории детской обрядности у народов Центральной Азии представляет собой важный аспект региональной историографии. Стремление к пониманию традиций и обычаяев, связанных с рождением и воспитанием детей, позволяет нам проследить эволюцию обрядового комплекса на протяжении времени. Исследования в этой области открывают перед нами уникальные аспекты культуры народов Центральной Азии, раскрывая влияние исторических, социокультурных и религиозных факторов на формирование обрядов и традиций. Анализ исторических источников позволяет нам глубже понять уникальные особенности детской обрядности этнических групп этого региона и ее изменения под воздействием времени и внешних влияний. Одними из тех, кто оставил интересные сведения по детской обрядности стали супруги В. П. Наливкин и М. В. Наливкина, в публикациях которых также нашли освещение такие вопросы как религиозные воззрения, архаические представления, народная медицина, правила традиционной гигиены и празднества, связанные с рождением детей и ранним детством у населения Ферганской долины (*Наливкин, Наливкина 1886: 167–191*).

Видными учёными М. Андреевым и Ф. А. Фиельструпом, проводившими исследования в 20–30 годы XX в., собран обширный материал, изобилующий интереснейшими сведениями обрядности детского цикла таджикского и киргизского народов (*Андреев 1953: 46–95; Фиельструп 2002: 65–97*).

В статье А. Л. Троицкой, освещавшей повседневную жизнь оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уездов, сделан акцент на вопросах, касающихся чилла (сорокадневье) у младенцев. В частности, исследователем описаны суеверия, связанные со злыми духами (Албасты), действия *доя она* (повитуха), табу, налагаемые на пуповину новорождённого, а также обряды, проводимые на 3, 7, 20, 40 дни (*Троицкая 1927: 349–360*).

Известным учёным О. А. Сухаревой в статье «Мать и ребёнок у таджиков» приводятся сведения, касающиеся обрядности детского цикла. Так, автор, затрагивая вопрос детской смертности, отмечала, что в случае, когда в одной семье младенцы не выживали, новорожденным было принято давать такие имена, как *Sarimsaq* (чеснок), *Sotib-oldi* (купленный), которые как бы являлись именами-оберегами (*Сухарева 1929: 39–42*).

В 30-годы XX столетия полевые исследования среди каракалпаков проводились У. Кусекеевым. Изыскание в сельской местности позволили учёному собрать этнографический материал о ряде таких обычаяев как наречение имени, «*тусаў кесиў*» (разрезание пути) в связи с первыми шагами ребёнка, «*айдар шаш*» и «*суннет той*» (празднество по случаю обрезания) (Кусекеев 1934: 84–86).

В работах С. М. Абрамзона и Х. Аргынбаева, осуществлявших свои исследования в середине и второй половине XX в., мы встречаем множество сведений, связанных с появлением ребёнка на свет и его воспитанием (Абрамзон 1990: 261–266; Аргынбаев 1973: 86–106).

Крупный специалист в области духовной культуры народов Средней Азии Г. П. Снесарев, изучавший в том числе обрядность населения Хорезмского оазиса, доказал, что обряды, связанные с рождением детей, детским циклом и верой в своих духов-покровителей, восходят корнями к древним религиозным верованиям (Снесарев 1969: 90–100, 240–241).

В 70-годы XX столетия каракалпакским и этнографами Х. Есбергеновым и Т. Атамуратовым проводились научные изыскания, затронувшие также и вопросы, связанные с рождением и взрослением детей. Так, ими были освещены действия, сопровождавшие «лечебение» бесплодных женщин, период беременности, «*бесик той*» (празднество по случаю первого укладывания младенца в колыбель) и другие вопросы (Есбергенов, Атамуратов 1975: 106–165). В их монографии нашёл отражение и факт, согласно которому младенцев начали нарекать не только традиционными мусульманскими, но и современными именами (Есбергенов, Атамуратов 1975: 27, 147).

Во второй половине XX в. известный русский этнограф Н. П. Лобачева по-новому интерпретирует узбекские традиционные и современные обряды семейного цикла. В своей монографии автор, наряду со старыми обычаями, описывала обряд наречения именем ребёнка и обязательную регистрацию его в органах ЗАГСа, дарение наряду с колыбелью детской кроватки и коляски в ходе празднства «*бесик-той*», а также проведение в новом формате торжества по случаю первого дня рождения малыша (Лобачева 1975: 78–85).

Говоря о периоде детства, следует упомянуть научное исследование каракалпакского этнографа И. М. Садгяна. Свои изыскания, посвящённые обрядам детского цикла и традиционного воспитания, исследовательница проводила в основном в городах Нукус и Чимбай (Садгян 1993). Детская одежда и связанные с ней представления нашла отражения в работе З. Курбановой (Курбанова 2016: 63–72).

Опираясь на материалы вышеупомянутой этнографической литературы, следует обратить внимание на то, что основу этих исследований составили суждения учёных о традиционных обычаях и обрядах, ритуалах, табу и магических представлениях населения. Именно поэтому мы стремились осуществить наши изыскания в ракурсе новых толкований традиционной обрядности, связанной с рождением ребёнка и ранним детством, поскольку они также претерпевают изменения под влиянием факторов глобализации, происходящей на современном этапе.

Как и у других народов, у каракалпаков появление ребенка на свет семья встречает с огромной радостью и ликованием. С момента зарождения жизни в утробе матери члены семьи уделяют особое внимание состоянию её здоровья, от которого во многом зависит формирование плода и рождение здорового потомства. Для благополучного течения беременности члены семьи стараются придерживаться как современных, так

и традиционных методов. В некоторых семьях придаётся большое значение полу будущего ребёнка, для выяснения которого применяют различные предсказания. Приметы такого характера сохранялись в народе долгое время и не забыты до сих пор. Например, по круглой форме живота определяли, что родится мальчик, а плоский живот, якобы, указывал на рождение девочки. Также если в период токсикоза (*жерик*), женщина предпочитала в основном острую и мясную пищу, то это являлось признаком того, что родится мальчик, а тяга беременной женщины к сладостям объяснялась ожиданием девочки. Такие воззрения встречаются в народе и в наши дни. Следует также отметить, что пол будущего ребенка пытались предсказать по снам. Например, в конце прошлого и начале нового века было широко распространено поверье, согласно которому по снам молодожёнов, переночевавших несколько раз в святых местах, люди предугадывали пол ожидаемого младенца. По мнению наших информаторов, если бесплодная женщина видела во сне предмет, имеющий лезвие (напр., нож), то это к рождению сына, а украшения (кольцо, серьги) указывали на дочь. Если же предсказание, связанное со сном, сбывалось, его воспринимали как знамение Аллаха и святого места (ПМА 2014. Запись 154). В современных реалиях каракалпаки, как и другие этносы региона, имеют возможность определить пол будущего ребенка в диагностических центрах при помощи скрининга. Разумеется, научно-технический прогресс в области медицинских технологий, постепенно вытесняет вышеупомянутые верования и суеверия из повседневной жизни людей.

Этносоциологический опрос в целях выявления новых обычаяев и обрядов, связанных с периодом беременности, позволил проследить новые веяния в цикле семейной обрядности. Особенно это касается молодых городских пар, в жизни которых наблюдается вестернизация как мировоззрения, так и ценностных ориентиров. Одним из таких инноваций стал обряд, организуемый с целью определения пола будущего ребенка. Среди женщин это мероприятие получило название «*келинешек пати*». В действительности же, по сути — это праздник, называющийся «*Gender reveal party*» («Гендер пати») (Jack 2020: 82–93) и получивший распространение в США в конце прошлого века. В ходе праздника всем присутствующим объявляют пол ребенка. Начиная с 2010 годов этот обычай становится все популярнее в мире (Garcia-Navarro 2019). В ходе исследования мы узнали, что этот обычай получил распространение не только в Нукусе, но и в других городах.

По сведениям информаторов, кто-либо из близкого окружения беременной женщины, сопровождавший ее на процедуре УЗИ, после выяснения пола ребенка приступает к организации *гендер пати*. Как правило, этот праздник проводится на пятом или шестом месяце беременности. Участие в этом празднике принимают члены семьи, подруги и близкие родственники молодой пары. Мероприятие проводится в большой комнате дома либо в зале ресторана, украшенном шарами и двумя ростовыми куклами. Участники празднества пытаются предугадать, какой цвет будет выбран. Затем будущими родителями лопается голубой либо розовый шар (ПМА 2023. Запись 3), таким образом сообщается присутствующим, какого пола они ждут ребенка. В моду вошёл и другой ритуал, когда в его ходе в зависимости от пола ребенка к беременной женщине подбегает аниматор в образе куклы, т. е. кукла-мальчик или кукла-девочка (ПМА 2023. Запись 3). Проведение подобного празднества зависит от материальных возможностей семьи. Результаты полевых исследований показывает, что семьи с высоким достатком проводят его в ресторане с приглашени-

ем фотографа, в семьях со средним достатком данное событие отмечается в домашних условиях с участием самых близких людей. Атрибутами обряда служат шары соответствующего цвета, а угощением — торт и сладости. При этом все поздравляют друг друга с тем, что очень скоро семья пополнится новым членом (ПМА 2023. Запись 3). Следует также отметить, что независимо от места проведения «келинишк пати», будущая мама (если срок беременности небольшой) и участники церемонии фотографируются, а затем из этих фотографий делается альбом на память. Таким образом, после выяснения пола ребенка, в доме или ресторане организуется небольшое торжество с угощением и сладостями.

Доставляя беременную в роддом, соблюдаются правила гигиены и привозятся вещи, заранее подготовленные для роженицы. При рождении здорового ребёнка медработники получают *сүйинниси* — подарок за сообщение радостной вести, а затем мужу и членам семьи показывают новорожденного.

После родов работники роддома отдают члену семьи роженицы послед. Плацента (послед, детское место) с древних времён и до наших дней остаётся предметом особенно бережного отношения. Бытует суеверие, что если с последом что-нибудь случится, то это неизбежно окажет негативное воздействие на ребёнка. Высказывая пожелание, чтобы семья была многодетной, послед с особой осторожностью закапывают под плодовым деревом (яблоня, урючина) или виноградной лозой. Подобные верования переплетаются с обычаем, связанным с пуповиной (Турекеев 2020: 81–82). Несмотря на развитие общества, и в наши дни у многих народов республики, в том числе у каракалпаков, соблюдаются традиции, связанные с пуповиной и последом.

Проведённые нами полевые исследования показывают, что процесс глобализации оказал влияние и на выбор имен, которыми каракалпаки называют детей. Сведения об именах, наиболее распространённых у нашего народа, встречаются во многих этнографических исследованиях. Особое внимание этому вопросу уделено в работах таких известных учёных, как Д. С. Насыров, Л. Толстова, О. Сайымбетов (*Насыров, Толстова* 1989: 152–156; *Сайымбетов* 2000: 29–30). В их научных изысканиях речь идёт в основном о традиционных именах. Полевые исследования подтвердили наше предположение о том, что в наши дни обряды и традиции каракалпаков, связанные с наречением имени, находятся на новой ступени обновления. Начало этого периода, то есть появление новых имён, связано, без сомнения, со временем советской власти. Видные этнографы Д. С. Нарысов, Л. С. Толстова в своих трудах отмечали, что наряду с традиционными именами, младенцам стали давать имена *Владимир, Юрий, Роза, Зоя, Светлана, Тамара, Марат, Клара, Венера* (*Насыров, Толстова* 1989: 154). По утверждению каракалпакского филолога О. Сайымбетова, распространение в народе имён, пришедших с Запада, происходило под влиянием героев кинофильмов, художественных произведений и государственные деятелей (*Сайымбетов* 2000: 30). В наши дни соотношение традиционных и современных имён во многом формируется под воздействием факторов глобализации. Среди имён, которыми нарекают новорожденных, встречаются такие, как *Альбина, Альберт, Адина, Аниса, Аселя, Аделя, Артур, Даниил, Елена, Марс, Оксана, Сара, Сабрина, Светлана, София, Равиль, Роза, Элеонора*. Причём в этом соотношении преобладают женские имена, в чём мы убедились в ходе опроса, проведённого среди молодых людей (18–23 лет).

Уже в течение нескольких десятилетий у каракалпаков модны имена, типичные для восточных народов. Их распространение происходило, в первую очередь,

благодаря широкой популярности звёзд кино и эстрады. Так, ещё в прошлом веке каракалпаки регистрировали новорожденных под именами полюбившихся всем героям индийских фильмов. В качестве примера можно привести имена Гита и Зита, которыми весьма охотно называли своих дочерей сельские и городские жители в 1980–1990 годах. Наряду с ними можно было встретить молодых людей, получивших при рождении имена *Раджа*, *Ратха*, *Рита*, *Индира* (Сайымбетов 2000: 30). Однако к началу нового столетия эти имена утратили свою популярность, и из них лишь именами *Рита* и *Индира* продолжают называть новорожденных девочек.

К началу XX века своей кульминации достигла традиция называть детей именами киногероев. Заметную роль в ней сыграл ряд популярных сериалов, экранизированных в Турции. Подтверждением этого служит распространение среди каракалпаков таких имён, как *Имран*, *Искандер*, *Камрон*, *Камал*, *Эмир*. Безусловно, эти имена довольно широко распространены у восточных народов и в других регионах Центральной Азии. Однако в нашей республике они когда-то встречались в единичных случаях, поскольку не являлись исконно каракалпакскими, а их широкая популярность в наши дни объясняется влиянием именно турецкой культуры. Говоря о сериалах, следует упомянуть «Шайтанат» (Царство бесов), снятый по мотивам романа известного писателя Тахира Малика (Малик 2017). Имя его главного героя *Асадбека* стало причиной того, что в начале именно 2000-годов оно побило все рекорды, т. к. множество новорожденных называли именно так. Однако спустя несколько лет в моду стали входить другие имена. В ходе беседы с коренным жителем Нукуса, мы убедились в том, что люди называли своих сыновей этим именем под влиянием положительных качеств главного героя именно этого фильма (ПМА 2023. Запись 4).

Социологический опрос среди представителей разных возрастных групп показал, что повышение роли религии в каракалпакском обществе, впрочем, как и других регионах республики, привело к широкому распространению мусульманских имен, таких как *Мухаммед*, *Абдулла*, *Ислам*, *Рамазан*, *Хайтбай*, *Хатийша* и других, которые были весьма популярны в начале прошлого столетия. В соответствии с их произношением на каракалпакском языке, к некоторым из имён, например, *Абдулла*, *Рахматулла*, стало привычным добавление в конце имени буквы «х» — *Абдуллах*, *Рахматуллах* и т. д. Если обратить внимание на имена, которыми нарекали новорожденных за последнее десятилетие, можно заметить, что они адаптированы к их произношению на арабском языке. Возникает логичный вопрос: «Отчего в выборе имён утрачивается национальная идентичность каракалпаков?». В ходе наших полевых исследований мы попытались внести ясность в этот вопрос. Оказалось, что в основном мусульманские имена в их арабском варианте наиболее распространены в среде представителей духовенства, а также в религиозных семьях. Опираясь на результаты полевых исследований, мы пришли к выводу, что несмотря на влияние факторов глобализации, в народе сохраняется тяга к традиционным именам, характерным для представителей мусульманских народов и распространённых не только в Исламском мире, но и за его пределами. Необходимо отметить, что среди каракалпакских имён есть не только имена, возникшие под влиянием ислама, но и существовавшие задолго до его распространения, т. е. бытовавшие в народе с древних времён.

При изучении вопроса, связанного с выпиской матери с новорожденным домой, мы оказались свидетелями появления новых обычаем в жизни населения. Так, автомобиль стали украшать наклейками с изображением младенца и шарами. Довольно

часто приглашаются аниматоры — две или более ростовые куклы, представляющие собой героев мультфильмов (например, Маша и Медведь, Микки Маус и др.), а иногда просто забавных зверей. Взгляды и отношение к этим новшествам в обществе весьма разнятся. Так, если ребёнок появляется у взрослой пары, то она обходится без аниматоров, разноцветных шаров, т. е. без лишних расходов, тогда как среди молодых родителей такие атрибуты весьма популярны. Если поначалу аналогичный обычай появился на Западе, то сейчас он обретает всё большую популярность и в нашем регионе, а его вариации можно наблюдать во всех областях.

В Нукусе и районах республики действует множество фото-видеостудий, оказывающих услуги в ходе проведения свадеб, юбилеев и других торжеств, в том числе при выписке из роддома, чтобы запечатлеть на память радостные мгновения в жизни семей.

С древних времён в народе бытует ряд поверий, связанных с рождением ребёнка и порогом дома. Ритуал, сопровождающий это событие, предполагает использование огня, гармала (*адраспана*). По обычаю, порог дома троекратно символически очищается огнем женщиной из числа старейшин общины либо представительницей семьи, и только после этого матери с новорожденным ребёнком позволяет войти в дом. В ходе этого ритуала присутствующие высказывают добрые пожелания матери и ребёнку (ПМА 2014. Запись 96). В наши дни наряду с традиционным ритуалом появился новый обычай, получивший широкое распространение в основном в городах. Так, порог дома и комната, предназначенная для матери и ребёнка, украшаются цветами, разноцветными шариками и игрушками. В моду вошла традиция украшать стену нарядно выполненным приветствием в честь младенца, например, «*Добро пожаловать, Ерназар!*». Опять же в этом семейном торжестве принимают участие аниматоры — в виде ростовых кукол и игрушек.



Рис. 1. Традиционный горшочек для колыбели. Базар «Старый город» (Нукус), 2023 г. Фото автора

последнее десятилетие принадлежности детской колыбели. Надо сказать, что ещё в XX в. каракалпаки использовали детский горшок *tas tubek* (букв. «каменный горшок»), производившийся гончарами. Ещё одной важной принадлежностью колыбели является *сумек*, также под-

¹ *Тубек* — горшок для мочи и кала.

² *Сумек* — трубка для отвода мочи.

Говоря о влиянии процессов глобализации на семейную обрядность, в частности на цикл, связанный с рождением ребёнка, следует упомянуть предметы из современных материалов, в частности, из пластика, прочно вошедшие в жизнь населения. В качестве примера можно привести *бесик*, т. е. традиционную колыбель как каракалпакского, так и узбекского образцов, до сих пор сохраняющихся в повседневной жизни народа. Однако в

вергшийся трансформации в наши дни. Сейчас используется как традиционный сумек из дерева, так и современный — пластмассовый.

При изучении ассортимента колыбелий и их принадлежностей, реализуемых в специальных рядах на базарах, мы увидели три вида сумок: традиционные для каракалпаков, привезённые из соседних областей, пластмассовые. Из бесед с мастерами, изготавливающими колыбели, мы узнали, что традиционные деревянные и современные пластиковые сумки пользуются примерно одинаковым спросом (ПМА 2023. Запись 6).

Помимо вышенназванных принадлежностей, в уходе за ребёнком используется множество других предметов из пластика, который занял прочное место в повседневной жизни людей. Так, в ходе обряда «қырқынан шыгарыў», связанном с окончанием сорокадневного периода младенца, используются многие предметы, в том числе игрушки из привычного всем пластика.

Влияние глобализации мы наблюдаем и в одежде для новорожденных, поскольку продукция фабричного производства вытеснила полностью предметы одежды, которые прежде шились в домашних условиях. Как и в других регионах Центральной Азии, одежда фабричного производства в нашем регионе получила широкое распространение в XX в., причем поначалу её начали носить представители молодого поколения. Ряд узбекистанских исследователей, изучавших историю одежды, характеризуют 20–30 годы XX века как период, когда одежда фабричного образца стала заменять традиционный костюм (Зунунова 2013: 133; Нуруллаева 2013: 35–36; Курбанова 2021: 188–189). В ходе полевых иссле-



Рис. 2. Пластмассовый горшочек для колыбели. Базар «Старый город» (Нукус), 2023 г. Фото автора



Рис. 3. Традиционный сумек. Базар «Старый город» (Нукус), 2023 г. Фото автора



Рис. 4. Пластмассовый сумек. Базар «Старый город» (Нукус), 2023 г. Фото автора

дований мы убедились в том, что традиционную детскую одежду, даже надеваемую в сорокадневный период, заменили фабричные изделия, пользующиеся примерно одинаковым спросом (ПМА 2014. Запись 66).

Таким образом, даже распашонку новорожденного «шилле көйлек» (*ийт көйлек* — собачья рубашка¹), заменила одежда массового производства. Социологический опрос и свидетельства наших информаторов позволяют сделать вывод о том, что широкое распространение текстильной продукции полностью вытеснило традиционную детскую одежду к концу прошлого столетия, причём это коснулось даже одежды, надеваемой на ребёнка в сорокадневный период *чилли*. Однако до сих пор, крайне редко и в виде исключения можно столкнуться со случаями, когда из суеверия для ребёнка шьют рубашку для сорокадневья из семи лоскутов обетной ткани (Курбанова 2016: 66–67). Согласно воззрениям тюркских народов, в том числе верованием каракалпаков, «ийт көйлек» (собачья рубашка) шьют в семье, где до этого было несколько случаев детской смертности, причём для пошива такой рубашки женщина преклонного возраста собирает по куску материи в семи семьях, отличающихся многодетностью. Согласно поверьям, выполнение этого магического действия позволит новорожденному выжить (Турекеев 2020: 86).

Влияние процессов глобализации особенно наглядно проявляется в детской одежде. Огромной популярностью среди детей пользуются наряды с изображениями персонажей мультфильмов, таких как Супермен, Человек-Паук, черепашки-ниндзя, принцесса Жасмин, Анна, Эльза и др. Такая одежда популярна не только в городах, но и в самых отдалённых аулах республики.

Глобализация коснулась и ещё одной сферы материальной культуры — питания. Общеизвестно, что самой первой пищей ребёнка является грудное молоко. В прежние времена при недостатке или отсутствии молока у матери ребёнка вскармливали козьим молоком, так как при кормлении детей первого года жизни оно отличается хорошей переносимостью по сравнению с молоком от других домашних животных. В последние десятилетия прошлого века в продаже распространились детские смеси для искусственного вскармливания. На современном этапе ассортимент детского питания на рынке стал еще шире. Среди молочных смесей, которые по своему составу близки к грудному молоку, лучшими считаются «Nutricia» (компания Danon), «Nestogen» и «Nan» (производство компании Nestle) (Боровик и др. 2003: 56–58). Участковой педиатр помогает матери выбрать наиболее оптимально подходящую детскую смесь и рассчитать её объём, исходя из веса и месяцев жизни малыша.

Следующим вопросом, на котором нам хотелось бы остановиться, является обряд «тұсау кесиүй» (разрезание пут), подвергшийся трансформации в условиях глобализации, а также указать на появление новых обычаем в жизни населения. Уходящий в глубь веков этот обряд, связанный с первыми шагами ребёнка, у тюркских народов известен под названиями «тұсау кесү», «кёстек кесме», «тұзамах кизерге» (Бутанаев 1988: 217; Серебрякова 1979: 139; Толеубаев 1991: 79). Как известно, первые робкие шаги ребёнка — радостное событие в жизни семьи. Обряд *тұсау кесиү* проводился именно в это время, чтобы шаги стали уверенными, и ребёнок «шёл по

¹ Название связано с обычаем, согласно которому, когда ребенку исполнялось сорок дней, в его распашонку клали конфеты и другие сладости, кулек привязывали к шее собаки. Та убегала, а дети должны были ее догнать и забрать сладости. Распашонку возвращали родителям. Собака ассоциировалась с богатством человека, ее уважали и почитали, считая, что собака унесет все невзгоды и болезни ребенка, а малыш вырастет смелым, сильным и мудрым.

жизненному пути не спотыкаясь». Вплоть до конца XX в. этот обряд совершался при участии только членов семьи и разрезание символических пут на ножках ребёнка (*ала жип*) поручалось старейшине рода. В наши дни этот ритуал превратился в весьма торжественное и помпезное мероприятие. Так, в процессе разрезания разноцветных пут стали наблюдаться ритуальные элементы, заимствованные у других народов. Можно видеть, как перед ребёнком кладут ряд предметов разного назначения. Благодаря включенному наблюдению и материалам полевых исследований, мы пришли к выводу, что эти предметы выбираются по гендерному принципу. Так, перед мальчиком кладут лепёшку, книгу, ключи от автомобиля, деньги, предмет медицинского инвентаря и т. д. Для девочки наряду с рядом соответствующих предметов, непременно кладут ножницы. Считается, что предмет, выбранный ребенком, как бы предсказывает его профессию в будущем. По свидетельству наших информаторов, ритуал с выбором предметов, совершающийся в ходе обряда разрезания пут, пришёл к нам из сопредельного Казахстана. Вместе с тем, взгляды, связанные с выбором соответствующего предмета, распространились среди народов Центральной Азии благодаря корейцам, проживающим в регионе. Судя по этнографической литературе, этот обычай, известный под названиями *толь* (кор. 둘) и *тольджанчхи* (кор. 둘잔치) считается обрядом семейного цикла у местных корейцев (Галиев и др. 2020: 136; Мин 1992: 18).

У корейцев принято с размахом отмечать годик малыша. Эта традиция тянется из далёкого прошлого, когда дети часто не доживали до своего первого дня рождения. Благодаря достижениям современной медицины, в том числе вакцинаций, младенческая смертность существенно снизилась, однако традиция проведения обряда *толь* и *тольджанчхи* продолжает занимать прочное место в жизни корейцев. Итак, в связи с достижением ребёнка возраста одного года корейцы готовят праздничное угощенье и кладут перед ребёнком деньги, ручку, тетрадь, книгу, ножницы, нитки, в трех чашечках национальный рисовый «ударный» хлеб «чальтэги», бобы, рис. Об этом обычая видный учёный Л. В. Мин писал следующее: «Особенно все радуются, если ребёнок выберет ручку или тетрадь, книгу. Эти предметы символизируют наличие интеллектуальности — значит ребенок будет способным, стремящимся к знаниям, будет образованным» (Мин 1992: 18). Таким образом, можно сделать вывод, что этот обычай был заимствован у корейцев сначала жителями Казахстана, а затем получил распространение и в нашем регионе. Возвращаясь к обряду *тусаў кесиў*, можно сказать, что в условиях глобализации изменилось и его название, фигурируя в просторечье как «*тусаў той*» или попросту «годик». Это празднество устраивается в основном при рождении в семье первенца либо при рождении сына после нескольких дочерей (ПМА 2024. Запись 2). Существует два вида празднования достижения ребёнком возраста одного года. Для первого характерно празднование в домашних условиях, т. е. в кругу самых близких родственников, а для второго — более расширенное празднование в ресторане. В преддверии тоя проводится своего рода совет («*кеңеси*»), в ходе которого сообщают о намерении провести мероприятие и распределяют задачи по организации тоя. Если эта дата отмечается дома, то соседям заносят угощенье. Если же празднество организуется в ресторане, либо в специальном помещении, где обычно община проводит свои мероприятия, то гостей принимают именно там. Несмотря на то, что обряд «*тусаў кесиў*», весьма широко распространённый в конце XX в., с празднованием первого дня рождения ребёнка имеет общие цели, в их проведении заметны существенные различия. Так, «разрезание пут» про-

водится дома и при участии самых близких людей. Если же семья решила праздновать годик своего ребёнка в ресторане, то гостей оповещают заранее, заказывается



*Рис. 5. Празднование годика мальчику.
Город Нукус. 2023 г. Фото автора*

к 12 часам. После того, как гости заняли своим местом, под звуки музыки ребёнок сопровождается в центр зала. Появление в зале малыша обставляется торжественно: ребёнок, облачённый в традиционный национальный костюм либо в современную одежду, сидит на лошади или верблюде, а иногда в детском автомобиле, управляемом пультом. Эти действия сопровождаются вручением *саўга* — гости, как правило, дарят деньги, затем кто-либо из наиболее уважаемых людей разрезает символические пироги. В прошлом этот семейный обряд имел камерный характер, тогда как в наши дни он превратился в помпезное торжество, в ходе которого богатые семьи одаривают своих гостей подарками, а маленьких детей — игрушками (ПМА 2024. Запись 2).

Таким образом, результаты полевых исследований показывают, что семейная обрядность, равно, как и обряды других циклов, претерпев существенную трансформацию породили множество новых ритуалов. Влияние глобализации, а также экономического роста на традиционную обрядность привели к новым веяниям в её содержании. Старые традиции постепенно стали отмирать, тогда как «*Гендерната*» и ряд других нововведений в семейной обрядности начали приобретать устойчивый характер. Этнографическая литература и полевые исследования позволяют проследить новые тенденции в обрядах, связанных с рождением ребёнка и наречением имени, которые безусловно формируются под влиянием телекоммуникаций, кинематографии и социальных сетей. Развитие промышленности не обошло своим влиянием и весьма консервативную сферу, связанную с уходом за младенцем. Это наглядно проявилось в неизменных принадлежностях *бесика* — традиционные *тубек* и *сумек* отныне производятся из пласти массы. Развитие технологий привело к трансформационным преобразованиям не только детской одежды, но и к совершенствованию продуктов полноценного питания для искусственного вскармливания ребёнка с момента рождения и до двух лет. Значительное воздействие интеграционных процессов находит проявление как в проведении обрядов, так и в их названиях. Интенсивность развития глобализационных и трансформационных процессов расширяет горизонты исследований для учёных-этнографов, ведущих изыскания в области семейных обрядов.

баннер с портретом и именем ребёнка, устанавливаемый при входе в помещение, а сам вход, равно как и зал, украшаются шарами и другими элементами праздничного декора (ПМА 2024. Запись 2).

Годовасие — дата 1 годик, несомненно, является значимой в жизни ребёнка и его близких. Если это событие отмечается в ресторане, то обычно гостей приглашают

Источники и материалы

- Garcia-Navarro* 2019 — *Garcia-Navarro*. Lulu Woman Who Popularized Gender-Reveal Parties Says Her Views On Gender Have Changed. NPR.org. 2019. [Электронный ресурс]. <https://www.npr.org/2019/07/28/745990073/woman-who-popularized-gender-reveal-parties-says-her-views-on-gender-have-change> (дата обращения: 14.10.2023).
- Кусекеев 1934 — Кусекеев У. Этнография ККАССР. Нукус, 1934 // Рукописный фонд фундаментальной библиотеки Каракалпакского отделения АН РУз. Инв. №932. 135 с.
- Малик 2017 — Малик Т. Шайтанат. Ташкент: Hilol-nashr, 2017. 760 с.
- ПМА 2014. Запись 66 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Шуманайский район, ул. А. Тажимуратов, август 2014 г. (Информант — Есимбетова Гулзийзауре, 1958 г. р.).
- ПМА 2014. Запись 96 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Ходжелийский район, село Кайрангул, сентябрь–октябрь 2014 г. (Информант — Отеханова Базаргул, 1942 г. р.).
- ПМА 2014. Запись 154 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Канлыкольский район, село Баймаклы, сентябрь–октябрь 2014 г. (Информант — Кутымуратова Улмекен, 1946 г. р.).
- ПМА 2023. Запись 3 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус, октябрь 2023 г. (Информант — Наимова Назира, 1982 г. р.).
- ПМА 2023. Запись 4 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус, октябрь 2023 г. (Информант — Калханов Байрам, 1985 г. р.).
- ПМА 2023. Запись 6 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус, октябрь. 2023 г. (Информант — Раджапова Р., 1951 г. р.).
- ПМА 2024. Запись 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус, февраль 2024 г. (Информант — Шылманов Айдос, 1976 г. р.).

Научная литература

- Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990. 480 с.
- Андреев М. Таджики долины Хуф: (Верховья Амударьи). Вып I. Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР, 1953. 253 с.
- Арғынбаев Х. Қазақ халқындағы семья мен неке. Алматы: Ғылым, 1973. 328 с.
- Боровик Т. Э. и др. Использование современных молочных смесей в питании грудных детей // Вопросы современный педиатрии. 2003. № 3. С. 55–59.
- Бутанаев В. Я. Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири / Отв. ред. И. С. Кон, Ч. М. Таксами. Л.: Наука, 1988. С. 206–221.
- Галиев А. А. и др. Этническая семиотика корейцев. Алматы: КазУМОиМЯ, 2020. 304 с.
- Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975. 212 с.
- Зунунова Г. Ш. Материальная культура узбеков Ташкента: трансформация традиций (XX — начало XXI в.). Ташкент: «Externum-Press», 2013. 320 с.
- Курбанова З. И. Традиционные верования и представления каракалпаков, связанные с одеждой и украшениями // Вестник антропологии. 2016. № 3. С. 63–72.
- Курбанова З. И. Каракалпакский костюм: традиции и новации. Нукус: Илим, 2021. 238 с.
- Лобачева Н. П. Формирование новой обрядности узбеков. М.: Наука, 1975. 140 с.
- Мин Л. В. Семейные традиции и обычаи корейцев, проживающих в Казахстане. Алма-Ата: Казкооппромснаба, 1992. 100 с.
- Наливкин В. П., Наливкина М. В. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань: Типография Императорского университета, 1886. 245 с.
- Насыров Д. С., Толстова Л. С. Каракалпаки // Системы личных имен у народов мира / Отв. ред: М. В. Крюков. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. С. 152–156.
- Нуруллаева Ш. Хоразм анъанавий кийимлари. Тошкент: Yangi nashr, 2013. 156 б.

- Садгян И. М.* Воспитание детей в городской семье каракалпаков. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ташкент, 1993. 29 с.
- Сайымбетов О.* Қаракалпак тилиндеги меншикли адам атлары. Нөқис: Билим, 2000. 72 с.
- Серебрякова М. Н.* Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. М.: Наука, 1979. 168 с.
- Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
- Сухарева О. А.* Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков города Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана) // Иран: 1929. Т. III. С. 107–191.
- Троицкая А. Л.* Первые сорок дней ребенка (чиляя) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // В. В. Бартольду / Отв. ред. А. Э. Шмидт. Ташкент: Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. С. 349–360.
- Толеубаев А. Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX — начало XX в). Алма-Ата: Гылым, 1991. 214 с.
- Турекеев К. Ж.* Магические представления каракалпаков, связанные с детской обрядностью // Этнографическое обозрение. 2020. № 5. С. 76–94.
- Фиельструп Ф. А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002. 299 с.
- Jack A.* The Gender Reveal Party: A New Means of Performing Parenthood and Reifying Gender Under Capitalism // International Journal of Child. Youth and Family Studies. 2020. № 11 (2). Pp. 82–93. <https://doi.org/10.18357/ijcyfs112202019520>

References

- Abramzon, S. M. 1990. *Kirgizy i ikh etnogeneticheskie i istoriko-kulturnye sviazi* [Kyrgyz and Their Ethnogenetic and Historical-Cultural Ties]. Frunze: Kyrgyzstan. 480 p.
- Andreev, M. 1953. *Tadzhiki doliny Khuf (verkhov'ya Amudar'i)* [Tajiks of the Khuf Valley (Upper Amu Daria)]. Vol. 1. Stalinabad: Izdatel'stvo AN Tadzhikskoi SSR. 253 p.
- Argynbaev, Kh. 1973. *Kazak khalkyndag'i sem'ya men neke* [Family and Marriage in the Kazakh People]. Almaty: G'ilim. 328 p.
- Borovik, T. E. et. al. 2003. Ispol'zovanie sovremennoykh molochnykh smesei v pitaniy grudnykh detei [The Use of Modern Milk Formulas in the Nutrition of Infants]. *Voprosi sovremennoy pediatrii* 3: 55–59.
- Butanaev, V. Ya. 1988. Vospitanie malen'kikh detei u khakasov [Raising Young Children among the Khakass]. In *Traditsionnoe vospitanie detei u narodov Sibiri* [Traditional Education of Children Among the Peoples of Siberia], ed. by I. S. Kon, C. M. Taksami. Leningrad: Nauka. P. 206–221.
- Esbergenov, Kh. and A. Atamuratov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and Their Transformation in the Urban Life of the Karakalpaks]. Nukus: Karakalpakstan. 212 p.
- Fiel'strup, F. A. 2002. *Iz obriadovoj zhizni kirgizov nachala XX veka* [From the Ritual Life of the Kirghiz of the Beginning of the 20th Century]. Moscow: Nauka. 299 p.
- Galiev, A. A. et. al. 2020. *Etnicheskaja semiotika koreitsev* [Ethnic Semiotics of Koreans]. Almaty: KazUMOiMIA. 304 p.
- Jack, A. 2020. The Gender Reveal Party: A New Means of Performing Parenthood and Reifying Gender Under Capitalism. *International Journal of Child, Youth and Family Studies* 11: 82–93. <https://doi.org/10.18357/ijcyfs112202019520>
- Kurbanova, Z. I. 2016. Traditsionnye verovaniia i predstavleniia karakalpakov, sviazannye s odezhdoi i ukrasheniiami [Traditional Beliefs and Representations of Karakalpaks Related to Clothing and Jewelry]. *Vestnik Antropologii* 3: 64–73.
- Kurbanova, Z. I. 2021. *Karakalpaskii kostyum: traditsii i novatsii* [Karakalpak Costume: Traditions and Innovations]. Nukus: Ilim. 238 p.

- Lobacheva, N. P. 1975. *Formirovanie novoy obryadnosti uzbekov* [Formation of a New Ritual of Uzbeks]. Moscow: Nauka. 140 p.
- Min, L. V. 1992. *Semeinye traditsii i obychai koreitsev, prozhivaiushchikh v Kazakhstane* [Family Traditions and Customs of Koreans living in Kazakhstan]. Alma-Ata: Kazkooppromsnaba. 100 p.
- Nalivkin, V. P. and M. V. Nalivkina. 1886. *Ocherk byta zhenshchiny osedlogo tuzemnogo naseleniya Fergany* [Essay on the Life of a Woman of the Settled Native Population of Ferghana]. Kazan: Tipografiya Imperatorskogo universiteta. 245 p.
- Nasyrov, D. S. and L. S. Tolstova. 1986. Karakalpaki [Karakalpaks]. In *Sistemy lichnykh imen u narodov mira* [Personal Name Systems among the Peoples of the World], ed. by M. V. Kryukov. Moscow: Nauka. 152–156.
- Nurullayeva, Sh. 2013. *Xorazm an'anaviy kiyimlari* [Khorezm Traditional Clothes]. Tashkent: Yangi nashr. 156 p.
- Sadgyan, I. M. 1993. *Vospitanie detei v gorodskoi sem'e karakalpakov* [Raising Children in an Urban Karakalpak Family]. Ph.D. diss. abstract, Tashkent. 29 p.
- Saiymbetov, O. 2000. *Karakalpak tilindegi menshikli adam atlari* [Proper Names in Karakalpak Language]. Nukus: Bilim. 72 p.
- Serebiakova, M. N. 1979. *Sem'ia i semeinaia obriadnost' v turetskoi derevne* [Family and Family Rituals in a Turkish Village]. Moscow: Nauka. 168 p.
- Snesarev, G. P. 1969. *Relikty domusul'manskikh verovanii i obriadov u uzbekov Khorezma* [Relics of PreIslamic Beliefs and Rites of the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka. 336 p.
- Sukhareva, O. A. 1929. Mat' i rebenok u tadzhikov (obryady i predstavleniya, sviazannye s materinstvom i mladenchestvom u tadzhikov goroda Samarkanda i kishlakov Kusokho, Kanibadama i Shakhristana) [Mother and Child in Tajiks (Ceremonies and Representations Related to Motherhood and Infancy among Tajiks of the Samarkand City and the Villages of Kusoho, Kanibadam and Shakhristan)]. In *Iran* [Iran]. Vol. III. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 107–191.
- Toleubaev, A. T. 1991. *Relikty doislamskikh verovanii v semeinoi obryadnosti kazakhov (XIX — nachalo XX v.)* [Relics of Pre-Islamic Beliefs in the Family Rituals of the Kazakhs (19th — beginning of 20th Century)]. Alma-Ata: Gilim. 214 p.
- Troitskaia, A. L. 1927. Pervye sorok dnei rebenka (chillya) sredi osedlogo naseleniya Tashkenta i Chimkentskogo uezda [The First Forty Days of a Child (chillya) Among the Sedentary Population of Tashkent and Chimkent District]. In *V. V Bartol'du* [To V.V Bartold], ed. by A. E. Schmidt. Tashkent: Obshchestvo dlya izucheniiia Tadzhikistana i iranskikh narodnostei za ego predelami. 349–360.
- Turekeev, K. Z. 2020. Magicheskie predstavleniya karakalpakov, sviazannye s detskoj obriadnost'iu [Karakalpaks' Magical Beliefs Associated with Children's Rituals]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 76–94.
- Zununova, G. Sh. 2013. *Materialnaia kultura uzbekov Tashkenta: transformatsiia traditsii (XX — nachalo XXI v.)* [Material Culture of the Uzbeks of Tashkent: Transformation of Traditions (XX — early XXI centuries)]. Tashkent: Extermum-Press. 320 p.

УДК 394

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/302-309

Научная статья

© Г. М. Хожаниязова

ВЗАИМОПОМОЩЬ У КАРАКАЛПАКОВ, ОКАЗЫВАЕМАЯ ПРИ КРИЗИСНЫХ СИТУАЦИЯХ И СТИХИЙНЫХ БЕДСТВИЯХ

Исследование рассматривает традицию взаимопомощи у каракалпаков во время стихийных бедствий. На основе собранных полевых материалов демонстрируется важность взаимопомощи в жизни народа в период природных катаклизмов, наводнений, пожаров и засухи. Особое внимание уделено взаимовыручке и солидарности во время пандемии коронавируса. Отношения единения и сотрудничества выражались в стремлении поделиться друг с другом деньгами, продуктами, лекарствами и при проведении различных семейных мероприятий, таких как похороны, свадьбы и другие. Несмотря на строгий карантин, введенный государством, обряды жизненного цикла у каракалпаков продолжали проводиться в соответствии с принятыми нормами. Детально описывается, как в условиях карантина родственники, соседи и друзья помогали близким и мало знакомым людям, переживавшим сложные ситуации.

Ключевые слова: каракалпаки, стихийные бедствия, традиция взаимопомощи, пандемия, карантин

Ссылка при цитировании: Хожаниязова Г. М. Взаимопомощь у каракалпаков, оказываемая при кризисных ситуациях и стихийных бедствиях // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 302–309.

UDC 394

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/302-309

Original Article

© Gulshana Khojaniyazova

MUTUAL ASSISTANCE AMONG THE KARAKALPAKS IN CRISIS SITUATIONS AND NATURAL DISASTERS

The study examines the tradition of mutual assistance among the Karakalpaks during natural disasters. The collected field materials demonstrate the importance of mutual assistance in the life of the Karakalpaks during periods of natural disasters, floods, fires and droughts. Special focus is placed on mutual assistance during the Covid-19 pandemic. Unity and cooperation were manifested in the willingness to share money, food, medicine and during various family events such as funerals, weddings and others. Despite the strict quarantine imposed by the state, family events

Хожаниязова Гулшана Муратбаевна — базовый докторант, отдел этнографии, Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан (Узбекистан, 230100 Каракалпакстан, Нукус, ул. А. Тимур, 179 А). Эл. почта: gulshanx@internet.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-0732-507X>

among the Karakalpaks continued to be held according to conventional norms. The paper describes in detail how, during quarantine, relatives, neighbors and friends provided assistance to people undergoing difficult situations.

Keywords: Karakalpaks, natural disasters, tradition of mutual assistance, pandemic, quarantine

Author Info: Khojaniyazova, Gulshana M. — Basic Doctoral Student, Department of Ethnography, Karakalpak Research Institute of Humanities, Karakalpakstan Branch of the Uzbekistan Academy of Sciences (Nukus, Karakalpakstan, Uzbekistan). E-mail: gulshanx@internet.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-0732-507X>

For citation: Khojaniyazova, G. M. 2024. Mutual Assistance among the Karakalpaks in Crisis Situations and Natural Disasters. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 302–309.

Природные катастрофы и другие кризисные ситуации часто настигают человека внезапно, оставляя его неподготовленным и неспособным быстро мобилизоваться и противостоять им. Эти неблагоприятные события не только нарушают привычный образ жизни людей, но и представляют опасность для них. В таких случаях важную роль среди населения играет традиционная взаимопомощь, известная у каракалпаков как «*көмек*», которая направлена на восстановление обычного ритма жизни и устранение угроз благополучию людей.

В жизни каракалпаков часто происходили различные стихийные бедствия, которые приводили к тяжелым последствиям, порой оставляя людей без крова над головой или подрывая их здоровье. Вместе с тем, в коммуникативном плане они способствовали социальному единению и укреплению родственных связей.

Стихийные бедствия и традиция *көмек*

Многие из природных катаклизмов были столь масштабными, что местное население о них помнит до сих пор. С течением времени они вошли в историю, стали частью прошлого каракалпаков. Современное поколение получает информацию о подобных кризисах из мемуарной литературы и устных рассказов старших поколений, которые были очевидцами этих событий. В подобных ситуациях каракалпаки прибегали к традиционной взаимопомощи, которая позволяла справиться с бедой.

Например, особенно ярко человеческая сплоченность проявлялась во время наводнений. В прошлом, когда река Амударья выходила из берегов из-за весеннего половодья, она затапливало жилища и огороды, расположенные на ее берегу. Это приводило к потере домов, ущербу сельскому хозяйству и животноводству, вынуждало население искать новые места для проживания. Стихийные бедствия на территории Каракалпакстана получили освещение в статье М. Давлетиярова и О. Гюнтера, авторами приводятся многочисленные свидетельства о наводнениях, случавшихся в одном из районов республики. Наводнения в дельте Амударьи происходили в среднем раз в десять лет, причем наиболее масштабные случились в 1934 и 1943 гг. В результате этих стихийных бедствий часть населения была вынуждена переселиться в другие местности. В истории Карагузского района известны два крупных наводнения, о которых также сообщается в статье Давлетиярова и Гюнтера. Они цитируют свидетельства Жумамурата Атамуратова, пережившего оба наводнения: «*Как-то*

мы жили недалеко от дамбы Бекнияза. В 1934 году я стал свидетелем первого наводнения. Берега реки были размыты дегищем, и вода разлилась на огромную территорию. Второе наводнение произошло в 1945 году, когда людей спасали на лодках. Я находился в самом центре этого наводнения, в Шахамане» (Davletjarov, Günther 2013). Эти события подтверждаются строками из произведения К. Абдимуратова: «В 1928 году в Зайире был образован Карагузакский район. После того, как эту местность затопило в 1932 году, население было переселено в Шахаман. В 1945 году вода дошла до Шахамана, после чего Карагузакский район был перенесен и основан в его нынешнем расположении» (Эбдимуратов 1965: 28).

Интересные сведения о наводнении приведены также в мемуарах С. Каниязова: «В те времена жители, проживающие вблизи моря, стремились строить дома на высоких фундаментах, чтобы защитить их от наводнений. В периоды приливов соседние поселения часто затапливали, но наш аул благодаря своему расположению оставался не затронутым. На этот раз вода приблизилась к нашему аулу, но не затопила его. Непредсказуемость морского прибоя давно известна жителям прибрежных поселений, и они привыкли к его капризам. Например, люди, которые вчера столкнулись с наводнением и восклицали «Затопило!», уже на следующий день живут и радуются жизни, будто ничего не произошло. Таков характер наших каракалпаков. Я неоднократно был свидетелем того, как люди плавали на лодках по центру Муйнака!» (Каниязов 2006: 33–34). В те времена, когда море и река были полноводными разливы и затопления близлежащих территорий случались часто.

Чтобы смягчить последствия наводнения, традиционно население осуществляет различные виды взаимопомощи. В мемуарах С. Каниязова пишет: «Прибыв в аул, расположенный рядом с рыбоконсервным заводом, мы оказали помощь всем местным жителям. Жители совхоза «Кенес», проживавшие возле рыбоконсервного завода, вместе со своим скарбом, стойлами для животных были переселены на более высокое место. По прибытии люди начали искать дрова, а некоторые отправились на озеро, чтобы собрать камыш для временных построек. Руководство, находившееся на месте, одобрительно поддерживало их усилия, выражая одобрение фразой «жэ берекелла». Народ, объединившийся в сложной ситуации, способен на многое! Таким образом, люди, оставшиеся без кровла, в течение трех месяцев смогли восстановить свои дома» (Каниязов 2006: 34).

Еще одна типичная для Каракалпакстана кризисная ситуация связана с недостатком воды, чему способствует местный климат. В начале 2000-х годов суровая засуха, охватившая республику, привела к значительному снижению уровня жизни населения. Учитывая преобладание сельского хозяйства в регионе, засуха серьезно повлияла на его процветание. Это привело к увеличению числа безработных, что негативно отразилось на общем уровне жизни населения. В аулах особенно остро стала ощущаться проблема обеспечения водой маленьких приусадебных участков и поение скота. Даже обеспечение питьевой водой оказалось серьезной проблемой для населения. Колодцы, вырытые совместными усилиями для добычи артезианской воды, не решали эту проблему. Как вспоминает информатор Зайджан Сейтмуратов: «Весь аул объединившись стал рыть колодец. Первый колодец оказался с соленой водой. Сообщество вырыли другой, в самом начале села. Сейчас этот колодец является напоминанием о тех тяжелых, безводных временах» (ПМА 2023: Сейтмуратов).

Бедствием, которое имеет весьма тяжелые последствия для населения, являются также пожары. Во многих случаях люди теряли свои дома из-за пожаров, которые чаще всего происходили ранней весной или зимой. Однако благодаря помощи сельчан, родственников или близких друзей, люди, оставшиеся без кровла, находили новые места для поселения. Как вспоминает Турсынбай Реймов: «*Осенью 1981 года, когда уже все сельчане включили отопление, загорелся дом Базарбай ага. Так как дом был из балок «шөпкөр жай», огонь быстро охватил его. Все жители аула объединившись оказали помощь в строительстве для Базарбай ага нового дома. Я тоже в течение 10 дней участвовал в помощи по строительству дома*» (ПМА 2022: Реймов).

Взаимопомощь, связанная со строительством нового дома, оказывается молодым семьям при отделении от родителей, при потребности замены ветхого жилища или необходимости быстрого возведения дома для семьи, пострадавшей от стихийного бедствия. Например, в ауле Ганибай Шуманайского района 16 марта 2016 г. произошло возгорание дома Нокисбая из-за неисправности отопительной системы. Благодаря оперативной помощи сельчан при тушении пожара удалось сохранить часть помещений, но они оказались непригодными для проживания. Е. Хожамбергенов так вспоминает это событие: «*Дом Нокисбая загорелся. Сразу же на следующий день после пожара жители аула взялись за строительство нового дома. Родственники Нокисбая помогли деньгами. Мужчины аула, имевшие транспорт, доставляли суглинок, а другие, собрав деньги, покупали необходимое для строительства дерево. Осенью того же года Нокисбай въехал в новый дом, построенный благодаря взаимопомощи*» (ПМА 2022: Хожамбергенов). Традиция взаимопомощи при строительстве дома в ауле сохраняется и ныне¹.

Көмек во время пандемии Covid-19

Особое внимание хотелось бы уделить взаимопомощи, оказываемой в условиях пандемии. Распространение коронавирусной инфекции стало одним из страшных событий XXI в., оставившим след в истории человечества. В исследовании, проведенном британскими учеными относительно эпидемии Covid-19, акцентировалось внимание на социальных изменениях, произошедших во время «локдауна». В результате закрытия государственных предприятий и организаций, люди были вынуждены находиться в домах в изоляции, что привело к прекращению множества мероприятий и собраний с участием большого количества людей (Zerbi и др. 2022).

Пандемия Covid-19, охватившая в 2020 г. весь мир, также оказала влияние на жизнь каракалпаков. В республике был введен режим чрезвычайной ситуации, включая карантинные ограничения. Закрытие учреждений и торговых точек привело к ухудшению положения людей, зависящих от ежедневных доходов. В условиях заражений в каждой семье расходы на медикаменты значительно возросли, а цены на лекарства резко повысились. В такие трудные времена в обществе проявилось увеличение безвозмездной помощи, когда люди с финансовыми возможностями помогали нуждающимся деньгами или продуктами.

Во время пандемии коронавируса со стороны государства проводился ряд мер для поддержки населения. В частности, были изданы Указы Президента Республики Уз-

¹ Более подробно об экологических катастрофах и традиции көмек у каракалпаков см.: Хожаниязова 2022.

бекистана УП–5969 от 19 марта 2020 г. «О первоочередных мерах по смягчению негативного воздействия на отрасли экономики коронавирусной пандемии и глобальных кризисных явлений», УП–5978 от 3 апреля 2020 г. «О дополнительных мерах поддержки населения, отраслей экономики и субъектов предпринимательства в период коронавирусной инфекции», которые обеспечили поддержку населению, а также поддержку деятельности различных отраслей экономики. Согласно Постановлению Президента Узбекистана от 30 июля 2020 г. «О дополнительных мерах по материальной поддержке слоев населения, нуждающихся в помощи и социальной защите в период коронавирусной пандемии» (см.: LexUZ on-line) были выявлены нуждающиеся семьи, которым оказана финансовая и продуктовая помощь. С этой целью была проведена перепись населения, которая фиксировалась в «темир даптер» (железная тетрадь).

На социальную помощь могли претендовать малообеспеченные семьи, а также семьи, потерявшие кормильца. Список нуждающихся формировался совместно с махаллинским комитетом и руководителями секторов. На основе их решения оказывалась помощь нуждающимся семьям в виде выделения средств, продуктов и других товаров. Кроме того, населению были предоставлены кредитные каникулы в целях облегчения финансового давления в период социальных трудностей.

Для предотвращения распространения коронавирусной инфекции в мире было введено множество ограничений. На территории Каракалпакстана устанавливались посты при въезде в районы для наблюдения за соблюдением карантинных мер населением, контролируемыми государством. В первые дни после введения карантина семьи заразившихся Covid-19 тщательно контролировались, чтобы зараженные соблюдали карантин и социальную дистанцию. Была проведена акция «Оставайтесь дома», организации и учебные заведения перешли на дистанционную работу и обучение. Многие мужчины, посещавшие мечети (Турекеев 2022: 101) до введения карантина, были лишены этой возможности, так как все мечети закрыли. Были также введены ограничения на использование общественного транспорта.

Те, кто работал в сфере обслуживания, вынуждены были оставаться дома без работы и ежедневного заработка. Сложные для себя обстоятельства вспоминает Н. Махаматдинова: «*У меня есть три сестры и два брата. Муж одной из сестер скончался. Сама она жила за счет ежедневной выручки. Во время карантина она лишилась заработка. Родственники, решили помочь ей поочередно, ежемесячно перечисляя на пластиковую карту определенную сумму денег. После некоторого смягчения карантинных мер, когда начал функционировать транспорт, мы стали отправлять ей необходимые продукты*» (ПМА 2022: Махаматдинова). В периоды пандемии появились люди, готовые оказать помощь заболевшим и семьям, лишившимся ежедневного заработка, в частности, проводились акции «помощи» через интернет. В масштабах государства для малообеспеченных семей и семей с больными начал функционировать «Call-центр», целью которого стало обеспечение нуждающихся семей необходимыми продуктами. Период пандемии в жизни каракалпакстанцев, в определенной степени, стал временем особого проявления милосердного отношения друг к другу.

Помощь в условиях пандемии распространялась и на проведение различных семейных мероприятий. В период борьбы с пандемией при организации свадебных торжеств и других церемоний, в частности, связанных с похоронами, население все также продолжало оказывать помощь друг другу. Особенно хорошо прослеживается она в традиционной взаимопомощи во время крупных событий. Как вспоминает

У. Калбаева: «28 марта 2020 года проходили мои проводы (засватали ранее). Был период жесткого карантина. Дата была согласована обеими сторонами ранее. Все было готово для проведения свадьбы. Родственники, посовещавшись, решили, что на свадьбу приедут лишь проживающие неподалеку и соседи. Поэтому, свадьба у нас была не такая пышная. По традиции, после свадьбы приглашают сватов. Это мероприятие тоже провели очень скромно. Родственники, близкие друзья оказали помощь в сборе приданого (сеп). Женщины соседки и мужчины тоже всячески помогали при проведении свадьбы» (ПМА 2024: Калбаева). Со слов другого респондента: «С 15 июня по 30 июня 2020 года были некоторые послабления карантина и введен комендантский час. Но соблюдение карантина было жестким, в случаях нарушения налагались штрафы. Поэтому посовещавшись с семьей, 29 июня мы засватали невесту и женили сына. У нас много родственников. Несмотря на трудности и ограничения многие приняли участие в свадебном мероприятии и разделили с нами нашу радость. Вопреки нашему желанию, мы не смогли сыграть большую свадьбу. Сдерживали карантинные ограничения и угроза получения штрафа за нарушение карантина. Гостей разместили в 10 домах. Соседи и родственники оказали посильную помощь в проведении свадьбы» (ПМА 2022: Иниятов). В период карантина население, руководствуясь понятием «уют болады» (неудобно будет), старалось не пропускать мероприятия, устраиваемые родственниками, и оказывало моральную и материальную поддержку своим близким. В связи с ограниченным количеством гостей на свадьбах, наблюдались случаи сокращения расходов. Свадебные застолья проводились в скрытой форме, приглашались только близкие родственники.

В период пандемии было зафиксировано значительное количество заболевших, включая случаи с летальным исходом. В эти трагические моменты каракалпаки стремились быть опорой друг для друга и оказывать взаимную благотворительность. Несмотря на высокую степень заразности Covid-19 и карантинные ограничения, они стремились присутствовать на похоронных церемониях, проводимых родственниками и близкими. Так, со слов респондента: «Я работала в родильном отделении Кунградского многопрофильного медицинского центра. В июле 2021 года все члены моей семьи — мать, отец, младший брат и его жена заболели ковидом. У брата и снохи болезнь проходила в легкой форме, поэтому лечение принимали дома. Состояние отца и матери было очень тяжелым, их положили в больницу. Мы были в расстерянном состоянии. Напуганы, настолько, что не сообщили о болезни родителей родственникам. Первым на поправку пошел отец и через 10 дней выписался из больницы. Состояние матери было еще тяжелым. Поэтому отец сообщил об этом родственникам. Наши родственники живут в Тахтакупырском, Карабузякском районах. Часа через 2, несмотря на карантин, многие из них стали съезжаться в Нукус, чтобы высказать свою сочувствие и оказать посильную помощь деньгами. Через некоторое время мать все же умерла. Все родственники, услышавшие горестную весть, прибыли на похороны. С помощью соседей провели похороны. Братья отца в качестве помощи привели скотину на убой» (ПМА 2024: Иниятова).

В период карантина, согласно воспоминаниям очевидцев, оказание помощи в проведении различных семейных мероприятий, таких как свадьбы или похороны, а также в бытовых ситуациях, значительно возросло. Несмотря на эпидемическую обстановку, люди преодолевали возникшие трудности и старались соблюдать условия карантина. Постепенно, смягчая последствия пандемии, жизнь

начала возвращаться к прежнему ритму. Однако количество заболевших и умерших продолжало оставаться высоким.

Подводя итог, следует отметить, что стихийные ситуации, переживаемые в течение жизни, ставили население в очень тяжелое положение. В судьбах жителей Каракалпакстана было множество подобных катаклизмов: изменение русла реки Амударья, затопление прибрежных территорий, экологические кризисы, такие как маловодье, а также условия пандемии. В ответ на эти угрозы население единодушно объединялись. В повседневной жизни люди активно прибегали к традиционной взаимопомощи. Можно с уверенностью сказать, что эта традиция в какой-то степени способствовала улучшению жизни населения и укреплению милосердного отношения друг к другу.

Источники и материалы

- ПМА 2023: Сейтмуратов — Полевые материалы автора № 68. Экспедиция в Чимбайский район, сентябрь 2023 г. (информант Сейтмуратов Зайджан 1943 г. р.).
- ПМА 2022: Реймов — Полевые материалы автора № 24. Экспедиция в Шуманайский район, сентябрь 2022 г. (информант Реймов Турсынбай. 1947 г. р.).
- ПМА 2022: Хожамбергенов — Полевые материалы автора № 7. Экспедиция в Шуманайский район, февраль 2022 г. (информант Хожамбергенов Есенгелди. 1954 г. р.).
- ПМА 2022: Махаматдинова — Полевые материалы автора № 11. Экспедиция в Караўязский район, апрель 2022 г. (информант Махаматдинова Назлыбайке. 1975 г. р.).
- ПМА 2024: Калбаева — Полевые материалы автора № 126. Экспедиция в город Нукус, январь 2024 г. (информант Калбаева Умида. 1995 г. р.).
- ПМА 2022: Иниятов — Полевые материалы автора № 16. Экспедиция в город Нукус, апрель 2022 г. (информант Иниятов Мынбай. 1957 г. р.).
- ПМА 2024: Иниятова — Полевые материалы автора № 128. Экспедиция в Кунградский район, февраль 2024 г. (информант Иниятова Нагима. 1985 г. р.).
- LexUz on-line — Национальная база данных законодательства Узбекистана. [Электронный ресурс]. <https://www.lex.uz>

Научная литература

- Әбдимуратов К. Неге усылай аталған? Нөқис: “Каракалпакстан”, 1965. 129 с.
- Қаниязов С. Алтын жағыс. (Мемуар) Нөқис: “Билим”, 2006.
- Турекеев К. Қорақалпокшарнинг ҳозирги кундаги анъянавий эътиқодлари ва тасаввурлари / Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) диссертацияси. Нукус. 2022.
- Хожсаниязова Г. М. Традиция взаимопомощи көмек в аграрной культуре каракалпаков в условиях экологического кризиса // Историческая этнология. 2022. Т. 7. № 3. С. 388–397. <https://doi.org/10.22378/he.2022 -7-3.388-397>
- Davletjarov M, Günther O. Wasser bewegt — Migration im Amudarja-Delta // Aral Histories Geschichte und Erinnerung im Delta des Amudarja / ed. by A. Dzhumashev, O. Günther, T. Loy. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2013. P. 59–75.
- Zerbi C. E., Hartopp N., Ramsay A., Marlow S. ‘More Tangible and Less Theoretical’: Understandings and Experiences of Neighbourhood-led Mutual Aid Groups During the COVID-19 Pandemic // Journal of Civil Society. 2022. Vol. 18. No. 4. 453–467. <https://doi.org/10.1080/17448689.2022.2164027>

References

- Abdimuratov, Q. 1965. *Nege usilay atalg'an?* [Why is it Called This Way?]. No'kis: "Qaraqal-paqstan". 129 p.
- Davletjarov, M. and O. Günther. 2013. Wasser bewegt — Migration im Amudarja-Delta [Water Moves Migration in the Amu Darya Delta]. In *Aral Histories Geschichte und Erinnerung im Delta des Amudarja* [Aral Histories History and memory in the Amu Darya Delta], ed. by A. Dzhumashev, O. Günther, T. Loy. Wiesbaden: Reichert Verlag. 59–75.
- Khonzaniyazova, G. M. 2022. Traditsiya vzaimopomoshchi kömek v agrarnoy kul'ture karakalpakov v usloviyakh ekologicheskogo krizisa [The Tradition of Mutual Assistance kömek in the Agrarian Culture of the Karakalpaks in an Environmental Crisis]. *Istoricheskaya etnologiya* 7(3): 388–397. <https://doi.org/10.22378/he.2022-7-3.388-397>
- Qaniyazov, S. 2006. *Altin jag'is. (Memuar).* [The Gold Coast (Memoir)]. Nukus: Bilim.
- Turekeev, Q. 2022. *Qoraqalpoqlarning hozirgi kundagi an'anaviy e'tiqodlari va tasavvurlari* [Traditional Beliefs and Ideas of the Karakalpaks Today]. Ph.D. dissertation, Karakalpak State University, Nukus.
- Zerbi, C. E., N. Hartopp, A. Ramsay and S. Marlow. 2022. 'More Tangible and Less Theoretical': Understandings and Experiences of Neighbourhood-led Mutual Aid Groups During the COVID-19 Pandemic. *Journal of Civil Society* 18(4): 453–467. <https://doi.org/10.1080/17448689.2022.2164027>

ДИАЛОГИ СО ВРЕМЕНЕМ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/310-321

Научная статья

© М. Э. Сысоева

КАВКАЗСКИЕ ИЗЫСКАНИЯ МОСКОВСКОЙ ШКОЛЫ КОМПАРАТИВИСТИКИ В ВОСПОМИНАНИЯХ УЧАСТНИКОВ

На протяжении XIX в. сравнительно-историческое языкознание (известное также как лингвистическая компаративистика) занимало господствующие позиции в мировой лингвистике. Методология этого научного направления позволяет реконструировать и сопоставить известные языки, установить языковые контакты и связи. В 1960-х гг. в отечественной лингвистике сложилось своё уникальное интеллектуальное сообщество, ставшее ведущим в мире в области исследования дальнего языкового родства, — Московская школа компаративистики (МШК). На первых порах её исследования сосредотачивались главным образом на активном развитии т. н. ностратической гипотезы, предполагающей родство алтайских, картвельских, дравидийских, индоевропейских, уральских и афразийских языков. Однако ностратика не была единственным интересом последующих поколений компаративистов. Так, в статье представлен научноведческий анализ теоретического вклада московской школы компаративистики в отечественное и мировое кавказоведение. Внимание обращено на одну из знаковых и вместе с тем спорных идей этой лингвистической школы — сино-кавказскую гипотезу, выдвинутую выдающимся лингвистом С. А. Старостиным в 1980-х гг. Верификация этой колоссальной идеи требовала в свою очередь сперва провести реконструкцию языковых семей, входящих в базовый состав сино-кавказских языков (сино-тибетских, северокавказских и енисейских). Результатом долгой и плодотворной работы стала публикация в 1994 г. «Этимологического словаря северокавказских языков» Николаева-Старостина, совершившего определенный прорыв в кавказоведении. Основываясь на собранных автором материалах интервью с коллегами и близайшими сотрудниками Старостина (2020–2022 гг.), в статье описана история зарождения идеи и её реализация, поддержка и критика коллег, а также общественный резонанс, вызванный предложенными классификациями.

Ключевые слова: история науки, сравнительно-историческое языкознание, кавказоведение, С. А. Старостин

Ссылка при цитировании: Сысоева М. Э. Кавказские изыскания московской школы компаративистики в воспоминаниях участников // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 310–321.

Сысоева Мария Эдуардовна — к. и. н., младший научный сотрудник отдела Кавказа, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: m.sysoeva@iea.ras.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0553-4998>

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ (проект № 20-18-00159).

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/310-321

Original Article

© Maria Sysoeva

CAUCASIAN STUDIES OF THE MOSCOW SCHOOL OF COMPARATIVE LINGUISTICS AS REMEMBERED BY ITS PARTICIPANTS

Throughout the 19th century, comparative and historical linguistics (also known as comparative linguistics) occupied dominant positions in world linguistics. The methodology of this scientific direction aims at reconstructing and comparing known languages, establishing linguistic contacts and connections. In the 1960s, the Moscow School of Comparative Linguistics (also called the Nostratic School), a unique intellectual community that became the world's leading one in the study of distant linguistic affinities, emerged in Russian linguistics. At first, its research focused mainly on the active development of the so-called Nostratic hypothesis, which assumed the kinship of Altaic, Kartvelian, Dravidian, Indo-European, Uralic and Afroasiatic languages. However, Nostratics was not the only interest of subsequent generations of comparativists. Thus, the article presents a scholarly analysis of the theoretical contribution of the Moscow school of comparativism to Russian and world Caucasian studies. Attention is drawn to one of the landmark and, at the same time, controversial ideas of this linguistic school — the Sino-Caucasian hypothesis put forward by the outstanding linguist S. A. Starostin in the 1980s. Verification of this colossal idea required, in turn, first to reconstruct the language families that make up the basic composition of the Sino-Caucasian languages (Sino-Tibetan, North Caucasian and Yeniseian languages). This long and fruitful work resulted in the publication of the Etymological Dictionary of North Caucasian Languages by S. L. Nikolaev and S. A. Starostin in 1994, which made a certain breakthrough in Caucasian studies. Based on interviews with Starostin's colleagues and close associates (2020–2022) collected by the author, the article describes the history of the idea's origin and its realization, the support and criticism of colleagues, and the public response caused by the proposed classifications.

Keywords: *history of science, comparative and historical linguistics, caucasology, S. A. Starostin*

Author Info: Sysoeva, Maria E. — Ph.D. in History, junior researcher of Caucasus department, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: m.sysoeva@iea.ras.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0553-4998>

For citation: Sysoeva, M. E. 2024. Caucasian Studies of the Moscow School of Comparative Linguistics as Remembered by Its Participants. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 310–321.

Funding: The research was carried out within the framework of the RNF project 20-10-00159 ‘Language relationship and chronology of ethno-linguistic branching in the research of Moscow School of Comparative Linguistics: legacy, innovation, significance for related sciences and science studies’.

На протяжении XIX в. сравнительно-историческое языкознание (известное также как лингвистическая компаративистика) занимало господствующие позиции в лингвистике. Это научное направление, главным образом, сосредоточено на сравнении языков с целью определения их родства. Придерживаясь строгой методологии, лингвист-компаративист сопоставляет известные языки и постепенно, отделяя случайные совпадения и языковые заимствования, «спускается» на более глубокие уровни реконструкции, восстанавливая язык-предок. В начале XX в. происходит революция в научной мысли: с появлением структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра сравнительно-историческое языкознание становится уделом довольно узкой группы людей. Вместе с тем вопреки мировому мейнстриму в середине XX в. в отечественной лингвистике складывается уникальное интеллектуальное сообщество — Московская школа компаративистики (далее — МШК)¹, ставшая ведущей в мире в области исследования дальнего языкового родства.

Зарождение МШК приходится на 1960-е гг. и связано с деятельностью её «отцов-основателей» В. М. Иллича-Свитыча, А. Б. Долгопольского и В. А. Дыбо, представлявших Институт славяноведения и Институт языкознания АН СССР. Несмотря на изначальную специализацию (индоевропеистика и славистика), исследователей объединял интерес к древнейшему языковому прошлому человечества. Исследовательским прорывом МШК стало активное развитие ностратической гипотезы², основанной на предположении о родственности индоевропейских языков уральским, алтайским, картвельским, семито-хамитским и др. (Интервью с Г. С. Старостиным 2022).

С середины 1970-х годов, когда круг компаративистов пополнился выпускниками отделения структурной и прикладной лингвистики (ОСиПЛ) МГУ, начинается «второй период» в развитии лингвистической школы. В это время и вплоть до 2005 г. неформальным лидером научного объединения был выдающийся лингвист Сергей Анатольевич Старостин (1953–2005), вокруг которого сплотилась группа его коллег и учеников. Во многом продолжив работу в заданном отцами-основателями векторе, молодые исследователи создали методологическое основание для будущих компаративистов — внедрили ставший трендом внутри МШК метод глоттохронологии и лексикостатистики, разработанный Моррисом Сводешом в 1950-е гг³.

¹ Так же известной как Московская школа сравнительно-исторического языкознания, Российская школа компаративистики, Ностратическая школа, Московская школа дальнего языкового родства. Далее в тексте используется аббревиатура МШК.

² Сам термин «ностратический» (от лат. *noster* «наш») впервые упоминается в 1903 г. в статье датского лингвиста Х. Педерсена, посвященной проблемам фонологии турецкого языка. С течением времени Педерсен также высказал предположение о родстве индоевропейских и семитских языков, а также индоевропейских и уральских языков. Однако его ностратическая гипотеза не нашла поддержки среди европейских лингвистов. Фактическими продолжателями дела Педерсена стали советские ученые.

³ Впервые подход М. Сводеша был изложен в статье ‘Lexicostatistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts with Special Reference to North American Indians and Eskimos’ 1952 г. (Swadesh 1952, Сводеш 1960). Лингвист предложил концепцию «базисного списка», т. е. устойчивую группу слов, которую можно выделить в словарном составе любого языка мира. Сводеш вычислил скорость обновления базисного словаря языка (ок. 19% лексем из 200-словного базисного списка заменяются на новые в течение одного тысячелетия (Яхонтов 1990: 39), а все входящие в него слова имеют равную вероятность остаться в языке или исчезнуть из него за определенный промежуток времени. Подобные допущения должны были позволить Сводешу с помощью математических расчётов устанавливать приблизительное время разделения родственных языков. Наибольшую известность получили так называемые 100-словники, хотя размер этих списков

Ещё одним символом и отличительной чертой рассматриваемой школы на данном этапе становится обсуждение научных идей на регулярных заседаниях, получивших название Ностратический семинар. Просуществовав большую часть советского времени как неформальное интеллектуальное объединение, семинар постепенно трансформировался от «кухонных заседаний» до официальных встреч научных групп на базе нескольких академических институтов. Места заседаний не раз «перемещались»¹: единомышленники встречались то в центре Москвы в квартире зачинателя общества Г. М. Келлерман, то семья Дыбо принимала коллег в Подмосковье (Интервью с А. Н. Головастиковым 2021).

Воспоминания участников позволяют практически стать очевидцем, прочувствовать творческую обстановку семинара:

Атмосфера была дружеская, непринужденная. Кажется, мы даже пили чай <...> С лекциями по северокавказской реконструкции выступали Старостин и Николаев. Другие тоже были, но их уже хуже помню, честно говоря. Это было страшно интересно! Обменивались мнениями, задавали вопросы, очень интересно было слушать <...> как губка впитывал материалы по разным языкам <...> чтобы лучше понять свой материал. Все было очень интересно, но детали, к сожалению, плохо помню. Это были незабываемые встречи. Приятно вспомнить (Интервью с В. А. Чирикой 2020).

Я был исключительно зрителем и слушателем <...> для меня было интересно смотреть, потому что это совершенно особый такой путь общения, стилистика взаимодействия <...> Все люди очень демократично общаются <...> на ностратических семинарах <...> Где-то раз в две недели заседания происходили (Интервью с К. В. Бабаевым 2020).

Интересы «второго поколения» представителей МШК выходят за пределы собственно ностратического языкоznания. Вопреки названию на заседаниях нострати-

варировался от 30 до 207 и даже 215 слов. Метод Сводеша вызвал интерес в академическом сообществе, однако существовали объективные препятствия для массового признания и популяризации достижений глоттохронологии. Недоверие лингвистов вызывал тот факт, что уравнение, используемое при расчетах времени разделения языковых ветвей, было практически без изменений позаимствовано из физики и описывало процесс радиоактивного распада (Васильев, Милитарев 2008: 511). В гуманитарных науках данное уравнение получило известность благодаря археологическим исследованиям с применением радиоуглеродного анализа, но в отличие от них, лингвистические датировки Сводеша противоречили историческим свидетельствам. Некорректность результатов, получаемых классической глоттохронологией, отразилась на общей скептической оценке этого метода по установлению дальнего языкового родства.

¹ С течением времени, желая придать официальный статус научным заседаниям, В. А. Дыбо провозгласил о создании Ностратического семинара в память об Илличе-Свитыче. Так новым местом встреч стал Институт славяноведения и балканистики (ныне Институт славяноведения РАН), сотрудником которого и являлся рано и трагически ушедший из жизни выдающийся ученый. Дальнейшая история перемещений выглядит следующим образом: в период с 1984 по 1992 г. заседания снова переходят в формат «кухонного семинара», собираясь в квартире А. В. Дыбо и С. А. Крылова в Трубниковском переулке, затем до 2018 г. семинар базировался в стенах РГГУ (сначала на кафедре сравнительно-исторического языкоznания факультета теоретической и прикладной лингвистики, с 1999 г. на базе Института восточных культур (ИВКА), а начиная с 2018 г. переехал в Вышшую школу экономики и продолжает там функционировать в рамках Центра компаративистики и филогенетики при Институте классического Востока и античности (ИКВИА ВШЭ).

ческого семинара обсуждались теории родства разных языков и языковых семей, в том числе и кавказских, на которых остановлюсь подробнее.

Кавказ и поле

Лингвисты МШК немалое внимание уделяли (и продолжают уделять) изучению языков Кавказа¹. В 1960-ые годы В. М. Иллич-Свитыч обратился к вопросам картвельского глагольного аблauta и вокализма в период активной работы над этимологическим словарем и сравнительной фонетикой ностратических языков. Научные изыскания нашли выражение в опубликованной рецензии на статью грузинских коллег (Иллич-Свитыч 1966), посмертно изданном труде «Опыт сравнения ностратических языков» (Иллич-Свитыч 1971), а также одной недоработанной рукописи, ставшей частью авторского архива (Дыбо 2022).

Спустя десятилетия наступило время активной разработки одной из знаковых и вместе с тем спорных научных гипотез МШК — сино-кавказской макросемьи², обоснованием которой был серьезно увлечен С. А. Старостин. Эта колоссальная по своему объему и сложности идея требовала, сначала построения промежуточных уровней (праформ) и верификации отдельных языковых семей, образующих базовый состав сино-кавказских языков. Так, с конца 1970-х гг. выходят первые статьи лингвистов МШК по реконструкции и детальному анализу языковых семей, в частности, сино-тибетских, дене-енисейских и северокавказских (Старостин 1978; Старостин 1982; Peiros, Starostin 1984; Николаев 1985; Старостин 1985 (Старостин 2007); Дьяконов, Старостин 1988; Starostin 1989 и др.).

Последняя из упомянутых до сих пор является предметом дискуссий лингвистов, настаивающих на независимости абзахо-адыгских и нахско-дагестанских языков. Обратной же точки зрения придерживались С. А. Старостин и его ближайший коллега и соратник С. Л. Николаев, в некоторой степени продолжившие гипотезу родства северокавказских языков Н. С. Трубецкого (Trubetskoy 1926). Познакомившись еще в студенческие годы через общего друга, лингвисты быстро сошлись в интересах.

Когда мы познакомились со Старостиным, он делал пралезгинскую реконструкцию. Он занимался ей все время. Мы обсуждали результаты по ходу дела за чашкой чая. Я подумал: «Есть ли еще какой-то очевидный материал?». Так я выписал материал по цезскому языку из книги Бокарева³ и, добавив материал по словарям, сделал реконструкцию працезского, — вспоминает Николаев.

Итогом многолетних научных изысканий стал выход в свет в 1994 г. «Северно-кавказского этимологического словаря», представляющего фактически распечатку компьютерной этимологической базы данных (Алексеев, Тестелец 1996: 3). Мате-

¹ Понятие «кавказские языки» в данном случае является географическим, а не генетическим. К кавказским языкам относятся: западно- (абхазо-адыгские), восточно- (нахско-дагестанские) и южно-кавказские (картвельские).

² Ознакомиться с материалами сино-кавказской реконструкции помимо опубликованных работ можно и на портале «Вавилонская башня», где также представлена карта с кликабельными ссылками на этимологические базы данных отдельных семей (баскский, северокавказский, енисейский, бурушаски, сино-тибетский, на-дене) (Вавилонская башня).

³ Бокарев 1959.

риал словаря основывается как на ранее опубликованных трудах кавказоведов по исторической фонетике и грамматике, так и на авторских лингвистических данных, в том числе собранных в ходе полевых экспедиций в дагестанские сёла под руководством А. Е. Кибрика¹.

Работа над словарем, несмотря на его колossalный объем, протекала довольно быстро. От зарождения идеи (т. е. с конца 1970-х гг.) до появления первого рукописного варианта прошло около трёх лет. На завершающем этапе работы лингвисты встречались в доме у Николаева в подмосковной деревне Дубровки. С описания творческой атмосферы — работы зимними вечерами — начинается вступительное слово к словарю:

Николаев <...> преподавал в сельской школе, и я время от времени приезжал к нему, проводя по несколько недель вдали от цивилизации <...> Второй вариант был набран на кириллической машинке С. Николаевым в Дубровках в 1983 году, за год до возвращения в Москву из «дубровской ссылки» (Nikolaev, Starostin 1994: 5).

Интересно, как этот факт закрепился в памяти коллег и практически превратился в легенду:

<...> Николаев жил в подмосковной деревне, и Старостин постоянно ездили к нему с рюкзаком, набитым словарями. Так они сидели в деревне и работали над северокавказским этимологическим словарем <...> (Интервью с В. А. Чирикбой 2020).

Воспоминания Николаева дополняют и позволяют практически поэтапно проследить рабочий процесс:

Мы <...> начали совместно реконструировать прасеверокавказский язык. Достаточно долго делали, 10 лет этим занимались <...> Но это не относится к дальнему родству языков. Это относится как раз к самой нужной вещи — реконструкция промежуточных ступеней, которые дальше будут сравнивать между собой <...> Наша студентка Мариана Эпштейн делала прадаргинскую реконструкцию, так что это не всё наше <...> У нас были две реконструкции — лезгинская и цезская, сравнили их и получили интересные звуковые соответствия. Надо было добавлять другой материал! Так по словарям я собрал материала по андийским языкам, очень близким между собой с простой фонетической структурой. По лакскому языку в словаре у нас был только один литературный диалект, по лезгинскому очень много экспедиционного материала, частично записанного самостоительно Старостиным <...> Вот так потихоньку собралось всё. А потом дошло дело до сравнения с западно-кавказскими языками, с абхазо-адыгскими. Старостин занялся абхазской частью, а я адыгской (Интервью с С. Л. Николаевым 2022).

Общедоступным труд Николаева-Старостина станет спустя десятилетие². Тем не менее, прасеверокавказская реконструкция окажется отправной точкой в поиске об-

¹ Совместная экспедиция Старостина и Николаева — 6-ая дагестанская (чамалинский язык, с. Нижн. Гаквари, тиндинский язык, с. Тинди; хваршинский язык, с. Инхоквари; рутульский язык, с. Лучек).

² Согласно воспоминаниям очевидцев, с резкой критикой северокавказской реконструкции выступал Г. А. Климов, один из ведущих советских кавказоведов. В связи с отсутствием широкой поддержки со стороны маститых ученых, труд не мог быть допущен к изданию.

снования родства других языков. Так, Старостин погрузился в енисейскую и сино-тибетскую реконструкции, в то время как Николаев занялся установлением регулярных фонетических соответствий между реконструированным прасевернокавказским языком и прана-дене. Сам же лингвист оценивает полученные результаты как «очень шаткие, основанные на внешних сходствах», во многом из-за недоступности материала:

Когда я обратил внимание на семью на-дene, которая совершенно точно не родственна остальным, сразу вылезли одни и те же корни, местоимения личные первого и второго лица, например, явно те же самые, как и в сино-кавказской реконструкции. Но у меня не было толкового материала по языкам на-дene. Я сделал только то, что смог вытащить из статей <...> Потом я сделал реконструкцию на-дene, их несколько, но, кажется, моя не худшая. Можно было даже более детально сравнивать северокавказский и на-дene, но там другая была вещь: звуковая реконструкция на-дene очень богатая, похоже на северокавказский. Если их сравнивать в упор и реконструировать, то нужно просто бесконечно умножать количество согласных. Я так и оставил работу в подвешенном виде <...> Наверное, нужно как-то упрощать кавказскую реконструкцию. Джон Бенгтсон¹ занимался и сейчас занимается баскско-кавказским родством, он меня на это дело и сподвиг <...> я даже не помню детально, давно это было и достаточно сумбурно. Всё это не в один год, а какими-то урывками (Интервью с С. Л. Николаевым 2022).

Основной площадкой для апробации сино-кавказской гипотезы являлись заседания ностратического семинара, но которых докладчики не были ограничены во времени и могли полно представить результаты своих реконструкций (Живлов и др. 2015: 24). В целом, гипотеза нашла поддержку среди коллег, однако, оставалась главная сложность: узкая специализация лингвистов позволяла внести корректировки лишь по реконструкциям тех языковых семей, специалистами по которым они являлись. Так, сино-кавказология оставалась уделом исключительно Старостина.

Иную оценку сино-кавказской гипотезы высказывали западные коллеги. Американская лингвистика скептически относились к реконструкциям на столь глубоком уровне, а западная кавказология ставила под сомнение существование самой северокавказской семьи. Однако и в этом случае не было единой позиции: в то время как большинство исследователей исключали возможность родства абхазо-адыгских и нахско-адгестанских языков, в грузинском языкоznании по-прежнему находила своих сторонников иберийско-кавказская гипотеза (оказавшая сильное влияние на советское кавказоведение в 1950–1960-х гг.), настаивавшая на родстве картвельских и северокавказских языков. Последняя, несмотря на обрушившуюся методологическую критику Г. А. Климова, Г. И. Мачавариани, Т. В. Гамкрелидзе и их сторонников, находит своих приверженцев в лице последователей автора и главного идеолога иберийско-кавказской семьи А. С. Чикобавы².

Постепенно идеи МШК стали известны и за рубежом. Во многом это произошло благодаря деятельности ученых, вынужденных эмигрировать в советскую и постсо-

¹ Бенгтсон Джон (р. 1957 г.) — американский лингвист, редактор журнала ‘Mother tongue’ в период с 1996 по 2003 г.

² Среди современных трудов, например: Курдиани 2015; Курдиани 2016; Халидов 2018 и др.

ветскую эпохи¹. Изначально сино-кавказская гипотеза Старостина включала три семьи: северокавказскую, сино-тибетскую и енисейскую. Однако, и предшественники отечественного компаративиста и его современники прибегали к сравнению этих семей с языками-изолятами, в частности, баскским и бурушаски (Живлов и др. 2015: 34). Идея возможного родства первого с северокавказскими языками привлекала в том числе и В. А. Чирикбу, опубликовавшего свои размышления в сборнике «Древняя Анатolia» (Чирикба 1985). По воспоминаниям самого автора, статья нашла широкий отклик среди коллег:

Мои юношеские увлечения баскским языком и контакты с Ю. В. Зыцарем [советский лингвист-басколог], привели к тому, что я написал статью «Баскский и северокавказские языки». Когда Старостин гостил у меня, я показывал ему свои идеи и даже получил от него совет включить туда не только абхазо-адыгские языки, но также и восточнокавказские. При работе я в том числе использовал его словарь <...> он считал, что слова из базисной лексики очень похожи и существует возможность родства этих языков <...> Моя статья была <...> стала известна и на Западе благодаря Шеворошкину <...> он её пропагандировал, что я доказал родство баскского с северокавказскими языками. И там была дискуссия между компаративистами насколько я доказал или не доказал это самое родство. Один из выпусков журнала 'Mother Tongue' был посвящен обсуждению моей статьи <...> Я внёс небольшой вклад в эту сенсационную теорию, но не доказал, всё-таки это очень сложная вещь! Дело в том, что нужно иметь очень глубокую реконструкцию баскского языка, чтобы сравнивать <...> Сейчас ей продолжают заниматься <...> Но, в общем-то, она остается гипотезой. Я не считаю, что это доказанная теория, но очень вероятная.

С падением «железного занавеса» доступнее стали результаты исследований зарубежных, в частности, американских коллег. В связи с этим Николаеву удалось обратиться к своим старым наработкам и пересмотреть некоторые выводы (Nikolaev 2014). Вместе с этим научный маятник качнулся в другую сторону и на фоне преобладающих направлений в лингвистике идеи МШК в некоторой степени стали звучать неубедительно, а новаторский для своего времени глottoхронологический метод Старостина вызывать настороженность в вопросах верификации полученных с его помощью результатов. Тем не менее дальнейшая разработка сино-кавказской гипотезы видится перспективным направлением в современной компаративистике. Так, молодые коллеги и ученики Старостина, работая над доказательной базой генетической классификации, группа ученых составили 50-ти словные списки наиболее устойчивых элементов из 100-словного списка Сводеша для промежуточных прайзиков сино-кавказской макросемьи (Живлов и др. 2015: 67–78)².

Стремясь преодолеть назревшие кризисы, лингвисты т.н. «третьего периода» по

¹ «Волну» эмиграции советских компаративистов запустил «виднейший популяризатор ностратики в США» советский и американский лингвист Виталий Викторович Шеворошкин (12.01.1932–22.12.2023), вынужденный покинуть СССР в 1974 г. (Старостин 2016: 299). Будучи профессором Мичиганского университета Шеворошкин занимался изданием переведенных на английский язык отрывков из словаря Иллича-Свитыча, проводил международные конференции, по результатам которых выходили сборники с исследованиями лингвистов МШК.

² С результатами проделанной работы можно ознакомиться в статьях: Starostin 2010; Starostin 2012.

большей части концентрируют внимание на решении методологических проблем предшественников, делая упор на унифицированные стандарты сопоставления. С этой целью также была создана и продолжает совершенствоваться «Глобальная лексикостатистическая база данных» (ГЛБД), в рамках которой уточняется 400-словный список базисной лексики по основным языковым семьям Евразии. Вероятно, работа в этом направлении позволит московской школе компаративистики вывести свои исследования на новый академический уровень и расширить круг последователей.

* * *

Несмотря на разность взглядов и бурные научные дискуссии, гений Старостина сомнению не подвергается. Ни одно упоминание лингвиста не обходится без комплиментарной оценки его заслуг. О признанном авторитете не только в научных кругах свидетельствует также один фрагмент из воспоминаний его коллег: когда лингвист оказался в крайне неприятной ситуации — его квартиру ограбили — руку помохи протянул Дж. М. Дудаев, предложив выделить для Старостина личную охрану. «*Он [Старостин] от предложения отказался <...> Вот так его ценили <...> такое братство северокавказских...*», — вспоминают коллеги (Интервью А. Н. Головастиковым 2021).

Вместе с тем, резонанс гипотезы Старостина оказался колossalным не только в академических кругах. В то время как лингвисты МШК не пришли ещё к окончательным выводам о генетических сближениях хуррито-урартских языков с северокавказскими (Kassian 2010), ряд исторических исследований об этнических процессах на Северном Кавказе «решают» вопрос с происхождением «этносов» древних государств (например: Бетрозов 1990).

Кроме того, концепт языкового родства и сугубо научные выводы помимо историко-языковых исследований, зачастую становятся привлекательными и для околонаучного мифотворчества. Главной задачей последнего является не что иное, как обоснование порой мнимой связи с древними предками, в свою очередь служащее «аргументами» в политических конфликтах.

Источники и материалы

- Вавилонская башня — Вавилонская башня: [портал]. <https://starlingdb.org/maps/maps5.php?lan=ru> (дата обращения: 01.10.2023).
- ГЛБД — Глобальная лексикостатистическая база данных <https://starlingdb.org/new100/mainr.htm> (дата обращения: 01.10.2023).
- Интервью с В. А. Чирикбой 2020 — ПМА, Интервью с В. А. Чирикбой, 10 ноября 2020 г.
- Интервью с К. В. Бабаевым 2020 — ПМА, Интервью с К. В. Бабаевым, 1 декабря 2020 г.
- Интервью с А. Н. Головастиковым 2021 — ПМА, Интервью с А. Н. Головастиковым, 6 декабря 2021 г.
- Интервью с Г. С. Старостиным 2022 — ПМА, Интервью с Г. С. Старостиным, 9 октября 2022 г.
- Интервью с С. Л. Николаевым 2022 — ПМА, Интервью с С. Л. Николаевым, 13 ноября 2022 г.

Научная литература

- Алексеев М. Е., Тестелец Я. Г. «Северокавказский этимологический словарь» и перспективы кавказской компаративистики // Известия РАН. Отделение литературы и языка. 1996. Т. 55. № 5. С. 3–18.

- Бетровоз Р. Ж. Адыги: истоки этноса. Нальчик: Эльбрус, 1990. 136 с.
- Васильев М. Е., Милитарев А. Ю. Глоттохронология в сравнительно-историческом языкознании. Модели дивергенции языков // *Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности*. Т. 19. М.: РГГУ, 2008. С. 509–536.
- Дьяконов И. М., Старостин С. А. Хуррито-урартские и восточно-кавказские языки // Древний Восток. Этнокультурные связи [Сб. ст. к 80-летию Б. Б. Пиотровского]. / Отв. ред. Г. М. Бонгард-Левин, В. Г. Ардзинба. М.: Наука, 1988. С. 164–207.
- Дыбо А. В. Статья В. М. Иллич-Свитыча «Картвельский вокализм в свете внешнего сравнения»: актуальный комментарий // Вопросы языкоznания (Journal of Language Relationship). 2022. № 20/2. С. 126–138.
- Живлов М. А., Касьян А. С., Старостин Г. С. Текущее состояние и перспективы сино-кавказских исследований. М., 2015. 78 с.
- Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский). Введение. Сравнительный словарь (b–K) / Под ред. и со вступительной статьей В. А. Дыбо. Т. I. М.: Наука, 1971. 412 с.
- Иллич-Свитыч В. М. Рецензия на Gamqrelize, Maçavariani 1965 // Вопросы языкоznания. 1966. № 4. С. 125–137.
- Курдиани М. Язык и письменность // Грузины / отв. ред. Л. К. Бериашвили, Л. Ш. Меликишвили, Л. Т. Соловьева. М.: Наука, 2015. С. 82–86.
- Курдиани М. Основы иберийско-кавказского языкоznания. Тбилиси: ТГУ, 2016. 573 с.
- Николаев С. Л. Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом // Древняя Анатolia / под ред. Б. Б. Пиотровского, В. В. Иванова, В. Г. Ардзинбы. М.: Наука, 1985. С. 60–73.
- Севдеш М. Лексикостатистическое датирование доисторических этнических контактов // Новое в лингвистике. Вып. 1. М.: Издательство иностранной литературы, 1960. С. 23–52.
- Старостин Г. С. К истокам языкового разнообразия. Десять бесед о сравнительно-историческом языкоznании с Е. Я. Сатановским. М.: Дело, 2016. 584 с.
- Старостин С. А. Предварительные замечания об акцентных соответствиях между некоторыми дагестанскими языками // *Estonian Papers in Phonetics*. Таллин: Академия наук Эстонской ССР, 1978. С. 88–90.
- Старостин С. А. Праенисейская реконструкция и внешние связи енисейских языков // Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л.: Наука, 1982. С. 144–237.
- Старостин С. А. Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде // Древняя Анатolia. / под ред. Б. Б. Пиотровского, В. В. Иванова, В. Г. Ардзинбы. М.: Наука, 1985. С. 74–94. Перепечатано в: С. А. Старостин. Труды по языкоznанию. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 289–311.
- Халидов А. И. Языки и народы Кавказа. Тбилиси: ТГУ, 2018. 441 с.
- Чирикба В. А. Баскский и Северокавказские языки // Древняя Анатolia / под ред. Б. Б. Пиотровского, В. В. Иванова, В. Г. Ардзинбы. М.: Наука, 1985. С. 95–105.
- Яхонтов С. Е. Глоттохронология: трудности и перспективы // Сравнительно-историческое языкоznание на современном этапе. Конференция памяти В. М. Иллич-Свитыча / Редкол.: В. А. Дыбо, Р. В. Булатова. М.: Наука, 1990. С. 39–47.
- Kassian A. S. Hurro-Urartian from the Lexicostatistical Viewpoint // *Ugarit-Forschungen*. 2010. No. 42. Pp. 383–452.
- Nikolaev S. L. Toward the Reconstruction of Proto-Na-Dene // Journal of Language Relationship. 2014. Vol. 11. Pp. 103–124.
- Nikolaev S. L., Starostin S. A. North Caucasian Etymological Dictionary. Moscow: Asterisk Publishers, 1994. 1320 p.
- Peiros I. I., Starostin S. A. Sino-Tibetian and Austro-Thai // Computational Analysis of Asian and African Languages, Tokyo. 1984. No. 22. Pp. 123–128.
- Starostin S. A. Nostratic and Sino-Caucasian // Explorations in Language Macrofamilies / ed. by V. Shevoroshkin. Bochum: Universitaetsverlag Dr. Norbert Brockmeyer, 1989. Pp. 42–67.

- Starostin G. S. Preliminary Lexicostatistics as a Basis for Language Classification: A New Approach // Вопросы языкового родства (Journal of Language Relationship). 2010. Vol. 3. Pp. 79–117.*
- Starostin G. S. Dene-Yeniseian: A Critical Assessment // Вопросы языкового родства (Journal of Language Relationship). 2012. Vol. 8. C. 117–138. <https://doi.org/10.3126/jlr-2012-080109>*
- Swadesh M. Lexicostatistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts with Special Reference to North American Indians and Eskimos // Proceedings of the American Philosophical Society. 1952. Vol. 96. No. 4. Pp. 452–463.*

References

- Alekseev, M. E. and Ya. G. Testelets. 1996. “Severokavkazskii etimologicheskii slovar” i perspektivy kavkazskoi komparativistiki [‘North Caucasian Etymological Dictionary’ and Perspectives of Caucasian Comparativism]. *Izvestia RAN. Otdelenie literatury iazyka* 55(5): 3–18.
- Betrozov, R. J. 1990. *Adygi: istoki etnosa* [Adygys: Origins of Ethnos]. Nalchik: Elbrus. 136 p.
- Chirikba, V. A. 1985. Baskskii i Severokavkazskie yazyki [Basque and North Caucasian Languages]. In *Drevniaia Anatolia* [Ancient Anatolia], ed. by B. B. Piotrovskii, V. V. Ivanov, V. G. Ardzinba. Moscow: Nauka. 95–105.
- Dyakonov, I. M. and S. A. Starostin. 1988. Hurrito-urartskie u vostochno-kavkazskie iazyki [Hurro-Urartian and East Caucasian languages]. *Drevni Vostok. Etnokul'turnye sviazi Sbornik statei k 80-letiu B. B. Piotrovskogo* [Ancient East. Ethnocultural Connections. Collection of Articles for the 80th Anniversary of B. B. Piotrovsky], ed. by G. M. Bongard-Levin, V. G. Ardzinba. Moscow: Nauka. 164–207.
- Dybo, A. V. 2022. Stat’ia V. M. Illich-Svitycha “Kartvel’skii vokalizm v svete vneshnego sravneniia”: aktual’nyi kommentarii [V. M. Illich-Svitych’s Paper on «Kartvelian Vocalism in Light of External Comparison»: An Up-to-date Commentary]. *Voprosy yazykovogo rodstva (Journal of Language Relationship)* 20(2): 126–138. <https://doi.org/10.1515/jlr-2022-201-210>
- Illich-Svitych, V. M. 1971. *Opyt sravneniya nostraticheskikh yazykov (semitokhamitskii, kartvel’skii, indoevropeiskii, ural’skii, dravidiiskii, altaiskii). Vvedenie. Sravnitel’nyi slovar’ (b-K)* [Experience in Comparing Nostratic Languages (Semitokhamitic, Kartvelian, Indo-European, Uralic, Dravidian, Altaic). Introduction. Comparative dictionary (b-K)]. Moscow: Nauka. 412 p.
- Illich-Svitych, V. M. 1996. Recenziya na Gamqrelidze, Machavariani 1965 [Review of: Gamkrelidze, Machavariani 1965]. *Voprosy yazykovogo rodstva (Journal of Language Relationship)* 4: 125–137.
- Kassian, A. S. 2010. Hurro-Urartian from the Lexicostatistical Viewpoint. *Ugarit-Forschungen* 42: 383–452.
- Khalidov, A. I. 2018. *Yazyki i narody Kavkaza* [Languages and Peoples of the Caucasus]. Tbilisi: TSU. 441 p.
- Kurdiani, M. 2015. Yazyk i pis’mennost’ [Language and Writing]. In *Gruziny* [Georgians], ed. by L. K. Beriashvili, L. Sh. Melikishvili, L. T. Solovyova. Moscow: Nauka. 82–86.
- Kurdiani, M. 2016. *Osnovy iberiisko-kavkazskogo yazykoznaniiia* [The Basics of Iberian-Caucasian Linguistics]. Tbilisi: TSU. 573 p.
- Nikolaev, S. L. 1985. Severokavkazskie zaimstvovaniia v hettskom i drevnegrecheskom [North Caucasian borrowings in Hittite and Ancient Greek]. In *Drevniaia Anatolia* [Ancient Anatolia], ed. by B. B. Piotrovsky, V. V. Ivanov, V. G. Ardzinba. Moscow: Nauka. 60–73.
- Nikolaev, S. L. 2014. Toward the Reconstruction of Proto-Na-Dene. *Voprosy yazykovogo rodstva (Journal of Language Relationship)* 11: 103–124.
- Nikolaev, S. L. and S. A. Starostin. 1994. *North Caucasian Etymological Dictionary*. Moscow: Asterisk Publishers. 1320 p.
- Peiros, I. I. and S. A. Starostin. 1984. Sino-Tibetan and Austro-Thai. *Computational Analysis of Asian and African Languages* 22: 123–128.
- Starostin, G. S. 2010. Preliminary Lexicostatistics as a Basis for Language Classification: A New Approach. *Voprosy yazykovogo rodstva (Journal of Language Relationship)* 3: 79–117.

- Starostin, G. S. 2012. Dene-Yeniseian: A Critical Assessment. *Voprosy yazykovogo rodstva (Journal of Language Relationship)* 8: 117–138. <https://doi.org/10.3126/jlr-2012-080109>
- Starostin, G. S. 2016. *K istokam iazykovogo raznoobrazia. Desiat' besed o sravnitel'no-istoricheskem iazykoznanii s E. Ya. Satanovskim* [Toward the Origins of Linguistic Diversity. Ten Conversations on Comparative and Historical Linguistics with E. Ya. Satanovsky]. Moscow: Delo. 584 p.
- Starostin, S. A. 1978. Predvaritel'nye zamechaniiia ob aktsentnykh sootvetstviakh mezhdu nekotoryimi dagestanskimi iazykami [Preliminary Remarks on Accent Correspondences between Some Dagestani Languages]. *Estonian Papers in Phonetics*. Tallinn: Academy of Sciences of the Estonian SSR. 88–90.
- Starostin, S. A. 1982. Praeniseiskaia rekonstruktsiia i vneshnie sviazi eniseiskikh iazykov [Praenisean Reconstruction and External Connections of the Yenisean Languages]. *Ketskii sbornik. Antropologiya, etnografiia, mifologiya, lingvistika* [Ket Collection. Anthropology, Ethnography, Mythology, Linguistics]. Leningrad: Nauka. 144–237.
- Starostin, S. A. 1985 (2007). Kul'turnaia leksika v obshcheseverokavkazskom slovnom fonde [Cultural Lexicon in the North Caucasian Vocabulary]. In *Drevniaia Anatolia* [Ancient Anatolia], ed. by B. B. Piotrovsky, V. V. Ivanov, V. G. Ardzinba. Moscow: Nauka. C. 74–94. (Reprinted in: Starostin, S. A. 2007. *Labour on Linguistics*. Moscow: Languages of Slavic Cultures. 289–311).
- Starostin, S. A. 1989. Nostratic and Sino-Caucasian. In *Explorations in Language Macrofamilies*, ed. by V. Shevoroshkin. Bochum: Universitaetsverlag Dr. Norbert Brockmeyer. 42–67.
- Swadesh, M. 1952. Lexicostatistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts with Special Reference to North American Indians and Eskimos. *Proceedings of the American Philosophical Society* 96(4): 452–463.
- Swadesh, M. 1960. Leksikostatisticheskoe datirovanie doistoricheskikh etnicheskikh kontaktov [Lexicostatistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts]. *Novoe v lingvistike* 1: 23–52.
- Vasiliev, M. E. and A. Yu. Militarev. 2008. Glottokchronologija v sravnitel'no-istoricheskem iazykoznanii. Modeli divergentsii iazykov [Glottochronology in Comparative and Historical Linguistics. Models of Language Divergence]. In *Orientalia et Classica: Trudy Instituta vostochnykh kultur i antichnosti. Tom XIX. Aspekty komparativistiki 3* [Orientalia et Classica: Proceedings of the Institute of Oriental Cultures and Antiquity. Vol. 19. Aspects of Comparative Studies 3], ed. by G. S. Starostin. 509–536.
- Yakhontov, S. E. 1990. *Sravnitelno-istoricheskoe iazykoznanie na sovremennom etape. Konferentsiya pamiatи V. M. Illich-Svitycha* [Glottochronology: Difficulties and Prospects. Comparative and Historical Linguistics at the Present Stage. Conference in Memory of V. M. Illich-Svitych], ed. by V. A. Dybo, R. V. Bulatova. Moscow: Nauka. 39–47.
- Zhivlov, M. A., A. S. Kassian, and G. S. Starostin. 2015. Tekushchee sostoianie i perspektivy sino-kavkazskikh issledovanii [Current Status and Prospects of Sino-Caucasian Studies]. Moscow. 78 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/322-334

Научная статья

© Л. Н. Щанкина

ИСТОРИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ НАСЛЕДСТВЕННЫХ И ИМУЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ МОРДВЫ ПО МАТЕРИАЛАМ В. Н. МАЙНОВА

В фокусе исследования — имущественные и наследственные отношения мордовских крестьян, проживавших на территории Поволжья во второй половине XIX в. Указанная проблематика, а также вопросы договорных и семейных отношений крестьянского населения России в целом нашли отражение в дореволюционной науке. На том этапе происходило не только расширение ее источниковой базы, но и введение в оборот существенного массива данных соответствующей юридической практики. Основным ресурсом для написания статьи послужил опубликованный в 1885 г. труд Виктора Николаевича Майнова «Очерк юридического быта мордвы», в который включены сведения, собранные им в 1877 г. в ходе этнографических выездов в губернии Европейской части страны (Казанскую, Нижегородскую, Пензенскую, Самарскую, Симбирскую и Тамбовскую). В монографии описаны ключевые элементы семейного права (в частности, формы и условия заключения брака, семейные разделы, взаимоотношения членов семьи) и на большом фактическом материале рассмотрены такие сферы права, как наследственное, имущественное, вещное и договорное в аспекте их значения в жизни мордовского народа. Автор статьи отмечает источниковедческую значимость труда В. Н. Майнова для изучения истории становления правовой культуры мордвы, поскольку многие ее стороны, в частности, наследственное право мордовских крестьян до сих пор остаются мало исследованной страницей отечественной историко-юридической науки.

Ключевые слова: Поволжье, мордовские крестьяне, наследственные отношения, имущественные отношения

Ссылка при цитировании: Щанкина Л. Н. Историко-правовые аспекты наследственных и имущественных отношений мордвы по материалам В. Н. Майнова // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 322–334.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/322-334

Original Article

© Lyubov Shchankina

HISTORICAL AND LEGAL ASPECTS OF HEREDITARY AND PROPERTY RELATIONS OF THE MORDOVIANS BASED ON MATERIALS BY V. N. MAINOV

The focus of the study is the property and hereditary relations of Mordovian peasants who lived in the Volga region in the second half of the 19th century. This problem, as well as the issues of contractual and family relations of the peasant population of Russia as a whole, was reflected in pre-revolutionary science. At this stage, the research expanded significantly the amount of sources on this topic and introduced abundant data from the relevant legal practice. The present article is based on "An Essay on the Legal Life of the Mordovians" by Viktor Nikolaevich Mainov published in 1885, which includes all the information he collected in 1877 during ethnographic research in the provinces of the European part of the country (Kazan, Nizhny Novgorod, Penza, Samara, Simbirsk and Tambov). The monograph addresses important elements of family law (in particular, the forms and conditions of marriage, property division, relationships between family members) and considers hereditary, property, material and contractual law in the life of Mordovians on a large factual material. The author of the article highlights the significance of V. N. Mainov's work for studying the history of the legal culture of the Mordovians, since many of its aspects, in particular, the hereditary law of Mordovian peasants, still remain understudied in Russian historical and legal science.

Keywords: Volga region, Mordovian peasants, hereditary relations, property relations

Author Info: Shchankina, Lyubov N. — Doctor of History, Professor of the Department of Civil Law Disciplines, Plekhanov Russian University of Economics (Moscow, Russian Federation). E-mail: schanckina@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5512-679X>

For citation: Shchankina, L. N. 2024. Historical and Legal Aspects of Hereditary and Property Relations of the Mordovians Based on the Materials by V. N. Mainov. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2:322–334.

Важное место среди основополагающих для понимания истоков и процесса формирования любого народа факторов, и в том числе мордвы, занимает исследование таких аспектов его бытования, как обычное право, брачно-семейные, имущественные и наследственные отношения. На данном этапе развития исторической и этнографической науки становление правовой культуры отдельных народов выступает неотъемлемой составляющей при рассмотрении целостной картины меж- и внутриэтнических отношений, что обусловливает интерес автора к заявленной тематике.

Знакомство с народными юридическими обычаями крестьян, как и их систематический сбор, началось сразу после отмены крепостного права. Скрупулезно проводилось изучение неписанных законов и правовых норм, бытовавших в сельской

среде и регулировавших повседневную жизнь людей. С 1862 г. стали подготавливаться программы для сбора юридических обычаев населения России (А. Матвеев, Е. И. Якушкин, А. Ф. Поворинский) (*Матвеев 1867; Якушкин 1875; Поворинский 1886*). Серьезный вклад в решение этой задачи внес известный исследователь В. Н. Майнов. По его словам, «...[мы] сделали все от нас зависевшее, чтобы дать этот скромный труд по юридическому быту миллионного народа для того, чтобы возможны были дальнейшие исследования в этом направлении» (*Майнов 1885: 267*).

В советской историографии проблемы обычного права мордовского народа исследовались слабо и лишь в начале XXI в. отметился всплеск интереса к этой тематике. В частности, в 2005 и 2009 гг. были изданы труды Ю. Н. Сушковой (Мокшиной), в которых освещаются юридические традиции брака и семьи у мордвы, в том числе затронуты вопросы, связанные с имущественными отношениями в семье (*Мокшина 2005; Сушкива 2009*).

По законодательству второй половины XIX в. основанием для возникновения права наследования служило кровное родство (*Победоносцев 1889: 280; Пахман 1879: 210*). Некоторые дореволюционные исследователи, в частности П. С. Ефименко, И. Г. Оршанский, И. М. Тютрюмов, таковым основанием признавали личный труд. По мнению сторонников трудовой теории, на получение соразмерной доли имущества должны иметь право не только кровные родственники, но и те, кто участвовал личным трудом в ее накоплении (*Мухин 1888: 12–14*). Подобное утверждение, на наш взгляд, является ошибочным, поскольку сам по себе личный труд не устанавливает наследственных прав. В соответствии со сказанным расчет с лицами, жившими в крестьянской семье и не принадлежавшими к ней на правах ее членов, за их труд осуществлялся как с годовыми работниками и никаких прав на семейное имущество они не имели.

У мордвы также основанием для получения наследства служило кровное родство. При этом важное значение в народном быту придавалось именно фактической принадлежности к семье. Установлено, что кровные родственники, отделившиеся (а значит отныне проживавшие отдельно) и не поддерживавшие какую-либо связь с родительским домохозяйством и его членами, устранились от наследования. Решение данного вопроса принималось главой семейства и зависело от его отношения к отделявшемуся: последний мог лишиться причитавшегося ему имущества, потерять право на участие в разделе и перестать быть членом семьи. Отделившиеся и вышедшие из семьи не участвовали в дележе семейного имущества, поскольку либо уже получили положенное им по праву, либо отходом прямо показали желание разорвать отношения с семьей и впредь не иметь с ней дел. Дурного или неисправимого сына отец мог отдать «в люди», т. е. в работники, однако срок такого пребывания не должен был быть долгим, чтобы ребенок не отбылся от семьи, т. е. сохранил с ней связь.

Мордва дорожила тем обстоятельством, что члены семьи постоянно чувствовали непосредственную связь с семьей. У мордвы-эрзи сын в возрасте 30 лет освобождался от дачи отчета в своих действиях, в соответствии с этим у них происходило большее количество семейных разделов в сравнении с мокшой. Однако по достижении сыном указанного возраста отнюдь не прекращалась родительская опека. Другими словами, если материальная опека могла завершиться, то нравственная — никогда и отец имел право руководить сыном, советуя и указывая. У мокши по данному поводу зафиксированы пословицы: *И отсазыре йорась, тэтя аишыз мэргъя* («И царь хотел, а отец не велел»), *Аля и калмаза муйи* («Отец и в гробу найдет») (*Майнов 1885: 129, 132*).

Таким образом, отец обладал практически неограниченной властью. Однако утверждать при этом, что отношение детей к родителям определялось исключительно страхом, было бы ошибочно. Главным условием благосостояния считалось проявление «любовного» отношения друг к другу, уважения к старшим членам семьи. У мокши это нашло отражение в соответствующей пословице: *Песь тонафтик вешказа, жсаба — келгымаза* («Собаку учи дубиной, дитя любовью») (Майнов 1885: 129). Исходя из сказанного можем сделать вывод, что семейный союз у мордвы основывался на взаимной любви, и случаи злоупотребления или превышения власти отца, как и недовольства детей, встречались редко.

Положением от 19 февраля 1861 г. крестьянам было предоставлено право самостоятельно ведать семейными разделами (п 5. ст. 51) (Общее положение о крестьянах 1861). В результате после отмены крепостного права семейные разделы увеличивались с каждым годом. Доходило до того, что не только братья, но и отец с сыном разделялись на разные хозяйства и жили как чужие. Согласно статистическим данным Министерства внутренних дел, количество семейных разделов в период с 1861 по 1884 г. составляло весьма внушительную цифру, а именно 2 626 573 на 44 губернии страны (Мухин 1888: 34). В связи с этим, констатируя вредные для крестьян последствия как в экономическом, так и в нравственном отношении, происходившие от столь ненормального увеличения семейных разделов, правительство издало закон от 18 марта 1886 г., ограничивавший и упорядочивавший производство разделов, чем поставило под контроль мировых посредников и уездных по крестьянским делам присутствий.

В мордовских семьях кровные родственники после смерти хозяина, как правило, получали равные доли. Об этом находим свидетельство у В. Н. Майнова: «При дележе имущества не принимается никогда в расчет то обстоятельство, кто более потрудился в пользу дома». Так, неженатый сын получал часть наравне с прочими, поскольку считался представителем будущей семьи (*пакарьне*) (Майнов 1885: 175).

Чаще всего раздел имущества происходил после смерти главы семьи — пока он был жив, об этом говорить не смели, поскольку он являлся авторитетом для членов своей семьи и его боялись. После кончины домохозяина воспрепятствовать желанию родственников разделиться не допускалось, о чем читаем у В. Н. Майнова: «...Брат от брата, племянник от дяди и дядя от племянника могут требовать раздела» (Майнов 1885: 177).

Следует отметить, что при разделе имущества хозяин семьи мог оставить одному из сыновей большую долю. Чем почтительнее они относились к родителю, тем больше получали, и напротив: меньше рисковали получить те, кем он был недоволен. Неравенство паев братьев происходило также по той причине, что домохозяин мог выделить пай себе на старость (*сирэти сакалти*, т. е. на седую бороду) и передавал его, как правило, тому из детей, к кому переходил жить. При этом, пока был жив глава семейства, его пай находился в управлении приютившего сына и переходил в собственность последнего только после смерти владельца (Майнов 1885: 180–181).

Предоставление дома тому или другому сыну зависело также от воли отца, и главным фактором здесь служило его отношение к детям: имущество доставалось наиболее любимому из них. Тому, кто оставался без дома, братья обязывались его выстроить, причем родитель должен был проконтролировать, чтобы это обязательство было реализовано (с. Лебежайка Хвалынского уезда Саратовской губернии) (Майнов 1885: 181–183). Сказанное в большей степени справедливо для мокши. У эрзи же по-

мещение делили по жребию. Проигравший, но желавший его получить предлагал выигравшему отступные. Последний мог их принять, а мог отказаться — в таком случае остальные претенденты были вынуждены смириться с положением дел.

Глава семейства перед смертью мог оставить завещание, которое, как отмечал В. Ф. Мухин, являлось «святым законом», а его нарушения считались великим грехом, вследствие чего споры по ним до суда доходили редко (Мухин 1888: 72). По данному поводу В. Н. Майнов писал: «...Всякий родитель имеет право завещать имущество одному или нескольким из всех наследников, даже такому, который никаких прав на наследство не имеет, но по народной памяти никогда подобного не случалось, так как за что бы он обидел остальных своих наследников; иное дело, когда старик, умирая, еще раз перед смертью повторял во всеуслышание свою волю, как следует распределить остающееся после него имущество правильнее и ровнее — это последнее распоряжение делается всегда и считается священным» (Майнов 1885: 190).

У мордовского населения дедушки и бабушки также могли завещать имущество внукам. Названный обычай был более свойствен мокше, но встречался и у эрзи. На практике у последних подобный дар поступал в полную и нераздельную собственность семьи, а действительный его владелец пользовался лишь правом номинального владения. Однако его согласие, даже если он был малолетним, в случае продажи такого имущества получить было необходимо. Иначе обстояло дело у мокши: наследник реализовывал фактическое право собственности на подарок и его приплод, хотя, например, шерсть от овец или мед от пчел считались общим достоянием семьи. При этом если в качестве подарка выступало некое животное или улей с пчелами и по какой-то причине они заболевали, а лечил и кормил их на протяжении зимы иной член семьи, право собственности на данную часть хозяйства переходило к нему. Это правило нашло отражение в следующей пословице: *Ревезеэ — озалзэ, касяф ревесь — илэ павас* («Моя овца — моя беда, дареная овца — чужое счастье»).

Как известно, еще со времен Киевской Руси общеустановленной формой собственности являлась семейная и распространялась она не на отдельное лицо, а на семью в целом. По свидетельству В. Н. Майнова, «...кроме кое-каких безделушек, как например, свадебных подарков, ни один член семьи не может иметь своего личного имущества, так как “пчела ест мед из одного улья, а не из своего мешка”, поэтому все, что принадлежит семье, принадлежит от части и ему и поэтому имущество должно быть общесемейским». (Упоминая здесь членов семьи, автор подразумевает только лиц мужского пола. — Л. Н.). Мордва-эрзя в связи с этим говорила: *Конаиш-каста семеава ерят — пекэм пешкедз, а лисят — ватишомат* («Пока живешь в семье — сыт бываешь, а уйдешь — проголодашься») или *И лээ семеанен, и коламо семеанен* («И прибыток в семью, и убыток в семью») и не признавала даже возможным иметь что-либо свое (Майнов 1885: 137, 162).

Земледельческая форма труда, требовавшая для успешности дела участия многих лиц, препятствовала образованию личной, отдельной собственности, поскольку экономическая сторона хозяйства семьи складывалась в результате совокупных действий всех ее членов. Поэтому труды как супругов, так и всех остальных семейских были направлены на накопление и увеличение единого семейного имущества. Подобный взгляд на вопросы собственности оформился в виде следующей пословицы: *Ниле граблетне фкэ марс кргайхть* («Четыре грабли в одну кучу гребут»).

Тем не менее, если у эрзи члены семьи не могли иметь личной собственности, то у мокши, напротив, — имели полное право работать на себя и копить денежные средства, например, на обучение сыну. Неотделенные могли иметь свое имущество, если оно было нажито от случайных доходов (сбор грибов, ягод и т. д.) (Майннов 1885: 126–127, 138–139). Заработанные подобным образом деньги шли на покупку, в частности, украшений для своего приданого (ожерелья *кыргакс*, головного убора и т. д.).

Известно, что приданое готовилось задолго до свадьбы. У эрзи содержимое такого короба (*паръкэ*) копилось как невестой, так и всеми членами семьи, а у мокши его (*парчинэ*, или *парга*) формирование входило полностью в обязанности невесты, которая нередко тратила на это собственные заработка, но также могла взять имущество, подаренное членами семьи, в том числе домашних животных.

Право распоряжения и управления общим семейным имуществом принадлежало главе семейства (большаку). Однако это не означало, что данное имущество использовалось бесконтрольно, хотя многое зависело от степени уважения названного лица. Это подтверждает известный в народном быту факт передачи отцом власти кому-либо из членов семьи вследствие преклонности своих лет, сознания неспособности к дальнейшему заведыванию хозяйством, либо если распоряжения главы семейства влекли за собой ущерб семейному имуществу. У мордвы, по сведениям В. Н. Майннова, «...роль отца, как главы семьи, значительно усиливается тем, что на нем лежали обязанности жреца, заступника перед богами за семью. Поэтому власть отца-хозяина была сильна, и все находилось в его воле. Большак распоряжался имуществом семьи вполне бесконтрольно, хотя на самом деле этот контроль существовал в лице членов его семьи. Продать, купить, заложить дом или землю большак ни в коем случае не решится, не посоветовавшись с семейскими». «Воля отца при дележе представляется собой вполне обязательный для всех и каждого закон... Отец властен в случае непокорности того или другого члена семьи и желания, высказанного последним, удалиться из семьи, отпустить такого смутьяна ни с чем, разве только оставив на нем носильное платье» (Майннов 1885: 127, 137, 161, 179).

Согласно опубликованным источникам, в принципах передачи управления общим семейным имуществом у эрзи и мокши имелись некоторые различия. Так, у первых после смерти хозяина дома вступал в отправление обязанностей большака (*кудазырьга*) старший брат. У вторых же сначала делами занимался тот из семейских, кто поумнее, позднее, по прошествии поминального срока, члены семьи устраивали выборы нового главы (Майннов 1885: 160).

Кроме того, после смерти отца управление общесемейными делами и домом могло перейти к вдове (*кудынъ-азыръ-ава*, эрз.). Она пользовалась равной с хозяином властью и вместе с детьми была вправе оставаться в доме покойного мужа, заведовать им, самостоятельно распоряжаться имуществом, но не могла ни продать, и ни заложить строение. По истечении времени власти матери прекращалась и данные управленические функции перенимали старшая сноха и ее муж, а вдова становилась подчиненным членом семьи. У эрзи ни совершеннолетие, ни женитьба, ни даже наличие у сыновей своих детей не лишало вдову права быть хозяйкой или опекуном. Однако, когда ей эта роль надоедала, она могла разделить имущество между детьми. Если глава семьи не успевал отделить сына и последний, не дождавшись раздела умирал, то его жена получала (при наличии детей) часть имущества, полагавшуюся мужу. Что касается наследства, оставшегося после смерти бездетного сына, то у

мордвы-эрзи такое имущество целиком возвращалось родственникам; напротив, у мордвы-мокши — предоставлялось вдове, поскольку в соответствии с народными воззрениями «Яблоня не виновата, что яблок нет» (Майнов 1885: 186–187).

Что касается ситуаций растраты общесемейного имущества главой семейства, то он, по мнению мордвы, ответственен только перед Богом. В частности, эрзяне об этом говорили: *Тсиора тэтяти еряви пулзямыс, а тэтя — Пазти* («Сын отцу винись, а отец — Богу»). Зафиксированы случаи, когда дети подавали жалобы в волостной суд за подобную растрату. Однако повсеместно суды выносили аналогичные решения: «А так как оное имущество нажито Петром Ряббоевым, то он волен в нем распоряжаться; сына его Василия за неспокойный дух его, постыдив, наказать при волостном правлении» (Майнов 1885: 139).

В изучаемый период случаи растраты общесемейного имущества почти не встречались, поскольку отец не предпринимал самостоятельных решений, а только посоветовавшись с членами семьи. Тем не менее В. Н. Майновым зафиксировано, что «...и среди мордвы находятся такие старики, которые забыв всякий стыд и нравственную ответственность перед миром (шабрами), пьянятся и тратят все, что успели нажить сами и их предки». У эрзи никто не мог остановить пожилого человека в его стремлении вести такой образ жизни, пресечь его. Считалось, что этот вопрос относится исключительно к семейной сфере, куда, как было сказано выше, даже судьи не решались вмешиваться. У мокши же имелись некоторые рычаги влияния. Так как отец всегда находился под контролем соседей (*шабров*), сход на время мог лишить мужчину главенства в доме и передать управленические функции наиболее способному к этому члену семьи, которым не обязательно становился старший сын. Свидетельством тому служит сохранившееся у мокши суждение: *Кули быка кулась, вазнэн тэрдедак* («Если бык пал, теленка запряги») (Майнов 1885: 141).

Отметим, что чаще всего ситуации подобной растраты были зафиксированы среди тех, кто уходил на дальние заработки. Суммы, зарабатываемые отхожими промыслами, могли быть крупными, что в отсутствие семьи приводило к беспорядочной жизни и употреблению спиртных напитков. Кредитная ответственность после смерти отца падала на всех членов семьи, а у эрзи — даже на отделенного сына. Последний мог уплатить долг в рассрочку, работой. По словам В. Н. Майнова, «в с. Борисове Нижегородского уезда для решения вопроса с задолженностью было возможно продавать свадебные подарки» (Майнов 1885: 142).

У эрзи растрата общесемейного или имущества жены («бабье добро») вследствие склонности супруга к пьянству давала ей право пожаловаться старшему сыну, который мог пожурить и проучить отца. У мокши в аналогичной ситуации жена, как правило, обращалась к старикам и, если они убеждались в ее правоте, то виновного секли кнутом. В случае продажи супругом имущества жены без ее ведома последняя могла пойти в суд. Например, в Атяшевском волостном правлении рассматривалось дело А. Трефелевой, муж которой продал 5 золотых монет с ее головного убора. Женщина доказала, что деньги были накоплены и пришиты ее прабабкой Анной по материнской линии. Решением суда обвиняемый Иван Трефелев обязывался уплатить жене 75 рублей или приобрести в г. Пензе 3 золотых катерининских и 10 крестовых серебряных рублей. «А чтобы впредь с чужим добром умел обращаться, дать ему 18 розог и арестовать на 2 дня» (Майнов 1885: 127–128). Из данного приговора видно, что имущество жены в случае ее растраты супругом охранялось строго.

Как и у большинства народов, у мордвы семьи были многодетными. Известно, что рождение сына всегда встречалось с большей радостью, чем рождение дочери. Подобное народное отношение нашло отражение в следующей пословице: *Стирть коднэ тряк ще аннек сон ломанен, а тсиоратсэ прокс кормилетсэ* («Дочь, как ни холь и корми, она людская, а сын всегда твой кормилец») (с. Мамолаево Красносльбодского уезда Пензенской губернии) (Майнов 1885: 142). Об этом же свидетельствует В. Н. Майнов: «...Совершенно иначе, нежели сыновья поставлены в мордовской семье дочери, которые считаются... хорошею рабочею силою и потому как можно дольше не выдают замуж. «Где кобыла не везет — запряги девку», — говорит мокшанин, но в то же время решительно ничем не вознаграждает девушку за ее труды в пользу семьи. Когда она выходила замуж, члены семьи хлопотали о том, чтобы получить приличное вознаграждение за потерю рабочей силы» (Майнов 1885: 183). У мордовы-мокши кормить сестер, устраивать им пышные свадьбы должны были братья, и денег на это не жалели. Напротив, у эрзи сыновья—наследники могли поделиться частью своего имущества, даже если глава семейства был против. В отсутствие сыновей наследницей могла выступать дочь, о чем прямо говорит В. Н. Майнов: «Если у отца остается в живых одна лишь дочь, то он волен отдать ей дом и все имение» (Майнов 1885: 184).

Ограничивая права в наследовании семейного имущества согласно условиям и требованиям экономического строя, обычное право тем не менее успело выработать некоторые меры, обеспечивавшие положение дочерей. Меры эти заключались, с одной стороны, в обязанности сначала отца, а затем и братьев дать сестрам приют и содержание, а также заботиться о выдаче их замуж, а с другой — в предоставлении дочерям приоритетного в сравнении с сыновьями права наследования материнского имущества (Мухин 1888: 152–153). Последнее образовывалось преимущественно из приданого и частично из личных заработков.

По словам В. Н. Майнова, принесенное женщиною в дом приданое (короб, или *парк*) составляло ее неотъемлемую собственность. Как правило, оно включало в себя «разную рухлясть» и наряды, поэтому особого интереса не вызывали даже украшения с золотыми или серебряными монетами. Если супруги жили в согласии, то после смерти жены, в отсутствие детей, вдовец мог отдать ее приданое в соответствии с желанием покойной младшим сестрам. В противном случае, он мог распорядиться ее имуществом по своему усмотрению. У мокши сыновья также имели право на оставшееся после матери имущество, но оно в большинстве случаев переходило к дочерям; у эрзи оно передавалось в собственность вдовца, безотносительно наличия в семье девочек (Майнов 1885: 118, 186–188).

В отсутствие сыновей семейное имущество после смерти отца становилось выморочным, или бесхозяйственным. В. Н. Майнов об этом писал: «...Коли посетит семью особое несчастье и останутся отец с матерью совершенно без детей, то имущество такой выморочной семьи не поступает в собственность мира, а идет на благотворительные дела (у мокши). У эрзянского населения значительная часть такого имущества переходила к ближайшим родственникам выморочной семьи, т. е. в семье отцовских братьев, но считали, что такое противозаконное наследование впрок не шло, а тащило за собой и собственное имущество, причем все у них шло прахом». Мордва-эрзя указанное имущество отдавала главным образом в церкви или нищим, а мокша — монастырям на вечное поминовение покойников (Майнов 1885: 184).

Рассмотрим порядок наследования для лиц, входящих в состав крестьянской семьи «на правах родных детей», каковыми являются пасынки, приемыши, зятья и незаконнорожденные дети, т. е. особые члены семьи.

В случае отсутствия детей супруги прибегали к усыновлению, хотя подобные ситуации являлись редкими. Второй важной причиной усыновления выступал недостаток рабочих рук. Как правило, в сравнении с девочками в приоритете были мальчики. В семье принимали как малышей, так и взрослых (некарактерно для эрзи), но для последних имелось непременное условие — бездетность. Предпочтение отдавали родственникам. У мордвы право на усыновление распространялось не только на мужчин, но и на женщин, действовавших в качестве глав семьи или получивших разрешение на подобный шаг от хозяина дома.

К усыновлению относились, скорее, положительно, поскольку в результате в хозяйстве появлялась новая рабочая сила, которой трудолюбивый мордвин дорожил настолько, что мог спокойно относиться к вольному поведению незамужних дочерей. Следует отметить, что у эрзи усыновление не играло роли в имущественных отношениях семьи, не становилось препятствием к браку, поэтому эрзяне охотнее шли на усыновление, нежели мокшане. Последние не считали возможным усыновление кого-либо юридически, т. е. с последующим наделением его полностью или частично правами сына, поскольку «...для передачи каких бы то ни было прав в семье требуется, чтобы лицо было непременно одних кровей». Так, в селах Мамолаево Красносльбодского уезда Пензенской Губернии и Мордовский Кемешкер Кузнецкого уезда Саратовской губернии соответствующая позиция получила такое выражение: *Мезара верт — тенара йавафт* («Сколько кровей (кровных) — столько частей») (Майнов 1885: 7–8).

Специальных обрядов, связанных с усыновлением, у мордвы не зафиксировано, нужно было лишь явиться в волостноеправление. В новом качестве от усыновленного требовалось называть усыновителей отцом и матерью, для них же обращение к нему как к сыну не являлось обязательным. Самым важным условием во всем этом процессе выступал своевременный отказ от прав на ребенка его фактических родителей. По свидетельству В. Н. Майнова, при нормальном развитии ситуации «... усыновленный наследует при отце и пользуется всеми имущественными правами наравне с родными сыновьями» (Майнов 1885: 149).

Различий между единородными и единоутробными детьми, приемышами и усыновленными эрзянское население в отличие от мокшанского не делало. У последних же на этой почве отмечались ссоры и недовольство. Приемные дети у мокши (*трэи-тсиора*, т. е. выкормок) были обязаны содержать родителей-усыновителей. Единокровных, детей от «живой жены», любили больше, нежели осиротевших и старались быстрее «поставить на ноги» (Майнов 1885: 145). Мордва в целом высоко ценила вдов, которые после смерти супруга отдавали все силы воспитанию подрастающего поколения и не пытались вновь выйти замуж.

К незаконнорожденным детям эрзянское население также относилось гораздо лучше, в сравнении с мокшанским. По мнению В. Н. Майнова, это обусловливалось тем обстоятельством, что количество подобных случаев в местностях проживания эрзи было гораздо выше, поскольку добрачные отношения в народе не осуждались. Однако считалось необходимым «прикрыть грех», для чего настаивали на том, чтобы мужчина женился, узаконив ребенка. Если же он отказывался, иной желающий находился

быстро, поскольку произошедшее прямо доказывало, что будущая жена способна к деторождению. Таким образом, молодая женщина с ребенком имела все шансы удачно выйти замуж. У В. Н. Майнова об этом находим: «...Не беда если девушка не смогла уберечь себя, так как венец все покрывает. ...доброе подспорье по хозяйству; любезна ему жена, которая даст ему много сыновей, не дурна и та, что дочерей нарожает — все-таки помощницы будут. Девушка, которая увлеклась и родила, только доказала этим, что она не будет бездетной, а стыда в этом нет — виноват тот, кто “крандаша айдясь — пильгеки кадась, т. е. “на телеге проехал — следы оставил”» (с. Верхиссы Инсарского уезда Пензенской губернии). В языке мордвы-эрзи также сохранилась соответствующая поговорка: *Траксь арды — вазась кудъазырти* («Корова гуляет — теленок хозяину») (Ардатовский уезд Нижегородской губернии) (Майнов 1885: 22–23).

У мокшанского населения провинившаяся девушка осуждалась как развратница, а ее ребенок, называемый *палаиста шачф*, т. е. в крапиве рожденный, не мог пользоваться одинаковыми правами наравне с законными детьми. Тем не менее некоторую часть от общесемейного имущества он мог получить. У мокши, как уже говорилось выше, лишний работник был дорог семье, поэтому супруг брал незаконного сына своей жены в приемыши, после чего тот переходил в статус *трэи-тсиора* (Майнов 1885: 146–147).

Другое дело, если в семье не было детей, или, по крайней мере, детей мужского пола, которые могли бы продолжить род и поддерживать хозяйство, когда придет старость и некому будет «кормить и покойть» чету до смерти. В таких случаях возникала потребность принять посторонних лиц на правах родных детей, другими словами, как настоящих членов семьи. Приемыши пользовались семейным достатком, ели, пили и одевались за общесемейный счет. Однако при разделе семейного имущества они не должны были рассчитывать на какую-либо его часть, хотя могли получить ее из милости поскольку угодили, в первую очередь, отцу семейства. При этом по смерти хозяина дома и в отсутствие его волеизъявления приемыша нередко удаляли из приютившего его дома с пустыми руками. Таким образом, особые члены наследовали имущество, как правило, по распоряжению главы семейства.

За неимением отцовского наказа в отношении приемных детей им могла быть выделена некоторая доля имущества по усмотрению наследников с учетом вклада в семейный бюджет в результате выполняемой приемышами работы. Кроме того, для получения ими какого-либо имущества было необходимо наличие хороших отношений со всеми членами семьи. Если хотя бы с одним из них отношения не сложились, человек входил в дом на правах работника и ему делались определенные поблажки. Так, он обладал некоторыми правами на имущество принявший его семьи (а именно общивался женщинами), если был холост; его жена пользовалась правами младшей невестки (с. Семейкино Самарского уезда, с. Мечкасы Петровского уезда Саратовской губернии) (Майнов 1885: 8).

Взгляды на взятого в дом зятя у эрзи и мокши также различались. В первом случае зять считался усыновленным, во втором нет, поскольку иерархически он выше детей по правам. У эрзи зять должен был расстаться со своим прозвищем и принять прозвище жены, а у мокши — оставлял свое. Никаких актов при этом не совершалось в силу утвердившегося обычая, а главное, это событие не влекло за собой ограничений мужчины в имущественных и семейных правах, что сводило на нет вероятность возникновения недовольства и споров (Майнов 1885: 150).

Рассмотрим наследственные отношения занятых на отхожих промыслах. Недостаточное количество земли, ее плохое качество, неурожай и другие причины побуждали крестьян изыскивать новые источники доходов и средств к существованию помимо земледелия. Среди них в первую очередь стоит назвать отхожие промыслы, предполагавшие более или менее продолжительное отсутствие человека в домохозяйстве. Член семьи, ушедший на заработки, еще не отделенный юридически, но уже фактически разобщенный с семьей, естественно, приобретал большую имущественную самостоятельность; при этом, однако, связь с семьей поддерживалась, как и обязанность передавать туда полученные денежные средства (*Мухин* 1888: 94). У В. Н. Майнова по данному поводу находим: «...Весь заработка член семьи обязан целиком принести семье, ничего не утаивая. Сколько бы времени такой находчик не пробыл на заработках, он ни в коем случае не теряет свое право на общесемейное достояние; даже если бы он долго не писал домашним. Исключают его из семьи лишь в том случае, когда получают сведения о его смерти» (*Майнов* 1885: 126).

Следует коснуться также имущества солдат. До издания Устава о податях 1857 г. (Свод законов Российской империи 1857: 73) солдат рассматривался как отделившийся член семьи и не получал доли из отцовского наследства. Своего рода выделим, конечно, можно считать денежные средства, передававшиеся мужчине семьей в связи с его поступлением в рекруты. Однако, после двадцатипятилетней службы мало кто возвращался на родину, поэтому не было необходимости заботиться об их будущем. По мнению мордвы, о служилых заботилось государство, что оформилось в выражение: «Солдата пуговица и форма кормят».

После издания указанного документа правовое положение сыновей-солдат значительно изменилось. С поступлением новобранца на службу его связь с семьей и сельским сообществом не прерывалась. С увольнением в отставку или бессрочный отпуск солдат снова вступал в принадлежавшие ему ранее права, в том числе право участия в пользовании отведенной в надел обществу мирской землей на аналогичных с прочими членами общества основаниях, а также в наследование имущества наравне с другими братьями (*Мухин* 1888: 159–160).

Следует отметить, что мордва-мокша считала солдата равноправным членом семьи. По возвращении со службы он получал равную, а иногда и большую долю, так как «страдал на службе» и «терял свои зубы на учениях», как шутили в народе. У мордвы-эрзи, напротив, солдат получал пай лишь в том случае, если высыпал родителям деньги, независимо от того, была ли у него своя семья или нет (*Майнов* 1885: 189).

* * *

Итак, мы рассмотрели имущественные и наследственные отношения мордовских крестьян, проживавших на территории Поволжья во второй половине XIX в., в первую очередь основываясь на свидетельствах В. Н. Майнова, а именно труде 1885 г. издания «Очерк юридического быта мордвы», в который полностью вошел массив информации, собранной им в 1877 г. в ходе этнографических выездов в губернии Европейской части страны (Казанской, Нижегородской, Пензенской, Самарской, Симбирской и Тамбовской).

Представленный материал позволяет сделать заключение о том, что у мордовского населения в указанный период сложилась преимущественно единая струк-

тура наследственных и имущественных отношений. При этом имелись небольшие различия в подходе к решению частных вопросов мордвы-мокша и мордвы-эрзя, а именно в управлении общим семейным имуществом, в оценке растраты семейного имущества, в наследовании имущества бездетным сыном и внуками, в выделе имущества будущей сестре-невесте, в наследовании личного имущества покойной матери, в случае отсутствия детей в семье, в деле усыновления, а также касающиеся имущества солдат.

Стоит подчеркнуть, что не все положения работы В. Н. Майнова можно считать достаточно аргументированными. Вызывает сомнение, например, его утверждение об одобрительном отношении мордвы к несоблюдению девушкой целомудрия до вступления в брак. Так, данные многих дареволюционных и современных исследований, в том числе полевые сведения, собранные автором во время этнографических выездов на территории проживания мордвы (2002–2009 гг. по районам Мордовии, Саратовской области, Сибири и Дальнего Востока), указывают на то, что среди мордвы добрачные связи решительно осуждались: это считалось позором и для самой девушки, и, особенно, для ее младших сестер, и для воспитавших ее родителей. К такой девушке относились с пренебрежением, подвергали насмешкам, оскорблением и, как правило, не рассматривали в качестве будущей жены.

Безусловно, проведенное В. Н. Майновым историко-правовое исследование заложило базу для дальнейшего изучения юридического быта мордовского народа. Его многолетний труд лег в основу многих диссертационных исследований, публикаций по историко-правовой тематике. Тем не менее в настоящее время наследственное право мордовских крестьян все еще остается мало исследованной страницей в российской историко-юридической науке, и данная тематика имеет широкие научные перспективы.

Источники и материалы

- Майнов В. Н. Очерк юридического быта мордвы. СПб.: Типография МВД, 1885. 267 с.
- Матвеев А. Что сделано у нас по обычному праву // Записки РГО по отделению этнографии. 1867. Т. 1. С. 645–647.
- Мухин В. Ф. Обычный порядок наследования у крестьян: К вопросу об отношении народных юридических обычаев к будущему гражданскому уложению. СПб.: Редакционная комиссия по составлению гражданского уложения, 1888. 333 с.
- Общее положение о крестьянах 1861 — Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. 1861. <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/krest.htm> (дата обращения: 18.09.2022 г.).
- Пахман С. В. Обычное гражданское право в России. Юридические очерки. Т. 2. Семейные права, наследство и опека. СПб.: Типография Второго Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1879. 400 с.
- Победоносцев К. П. Курс гражданского права. СПб.: Типография Министерства путей сообщения, 1889. 712 с.
- Поворинский А. Ф. Систематический указатель русской литературы по гражданскому праву. СПб.: Издание Редакционной комиссии по составлению Гражданского Уложения, 1886. 394 с.
- Свод законов Российской империи 1857 — Свод законов Российской империи, Издание 1857 года. Т. 5. Уставы о податях, о пошлинах, и о сборах с питей, с свеклосахарного производства, и с табаку. СПб.: В типографии Второго Отделения Собственной Его Императорской Величества Канцелярии, 1857. С. 1–264.

Якушикин Е. И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Ярославль: В типографии Губернского правления, 1875. 249 с.

Научная литература

Мокшина Ю. Н. Брак и семья в обычном праве мордвы. Саранск: Мордовское книжное изда-
тельство, 2005. 252 с.

Сушкова Ю. Н. Этноправосудие у мордвы. Саранск: Издательство Мордовского университе-
та, 2009. 576 с.

References

- Mokshina, Yu. N. 2005. *Brak i sem'ia v obychnom prave mordvy* [Marriage and Family in Mordovian Customary Law]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 252 p.
- Sushkova, Yu. N. 2009. *Etnopravosudie u mordvy* [Ethno-jurisprudence Among the Mordovians]. Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo universiteta. 576 p.

АПРОБАЦИЯ АКТУАЛЬНЫХ МЕТОДИК ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОГЕНЕЗА

УДК 572.2

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/335-346

Научная статья

© А. И. Бураев, Я. В. Дикий

ОСОБЕННОСТИ ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ И НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Статья посвящена исследованию вопросов этногенеза в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. Рассмотрены две ветви этногенеза — тунгусо-маньчжурская и байкальско-монгольская (по В. П. Алексееву). Народы, относящиеся к этим ветвям, довольно близки между собой антропологически. Однако существуют и характерные отличия. Кроме того, недавние исследования не выявили ни генетических следов ассимиляции бурятами эвенкийских групп, ни включения бурятских групп в состав эвенков. На основании палеоантропологических исследований можно предположить, что носители мохэской и бурхутайской культур региона являлись предками тунгусо-маньчжурских и монгольских народов соответственно. Изучение краниологии средневековых племен выявило некоторые антропологические несоответствия между сериями мохэ и бурхутайцев. Учитывая современные этноисторические реалии и антропологические данные по средневековым племенам, авторы статьи делают вывод о наличии двух центров этногенеза. К середине I тыс. н. э. эти центры можно определить, как маньчжурский и монгольский. Согласно полученным данным, эвенки отделились от маньчжурских народов Приамурья, расселившись далеко на север и северо-запад по таёжной зоне Евразии. Монгольские народы, центром этногенеза которых являлось Приаргунье, продвинулись южнее — на территорию Бурятии, Монголии и Северного Китая. В то же время данные канонического анализа продемонстрировали существенное сходство мохэ и бурхутайцев по краниологическим материалам. Авторы статьи попытались интерпретировать сложившуюся ситуацию, но для окончательных выводов необходимо проведение дальнейших палеоантропологических исследований.

Ключевые слова: антропология, бурхутайцы, буряты, маньчжуры, монголы, мохэ, тюрки, эвенки, краниология, этногенез

Ссылка при цитировании: Бураев А. И., Дикий Я. В. Особенности этногенетических процессов в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 335–346.

Бураев Алексей Игнатьевич — к. и. н., научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Российская Федерация, 670047 Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6). Эл. почта: buraev1961@mail.ru

Дикий Ярослав Витальевич — к. и. н., научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Российская Федерация, 670047 Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6). Эл. почта: yaroslavdikii@gmail.com

* Работа выполнена в рамках государственного задания «Историческое пространство монгольского мира: археологические культуры, общества и государства» №121031000241-1.

UDC 572.2

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/335-346

Original Article

© Aleksei Buraev, Yaroslav Dikiy

ETHNOGENETIC PROCESSES IN EASTERN SIBERIA AND THE FAR EAST

The article consideres two ethnogenetic braches in Eastern Siberia and the Far East: the Manchu-Tungus and the Baikal-Mongol (according to V. P. Alekseev). The peoples belonging to these branches are rather close anthropologically. However, there are characteristic anthropological differences. Recent genetic studies have not revealed genetic traces neither of assimilation of the Evenk groups by the Buryats, nor the inclusion of Buryat groups in the Evenks. The results of paleoanthropological studies suggest a genetic continuity between the population of the Mohe and Burkhotuy cultures with the modern the Manchu-Tungus and Mongol peoples respectively. A craniometric study of medieval tribes revealed certain anthropological differences between the Mohe and Burkhotuy samples. Considering modern ethno-historical realities and anthropological data on medieval tribes, the authores come to the conclusion that there were two centers of ethnogenesis. By the middle of the 1st Millennium AD these centers can be defined as Manchu and Mongolian. The Manchur center gave rise to the modern peoples of the Far East. Craniometric data suggest that the Evenks separated from the Manchu peoples of the Amur region, settling far to the north and north-west along the taiga zone of Eurasia. The Mongolian peoples, originating from the Argun region, advanced southward to the territory of Buryatia, Mongolia and Northern China. At the same time, the data from the canonical analysis demonstrated a significant similarity between the Mohe and Burkhotuy people based on cranial data. The authors try to interpret this controversy, but the problem requires further paleoanthropological research.

Keywords: anthropology, Burkhotuys, Buryats, Manchus, Mongols, Mohe, Turkic peoples, Evenks, craniology, ethnogenesis

Authors Info: Buraev, Aleksei I. — Ph.D. in History, Research Associate, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: buraev1961@mail.ru

Dikiy, Yaroslav V. — Ph.D. in History, Research Associate, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation).E-mail: yaroslavdikii@gmail.com

For citation: Buraev, A. I., and Ya. V. Dikiy. 2024. Ethnogenetic Processes in Eastern Siberia and the Far East. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 335–346.

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences №121031000241-1.

В последние десятилетия, несомненно, возрос интерес к вопросам происхождения и этнической истории современных человеческих популяций. В научной плоскости этот интерес выражается в исследовании этногенеза современных народов и отдель-

ных этапов этнической истории регионов. Если взять этническую карту Внутренней Азии, то перед нами предстанет довольно размытая картина. Такое положение вполне объяснимо. Большинство племен и народов северной части региона вели полукочевой или кочевой образ существования. Соответственно, их жизнедеятельность характеризовалась высокой динамичностью во всех областях, прежде всего в хозяйственной и военной. Сообщества или их части мигрировали на значительные расстояния, включались в состав различных государственных объединений, контактировали с другими народами. Таким образом,nomадное население региона должно было в значительной степени метисироваться. Так оно и есть, во все исторические эпохи здесь отмечается гетерогенность антропологического состава. В то же время наблюдаются и достаточно существенные гомеостатические тенденции. Иначе трудно объяснить сохранение этнической идентичности (например, у монголов) на протяжении многих веков. Следовательно, для определения места некогда полукочевых и кочевых народов в современной этнической действительности Внутренней Азии необходимо скрупулезное изучение этногенетических процессов в исторической ретроспективе.

В настоящей работе рассматриваются этногенетические взаимоотношения тунгусо-маньчжурской и монгольской групп популяций. Казалось бы, длительное сосуществование на одной территории, устойчивые экономические связи должны были способствовать смешению эвенков и маньчжуров с бурят-монголами. Однако в 2019 г. в статье «Мозаика генофонда эвенков: забайкальский и амурский сегменты» (Агаджоян и др. 2019) были опубликованы результаты изучения генофонда забайкальских и амурских эвенков на основе маркеров Y-хромосомы. Исследователи не выявили как генетических следов ассимиляции бурятами эвенкийских групп, так и включения бурятских групп в состав эвенков (Агаджоян и др. 2019: 67).

Отметим, что гораздо раньше, несмотря на отсутствие тогда генетических данных, в палеоантропологии были сделаны аналогичные выводы. Так, в своей работе 1986 г. В. П. Алексеев рассматривает отдельные сибирско-маньчжурскую и байкальско-монгольскую этногенетические ветви (Алексеев 1986).

Сибирско-маньчжурская ветвь. Необходимо предварить дальнейшую интерпретацию отдельных образований этнического конгломерата Восточной Сибири и Дальнего Востока четким пониманием, что «сибирско-маньчжурская ветвь объединяет тунгусо-маньчжурские народы, занимающие огромный ареал, начиная с бассейна Енисея на западе и кончая нижним течением Амура, Приморьем и Маньчжурией на востоке» (Алексеев 1986: 90). При столь широком распространении и значительном числе тунгусо-маньчжурских народов их объединяют в группу исходя, в первую очередь, из языкового единства. По антропологическим параметрам они демонстрируют, при несомненной гетерогенности, существенное морфологическое сходство. По условной шкале выраженности монголоидных признаков, народы этой языковой группы, безусловно, занимают первое место. В то же время на такой огромной территории обитания наблюдалась существенная культурная дифференциация. Действительно, тунгусские народы по своей хозяйственной деятельности всегда были охотниками, рыболовами и в некоторой части оленеводами. Подобная ситуация во многом сохраняется и сегодня. В то же время у маньчжурских народов заметную, если не главную, роль в обеспечении жизнедеятельности играло земледелие. Так, согласно исследованиям Е. И. Деревянко, «мохэсы занимались земледелием, скотоводством, рыболовством, охотой и звероловством, но особенно

больших успехов достигли в земледелии и скотоводстве. При обработке земли они использовали плуг и тягловую силу лошади. Плужное земледелие способствовало значительному расширению посевых площадей и более тщательной обработке земли под посевы. Согласно летописным источникам, мохэсы «выращивали просо, сою, пшеницу, сорго и рис» (Деревянко 1977: 161).

Таким образом, возникает вопрос о времени этнической дифференциации народов тунгусо-маньчжурской группы, чье языковое единство не ставится под сомнение. На данном этапе изучения проблемы прорисовывается четкая этногенетическая линия от мохэ (бохайцев на позднем этапе развития) до чжурчженей и, в конечном итоге, маньчжуротов. По всей вероятности, ко второй половине I тыс. н. э. тунгусские народы определили свою этническую идентичность и отделились от маньчжурских, расселяясь в северном и северо-западном направлении и практически прекратив межэтнические контакты. Однако представляется, что в более ранние периоды контакты между двумя обозначенными группами были значительно более тесными. Подтверждением могут служить принадлежность к одной языковой группе и достаточно четко выраженное антропологическое единство. У предков маньчжурских народов, как и предков эвенков, преобладает комплекс признаков, характерных для байкальской группы популяций.

Вместе с тем, по археологическим данным, в Приамурье начиная с эпохи неолита существовало земледелие (Окладников, Бродянский 1969). В тот период различия между тунгусскими и маньчжурскими народами, скорее всего, отсутствовали. Огромную территорию Восточной Сибири, Приамурья и Приморья населяли близкие по этногенетическим и языковым параметрам племена. Судя по всему, центром этого довольно аморфного объединения являлась, как наиболее развитая в экономическом отношении, территория Приамурья. Именно тогда, вероятно, и зародилось единство тунгусо-маньчжурской языковой группы. Впоследствии, на протяжении I тыс. до н. э. возобладали процессы дивергенции между тунгусскими и маньчжурскими племенами. По нашему мнению, тунгусские группы (в основном — охотники) мигрировали на север, тем самым прервав связи с оставшимися на юге соплеменниками. Тем более что новая среда обитания обусловила дисперсное развитие отдельных родоплеменных образований. Мы полностью солидарны с мнением В. П. Алексеева, который писал: «...Археологический материал из Приамурья и советского Приморья демонстрирует большое число впечатляющих аналогий современному культурному комплексу тунгусов, уходящих до эпохи неолита. По-видимому, на тунгусо-маньчжурских языках говорили и жители древних государств на этой территории. Все это на новом этапе наших знаний заставляет вернуться к старой точке зрения С. М. Широкогорова о южной прародине тунгусских народов. Их переход в ходе избыточного расселения к охотничье-промышленному промыслу связан, по всей вероятности, с освоением на севере бескрайних лесных территорий» (Алексеев 1986: 91).

Байкало-монгольская ветвь объединяет народы центральноазиатской расы, в настоящее время представленной монголами, бурятами, тувинцами, якутами, калмыками, а также частью населения Алтае-Саянского нагорья. Скорее всего, к рассматриваемой ветви относится и часть тюркских народов Южной Сибири. Начиная с эпохи бронзы, судя по археологическим данным, главным хозяйственно-культурным типом у этих народов являлось кочевое скотоводство. Заметим, что историко-географическая область под названием «Внутренняя Азия» включает в

себя помимо Монголии, Северного Китая и севера Тибетского нагорья, территории Западного и Восточного Забайкалья, Алтая, Тувы и Хакасии. Все эти географические области, точнее, народы их населявшие, связаны общностью исторических судеб и межэтническими (зачастую антагонистическими), экономическими, социальными и политическими отношениями.

Можно говорить о разделении тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов только начиная с эпохи бронзы. В эпоху неолита, по нашему мнению, не может быть и речи об этнической составляющей для народов азиатской части России. Безусловно, что генетические основы для дальнейшего этнообразующего процесса закладывались именно в период неолита. Но нет никаких сомнений в том, что дисперсионно существовавшие племена не осознавали свою этногенетическую идентичность. Такое осознание, по всей вероятности, пришло позднее и постепенно, на протяжении I тыс. н. э., как у тунгусо-маньчжурских, так и тюрко-монгольских народов региона. У непосредственных предков современных тюрко-монгольских народов процесс этнического размежевания начался со времени окончания хунну-сяньбийского противостояния и завершился в начале II тыс. н. э.

Однако нельзя забывать о возможном языковом единстве тунгусских, маньчжурских, тюркских и монгольских народов в рамках гипотетической алтайской языковой макросемьи. Вполне вероятно, что просматривающиеся языковые контакты отражают изначальные этногенетические связи. Антропологически все народы этой группы демонстрируют, при имеющихся различиях, существенное сходство. Различия, по нашему мнению, заключаются в разной доле европеоидной примеси в антропологическом составе отдельных этнических групп. У южносибирской расы она наибольшая, затем в порядке убывания следуют центральноазиатская и байкальская расы. Заметим, что в составе последней следы европеоидного влияния краниологически не выявляются.

Что касается хозяйствственно-культурной дифференциации, то предки (хунну, сяньби, шивей, мохэ и т. д.) всех народов региона прошли через фазу сосуществования земледелия и охоты с отгонным скотоводством, на основе которого получило развитие кочевое скотоводство, характерное дляaborигенов края вплоть до наших дней.

Определение времени образования современных этносов эпохой Средневековья опирается на данные письменных источников о взаимоотношениях хунну и сяньби в предшествующий период. В то время отдельные племена полностью или частично переходили из одного объединения в другое добровольно или под прямым военным принуждением, что зафиксировано документально в китайских хрониках (Таскин 1984: 45, 297–298). По всей видимости, переходящие практически не испытывали языковых трудностей в общении с новыми соплеменниками. Создается впечатление, что лингвистические различия были не столь существенными как в настоящее время, что заставляет вспомнить теорию об алтайском языковом единстве. В дальнейшем языковая схожесть в силу противостояния и определенной территориальной автономии уменьшалась, вплоть до полного непонимания друг друга. Соответственно, исчезало и чувство общности у некогда близких народов. По мнению В. П. Алексеева, «...осознание сходства в пределах языковой общности, с одной стороны, и осознание отличий, с другой, одновременно цементировали коллектив изнутри и усиливали его противопоставление другим извне. Психологический фактор, то есть психика группы, психология группового поведения с самых ранних этапов своего формирования выступали в этнической форме и, подобно языку, были и стимулами, и сопровождающими явлениями этнообразования» (Алексеев 1986: 148).

Таким образом, окончательное формирование отдельных этносов на территории Внутренней Азии происходило в Средние века, что подтверждается многими исследованиями.

В нашем распоряжении имеются репрезентативные антропологические материалы эпохи Средневековья, полученные благодаря масштабным археологическим работам на исследуемой территории — Восточном Забайкалье и в средней части Приамурья. Данная территория вызывает особый интерес как район тесного взаимодействия тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов. Именно отсюда происходят краинологические материалы по двум четко атрибутированным археологическим культурам второй половины I тыс. н. э. Однако во всех исследованиях, связанных с кочевыми народами, возникает вопрос об идентификации выявленных археологических культур с конкретными племенами или народностями, известными из письменных источников. Действительно,nomады довольно быстро, по историческим меркам, меняли место проживания, порой перемещаясь на очень значительные расстояния. Кроме того, кочевые племена зачастую меняли самоназвание, принимая имя главенствующего в регионе этнополитического объединения, что, естественно, затрудняет их соотнесение с известными по летописям этнонимами. Следует также отметить, что китайские авторы зачастую имели опосредованную и, скорее всего, не совсем точную информацию о территориально удаленных от китайских государств племенах, не оказывавших существенного влияния на собственно Китай. Но в нашем случае выводы разных научных дисциплин сошлись. Средневековая культура среднего Приамурья, по данным археологических и письменных источников, напрямую связывается с мохэсцами. Бурхотуйская культура в Восточном Забайкалье аргументированно отождествляется с шивэйцами.

Обе культуры были открыты А. П. Окладниковым. В Приамурье выделенная им археологическая традиция I тыс. н. э. оставлена, по его мнению, мохэскими племенами (*Окладников 1954; Окладников 1959*). Наиболее полно все известные данные о мохэ обобщены Э. В. Шавкуновым (*Шавкунов 1968*). Далее работа по изучению мохэских памятников была плодотворно продолжена Е. И. Деревянко (*Деревянко 1975; Деревянко 1977*).

В 1998 г. С. П. Нестеровым были внесены некоторые корректизы в устоявшиеся представления о троицкой группе памятников. Он отнес эту группу к (сумо) мохэ, и датировал начало их переселения второй половиной VIII в. н. э. (*Нестеров 1998: 104*). Дальнейшая судьба населения, оставившего Троицкий могильник, представляется С. П. Нестерову следующим образом: «Итак, на вопрос о реальности существования в Приамурье амурских чжурчжэней следует ответить положительно, с небольшой хронологической поправкой на то, что данный этноним применим к их культуре, появившейся здесь не ранее VIII–IX вв., начиная с X в. Ранее это была культура переселившихся сюда бохайских (сумо) мохэ» (*Нестеров 1998: 96*). Далее, во избежание путаницы в китайских этнонаимах, население, оставившее Троицкий могильник, в настоящей работе будет именоваться просто мохэ.

В Восточном Забайкалье А. П. Окладниковым была открыта синхронная с памятниками мохэ бурхотуйская культура (*Окладников 1960: 16–30*). В дальнейшем памятники этой культуры исследовали И. И. Кириллов и Е. В. Ковычев (*Кириллов 1979, Ковычев 1984*). Принято связывать носителей бурхотуйской культуры с племенами шивэй, известными по китайским письменным источникам.

Существенную роль в прояснении вопроса о генетических взаимоотношениях

носителей указанных археологических культур могут сыграть палеоантропологические данные, тем более что мы имеем репрезентативные краниологические серии как мохэ, так и бурхутуйцев.

Краниология мохэ представлена материалами из открытого в 1967 г. А. П. Деревянко и в дальнейшем исследованного Е. И. Деревянко известного Троицкого могильника. Полную характеристику весьма значительной серии из 60 черепов дал В. П. Алексеев в статье «Материалы по краниологии мохэ» (Алексеев 1980: 106–130, Табл. 1–4). Были отмечены гомогенность серии и крайняя степень выраженности монголоидных особенностей у мохэ. Ученый сопоставил черепа из Троицкого могильника с современными представителями центральноазиатской и байкальской групп популяций восточноазиатских и дальневосточных народов. Им была выдвинута идея о родстве мохэ с восточноазиатскими и дальневосточными монголоидами. В то же время констатировалось, что мохэ «являлись носителями комплекса морфологических признаков байкальской группы популяций» (Алексеев 1980: 119–122). Также было отмечено самостоятельное положение мохэской серии и относительная близость ее к краниологическому типу ульчей и нанайцев среди современных носителей байкальской комбинации признаков. На основании анализа всех фактов В. П. Алексеев высказал следующую гипотезу: «Состоя в близком биологическом родстве с современными тунгусо-маньчжурскими народами Амура, мохэ, по всей вероятности, не составили преобладающей основы ни для одного из них и приняли участие в формировании многих в качестве одного из составных компонентов. Можно думать, что участие их в этногенезе ульчей и нанайцев было наибольшим...» (Алексеев 1980: 128–129).

Данные археологии, антропологии и палеогенетики Троицкого могильника были комплексно изучены С. А. Алкиным, Т. А. Чикишевой, М. А. Губиной, И. В. Куликовым (Алкин и др. 2008). Сравнение показало, что восточноазиатские и дальневосточные монголоиды отличаются от серии мохэ по многим существенным признакам, причем масштаб этих различий, по мнению исследователей, позволяет исключить возможность родства. Напротив, по основным признакам мохэ сближаются с представителями центральноазиатской и байкальской групп популяций внутри сибирских монголоидов. Таким образом, мохэ оказываются носителями комплекса морфологических признаков байкальской группы популяций, т. е. того же комплекса, который выражен сейчас у тунгусо-маньчжурских народов Амура, эвенов, эвенков и отдельных палеоазиатских народов, например, юкагиров.

С самого начала работы на палеоантропологическом материале из Троицкого могильника выявились своеобразные признаки. В частности, обратили на себя внимание одонтологические черты, не свойственные зубному комплексу континентальных монголоидов. Особо следует отметить наличие следов посмертных манипуляций с телом и костями погребенных, которые расширяют представления о ритуальном комплексе. (Алкин и др. 2008: 204).

Краниологические материалы бурхутуйской культуры составляет серия из 25 черепов. Их подробное описание и характеристика приведены в монографии «Средневековое население Прибайкалья и Забайкалья по данным краниологии» (Бураев 2000). Поэтому отметим лишь практическую гомогенность серии и ее выраженную монголоидность. Сопоставление с другими средневековыми группами региона выявило большое сходство носителей бурхутуйской культуры со сменившими их в Забайкалье средневековыми монголами (Бураев 2000: 57–58, 63–64). Из современных

народов наиболее близкими к бурхотуйцам оказались буряты и монголы, типичные представители центральноазиатской группы популяций. От бурхотуйцев мохэ отличают большая высота черепа и менее покатый лоб, резко выраженный ортогнатизм лицевого скелета, намного сильнее уплощенного на уровне назиона, слабее выступающие носовые кости и переносье, причем расхождение по этим параметрам между сравниваемыми группами является довольно значительным (Табл. I).

Таблица I
Сравнительные данные по мохэ и бурхотуйцам

Признаки	Мужчины		Женщины	
	Мохэ	Бурхотуйцы	Мохэ	Бурхотуйцы
1	181,6	184,2	177,9	176,0
8	144,5	146,4	136,6	142,5
8:1	80,3	79,6	77,2	81,3
17	134,5	127,4	131,9	122,0
9	90,5	89,6	90,7	87,3
5	101,9	99,7	98,6	94,2
40	95,1	97,4	96,1	95,2
45	139,7	138,5	129,5	133,5
48	73,7	74,4	70,9	72,4
72	89,8	86,4	87,2	86,0
77	152,8	148,0	148,9	147,8
Zm	137,9	136,4	135,9	136,5
DS.DC	41,7	44,8	38,6	44,2
SS:SC	32,8	49,4	28,5	36,1
75(1)	16,3	20,9	14,2	16,0

Источники: (Алексеев 1980: Табл. 5, 6; Бураев 2000: Табл.1, 2).

Таким образом, близкородственные отношения между шивэй и мохэ не подтверждаются палеоантропологическими данными. В более общем плане можно сделать следующее предположение: носители культуры средневековых мохэ приняли непосредственное участие в формировании тунгусо-маньчжурских народов Амура, не оказав существенного влияния на этногенез монголов и бурят, происхождение которых связано со средневековыми племенами бурхотуйской культуры Забайкалья.

Краниологические материалы из Приамурья и Забайкалья отчетливо фиксируют, что в эпоху раннего Средневековья на этих сопредельных территориях проживали племена, близкие по материальной культуре, но существенно различавшиеся по антропологическим характеристикам.

Что касается многочисленных свидетельств авторов китайских летописей о родстве мохэ и шивэй, следует признать или их неосведомленность на данный счет, или недооценку ими фактора этногенетической стабильности при временном господстве одного племенного объединения над другим (или его частью). Последнее предположение под-

разумевает, что при возвышении какого-либо племени в регионе другие племена, тем или иным способом вовлеченные в созданное надэтническое образование и перенявшее название господствующего племени, сохраняли свою этническую специфику.

Пока нет данных о том, когда возникла отмеченная выше этногенетическая дифференциация (мохэ — шивэй), но несомненен факт, что подобная ситуация (для аборигенных народов Внутренней Азии) сохраняется и в настоящее время. Это еще раз указывает исследователям на то, что при этногенетических реконструкциях нельзя не учитывать значительную устойчивость этнических традиций, предпочтений и запретов (в том числе и в брачных контактах).

Для территории исследования сделанное заключение позволяет выдвинуть следующую гипотезу: на протяжении огромного периода времени (I—II тыс. н. э.) вопреки мощным миграционным процессам здесь сохранялись своеобразные ядра, субстраты тунгусо-маньчжурских и монгольских народов.

По краинологическим данным, население Троицкого могильника (мохэ) существенно отличается от представителей бурхотуйской культуры. С другой стороны, средневековые мохэ достаточно близки к современным тунгусо-маньчжурским народам Дальнего Востока. В то же время популяция бурхотуйской культуры практически идентична другим средневековым сериям монгольских племен Забайкалья и Монголии. При этом средневековые серии обнаруживают непосредственное сходство с современными монголоязычными народами. Результаты проведенного анализа главных компонент в целом соответствуют выводам по данным краинометрии.

Таким образом, на территории Внутренней Азии по крайней мере с эпохи Средневековья выявляется два древних центра этногенеза: тунгусо-маньчжурский и центрально-азиатский (все монголоязычные и некоторые тюркоязычные народы). На основании анализа полученных данных, можно предположить, что на протяжении первой половины I тыс. н. э. на территории исследования формируются социально-политические сообщества разного уровня, осознающие принадлежность к одному этносу и свое отличие от соседних и более отдаленных сообществ. Такое осознание позволило многим из них сохранить этническую и генетическую идентичность и передать ее потомкам.

Однако результаты проведенного авторами канонического дискриминантного анализа показали более сложную этногенетическую ситуацию на исследуемой территории, которая допускает возможность генетического смешения древних народов тунгусо-маньчжурской и байкало-монгольской ветвей (*Рис. 1*).

В анализ были включены 15 групп: еравнинская (объем выборки — 4), раннемонгольская культура (36), бурхотуйская культура (16), древнемонгольская культура (11), ундугунская культура (4), мохэ (25), эвенки (28), ульчи (31), орохи (8), нанайцы (11), негидальцы (16), западные буряты (36), тункинские буряты (37), забайкальские буряты (45), монголы (80). Для анализа были отобраны признаки, указанные в *Табл. 1*. Признаки были выбраны на основании имеющихся краинологических измерений черепов мохэ В. П. Алексеевым. Анализ проводился по мужским сериям.

Процент изменчивости по первому каноническому вектору составил 56,7%, по второму вектору — 16,7%. Наибольшую нагрузку на первый вектор дали следующие признаки: 17 (высотный диаметр базион-брегма), 9 (наименьшая ширина лба), 40 (длина основания лица), 77 (назомалярный угол), ZM (зигомаксилярный угол). По второму каноническому вектору наибольшая нагрузка пришлась на угол носовых

костей к линии профиля — 75(1).

Из проведенного анализа следует, что бурхотуйская, древнемонгольская и ране-

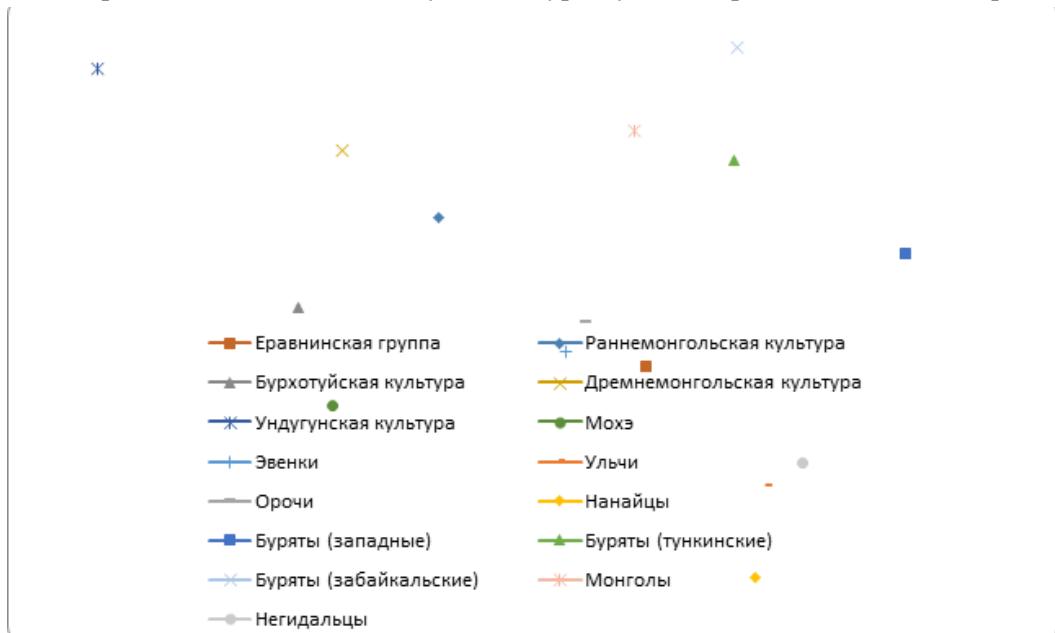


Рис. 1. Распределение исследованных средневековых и современных групп в пространстве первого и второго канонических векторов

монгольская культуры, с одной стороны, и мохэ — с другой, по первому каноническому вектору близки, что может свидетельствовать о генетических контактах представителей этих популяций. Причем наибольшее сходство продемонстрировали серии бурхотуйской, мохэской и древнемонгольской культур.

По мнению д. и. н., проф. О. В. Дьяковой, известного специалиста по средневековой археологии Дальнего Востока, племена мохэ довольно значительно различаются в археологической составляющей (из личной беседы — А. Б.). А именно, выделяется троицкая группа мохэ, в материальной культуре которых прослеживается существенное влияние восточно-забайкальских средневековых археологических культур. С точки зрения антропологии, можно сделать предположение и о генетических связях части мохэ и бурхотуйцев, что подтверждается археологическими материалами. Возможно, часть троицких мохэ, имевшая родственные связи с племенами шивэй, проживавшими по соседству, в конечном итоге влилась в их племенное объединение, на что указывают результаты проведенного канонического анализа.

Кроме того, коллеги-генетики исследовали современные эвенкийские группы, предки которых, возможно, к середине I тыс. н. э. генетически отличались от предков (мохэ) современных дальневосточных народов.

Подводя итог, следует, прежде всего, отметить, что противоречивые выводы о том имело ли место в процессе этногенезаaborигенных народов Внутренней Азии смешение двух этногенетических ветвей — тунгусо-маньчжурской и байкало-монгольской, вызваны коллизией между данными краиниологии и генетики, точнее, между двумя методами многомерной статистики (анализ главных компонент и канонический анализ).

Таким образом, создавшаяся ситуация обозначила необходимость дальнейших

палеоантропологических и палеогенетических исследований, в основном по маньчжурскому кластеру. Для получения более четких и ясных результатов особенно остро встает вопрос об изучении палеоантропологических материалов по другим, отличным от населения, оставившего Троицкий могильник, группам средневековых мохэ.

Научная литература

- Агджоян А. Т., Богунов Ю. В., Богунова А. А., и др. Мозаика генофонда эвенков: забайкальский и амурский сегменты // Вестник Московского университета. Серия XXIII: Антропология. 2019. № 3. С. 67–76. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2019.3.067-076>
- Алексеев В. П. Материалы по краниологии мохэ // Палеоантропология Сибири. М.: Наука, 1980. С. 106–130.
- Алексеев В. П. Этногенез. М.: Высшая школа, 1986. 176 с. (Библиотека историка).
- Алкин С. В., Чикишева Т. А., Губина М. А., Куликов И. В. Археология, антропология и палеогенетика Троицкого могильника (культура мохэ): первые результаты комплексного анализа // Проблемы биологической и культурной адаптации человеческих популяций. Т. 1: Археология. Адаптационные стратегии древнего населения Северной Евразии: сырье и приемы обработки. СПб.: Наука, 2008. С. 202–207.
- Бураев А. И. Средневековое население Прибайкалья и Забайкалья по данным краниологии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2000. 128 с.
- Деревянко Е. И. Мохэские памятники Среднего Амура. Новосибирск: Наука, 1975. 250 с.
- Деревянко Е. И. Троицкий могильник. Новосибирск: Наука, 1977. 224 с.
- Кириллов И. И. Восточное Забайкалье в древности и средневековье. Иркутск: ИркГПИ, 1979. 98 с.
- Ковычев Е. В. История Забайкалья (I — середина II тыс. н. э.). Иркутск: ИркГПИ, 1984. 82 с.
- Ковычев Е. В. Этническая история Восточного Забайкалья в эпоху средневековья (по археологическим данным) // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск: Наука, 1989. С. 21–27.
- Нестеров С. П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья. Новосибирск: Изд-во Инст. археологии и этнографии СО РАН, 1998. 184 с.
- Окладников А. П. У истоков культуры народов Дальнего Востока // По следам древних культур: От Волги до Тихого океана. М.: Госкультпросветиздат, 1954. С. 225–260.
- Окладников А. П. Далекое прошлое Приморья. Владивосток: Приморское книжное изд-во, 1959. 286 с.
- Окладников А. П. Бурхутуйская культура железного века в Юго-Западном Забайкалье // Труды Бурят. комплекс. НИИ. 1960. Вып. 3: Востоковедение. С. 16–30.
- Окладников А. П., Бродянский Д. Л. Дальневосточный очаг древнего земледелия // Советская этнография. 1969. № 2. С. 3–14.
- Таскин В. С. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. М.: Наука, 1984. 487 с.
- Шавкунов Э. В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л.: Наука, 1968. 164 с.

References

- Agjoyan, A. T., Yu. V. Bogunov, A. A. Bogunova et al. 2019. Mozaika genofonda evenkov: zabai-kalskii i amurskii segmenty [Mosaic of the Evenk Gene Pool: Trans-Baikal and Amur Segments]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Antropologiya* 3: 67–76. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2019.3.067-076>
- Alekseev, V. P. 1980. Materialy po kraniologii mohe [Materials on the Craniology of Mohe]. In *Paleoantropologiya Sibiri* [Paleoanthropology of Siberia], ed. by A. P. Okladnikov, V. P. Alekseev. Moscow: Nauka. 106–130.
- Alekseev, V. P. 1986. *Etnogenез* [Ethnogenesis]. Moscow: Vysshaya shkola. 176 p.
- Alkin, S. V., T. A. Chikisheva, M. A. Gubina and I. V. Kulikov. 2008. Arkheologiya, antropologiya i paleogenetika Troitskogo mogil'nika (kul'tura mokhe): pervye rezul'taty kompleksnogo analiza

- [Archaeology, Anthropology and Paleogenetics of the Trinity Burial Ground (Mohe culture): the First Results of a Comprehensive Analysis]. In *Problemy biologicheskoi i kul'turnoi adaptatsii chelovecheskikh populatsii* [Problems of Biological and Cultural Adaptation of Human Populations] Vol. 1. *Arkeologija. Adaptatsionnye strategii drevnego naselenija Severnoj Evrazii: syr'e i priemy obrabotki* [Archaeology. Adaptation Strategies of the Ancient Population of Northern Eurasia: Raw Materials and Processing Techniques], ed. by G. A. Khlopachev. Saint Petersburg: Nauka. 202–207.
- Buraev, A. I. 2000. *Srednevekovoe naselenie Pribaikal'ja i Zabaikal'ja po dannym kraniologii* [The Medieval Population of the Baikal Region and Transbaikalia According to Craniology]. Ulan-Ude: BNC SO RAN. 128 p.
- Derevyanko, E. I. 1975. *Mokheskie pamyatniki Srednego Amura* [Mohe Monuments of the Middle Amur]. Novosibirsk: Nauka. 250 p.
- Derevyanko, E. I. 1977. *Troitskii mogil'nik* [Troitskiy Burial Ground]. Novosibirsk: Nauka. 224 p.
- Kirillov, I. I. 1979. *Vostochnoe Zabaikal'e v drevnosti i srednevekov'e* [Eastern Transbaikalia in Antiquity and the Middle Ages]. Irkutsk: IrkGPI. 98 p.
- Kovychev, E. V. 1984. *Istoria Zabaikal'ja (I — seredina II tys. n. e.)* [The History of Transbaikalia (I — the middle of the II millennium AD)]. Irkutsk: IrkGPI. 82 p.
- Kovychev, E. V. 1989. Etnicheskaja istorija Vostochnogo Zabaikal'ja v epokhu srednevekov'ja (po arkheologicheskim dannym) [The Ethnic History of Eastern Transbaikalia in the Middle Ages (According to Archaeological Data)]. In *Etnokul'turnye protsessy v Yugo-Vostochnoj Sibiri v srednie veka* [Ethnocultural Processes in Southeastern Siberia in the Middle Ages], ed. by T. M. Mikhailov. Novosibirsk: Nauka. 21–27.
- Nesterov, S. P. 1998. *Narody Priamur'ja v epokhu rannego srednevekov'ja* [The Peoples of the Amur Region in the Early Middle Ages]. Novosibirsk: Izdatelstvo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN. 184 p.
- Okladnikov, A. P. 1954. U istokov kul'tury narodov Dal'nego Vostoka [At the Origins of the Culture of the Peoples of the Far East]. In *Po sledam drevnikh kul'tur: Ot Volgi do Tikhogo okeana* [In the Footsteps of Ancient Cultures: From the Volga to the Pacific Ocean], ed. by G. B. Fedorov. Moscow: Goskultprosvetizdat. 225–260.
- Okladnikov, A. P. 1959. *Dalekoe proshloe Primor'ja* [The Distant Past of Primorye]. Vladivostok: Primorskoe knizhnoe izdatelstvo. 286 p.
- Okladnikov, A. P. 1960. Burkhotuiskaia kul'tura zheleznogo veka v Iugo-Zapadnom Zabaikal'e [The Burkhotui Culture of the Iron Age in Southwestern Transbaikalia]. In *Trudy Buryatskogo kompleksnogo nauchno-isledovatel'skogo instituta. Vostokovedenie* [Proceedings of the Buryat Integrated Research Institute. Oriental studies], ed. by K. M. Gerasimova et al. Vol. 3. 16–30.
- Okladnikov, A. P. and D. L. Brodianskii. 1969. Dal'nevostochnyj ochag drevnego zemledelija [The Far Eastern Centre of Ancient Agriculture] *Sovetskaja jetnografija* 2: 3–14.
- Shavkunov, E. V. 1968. *Gosudarstvo Bohai i pamyatniki ego kultury v Primorie* [The State of Bohai and its Cultural Monuments in Primorye]. Leningrad: Nauka. 164 p.
- Taskin, B. C. 1984. *Materialy po istorii drevnikh kochevykh narodov gruppy dunkhu* [Materials on the History of the Ancient Nomadic Peoples of the Donghu Group]. Moscow: Nauka. 487 p.

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/347-363

Научная статья

**© С. Б. Боруцкая, С. В. Васильев, А. Н. Вашанов,
М. И. Ткачева, В. Е. Винникова, О. В. Марфина**

ОСОБЕННОСТИ ПАЛЕОДЕМОГРАФИИ НАСЕЛЕНИЯ г. БЕЛЫНИЧИ XVII–XIX вв. (БЕЛАРУСЬ)

Было проведено палеодемографическое исследование остеологического материала из раскопок могильника XVII–XIX вв. города Белыничи Могилевской области Республики Беларусь. Средняя продолжительность жизни захороненных индивидов составила 27 лет, тогда как продолжительность жизни взрослого населения была в среднем 38,5 лет. То есть, примерно столько же, что и во множестве российских городов позднего средневековья и нового времени. В группе наблюдается ненормальное соотношение по полу: взрослых мужчин было около 39%, женщин — почти на 23% больше. Причину такой разницы в количестве между мужчинами и женщинами, вероятно, следует искать в исторических событиях. Процент детской смертности очень высок, — немногим более 50%. То есть, по меньшей мере половина населения умерла в детском возрасте, причем почти четверть из них до 5 лет, а 10% — до одного года. Высокая детская смертность в группе из Белыничей аналогична таковому в Нижнем Новгороде (могильник Нижегородского Кремля) и засечной крепости Блохино-1 XVII–XVIII вв. Финальная возрастная когорта

Боруцкая Светлана Борисовна — к. б. н., доцент, старший научный сотрудник кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: vasbor1@yandex.ru

Васильев Сергей Владимирович — д. и. н., главный научный сотрудник, заведующий Центром физической антропологии, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр. 32А); ведущий научный сотрудник, Центр египтологических исследований РАН (Российская Федерация, 119071 Москва, Ленинский пр., 29, с. 8). Эл. почта: vasbor1@yandex.ru

Вашанов Александр Николаевич — научный сотрудник отдела археологии первобытного общества, Институт истории Национальной академии наук Беларусь (Республика Беларусь, 220072 Минск, ул. Академическая, 1). Эл. почта: belantrop@tut.by

Ткачева Мария Ивановна — научный сотрудник отдела археологии первобытного общества, Институт истории Национальной академии наук Беларусь (Республика Беларусь, 220072 Минск, ул. Академическая, 1). Эл. почта: belantrop@tut.by

Винникова Валентина Евгеньевна — младший научный сотрудник, аспирант отдела антропологии, Институт истории Национальной академии наук Беларусь (Республика Беларусь, 220072 Минск, ул. Академическая, 1). Эл. почта: belantrop@tut.by

Марфина Ольга Владимировна — к. и. н., доцент, заведующий отделом антропологии, Институт истории Национальной академии наук Беларусь (Республика Беларусь, 220072 Минск, ул. Академическая, 1). Эл. почта: belantrop@tut.by

* Статья подготовлена в рамках гранта РНФ-БРФФИ 23-48-10011 «Биоархеологическая реконструкция образа жизни и физических характеристик средневекового населения Беларусь и европейской части России».

не представительна, ни в мужской, ни в женской части группы. Мужчин, доживших до 50 лет, было на 64% меньше, чем женщин. Таким образом, основной пик смертности в группе — 0–5 лет. Второй, также высокий пик смертности, наблюдается уже во взрослой возрастной когорте — 40–45 лет. Особенностью группы из Белыничей является крайне низкая смертность в ранних взрослых возрастных когортах 15–20 и 20–25 лет.

Ключевые слова: возрастная когорта, палеодемография, пик смертности, процент детской смертности, средняя продолжительность жизни, финальная возрастная когорта

Ссылка при цитировании: Борутская С. Б., Васильев С. В., Вашанов А. Н., Ткачева М. И., Винникова В. Е., Марфина О. В. Особенности палеодемографии населения г. Белынич XVII–XIX вв. (Беларусь) // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 347–363.

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/347-363

Original Article

© Svetlana Borutskaya, Sergey Vasilyev, Aleksandr Vashanau,
Maryia Tkachova, Valentsina Vinnikava, Olga Marfina

PALEODEMOGRAPHY OF THE BELYNICH POPULATION IN 17TH–19TH CENTURIES (BELARUS)

The paper presents a paleodemographic study of a 17th–19th centuries population from the town of Belynichi, Mogilev region, Republic of Belarus. The average life expectancy was 27 years, while the average life expectancy of the adult population was 38.5 years. That is consistent with the data on the population of many Russian cities of the late Middle Ages and New Age. The sex ratio in the group was unusual: about 39% adult men and almost 23% more women. The reason for such difference should probably be sought in historical events. The percentage of child mortality is very high — just over 50%. That is, half of the population died in childhood, with almost a quarter of them under 5 years of age, and 10% under one year of age. The high infant mortality in the group from Belynichy is similar to that in Nizhny Novgorod (burial ground of the Nizhny Novgorod Kremlin) and the Blokhino-1 fortress of the 17th–18th centuries. The final age cohort is not representative, neither in the male nor in the female part of the sample. 64% fewer men than women lived to the age of 50. The main peak of mortality in the group is 0–5 years of age. The second-high mortality peak is observed between 40 and 45 years. The extremely low mortality in the early adult age cohorts of 15–20 and 20–25 years in the studied group is unusual for its time and location.

Keywords: age cohort, palaeodemography, mortality peak, percentage of child mortality, life expectancy, final age cohort

Authors Info: **Borutskaya, Svetlana B.** — Ph.D. in Biology, Researcher of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: vasbor1@yandex.ru

Vasilyev, Sergey V. — Doctor of History, Professor, Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and

Anthropology (Moscow, Russian Federation). Leading Researcher, the Center for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: vasborl@yandex.ru

Vashanau, Aleksandr N. — Researcher at the Department of Archeology of Primitive Society, the Institute of History of the National Academy of Sciences of Belarus (Minsk, Republic of Belarus). E-mail: belantrop@tut.by

Tkachova, Maryia I. — Researcher at the Department of Archeology of Primitive Society, the Institute of History of the National Academy of Sciences of Belarus (Minsk, Republic of Belarus). E-mail: belantrop@tut.by

Vinnikava, Valentsina E. — Junior researcher, Graduate student of the Anthropology Department, the Institute of History of the National Academy of Sciences of Belarus (Minsk, Republic of Belarus). E-mail: belantrop@tut.by

Marfina, Olga V. — Ph.D. in History, Associate Professor, Head of the Anthropology Department, the Institute of History of the National Academy of Sciences of Belarus (Minsk, Republic of Belarus). E-mail: belantrop@tut.by

For citation: Borutskaya, S. B., S. V. Vasilyev, A. N. Vashanau, M. I. Tkachova, V. Y. Vinnikava, and O. V. Marfina. 2024. Paleodemography of the Belynichi Population in 17th–19th Centuries (Belarus). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 347–363.

Funding: The article was prepared within the framework of the RNF-BRFFI grant 23-48-10011 “Bioarchaeological Reconstruction of the Lifestyle and Physical Characteristics of the Medieval Population of Belarus and the European Part of Russia”.

Введение

В 2019–2020 гг. на территории Ильинской горы, расположенной в черте города Белыничи (Могилёвская область, Республика Беларусь), экспедицией Института истории НАН Беларуси под руководством А. Н. Вашанова были проведены спасательные археологические исследования. Целью было изучение участка, отведенного православному «Приходу в честь Белыничской иконы Божией Матери в городе Белыничи Могилевской епархии Белорусской Православной Церкви», для строительства часовни, а также коммуникаций и парковки (*Рис. 1*).

Ильинская гора расположена в юго-западной части города Белыничи, на левом берегу реки Друть (правобережный приток Днепра). По форме возвышенность напоминает неправильный овал, вытянутый с северо-востока на юго-запад, с максимальной высотой 12–15 м. над уровнем русла реки. Возвышенность сложена флювиогляциальными отложениями сожского возраста, которые представлены средне- и крупнозернистыми горизонтально-слоистыми песками с прослойками глин, включениями гальки и валунов. Ландшафт территории сильно изменился в результате антропогенного воздействия. С запада и северо-запада возвышенность имеет довольно пологие склоны, образовавшиеся за счет отбора песка для нужд местных строительных учреждений. По информации местных жителей на данном участке местности раньше находилось кладбище. В результате благоустройства территории, проведенного в начале 2000-х годов, рельеф был полностью снивелирован, что привело к исчезновению внешних признаков кладбища (могильных насыпей, впадин). У края северо-восточной части возвышенности сохранился массивный каменный



*Рис. 1. Местонахождения могильника Белыничи
(Могилёвская область, Республика Беларусь)*

Первая, площадью 4 м^2 , располагалась на краю холма в пяти метрах к западу от основного раскопа. Две другие, площадью по 5 м^2 каждая, располагались под западным склоном холма на участке, отведенном под строительство автостоянки. Все траншеи были ориентированы длинной стороной по линии запад-восток и разделены на квадраты размером $1 \times 1 \text{ м}$ (*Рис. 2*).

В результате проведенных исследований подтвердилась информация о наличии на этом месте городского кладбища. В раскопе было зафиксировано 138 объектов, представленных могильными ямами, отдельными поврежденными костями, а также костями, выявленными в переотложенном виде. Еще четыре могильных ямы были зафиксированы на границе раскопа и не изучались, так как не попадали в зону строительства. Захоронения располагались на глубине от 0,33 до 1,75 м от современной дневной поверхности. Большинство из них было ориентировано по линии запад — восток, северо-запад — юго-восток. Однако, в ряде случаев имело место отклонение от общей тенденции. Так, два погребения были ориентированы по линии юго-запад — северо-восток. В большинстве случаев удалось выявить остатки деревянных гробов, которые представляли собой отдельные куски дерева разной степени сохранности, расположенные по периметру скелета, а в некоторых случаях непосредственно над и под костяками. При изготовлении гроба использовался дощатый материал, который скреплялся коваными железными гвоздями. В ряде случаев в отношении детских захоронений по периметру костяков не прослеживалось остатков гробов или деревянного тлена. Это может указывать на то, что захоронения младен-

крест, вертикально зарытый в землю. Вероятно, единственное уцелевшее надгробие.

Материалы и методы

Археологические исследования на территории проводились в период с ноября 2019 по апрель 2020 г. Общая исследованная площадь составила 138 м^2 , из них 124 м^2 пришлось на основной раскоп, приуроченный к центральной, самой высокой части возвышенности, где планировалось возведение деревянного здания будущей часовни. Раскоп был разделен на квадраты размером $2 \times 2 \text{ м}$. Дополнительно было заложено три траншеи.

цев могли происходить без использования гроба.

Большинство обнаруженных захоронений было лишено погребального инвентаря, что соответствует христианским традициям. Среди найденных артефактов имеются части одежды, куски ткани и войлока, предмет христианского культа индивидуального пользования (фрагмент нательного креста), монеты, свинцовая пуля, небольшие фрагменты гончарной керамики и стекла. Артефакты были обнаружены как непосредственно в могильных ямах (в гробу или в заполнении могильной ямы), так и в пространстве между могилами.

На основании анализа археологических артефактов (монеты, детали одежды погребенных людей и фрагмент нательного крестика), выявленных непосредственно в могилах и в межмогильном пространстве, а также по результатам планиграфического анализа отдельных погребений, можно сделать вывод о том, что кладбище действовало достаточно длительное время. Самые древние захоронения, зафиксированные во время раскопок, вероятно, были осуществлены на рубеже XVI–XVII вв., что следует из их стратиграфического положения. Наиболее хронологически позднее захоронение, датированное по украшениям и элементам одежды, относится к 1870-м гг. Таким образом, данное кладбище г. Белыничи формировалось в XVII–XIX вв. (Вашанаў и др. 2023).

В общей сложности в регулярных и нерегулярных погребениях белорусского кладбища Белыничи были обнаружены костные останки 149 индивидов; 140 индивидов были идентифицированы по полу и возрасту; 36 скелетов принадлежали мужчинам, 57 — женщинам, 47 — детям до 15 лет.

Методика расчета палеодемографических индексов и их последующего анализа базировалась на программе J. Angel (*Angel 1969*), описанной в работе Д. В. Богатенкова с соавторами (*Богатенков 2003: 19–49*).

Определение пола в нашей работе проводилось у индивидов старше 15 лет. Определение возраста проходило согласно традиционным антропологическим методам, учитывающим процесс развития морфологических особенностей черепа и посткраниального скелета, а также зубной системы (*Никитюк 1960а; Никитюк 1960б; Алексеев, Дебец 1964: 29–40; Алексеев 1966; Добряк 1960; Пашкова 1963; Ubelaker 1978*).

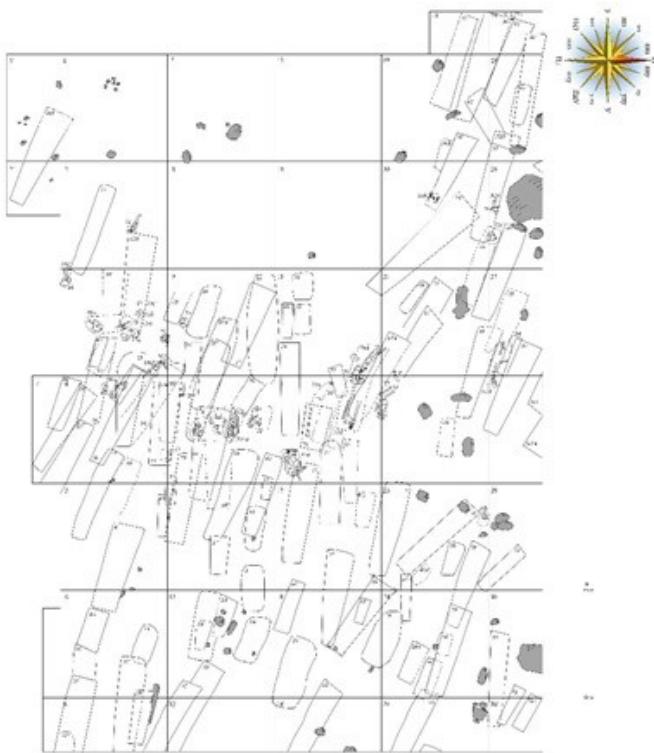


Рис. 2. Схема могильника Белыничи (Могилёвская область, Республика Беларусь)

В ходе работы были рассчитаны следующие палеодемографические индексы:

Na — объем взрослой выборки,

Nc — объем детской выборки,

Nm — объем взрослой мужской выборки,

Nf — объем взрослой женской выборки,

Dx — число индивидов в возрастной когорте,

Cx — процент индивидов в возрастной когорте,

Lx — процент индивидов, доживших до соответствующей возрастной когорты,

qx — вероятность смерти индивида в конкретной возрастной когорте,

A — средний возраст смерти в группе (средняя продолжительность жизни),

AA — средний возраст смерти взрослых индивидов группы, в том числе мужчин (**AAm**) и женщин (**AAf**),

PCD — процент детской смертности,

PBD — процент детей, умерших в первый год жизни. Этот индекс был рассчитан тремя способами:

PBD (0–50+) — процент индивидов в возрастной когорте 0–1 год, рассчитанный относительно всех индивидов группы;

PBD (0–15) — процент индивидов в возрастной когорте 0–1 год, рассчитанный относительно всех детей группы (то есть индивидов от 0 до 15 лет);

PBD (0–5) — процент индивидов в возрастной когорте 0–1 год, рассчитанный относительно первого пятилетнего возрастного интервала (0–5) лет, в который дети до 1 года тоже входят;

PSR m-f — процентное соотношение взрослых мужчин и женщин группы,

C50+ — процент индивидов в последней, или финальной, возрастной когорте,

Cm50+ — процент мужчин в финальной возрастной когорте (относительно всех взрослых мужчин),

Cf50+ — процент женщин в финальной возрастной когорте (относительно всех взрослых женщин).

C50+m: C50+f — процентное соотношение мужчин и женщин в финальной возрастной когорте. Здесь проценты мужчин и женщин в финальной возрастной когорте рассчитаны относительно всех индивидов старше 50 лет.

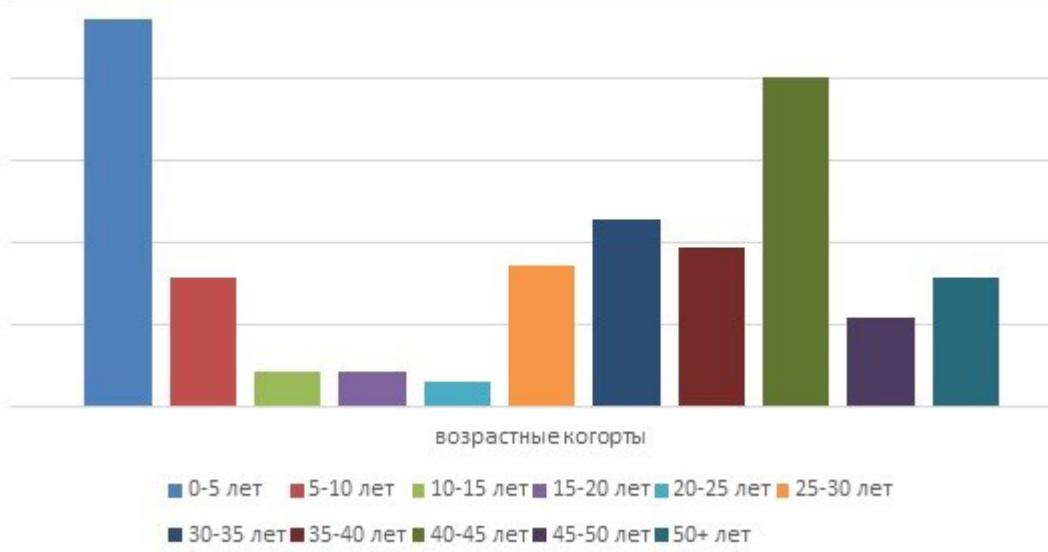
Результаты исследования

В *Таблице 1* и на *Диаграмме Рисунка 3* представлены результаты расчета некоторых палеодемографических показателей (индексов дожития), на основе которых далее проводили расчеты общих палеодемографических индексов группы. В *Табл. 1* в отдельности приведены показатели для возрастной группы детей от 0 до 1 года. Далее, индивиды из этой когорты вошли в когорту 0–5 лет, которая считается первой возрастной когортой (по методике J. Angel (*Angel 1969*)).

Таблица 1
Индексы дожития группы из Белыничей

Возрастные когорты / индексы	Dx (чел.)	Cx (%)	Lx (%)	qx
0-1 лет	14	10,000	100	0,100
0-5 лет	33	23,571	100	0,236
5-10 лет	11	7,857	76,429	0,103
10-15 лет	3	2,143	68,572	0,031
15-20 лет	3	2,143	66,429	0,032
20-25 лет	2	1,429	64,286	0,022
25-30 лет	12	8,571	62,857	0,136
30-35 лет	16	11,429	54,286	0,211
35-40 лет	13,5	9,643	42,857	0,225
40-45 лет	28	20,000	33,214	0,602
45-50 лет	7,5	5,357	13,214	0,405
50+ лет	11	7,857	7,857	1,000
Всего:	140	100		

Cx (%) индивидов группы из Белыничей



*Rис. 3. Процент индивидов группы из Белыничей (Белоруссия)
в разных возрастных когортах*

Из Табл. 1 и диаграммы Рис. 3 видно, что основной пик смертности в группе приходится на первую детскую возрастную когорту 0–5 лет, что могло быть связано с низким уровнем здоровья детей самого младшего возраста, высокой смертностью новорожденных детей, чему способствовал низкий уровень развития медицины, и, возможно, низкий уровень жизни населения. Из Табл. 1 видно, что 10% населения умирали в возрасте до 1 года, и скорее всего, это были по большей части именно новорожденные дети. Дети, умершие до 1 года, составили почти треть всех детей группы и более 42% от детей первой возрастной когорты (0–5 лет). За счет высокого показателя смертности детей в возрасте от рождения до 5 лет процент детской смертности в группе оказался крайне высок, — немногим более 50%. При таком показателе детской смертности о демографическом благополучии группы говорить сложно. Довольно высок процент смертности населения Бельничей в возрасте 40–45 лет. Здесь мы наблюдаем второй пик смертности в группе. В возрасте от 15 до 25 лет люди из группы умирали очень редко. Это возраст начала и трудовой деятельности, и репродуктивных функций. Можно предположить высокий показатель здоровья молодого населения Бельничей.

Финальная возрастная когорта в данной группе не представительна (около 8%). При этом большая часть людей группы умирали в возрасте от 25 до 45 лет.

В Табл. 2 представлены результаты расчета основных индексов для детей. Здесь также в отдельности рассмотрена возрастная когорта детей от 0 до 1 года, которая одновременно входит и в когорту 0–5 лет.

Таблица 2
Индексы дожития детской части группы из Бельничей

Возрастные когорты	Dx (чел.)	Cx (%)	Lx (%)	qx
0–1 лет	14	29,787	100	0,298
0–5 лет	33	70,213	100	0,702
5–10 лет	11	23,404	29,787	0,786
10–15 лет	3	6,383	6,383	1,000
Всего:	47	100		

Из таблицы детской смертности видно, что 70% детей умерли в возрасте до 5 лет, причем почти треть всех детей умерли до одного года, в том числе и сразу после рождения. Можно предположить, что в селении Бельниччи был крайне низкий уровень развития медицины, отсутствовали лекарства, с помощью которых можно было бы противостоять различного рода инфекциям. Подобная демографическая картина может быть связана с войнами, сопровождавшимися, как правило, голодом, разрухой и эпидемиями, свирепствовавшими на данной территории в XVII — начале XIX вв., что и повлекло за собой высокую смертность детского населения.

В Табл. 3 и на диаграмме Рис. 4 представлены результаты расчета палеодемографических показателей для мужчин группы из Бельничей.

Пик смертности мужчин группы приходится на возраст 40–45 лет. Пик смертности мужчин соответствует пику смертности в группе в целом.

Почти четверть мужчин также умирали в возрасте 35–40 лет. В целом примерно 62,5% мужчин Бельничей уходили из жизни от 35 до 45 лет, то есть в довольно

взрослом, но еще достаточно активном в трудовом плане возрасте, а также в возрасте завершения рабочей активности.

Таблица 3
Индексы дожития мужской части группы из Белыничей

Возрастные когорты	Dx (чел.)	Cx (%)	Lx (%)	qx
15–20 лет	0	0	100%	0
20–25 лет	0	0	100%	0
25–30 лет	4	11,111	100%	0,111
30–35 лет	4,5	12,500	88,889	0,141
35–40 лет	8	22,222	76,389	0,291
40–45 лет	14,5	40,278	54,167	0,744
45–50 лет	3	8,333	13,889	0,600
50+ лет	2	5,556	5,556	1,000
Всего:	36	100		



Рис. 4. Процент мужских индивидов группы из села Белыничи в разных взрослых возрастных когортах

Интересно, что скелетных останков молодых мужчин от 15 до 25 лет идентифицировано вообще не было. А в финальной возрастной когорте, то есть, старше 50 лет, было всего около 5,5% мужских индивидов.

В Табл. 4 и на диаграмме Рис. 5 представлены результаты расчета палеодемографических индексов для женщин группы.

Таблица 4
Индексы дожития женской части группы из Белыничей

Возрастные когорты	Dx (чел.)	Cx (%)	Lx (%)	qx
15–20 лет	3	5,263	100	0,053
20–25 лет	2	3,509	94,737	0,037
25–30 лет	8	14,035	91,228	0,154
30–35 лет	11,5	20,175	77,193	0,261
35–40 лет	5,5	9,649	57,018	0,169
40–45 лет	13,5	23,684	47,369	0,500
45–50 лет	4,5	7,895	23,685	0,333
50+ лет	9	15,790	15,79	1,000
Всего:	57	100		



Рис. 5. Процент женщин группы из Белыничей в разных возрастных когортах

Если в группе мужчин из села Белыничи наблюдается что-то типа нормального распределения индивидов по возрастным когортам (в %) (Рис. 4) с одним, ярко выраженным пиком, то в группе женщин ничего подобного мы не наблюдаем (Рис. 5).

Основной пик смертности совпадает с таковым у мужчин — в возрастной когорте 40–45 лет. При этом довольно много женщин умирало и в 30–35 лет, а финальная возрастная когорта в данном случае — весьма представительна, — почти 16%. То есть довольно много женщин дожили до старческого возраста, по меркам прошлого времени.

Очень мало женщин умерли в возрасте 15–25 лет, что необычно, так как это время наиболее активной репродуктивной жизни женщин, и, скорее, можно было бы предположить более высокую смертность в этот период при условии низкого уровня развития медицины. При этом известно, что почти четверть населения умерло в возрасте до 5 лет и много детей умирали до 1 года. В рассматриваемый исторический период, в течение почти 90 лет на данной территории проходили различные военные действия, сопровождавшиеся голодом и эпидемиями, что отразилось особенно на

малолетних детях. В то же время следует обратить внимание, что изучаемая группа представляет собой лишь небольшую часть населения. Вполне возможно, что процентное соотношение бы сильно изменилось при проведении полного археологического исследования данного могильника. В Табл. 5 представлены величины общих палеодемографических индексов группы из Белыничей.

Таблица 5

**Общие палеодемографические показатели группы
из Белыничей Могилевского района Республики Беларусь**

Показатель	Значение
А — средний возраст смерти в группе (продолжительность жизни) (лет)	27,0 лет
АА — средний возраст смерти взрослых людей в группе (лет)	38,47 лет
ААм — средний возраст смерти взрослых мужчин группы (лет)	39,44 лет
ААf — средний возраст смерти взрослых женщин группы (лет)	37,85 лет
PSR m-f — процентное соотношение мужчин и женщин в группе (%)	38,71%:61,29%
PCD — процент детской смертности (%)	50,538%
PBD (0–50+) — процент смертности в группе в первый год жизни (%)	10,000%
PBD (0–15) — смертность в первый год жизни от всех детей (%)	29,787%
PBD (0–5) — смертность в первый год жизни от детей первой когорты (%)	42,424%
C50+ — процент индивидов в финальной возрастной когорте (%)	7,857%
C50+m — процент мужчин в финальной возрастной когорте (%)	5,556%
C50+f — процент женщин в финальной возрастной когорте (%)	7,895%
Cm50+:Cf50+ — соотношение мужчин и женщин в финальной когорте (%)	18,18%:81,82%
Пик(и) смертности в группе	0–5 лет, 40–45 лет
Пик(и) смертности мужчин группы	40–45 лет
Пик(и) смертности женщин группы	30–35 лет, 40–45 лет

Средний возраст смерти в группе (или продолжительность жизни) составил 27 лет, то есть, довольно много. Ожидалось, что этот возраст должен в данной группе быть меньше в связи с очень высокой детской смертностью. Но результат получился иной. Очевидно, средний возраст смерти в группе повысился по причине также высокой смертности людей в Белыничах и в довольно поздней возрастной когорте 40–45 лет (это второй пик смертности в данной группе). А, кроме того, очень мало людей умирали в возрасте от 10 до 25 лет. В итоге расчета показателя средней продолжительности жизни людей города Белыничи XVII–XIX вв. получился возраст 27 лет.

Продолжительность жизни взрослого населения составила в среднем 38,5 лет. То есть, примерно столько же, что и во множестве российских городов позднего средневе-

ковья и нового времени. Средняя продолжительность жизни мужчин из Белыничей приблизжалась к 40 годам (39,44 лет), женщины в среднем жили чуть поменьше — 37,85 лет.

В группе наблюдается ненормальное соотношение по полу — 38,71%: 61,29%. То есть, взрослых мужчин было идентифицировано всего почти 39%. Женщин было почти на 23% больше. Скорее всего происходил отток мужского взрослого населения по какой-то причине. Предположить, что в возрасте до 5 лет, или даже до 1 года умирали по большей части именно мальчики, наверное, мы не можем. Причину такой разницы в количестве между мужчинами и женщинами правильнее искать в исторических событиях.

Процент детской смертности (PBD) — очень высок, — немногим более 50%. Согласно данному палеодемографическому показателю, половина населения, представленного данной выборкой, умерла в детском возрасте, причем почти четверть из них до 5 лет, а 10% — до одного года. Смертность в возрасте от рождения до 1 года составила примерно 30% от всех детей и порядка 42% от детей первой возрастной когорты 0–5 лет. Похоже, что демографическая ситуация была критической. Однако в случае если бы полученная выборка охватывала весь объем могильника, представление о демографической ситуации могло быть иным.

Финальная возрастная когорта — не представительна, ни в мужской, ни в женской части группы. При этом мужчин, доживших до 50 лет, было на 64% меньше, чем женщин. Ни в одной из исследованных нами ранее групп ничего даже близкого мы не наблюдали. В плане соотношения по полу, в том числе в финальной возрастной когорте, группа из Белыничей является достаточно своеобразной.

Основной пик смертности в группе — 0–5 лет. Второй, также высокий пик смертности наблюдается уже во взрослой возрастной когорте, — 40–45 лет. Таков же пик смертности в мужской части населения. У женщин, помимо пика смертности в 40–45 лет, высок этот показатель и в когорте 30–35 лет. Особенностью группы из Белыничей является крайне низкая смертность в ранних взрослых возрастных когортах 15–20 и 20–25 лет. Причем останков мужчин этого возраста вообще обнаружено не было.

Подведем итоги. Полученные результаты палеодемографического исследования свидетельствуют о демографическом неблагополучии в группе из Белыничей. Об этом говорят крайне высокая детская смертность, особенно в возрасте до 5 лет, выраженно ненормальное соотношение между взрослыми мужчинами и женщинами, а также малый процент индивидов в финальной возрастной когорте.

Далее мы провели сравнение некоторых общих палеодемографических индексов изучаемого могильника с палеодемографическими данными по городам и селениям Западной части России XVI–XIX вв.: двух серий из некрополей города Тверь, г. Нижний Новгород (3 серии), Липецка, Казани (сборная серия из нескольких городских русских кладбищ), из села Исупово Костромской области, некрополя Блохино-1 у бывшей засечной крепости Саранского уезда (ныне восточная окраина города Саранск) (Васильев, Боруцкая 2004; Васильев, Боруцкая 2007; Боруцкая, Васильев 2015; Васильев, Боруцкая, Земцов 2020; Боруцкая, Васильев 2021; Боруцкая, Харламова и др. 2021; Боруцкая, Васильев и др. 2021).

В городе Астрахань было исследовано кладбище Благовещенского монастыря. Кладбище относится к XVI–XIX вв. Захоронения совершены по православному обряду. Руководитель раскопок Д. В. Васильев. Раскопки проводились в 2022 г.

Было исследованы три выборки из Нижнего Новгорода. Первая выборка была собрана при раскопках в Нижегородском Кремле у церкви Михаила Архангела. Раскоп-

ки проводились в 2003–2004 гг. под руководством археолога к. и. н. Т. В. Гусевой. Части некрополя были обнаружены при выкапывании шурфов под канализационные колодцы. Датируется некрополь XVII в. (вероятно, и началом XVIII в.). Вторая нижегородская выборка была собрана на кладбище, расположенным по Верхне-Волжской наб., д. 2а. Это также городской некрополь с привязкой к Георгиевской церкви на Верхнем посаде. Раскопки проводились в 2009 г. под руководством Е. Э. Лебедевой и Т. В. Гусевой. Датировка кладбища — XVIII в. Третья выборка, имеющая самую большую численность, была собрана в Нижнем Новгороде при раскопках кладбища, расположенного по адресу между пл. Театральная 1 и ул. Пожарского 12. Это было кладбище посадского русского населения. Руководителем раскопок был В. А. Батюков. Работа проводилась под контролем Т. В. Гусевой. Скелетная выборка включает в себя материал из двух городских некрополей при Никольской Верхнепосадской деревянной и Никольской Верхнепосадской каменной церквях, остатки которых были также обнаружены при раскопках кладбища. Точная дата постройки деревянной церкви не известна, но церковь уже упоминается в Писцовой книге в 20-е годы XVII в. Каменная церковь была построена в 1740–1741 гг., захоронения при ней велись до конца XVIII в. Некрополь у каменной церкви, как и она сама «наложились» на некрополь XVII в. Все захоронения совершены по православному обряду.

Могильник в селе Исупово Сусанинского района Костромской области был обнаружен в 2002 году. Формирование могильника относится ко времени Смуты. Погребения принадлежат русскому населению XVII в., формирование могильника продолжалось примерно один век. В 2003 г. был обнаружен еще один участок могильника, и раскопки были продолжены. В целом могильник датируется XVII — началом XVIII в. Руководил раскопками А. В. Новиков.

Для сравнительного анализа были также привлечены две выборки из Твери. Первая выборка получена при раскопках Смоленского кладбища на юго-восточной окраине города, из бывшего Загородного посада. Формирование этого некрополя началось в XVIII в. и продолжалось на протяжении двух веков. Таким образом, основная датировка этого кладбища приходится на XVIII–XIX вв. Раскопки проводились в 2006–2007 гг. под руководством сотрудника Тверского государственного объединенного музея Д. С. Рудникова. Вторая выборка из города Тверь получена при спасательных археологических раскопках в Затьмацком посаде на улице Борисоглебская пристань. Согласно археологическим исследованиям, на этом участке были обнаружены остатки храма, а также приходское средневековое кладбище, функционировавшее в XVI–XVII вв.

Скелетный материал из Казани получен в результате раскопок православных кладбищ XVII–XVIII в Казанском Кремле, на территории возле Кремля и в городе, относительно недалеко от центра. Раскопки проводились в 1977 г., в 2001–2003 гг., 2004 г., 2005 г., и не менее, чем в десяти пунктах города Казань, с большим количеством заложенных раскопов, траншей, участков и шурfov. Половозрастные определения проведены с. н. с. НЦАИ ИИ АН Республики Татарстан И. Р. Газимзяновым и любезно предоставлены нам для сравнительного демографического анализа. С одной из серий из Казанского Кремля также работали авторы данной статьи.

Материал из города Липецк был получен при раскопках территории бывшего Дмитровского кладбища на улице Фрунзе. Руководитель раскопок — председатель Фонда научного краеведения Липецкой области И. Н. Казмирчук. Датируется данный некрополь XVIII в.

Могильник засечной крепости Саранского уезда Блохино-1. Датируется могильник XVII–XVIII вв. Руководитель раскопок Г. Л. Земцов.

Результаты расчета основных палеодемографических индексов приведены в Табл. 6. Для показателей средней продолжительности жизни и процента детской смертности были построены диаграммы (Рис. 6, 7).

Таблица 6

Некоторые общие палеодемографические показатели городов и селений Западной части России и г. Белыничи (Республика Беларусь) XVI–XIX вв.

Группа	n (чел.)	A (лет)	AA (лет)	PCD (%)	PBD (%) (0–50+)	PBD (%) (0–15)	C50+ (%)
Белыничи, Беларусь	140	27,0	38,47	50,54	10,00	29,79	7,86
Астрахань, Благовещенский монастырь	350	29,3	36,52	22,86	3,43	15,00	6,86
Тверь, Смоленское кладбище	371	27,2	39,14	19,14	8,36	43,66	14,02
Тверь, Затьмацкий посад	173	23,9	36,0	38,73	11,56	29,85	4,05
Нижегородский Кремль	133	20,6	33,8	47,41	20,74	43,75	1,48
Н. Новгород, Верхневолжская набережная	161	32,7	37,91	18,63	11,18	60,00	16,77
Н. Новгород, Театральная площадь	1587	28,2	36,5	25,77	5,36	20,78	8,07
Липецк, Дмитровский некрополь	94	27,0	38,23	34,04	4,26	12,50	7,44
Казань, сборная городская серия	946	33,96	40,28	18,18	3,49	19,19	15,64
Село Исупово Костромской области	457	31,54	37,84	19,91	5,69	28,57	7,66
Могильник Блохино-1, окраина г. Саранск	1045	14,5	39,1	67,08	43,45	64,77	8,33

Из Табл. 6 и диаграмм (Рис. 6 и 7) видно, что средняя продолжительность жизни в группе в г. Белыничи XVII–XIX вв. сходна в среднем с таковым в русских городах и селениях синхронного времени. Заметные отличия наблюдаются в группах из Нижегородского Кремля и засечной крепости Блохино-1, где отмечен крайне высокий уровень детской смертности. Напомним, что и в Белыничах уровень детской смертности был очень высок, даже выше, чем в группе из Новгорода. Тем не менее, в итоге средняя продолжительность жизни в группе оказалась не малой. Объяснением этому является то, что взрослые люди из Белыничей чаще всего умирали в возрасте 40–45 лет, это второй пик смертности в группе. В итоге и получился такой результат.



Рис. 6. Диаграмма средней продолжительности жизни населения городов и селений западной части России и г. Белыничи (Республика Беларусь) в XVI–XIX вв.

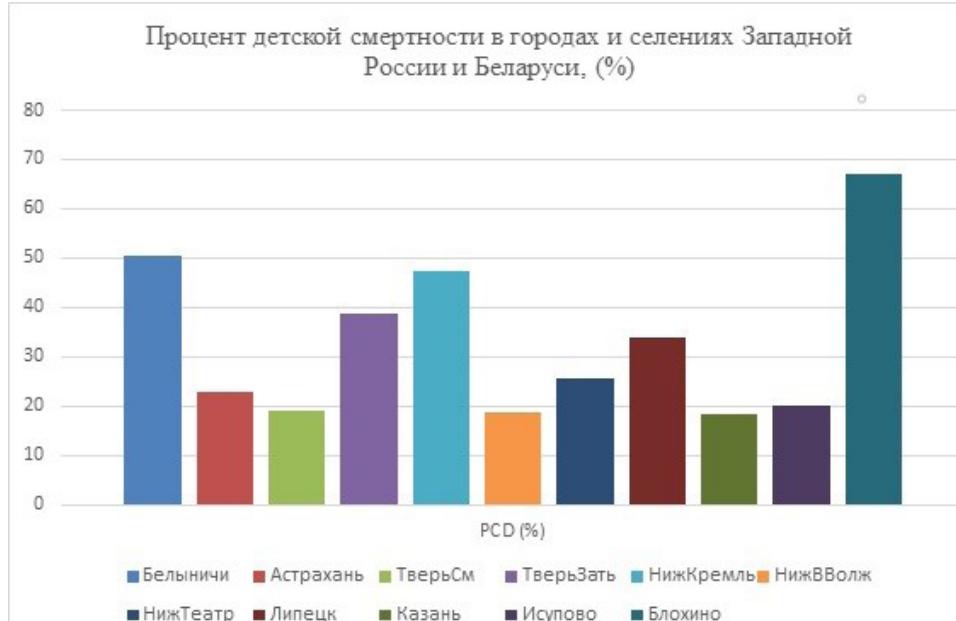


Рис. 7. Диаграмма процента детской смертности в городах и селениях западной части России и Беларуси в XVI–XIX вв.

Средний возраст смерти взрослых людей почти одинаков и в русских городах и селениях, и в белорусском городе Белыничи.

Представительность финальной возрастной когорты в Белыничах — невысокая и примерно такая же, как в русских городах синхронного времени: Астрахань, Липецк, Нижний Новгород (группа с Театральной площади), а также в селе Исупово Костромской области и засечной крепости Саранского уезда.

Научная литература

Алексеев В. П. Остеометрия: Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1966. 251 с.

- Алексеев В. П., Дебец Г. Ф. Краниометрия: Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.
- Богатенков Д. В. Палеодемография Мистихали // Алексеева Т. И., Богатенков Д. В., Лебединская Г. В. Влахи. Антропо-экологическое исследование (по материалам средневекового некрополя Мистихали). М.: Научный мир, 2003. С. 19–49.
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В. Палеодемографический анализ населения Твери XVII–XIX вв. // Тверской археологический сборник. Тверь: Кн.-журн. изд-во, 2015. Вып. 10. Том II. С. 318–325.
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В. Палеодемография Нижнего Новгорода XVII–XVIII вв. по данным раскопок трех городских некрополей // Археология Евразийский степей. 2021. № 3. С. 307–320. <https://doi.org/10.24852/2587-6112.2021.3.307.320>
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В., Газимзянов И. Р., Кошелев А. И. Палеодемография православного населения позднесредневековой Казани // Актуальные вопросы антропологии. 2021. Вып. 16. С. 28–38.
- Боруцкая С. Б., Харламова Н. В., Рудников С. А., Черных И. Н. Особенности палеодемографии города Тверь XVIII–XIX вв. по данным исследования Смоленского кладбища из бывшего Загородного посада // Вестник антропологии. 2021. № 2. С. 311–329. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/311-329>
- Васильев С. В., Боруцкая С. Б. Палеоантропология населения Костромской области XVII в.: по материалам могильника Исупово // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы / Отв. ред. С. В. Васильев. М.: Наука, 2004. № 30. С. 249–267.
- Васильев С. В., Боруцкая С. Б. Комплексная палеоантропология Дмитровского некрополя XVIII века г. Липецка // Верхнедонской археологический сборник. Сборник научных трудов, посвященный 70-летию Н. Д. Праслова. Липецкий государственный педагогический университет / Отв. ред. А. Н. Бессуднов. Липецк; Санкт-Петербург, 2007. С. 289–312.
- Васильев С. В., Боруцкая С. Б., Земцов Г. Л. Палеодемографическая ситуация в Саранском уезде XVII–XVIII вв. по материалам могильника Блохино-1 // Stratum Plus: Archaeology and Cultural Anthropology. 2020. № 6. С. 335–346.
- Вашанаў А. М., Ткачова М. І., Крумплеўскі У. С., Ясковіч Г. С. Да пытання аб храналогіі Ілінскіх могілак у г. Бялынічы па выніках археалагічных даследаванняў 2019–2020 гадоў // Гістарычна-археалагічны зборнік / Гал. рэд.: А. А. Каваленя. Вып. 37. Мінск: Беларус. навука, 2023. С. 237–252.
- Добряк В. И. Судебно-медицинская экспертиза скелетированного трупа. Киев: Госмедиздат УССР, 1960. 192 с.
- Никитюк Б. А. О закономерностях облитерации швов на наружной поверхности мозгового отдела черепа человека // Вопросы антропологии. 1960а. Вып. 2. С. 115–121.
- Никитюк Б. А. Определение возраста человека по скелету и зубам // Вопросы антропологии. 1960б. Вып. 3. С. 118–129.
- Пашкова В. И. Очерки судебно-медицинской остеологии. М.: Медгиз, 1963. 153 с.
- Angel J. L. The Bases of Paleodemography // American Journal of Physical Anthropology. 1969. Vol. 30 (3). Pp. 427–438. <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330300314>
- Ubelaker D. H. Human Skeletal Remains: Excavation, Analysis, Interpretation. Chicago: Adline publishing company, 1978. 172 p.

References

- Alekseev, V. P. 1966. *Osteometriia: Metodika antropologicheskikh issledovanii* [Osteometry. Methodology of Anthropological Research]. Moscow: Nauka. 251 p.
- Alekseev, V. P. and G. F. Debets. 1964. *Kraniometriia. Metodika antropologicheskikh issledovanii* [Craniometry. Methodology of Anthropological Research]. Moscow. 127 p.
- Angel, J. L. 1969. The Bases of Paleodemography. *American Journal of Physical Anthropology* 30: 427–438. <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330300314>

- Bogatenkov, D. V. 2003. Paleodemografija Mistikhali. In *Vlakhi. Antropo-ekologicheskoe issledovanie (po materialam srednevekovogo nekropolja Mistikhali)* [Vlachs. Anthropo-ecological Research (Based on Materials from the Medieval Necropolis of Mistikhali)], ed. by T. I. Alekseeva, D. V. Bogatenkov, G. V. Lebedinskaia. Moscow: Nauchnyi mir. 19–49.
- Borutskaya, S. B. and S. V. Vasiliev. 2015. Paleodemograficheskii analiz naseleniya Tveri XVII–XIX vv. [Paleodemographic Analysis of the Population of Tver in the 17th-19th Centuries]. In *Tverskoj arheologicheskiy sbornik* [Tver Archaeological Collection], ed. by I. N. Chernykh et al. Issue 10, Vol. 2. Tver': Knizhno-zhurnal'noe izdatel'stvo. 318–325.
- Borutskaya, S. B., and S. V. Vasiliev. 2021. Paleodemografija Nizhnego Novgoroda XVII–XVI-II vv. po dannym raskopok trekh gorodskikh nekropolei. [Paleodemography of Nizhny Novgorod in 17th–18th Centuries According to Excavations of Three City Necropolises]. *Arkheologija Evraziiskii stepei* 3: 307–320. <https://doi.org/10.24852/2587-6112.2021.3.307.320>
- Borutskaya, S. B., N. V. Kharlamova, S. A. Rudnikov, and I. N. Chernykh. 2021. Osobennosti paleodemografii goroda Tver' XVIII–XIX vv. po dannym issledovaniia Smolenskogo kladbischcha iz byvshego Zagorodnogo posada [Features of Paleodemography of the City of Tver in the 18th–19th Centuries According to a Study of the Smolensk Cemetery from the Former Zagorodny Posad]. *Vestnik antropologii* 2: 311–329. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/311-329>
- Borutskaya, S. B., S. V. Vasiliev, I. R. Gazimzyanov and A. I. Koshelev. 2021. Paleodemografiya pravoslavnogo naseleniya pozdnesrednevekovoi Kazani [Paleodemography of the Orthodox Population of Late Medieval Kazan]. *Aktual'nye voprosy antropologii* 16: 28–38.
- Dobriak, V. I. 1960. *Sudebno-meditsinskaia ekspertiza skeletirovannogo trupa* [Forensic Examination of a Skeletonized Corpse]. Kiev: Gosmedizdat USSR. 192 p.
- Nikituk, B. A. 1960a. O zakonomernostiakh obliterationsii shvov na naruzhnoi poverkhnosti mozgovogo otdela cherepa cheloveka [On the Patterns of Obliteration of Sutures on the Outer Surface of the Human Neurocranium]. *Voprosy antropologii* 2: 115–121.
- Nikituk, B. A. 1960b. Opredelenie vozrasta cheloveka po skeletu i zubam. [Determining a Person's Age by Skeleton and Teeth]. *Voprosy antropologii* 3: 118–129.
- Pashkova, V. I. 1963. *Ocherki sudebno-medicinskoi osteologii* [Essays on Forensic Osteology]. Moscow: Medgiz. 153 p.
- Ubelaker, D. H. 1978. *Human Skeletal Remains: Excavation, Analysis, Interpretation*. Chicago: Adline Publishing Company. 172 p.
- Vashanaŭ, A. M., M. I. Tkachova, U. S. Krumpleyški and G. S. Yaskovich. 2023. Da pytannya ab hranalogii Illinskikh mogilak u g. Byalynichy pa vynikah arhealagichnyh dasledavannya 2019–2020 gadoj [To the Question of the Chronology of the Illina Cemetery in Byalynichi Based on the Results of Archaeological Research in 2019–2020]. In *Gistarychna-arhealagichnyj zbornik* [Historical and Archaeological Collection], ed. by A. A. Kavalyena. Vol 37. Minsk: Belarus Navuka. 237–252.
- Vasiliev, S. V. and S. B. Borutskaya. 2004. Paleoantropologija naseleniya Kostromskoi oblasti XVII v.: po materialam mogil'nika Isupovo [Paleoanthropology of the Population of the Kostroma Region in the 17th century Based on Materials from the Isupovo Burial Ground]. In *Rasy i narody. Sovremennye etnicheskie i rasovye problem* [Races and Peoples. Contemporary Ethnic and Racial Issues], ed. by S. V. Vasiliev. Vol. 30. 249–267.
- Vasiliev, S. V. and S. B. Borutskaya. 2007. Kompleksnaia paleoantropologija Dmitrovskogo nekropolja XVIII veka g. Lipetsk. [Comprehensive Paleoanthropology of the Dmitrov Necropolis of the 18th Century in Lipetsk]. In *Verkhnedonskoi arkheologicheskii sbornik. Sbornik nauchnykh trudov, posviashchennyi 70-letiju N. D. Praslova* [Upper Don Archaeological Collection. Collection of Scientific Works Dedicated to the 70th Anniversary of N. D. Praslov], ed. by A. N. Bessudnov. Lipeck: Lipetskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet. 289–312.
- Vasiliev, S. V., S. B. Borutskaya and G. L. Zemtsov. 2020. Paleodemograficheskaja situatsiya v Saranskem uezde XVII–XVIII vv. po materialam mogil'nika Blokhino-1 [Paleodemographic Situation in Saransk District in the 17th–18th centuries Based on Materials from the Blokhino-1 Burial Ground]. *Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology* 6: 335–346.

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/364-388

Научная статья

© О. М. Григорьева, О. И. Алексина, Л. Го

ВОССТАНОВЛЕНИЕ ВНЕШНЕГО ОБЛИКА ГОМИНИН ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ СРЕДНЕГО ПЛЕЙСТОЦЕНА С ТЕРРИТОРИИ КИТАЯ (ХУАЛУНДУН, ЦЗИНЬЮШАНЬ, ДАЛИ, ХАРБИН)

Работа посвящена восстановлению и изучению внешнего облика гоминин эпохи второй половины среднего плейстоцена с территории Китая. Были исследованы черепа из местонахождений Хуалундун, Цзиньюшань, Дали и Харбина. С использованием программы антропологической реконструкции «Алгоритм внешности» по ним выполнены контурные и графические реконструкции и составлены словесные портреты с учетом индивидуальных особенностей черепов. Найдены относятся к среднему плейстоцену примерно от 330 до 146 тыс. лет. В результате проведенного исследования данных четырех находок обнаруживается их значительное сходство, несмотря на довольно существенный разброс во временном интервале. Можно предположить, что изученные индивидуумы, вероятно, принадлежат к одной монофилетической группе. Все четыре индивида, несомненно, являются досовременными гомининами, отличающимися от Homo sapiens. Портреты индивидов из Дали, Цзиньюшань и Харбина сходны между собой. Индивид из Хуалундун, разделяя с ними многие черты, все же несколько выделяется на их фоне, что может объясняться его юным возрастом, большей древностью или индивидуальной изменчивостью. Не исключается возможность существования в Азии особой линии гоминин, которая может представлять денисовского человека, что требует дальнейших доказательств, в том числе на основе генетического материала.

Ключевые слова: Китай, антропологическая реконструкция внешности, гоминины, средний плейстоцен Азии, Хуалундун, Цзиньюшань, Дали, Харбин

Ссылка при цитировании: Григорьева О. М., Алексина О. И., Го Линь. Восстановление внешнего облика гоминин второй половины среднего плейстоцена с территории Китая (Хуалундун, Цзиньюшань, Дали, Харбин) // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 364–388.

Григорьева Ольга Михайловна — к. б. н., старший научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: labrecon@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1113-8171>

Алексина Ольга Игоревна — лаборант Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: danga-alyokhina@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0674-4812>

Го Линь — аспирант кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: 904621462@qq.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5135-1976>

* Исследование выполнено в рамках темы НИР «Эволюционный континуум рода Homo». Подтема «Антропология древних и современных популяций».

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/364-388

Original Article

© Olga Grigorieva, Olga Alyokhina, Guo Lin

FACIAL RECONSTRUCTION OF HOMININS OF THE SECOND HALF OF THE MIDDLE PLEISTOCENE PERIOD FROM CHINA (HUALONGDONG, JINNIUSHAN, DALI, HARBIN)

*The work is devoted to the facial reconstruction and study of hominins of the second half of the Middle Pleistocene period in China: the skulls from the Hualongdong, Jinniushan, Dali, and Harbin sites. Contour and graphic reconstructions were performed using the “Appearance Algorithm” facial reconstruction program, and verbal portraits summarizing the specific features of each skull were composed. The finds date back to the Middle Pleistocene period (around 330–146 kyr). The study revealed a significant similarity between the four finds. All four individuals are undoubtedly pre-modern hominins, distinct from *Homo sapiens*. The portraits of individuals from Dali, Jinniushan and Harbin are similar to each other, while the one from Hualongdong is somewhat different, which may be explained by his younger age, greater antiquity, or individual variability. The study suggests that they belong to the same monophyletic group. The possibility of the existence of a distinctive hominin lineage in Asia, which may represent Denisovans, is not excluded, which requires further evidence, including new genetic investigations.*

Keywords: China, anthropological facial reconstruction, hominins, Middle Pleistocene of Asia, Hualongdong, Jinniushan, Dali, Harbin

Authors Info: Grigorieva, Olga M. — Ph.D. in Biology, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Mikluho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: labrecon@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1113-8171>

Alyokhina, Olga I. — Laboratory Assistant, the Russian Academy of Sciences N. N. Mikluho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: danga-alyokhina@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0674-4812>

Guo, Lin — Graduate Student, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: 904621462@qq.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5135-1976>

For citation: Grigorieva, O. M., O. I. Alyokhina and Lin Guo. 2024. Facial Reconstruction of Hominins of the Second Half of the Middle Pleistocene Period from China (Hualongdong, Jinniushan, Dali, Harbin). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 364–388.

Funding: The research was carried out within the framework of the research topic «The Evolutionary Continuum of the Genus Homo». Sub-topic «Anthropology of Ancient and Modern Populations».

Введение

В настоящее время в палеоантропологии накоплен значительный материал, датируемый второй половиной среднего плейстоцена, с территорий Европы, Азии и Африки. Найденные гоминины этого времени относят условно к «прогрессивным архантропам», «пре-палеоантропам» или «*Homo heidelbergensis*». Насчет появления гоминин этого типа в Азии существуют две гипотезы. Первая — миграционная — постулирует расселение *Homo heidelbergensis* по территории всего Старого Света из африканского центра. Вторая гипотеза говорит о возможном параллельном эволюционном процессе, происходящем на достаточно удаленных территориях в силу единства основного направления эпохальной изменчивости рода *Homo* (Зубов 2019).

За последние годы в Китае найдено и описано немало нового палеоантропологического материала указанной эпохи, включая черепа с сохранившимся лицевым скелетом, вопрос о таксономической принадлежности которых также до сих пор не решен. В течение последних лет он все чаще начинает рассматриваться в контексте проблемы так называемого денисовского человека.

Необычность истории открытия — вид описан исключительно на основе данных генетики — вкупе со скучностью палеоантропологического материала придает «денисовскому человеку» ореол загадочности и оставляет много места для дискуссий. Эта линия пока даже не имеет общепризнанного видового названия. Согласно современным представлениям, составляющие ее гоминины существовали на протяжении многих тысяч лет: так, в Денисовой пещере их первое появление зафиксировано ок. 300 тыс. лет назад, последнее — ок. 55 тыс. лет назад (Jacobs *et al.* 2019). Позже, в 2019 г., был описан фрагмент нижней челюсти из Сяхэ (Байшия) возрастом около 160 тыс. лет, найденный в Тибете; по результатам палеопротеомного анализа челюсть также принадлежала денисовцу (Chen *et al.* 2019). В свете такого значительного временного промежутка и географического разброса, а также учитывая то, что, по данным современной генетики, денисовцы оставили значительный след в геноме современного человечества (особенно народов Юго-Восточной Азии) (Browning *et al.* 2018; Larena *et al.* 2021), возникает вопрос, почему их останки настолько скучны.

Судя по географическому разбросу находок, признанных как принадлежащие денисовцам, а также распространению денисовских генов у современного населения, их ареал мог покрывать огромную территорию от Южной Сибири до Юго-Восточной Азии. В частности, ко времени их существования относится немало находок с территории Китая.

Особенно любопытны находки из Даля и Цзиньшань (Чинньшань) — черепа с относительно хорошо сохранившимся лицевым скелетом, обнаруженные в 1978 и 1984 гг. соответственно. С самого начала эти находки вызывали большой интерес сочетанием архаичной и сапиентной морфологии, а также рядом отличий от современных им европейских пре-палеоантропов, из-за чего они фигурируют в литературе и как «поздние *Homo erectus*», и как «архаичные *Homo sapiens*». Иногда сочетание архаичных и сапиентных признаков служит основанием для отнесения этих гоминин к *Homo heidelbergensis* (Зубов 2019). Однако такая классификация довольно неопределенна. К числу других среднеплейстоценовых находок с территории Азии, демонстрирующих «промежуточную» морфологию, принадлежат некоторые более фрагментарные черепа — такие как мозговая коробка из Нармады (Центральная Индия), фрагмент свода черепа из Мабы (Южный Китай, провинция Гуандун),

и деформированные черепа из Юньсяня (Центральный Китай, провинция Хубэй) (*Schwartz, Tattersall 2003*); за последние годы к ним добавились еще два черепа с лицевым скелетом — находки из Харбина и пещеры Хуалундун. В свете своеобразной морфологии и «условного» таксономического положения неудивительно, что за последние годы в отношении большинства этих гоминин высказывалось мнение о принадлежности их к денисовскому человеку или близким формам.

В этой связи особый интерес представляет внешний облик данных индивидов. Антропологическая реконструкция лица по черепу может на научной основе воспроизвести их внешность и помочь оценить сходства и различия как с современным человеком, так и с более древними формами, в т. ч. плейстоценовыми Номо из других временных отрезков и частей света, для которых уже существуют реконструкции по черепу; а также получить представление о том, могут ли они составлять отдельную ветвь с выраженным комплексом черт.

Основной задачей данной работы было восстановление прижизненного облика древних людей с территории Китая (Хуалундун, Цзиньшань, Дали и Харбин) второй половины среднего плейстоцена, а также описание лица каждого индивида в целом и отдельных элементов лица с учетом их индивидуальных особенностей. В данной работе представлены контурные и графические реконструкции по этим четырем черепам.

Материалы и методы

С самого начала разработки методики пластической реконструкции по черепу М. М. Герасимов уделял огромное внимание ее применению не только к современному человеку, но и к ископаемым гомининам (*Герасимов 1955*). На сегодняшний день программа черепно-лицевого соответствия «Алгоритм внешности» (*Веселовская 2018*) позволяет по конкретному черепу получить прижизненные размеры головы и лица, а также антропологическую характеристику внешнего облика живого лица человека — «словесный портрет по черепу».

Антропологическая реконструкция может быть выполнена в виде контурного изображения, графического или скульптурного портрета. Поскольку мы не располагаем объемными копиями исследованных черепов, были выполнены только контурные и графические реконструкции плейстоценовых гоминин с территории Китая — индивидов из Хуалундун, Цзиньшань, Дали и Харбина.

В работе были использованы подробные описания и измерения черепов, проведенные китайскими и западными антропологами (*Wu et al. 2019; Wu et al. 2021; Wu et al. 2023; Ji et al. 2021; Schwartz, Tattersall 2003*). Абрисы в анфас и профиль выполнены по фотографиям и 3D-моделям во фронтальной и латеральной нормах из соответствующих работ (*Wu et al. 2019; Liu et al. 2019; Wu 1988; Schwartz, Tattersall 2003; Wu 1981; Wu 2020; Ji et al. 2021; Chen et al. 2019; Chang et al. 2015*).

Недостающие измерения проводились по фотографиям черепов, что снижает точность измерения некоторых параметров черепа, но оправдывается малодоступностью и уникальностью имеющегося материала, ведь плейстоценовые находки крайне малочисленны. Основой для данных реконструкций послужили усредненные данные по толщине мягких тканей современного человека. Несмотря на некоторую разницу в толщинах между разными антропологическими группами, общие принципы

их распределения неизменны. Области глаз, носа и губ воспроизведены по разработанным в Лаборатории антропологической реконструкции и принятым в современной практике методикам. Реконструкции выполнены на основе краинометрических данных с учетом морфологических особенностей каждого конкретного черепа.

Некоторые особенности процесса работы над указанными черепами

Восстановление облика данных индивидов по программе антропологической реконструкции имеет ряд трудностей. В частности, все четыре черепа требуют реставрации недостающих фрагментов, что, как правило, характерно для находок такой древности. У трех отсутствуют нижние челюсти. Черепа из Цзиньюшань и Хуалундун имеют существенные утраты. За основу в данной работе взяты реконструкции этих черепов, выполненные китайскими антропологами (*Wu Rukang 1988; Liu et al 2022*).



Рис. 1. Нижняя челюсть Сяхэ (Байшия). Реконструкция (*Chen et al. 2019*)



Рис. 2. Нижняя челюсть Пэнху 1 (*Chang et al. 2015*)

Реконструкция нижних челюстей для черепов из Харбин, Дали и Цзиньньюшань выполнена авторами. Хотя невозможно узнать достоверно высоту тела, а также ряд сопутствующих параметров каждой из реконструированных челюстей, очевидно, что в каждом из этих случаев нижняя челюсть имела значительные ширину альвеолярной дуги и мыщелковую ширину, а восходящая ветвь, по всей видимости, была низкой и широкой. Угол ветви челюсти, скорее всего, был малым. Исходя из размеров альвеолярной дуги, размеров и положения альвеол можно предположить, что у индивидов из Дали и Харбина посмертно утраченные зубы верхней челюсти — и, соответственно, нижней — были крупными. Признаки, предполагаемые реконструкцией, наблюдаются на челюсти из Сяхэ (кроме высоты восходящей ветви, которая на ней утрачена), а также Пэнху 1 из Тайваня, сходной с ней по морфологии и предварительно отнесенной к «архаичному *Homo sapiens*» (Wu, Tong 2015). Это позволило взять их за основу для реконструкции нижней части лица данных гоминин, внося индивидуальные поправки (Рис. 1, 2).

В случае черепа из Цзиньньюшань наличие почти полностью сохранившегося верхнего зубного ряда существенно помогло реконструкции нижней челюсти. По-видимому, прикус был щипцеобразным.

Череп из Дали потребовал реконструкции альвеолярного отростка верхней челюсти. Сохранившиеся стенки альвеол дают приблизительное представление о длине корней зубов и прижизненной высоте верхней челюсти.

Хотя часть признаков воспроизведена лишь с определенной степенью достоверности, морфология имеющихся фрагментов существенно ограничивает область догадок.

Результаты исследования

По каждому из исследованных черепов с использованием программы «Алгоритм внешности» (Веселовская 2018) было проведено восстановление внешнего облика и выполнены контурные (профиль и фас) и графические (профиль и фас)

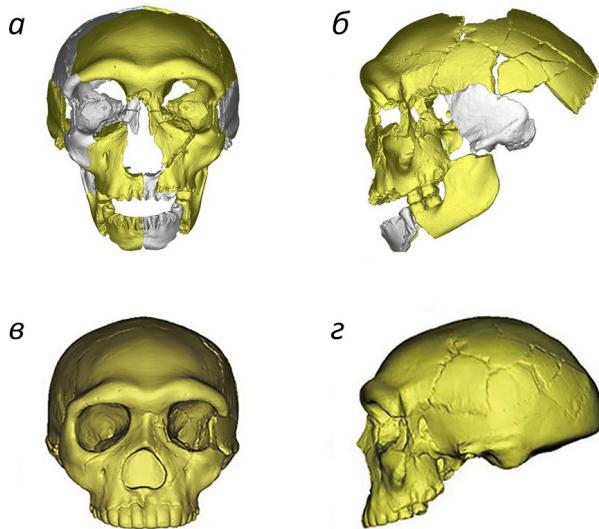


Рис. 3. Виртуальная реконструкция черепа HLD 6 (а, б) (Wu et al. 2019); виртуальная реконструкция с восстановлением недостающих фрагментов (в, г) (Liu et al. 2019)

Таблица 1

Расчет прижизненных размеров головы и отнесение их к категориям (HLD 6)

На черепе	ММ	На живом лице	ММ	*
Продольный диаметр gl-op	183	Продольный диаметр gl-op	196	средний
Поперечный диаметр eu-eu	144	Поперечный диаметр eu-eu	156	средний
Ширина лба co-co	115,7	Ширина лба co-co	125,7	средняя
Наименьшая ширина лба ft-ft	104	Наименьшая ширина лба ft-ft	114	оч. большая
Верхняя ширина лица fint-fint	112	Ширина лица на уровне глаз	122	оч. большая
Верхняя высота лица n-pr	79,6			оч. большая
Ширина орбиты en (cr) — ek (er)	43	Длина глазной щели	26	большая
Скуловой диаметр zy-zy	138	Скуловой диаметр zy-zy	148	большой
Дакриальная ширина d-d	27			оч. большой
Ширина A1-A11 на уровне подносовой точки ss	43	Ширина носа	42,1	оч. большая
Ширина между альвеолярными возвышениями клыков ca-ca на уровне подносовой точки ss	43	Расстояние между носогубными складками	62,6	оч. большое
Расстояние между Rtg ² -Rm ² верхней челюсти	65,5	Ширина рта che-che	67,6	оч. большая
Угловая ширина нижней челости go-go	90,5	Угловая ширина нижней челости go-go	100,5	малая
Высота орбиты	40,6	Высота глазной щели	10,5	оч. большая
Высота носа so-so	55	Высота носа от нижнего края бровей	55	большая
Высота верхней челюсти ss-ssd	16	Высота верхней губы	16	большая

Примечание: *курсивом* выделены размеры, взятые по фотографиям черепа

реконструкции. По каждому индивиду был составлен словесный портрет внешности с выявлением его характерных особенностей.

Описание находок и выполнение графических реконструкций на их основе Восстановление внешнего облика по черепу из Хуалундун

Описание находки. Череп из Хуалундун (HLD 6) датирован 275–331 тыс. лет — он наиболее древний из рассматриваемых в данной работе. Обнаружен в одноименной пещере в провинции Аньхой на востоке Китая. Антропологический материал в ней находят, начиная с 2006 года; всего обнаружены фрагменты 16 индивидов, сопровождаемые галечными орудиями, а также множество костей животных. Индивидуальный возраст этого индивида юный — 13–15 лет, что представляет особый интерес. Пол не определен. Объем мозга около 1150 см³, находится в пределах изменчивости как *Homo erectus*, так и *Homo sapiens* (Wu et al 2019). Виртуальная реконструкция черепа HLD 6, выполненная авторами находки, представлена на (Рис. 3а, б). Та же реконструкция с восстановлением недостающих фрагментов представлена на (Рис. 3в, г). Эта модель была взята за основу в нашей работе.

На основе данных, опубликованных в работах, посвященных находке HLD 6 (Wu et al. 2019; Wu et al. 2021; Wu et al. 2023; Wu 2020;) и с использованием программы «Алгоритм внешности» был проведен перевод размеров с черепа на размеры живого лица и осуществлена оценка категории размеров (Табл. 1).

Затем были рассчитаны прижизненные размеры лица исследованного индивида (HLD 6) на основе уравнений регрессии (Табл. 2).

Таблица 2

Уравнения регрессии, использованные для расчета прижизненных размеров (HLD 6)

Прогнозируемый признак на лице	Признак на черепе	Уравнение регрессии
Высота уха (ВУ)	Скуловой диаметр — 138	ВУ=38,317 + 0,177x (zy-zy+10ММ*) 64,5
Ширина уха	ВУ	20,911+0,270xВУ 38,3
Ширина носа (ШН)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 43	ШН=23,035+0,444xШМК 42,1
Ширина между носогубными складками (ШМН-ГС)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 43	ШМН-ГС=21,744+0,843xШМК 57,9
Ширина фильтра (ШФ)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 43	ШФ=7,295+0,118xШМК 12,3
Ширина рта (ШР)	Ширина зубной дуги (Pm ² - Pm ²) — 65,5	ШР=21,817+0,700'(Pm ² - Pm ²) 67,6

* — толщина мягких тканей в точке гнатион.

После этого были выполнены реконструкции внешнего облика по данному черепу (HLD 6) — контурные (профиль и фас) (Рис. 4) и графические (профиль и фас) (Рис. 5).

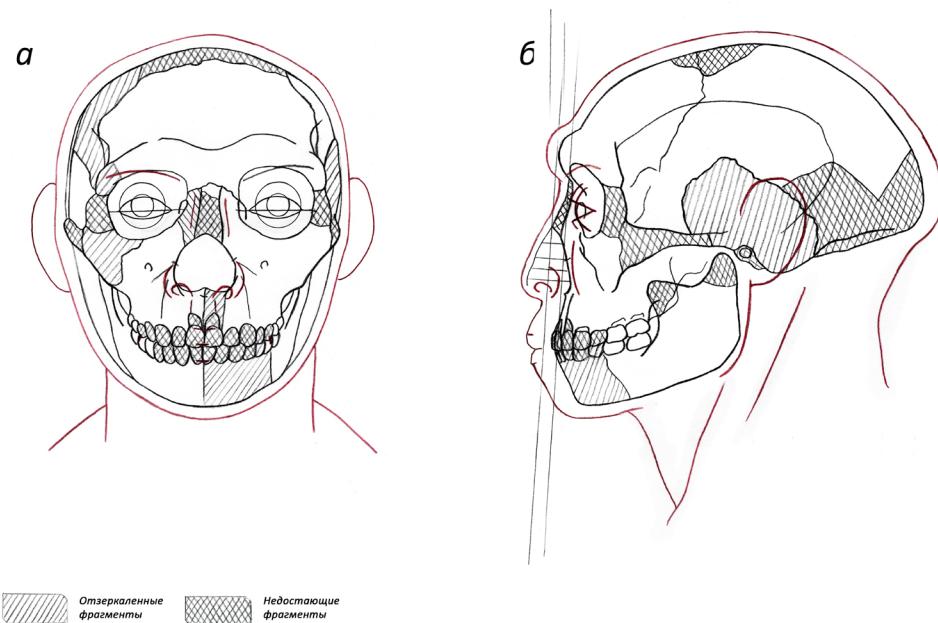


Рис. 4. Контурные реконструкции по черепу HLD 6: а — фас, б — профиль

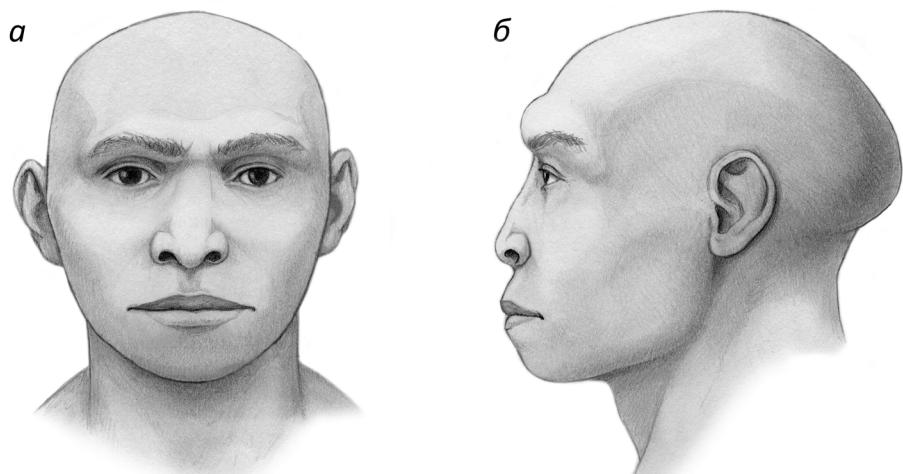


Рис. 5. Графические реконструкции по черепу HLD 6: а — фас, б — профиль

Словесный портрет — описание прижизненного облика индивида из Хуалундун

Согласно программе описания словесного портрета, у исследованного индивида (HLD 6) обнаружаются следующие характеристики внешности. Отмечается мезоцефалия. Черепной указатель равен 78,7; голова в лобно-затылочном направлении средней длины. Форма головы в профиль удлиненная с сильно выступающим затылком. Контуры свода головы во фронтальной норме округлый. Сагиттальный валик на лобной кости имеется. Ширина лба средняя, но наименьшая ширина лба очень большая. Ширина лица на уровне глаз большая из-за сильно развитого надглазничного рельефа. Лицо высокое и широкое, очень крупных размеров. Скуловой диаметр большой. Скулы выступающие. Вертикальная профилировка челюстная, фиксирует-

ся лицевой прогнатизм. Горизонтальная профилизировка средняя. Лоб сильно скошенный. Надбровный рельеф чрезвычайно выражен. Надбровные дуги сильно развиты, образуют сплошной валик. Высота орбит очень большая. Глазные яблоки выпуклые. Складка верхнего века выражена слабо. Межглазничное расстояние очень широкое. Контур бровей дугообразный. Положение разреза глаз горизонтальное. Нос в крыльях широкий, высокий. Верхняя губа высокая. Ширина ротовой щели большая.

Восстановление внешнего облика по черепу из Цзиньюшань

Описание находки. Череп обнаружен в карстовой пещере на северо-востоке Китая в 1984 г.; первое подробное описание выполнено спустя четыре года (*Wu Rukang 1988*). Посткраниальный скелет человека из Цзиньюшань описан мало, однако отмечается его массивность. Пол индивида считается женским на основании строения таза, а реконструированная длина тела составила приблизительно 168 см (*Rosenberg et al. 2006*). По сравнению с большинством других плейстоценовых находок у черепа из Цзиньюшань очень тонкие стенки; из-за этой особенности он разрушился во время экскавации, хотя изначально был взят целым куском, и впоследствии реконструирован заново (*Рис. 6*). Объем мозга попадает в средние для современного человека значения — 1390 см³. Возраст находки не моложе 200 тыс. лет (*Chen et al. 1994*).

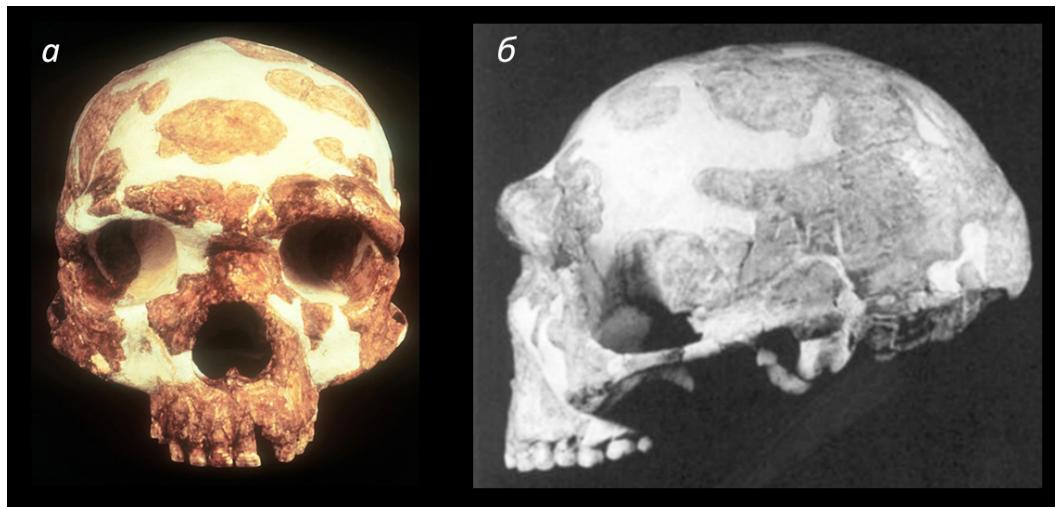


Рис. 6. Реконструкция черепа из Цзиньюшань (*Wu 1988; Schwartz, Tattersall 2003*)

На основе опубликованных данных (*Wu 2020*) был проведен перевод размеров черепа на размеры живого лица с использованием программы «Алгоритм внешности», а также осуществлена оценка категории каждого размера (*Табл. 3*). Нижняя челюсть отсутствует.

Затем были рассчитаны прижизненные размеры лица исследованного индивида (Цзиньюшань) на основе уравнений регрессии (*Табл. 4*).

После этого были выполнены реконструкции внешнего облика по данному черепу (Цзиньюшань) — контурные (профиль и фас) (*Рис. 7*) и графические (профиль и фас) (*Рис. 8*).

Таблица 3

**Расчет прижизненных размеров головы и отнесение их к категориям
(Цзиньнюшань)**

На черепе	мм	На живом лице	мм	*
Продольный диаметр gl-op	206	Продольный диаметр gl-op	219	оч. большой
Поперечный диаметр eu-eu	148	Поперечный диаметр eu-eu	160	большой
Верхняя ширина лица fmt-fmt	135	Ширина лица на уровне глаз	145	оч. большая
Наименьшая ширина лба ft-ft	114	Наименьшая ширина лба ft-ft	124	оч. большая
Верхняя высота лица n-pr	73			средняя
Ширина орбиты en (cr) — ek (cr)	52	Длина глазной щели	29	оч. большая
Скуловой диаметр zy-zy	148	Скуловой диаметр zy-zy	158	оч. большой
Дакриальная ширина d-d	38			оч. большая
Ширина спинки носа nm-nm	25	Ширина спинки носа	31	оч. большая
Ширина A11-A11 на уровне подносовой точки ss	45	Ширина носа	43	оч. большая
Ширина между альвеолярными возвышениями клыков ca-ca на уровне подносовой точки ss	45	Расстояние между носогубными склад- ками	59,6	оч. большое
Расстояние между Pm²- Pm² верхней челюсти	62,5	Ширина рта che-che	65,5	оч. большая
Высота орбиты	35	Высота глазной щели	10,8	средняя
Высота носа so-ss	66	Высота носа от нижнего края бровей	66	большая
Высота положения раковинного гребня con-ss	16	Высота крыла носа	16	большая
Высота верхней челюсти ss-sd	26	Высота верхней губы	26	оч. большая

Примечание: курсивом выделены размеры, взятые по фотографиям черепа

Таблица 4
Уравнения регрессии, использованные для расчета прижизненных размеров
(Цзиньнюшань)

Прогнозируемый признак на лице	Признак на черепе	Уравнение регрессии
Высота уха (ВУ)	Скуловой диаметр — 148	$ВУ=38,317 + 0,177x (zy-zy+10\text{мм}^*)$ 66,3
Ширина уха	ВУ	$20,911+0,270x\text{ВУ}$ 38,8
Ширина носа (ШН)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 45	$\text{ШН}=23,035+0,444x\text{ШМК}$ 43
Ширина между носогубными складками (ШМН-ГС)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 45	$\text{ШМН-ГС}=21,744+0,843x\text{ШМК}$ 59,6
Ширина фильтра (ШФ)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 45	$\text{ШФ}=7,295+0,118x\text{ШМК}$ 12,6
Ширина рта (ШР)	Ширина зубной дуги ($Pm^2 - Pm^2$) — 62,5	$\text{ШР}=21,817+0,700'(Pm^2 - Pm^2)$ 65,5

* — толщина мягких тканей в точке гнатион.

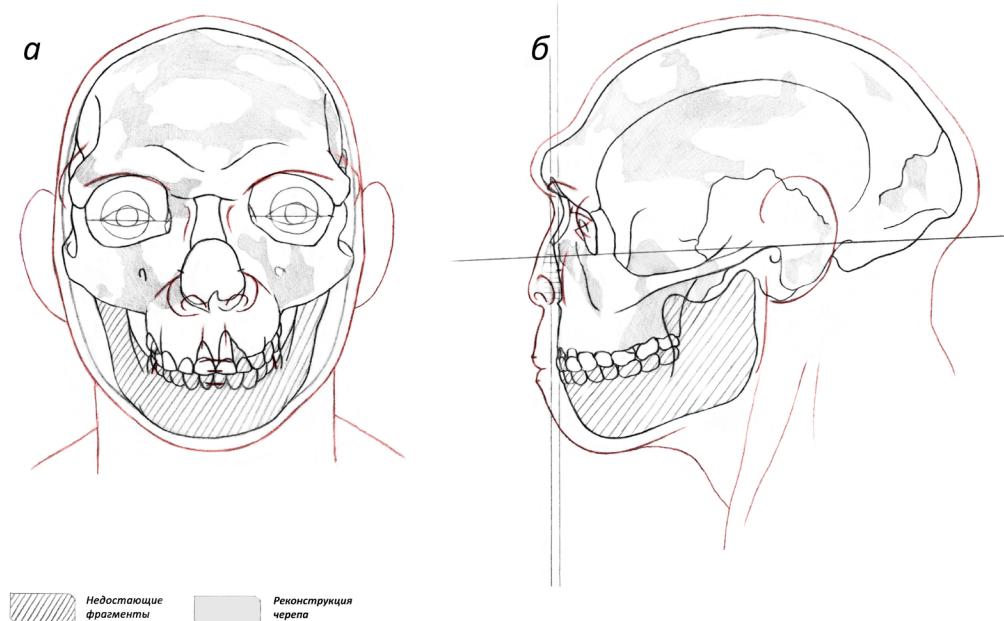


Рис. 7. Контурные реконструкции по черепу из Цзиньнюшань: а — фас, б — профиль

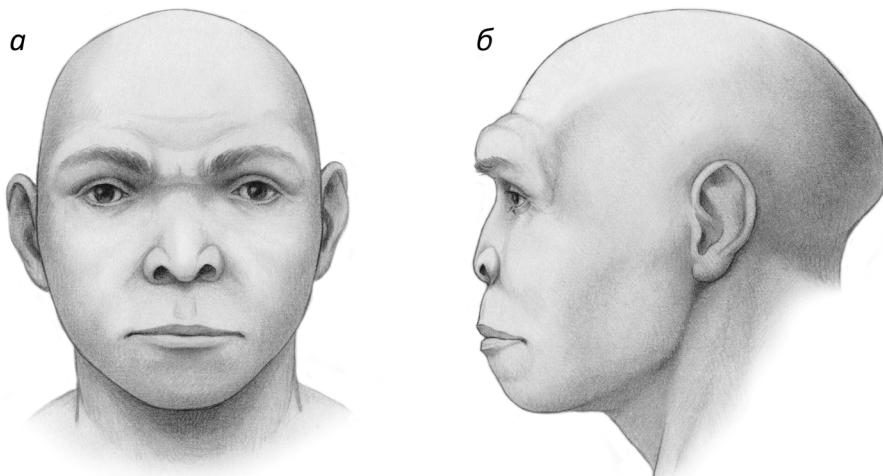


Рис. 8. Графические реконструкции по черепу из Цзиньюшань: а — фас, б — профиль

Словесный портрет — описание прижизненного облика индивида из Цзиньюшань

Индивид из Цзиньюшань характеризуется следующими особенностями внешности. Отмечается долихокефалия. Черепной указатель равен 71,8, голова в лобно-затылочном направлении очень длинная. Форма головы в профиль удлиненная, затылок выступает сильно. Контур свода головы во фронтальной норме конический. Имеется сагиттальный валик. Наименьшая ширина лба очень большая. Массивные надглазничные дуги. Лицо очень широкое, по высоте среднее. Горизонтальная профилировка слабая. Межглазничное расстояние крайне велико. Нос широкий. Ширина рта большая. Контур бровей дугообразный. Положение разреза глаз горизонтальное.

Восстановление внешнего облика по черепу из Даля

Описание находки. Местонахождение расположено в провинции Шэньси, центральный Китай. Отмечается его сходство с находкой из Цзиньюшань, но череп из Даля по сравнению с ним массивнее, обладает более крупным надбровьем и более толстыми стенками. На основании этого можно предположить, что он принадлежал

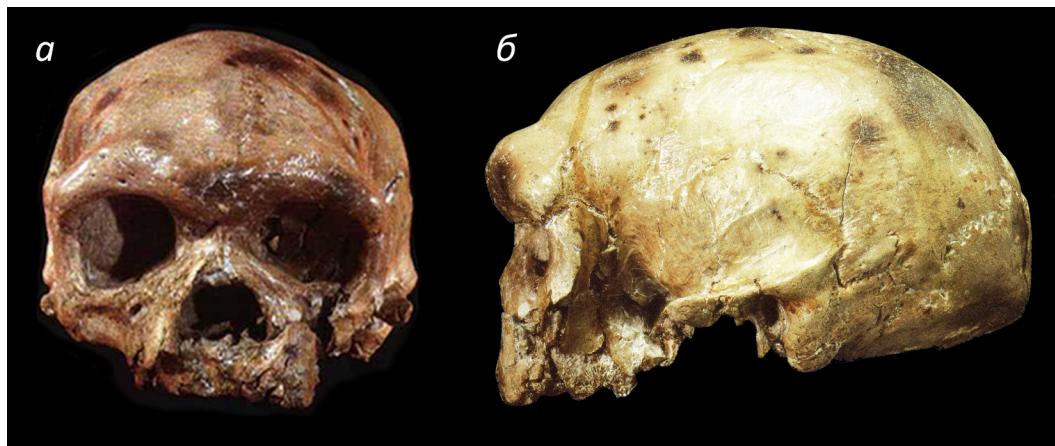


Рис. 9. Череп из Даля (Wu 1981; Wu 2020)

мужчине. Индивидуальный возраст от 25 до 49 лет (*Wu* 2020). Объем мозга наименьший среди четырех рассматриваемых черепов — 1120 см³ (*Chen et al.* 1994). Согласно новой датировке, возраст находки составляет ок. 260 тыс. лет (*Sun et al.* 2015). Фото черепа представлены на (*Рис. 9*).

На основе опубликованных данных (*Wu* 2020) был проведен перевод размеров черепа на размеры живого лица с использованием программы «Алгоритм внешности», а также осуществлена оценка категории каждого размера (*Табл. 5*). Нижняя челюсть отсутствует. Разрушена часть альвеолярного отростка верхней челюсти.

Таблица 5
Расчет прижизненных размеров головы и отнесение их к категориям (Дали)

На черепе	мм	На живом лице	мм	*
Продольный диаметр gl-op	206,5	Продольный диаметр gl-op	220	оч. большой
Поперечный диаметр eu-eu	149,5	Поперечный диаметр eu-eu	162	большой
Ширина лба co-co	119	Ширина лба co-co	129	средняя
Наименьшая ширина лба ft-ft	104	Наименьшая ширина лба ft-ft	114	оч. большая
Верхняя ширина лица fmt-fmt	121	Ширина лица на уровне глаз	131	оч. большая
Ширина орбиты en (cr) — ek (cr)	46	Длина глазной щели	27	оч. большая
Скуловый диаметр zy-zy	141	Скуловый диаметр zy-zy	151	большой
Симотическая ширина	7,2	Ширина переносья	13,2	малая
Дакриальная ширина d-d	26,6			оч. большая
Ширина спинки носа nm-nm	20	Ширина спинки носа	26	оч. большая
Ширина A11-A11 на уровне подносовой точки ss	52	Ширина носа	42	оч. большая
Ширина между альвеолярными возвышениями клыков ca-ca на уровне подносовой точки ss	52	Расстояние между носогубными складками	65,5	оч. большое
Высота орбиты	30,5	Высота глазной щели	9,2	оч. малая
Высота носа so-ss	53 (n-ns)	Высота носа от нижнего края бровей	53	большая
Высота положения раковинного гребня con-ss	15	Высота крыла носа	15	

Примечание: курсивом выделены размеры, взятые по фотографиям черепа

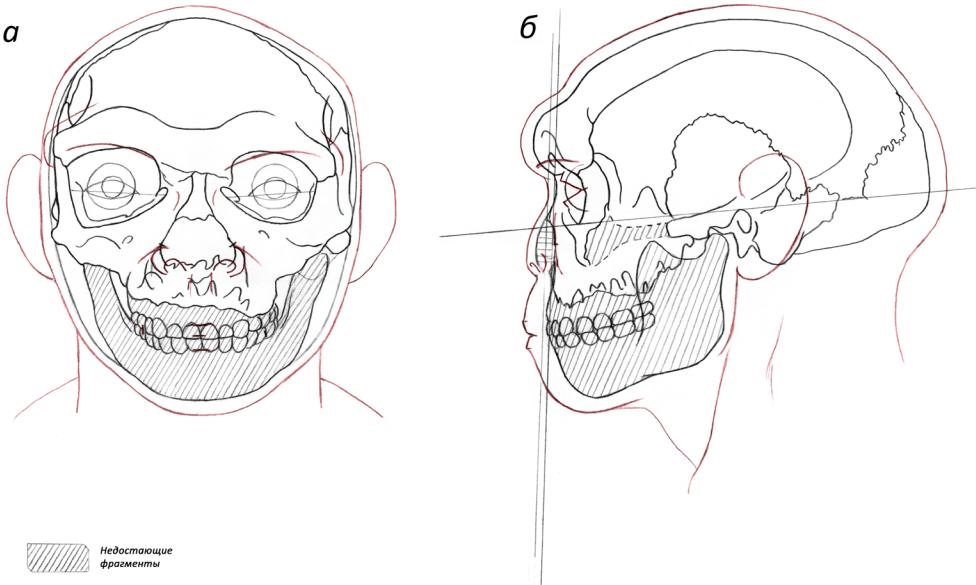
Затем были рассчитаны прижизненные размеры лица исследованного индивида (Дали) на основе уравнений регрессии (*Табл. 6*).

Таблица 6

**Уравнения регрессии, использованные для расчета прижизненных размеров
(Дали)**

Прогнозируемый признак на лице	Признак на черепе	Уравнение регрессии
Высота уха (ВУ)	Скуловой диаметр — 141	$ВУ=38,317 + 0,177x (zy-zy+10\text{мм}^*)$ 65
Ширина уха	ВУ	$20,911 + 0,270x\text{ВУ}$ 38,5
Ширина носа (ШН)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 52	$ШН=23,035 + 0,444x\text{ШМК}$ 46
Ширина между носогубными складками (ШМН-ГС)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 52	$ШМН-ГС=21,744 + 0,843x\text{ШМК}$ 65,6
Ширина фильтра (ШФ)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 52	$ШФ=7,295 + 0,118x\text{ШМК}$ 13

* — толщина мягких тканей в точке гнатион.



Rис. 10. Контурные реконструкции по черепу из Дали: а — фас, б — профиль

После этого были выполнены реконструкции внешнего облика по данному черепу (Дали) — контурные (профиль и фас) (*Рис. 10*) и графические (профиль и фас) (*Рис. 11*).

Словесный портрет — описание прижизненного облика индивида из Дали

У индивида из Дали обнаруживаются следующие характеристики внешности. Отмечается долихоцефалия. Черепной указатель равен 72,4; голова в лобно-затылочном направлении очень длинная. Форма головы в профиль удлиненная. Контур свода головы во фронтальной норме конический. Имеется сагиттальный валик. Ширина лба средняя, но наименьшая ширина лба очень большая. Ширина лица на уровне

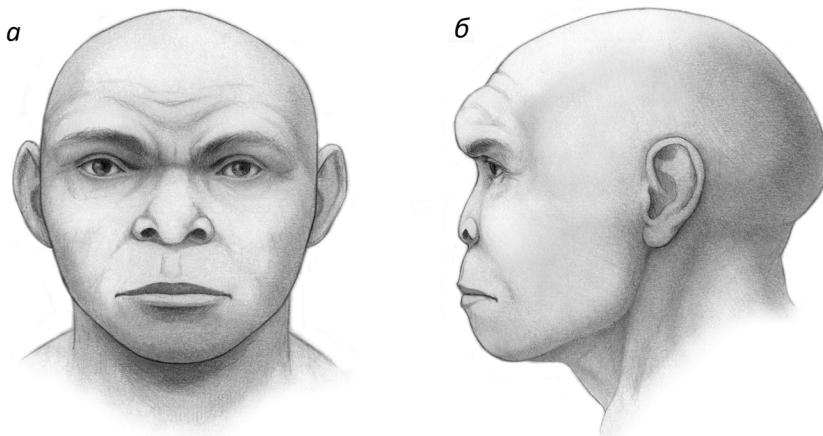


Рис. 11. Графические реконструкции по черепу из Даля: а — фас, б — профиль

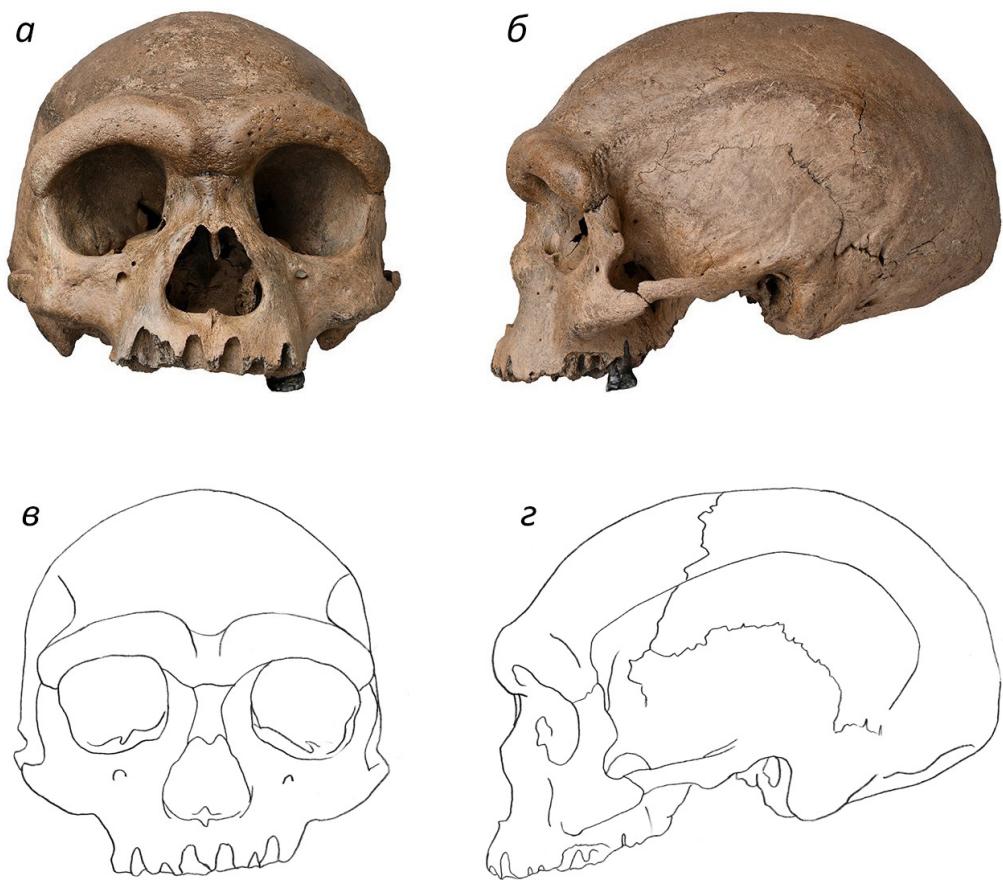


Рис. 12. Череп из Харбина: а, б — фото черепа. в, г — абрисы 3D-модели (Ji et al. 2021)

глаз очень большая, вероятно, из-за сильно развитого надглазничного рельефа. Лицо широкое. Скуловой диаметр большой. Скулы выступающие. Сильно развиты клы-

ковые ямки. Вертикальная профилировка челюстная. Горизонтальная профилировка слабая. Лоб сильно скошенный. Надглазничный рельеф очень мощный. Надбровные дуги очень сильно развиты, образуют валик. Орбиты очень широкие и низкие. Глазные яблоки невыпуклые. Складка верхнего века выражена слабо. Разрез глаз горизонтальный. Межглазничное расстояние очень большое. Контур бровей дугообразный. Нос в крыльях широкий, высокий, выступает незначительно. В профиль спинка носа прямая. Верхняя губа высокая. Ширина ротовой щели большая.

Восстановление внешнего облика по черепу из Харбина

Описание находки. Череп был найден близ города Харбина в провинции Хэйлунцзян, северо-восточный Китай, в 1930-х гг. Передан в руки ученых только в 2018 г., а описан спустя еще три года. Датировка находки — не моложе 146 тыс. лет. Сохранность черепа исключительная, вплоть до тонких носовых костей, однако нижняя челюсть и все зубы, кроме левого второго моляра, утрачены. Череп крайне массивен и принадлежал, по всей видимости, крупному мужчине. Объем мозга, полученный с помощью компьютерной томографии, составляет 1420 см³ — среднее значение для современных мужчин. Индивидуальный возраст определен в примерно 50 лет по степени зарастания швов. На основе данной находки предлагается описание нового вида — *Homo longi* (*Ji et al. 2021*), к которому, по мнению авторов описания, также принадлежат череп из Хуалундун и нижняя челюсть из Сяхэ. Другое исследование постулирует, что находки из Даля и Цзиньньюшань также относятся к этой монофилетической группе (*Ni et al. 2021*). Фото черепа из Харбина представлены на (*Рис. 12*).

В данной работе использована 3D-модель черепа, представленная в первой работе, посвященной данной находке (*Ji et al. 2021*).

Череп из Харбина был исследован по программе антропологической реконструкции на основе опубликованных данных (*Ji et al. 2021*). Прижизненные размеры лица и оценки категории каждого размера представлены в (*Табл. 7*). Нижняя челюсть отсутствует.

Таблица 7
Расчет прижизненных размеров головы и отнесение их к категориям (Харбин)

На черепе	мм	На живом лице	мм	*
Продольный диаметр gl-op	221	Продольный диаметр gl-op	235	оч.большой
Поперечный диаметр eu-eu	164,1	Поперечный диаметр eu-eu	177,1	оч.большой
Ширина лба со-со	128	Ширина лба со-со	138	оч.большая
Наименьшая ширина лба ft-ft	116	Наименьшая ширина лба ft-ft	126	оч.большая
Верхняя ширина лица fmt-fmt	140,2	Ширина лица на уровне глаз	150,2	оч.большая
Верхняя высота лица n-pr	76,4			большая

Таблица 7

На черепе	мм	На живом лице	мм	*
Ширина орбиты en (cr) — ek (cr)	52,4	Длина глазной щели	29	оч. большая
Скуловой диаметр zy-zy	162,4	Скуловой диаметр zy-zy	172,4	оч. большой
Симотическая ширина	11	Ширина переносья	17	большая
Дакриальная ширина d-d	24,7			большая
Ширина спинки носа nm-nm	20	Ширина спинки носа	26	оч. большая
Ширина A11-A11 на уровне подносовой точки ss	61,5	Ширина носа	46	оч. большая
Ширина между альвеолярными возвышениями клыков ca-ca на уровне подносовой точки ss	61,5	Расстояние между носогубными складками	73,5	оч. большое
Высота орбиты	41,6	Высота глазной щели	10,6	оч. большая
Высота носа so-ss	79	Высота носа от нижнего края бровей	79	большая
Высота положения раковинного гребня con-ss	23,5	Высота крыла носа	23,5	
Высота верхней челюсти ss-sd	24	Высота верхней губы	24	большая

Примечание: курсивом выделены размеры, взятые на 3D-модели черепа

Затем были рассчитаны прижизненные размеры лица исследованного индивида (Харбин) на основе уравнений регрессии (Табл. 8).

Таблица 8

Уравнения регрессии, использованные для расчета прижизненных размеров (Харбин)

Прогнозируемый признак на лице	Признак на черепе	Уравнение регрессии
Высота уха (ВУ)	Скуловой диаметр — 162,4	$BY=38,317 + 0,177x (zy-zy+10mm^*)$ 68,8
Ширина уха	ВУ	$20,911+0,270x BY$ 39,5

Таблица 8

Прогнозируемый признак на лице	Признак на черепе	Уравнение регрессии
Ширина носа (ШН)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 61,5	ШН=23,035+0,444xШМК 50,3
Ширина между носогубными складками (ШМН-ГС)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 61,5	ШМН-ГС=21,744+0,843xШМК 73,6
Ширина фильтра (ШФ)	Ширина между клыковыми точками (ШМК) — 61,5	ШФ=7,295+0,118xШМК 14,6

* — толщина мягких тканей в точке гнатион.

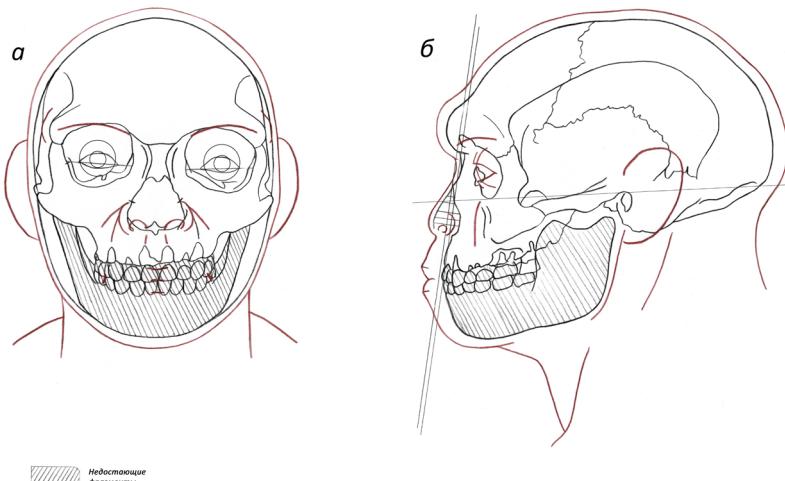


Рис. 13. Контурные реконструкции по черепу из Харбина: а — фас, б — профиль

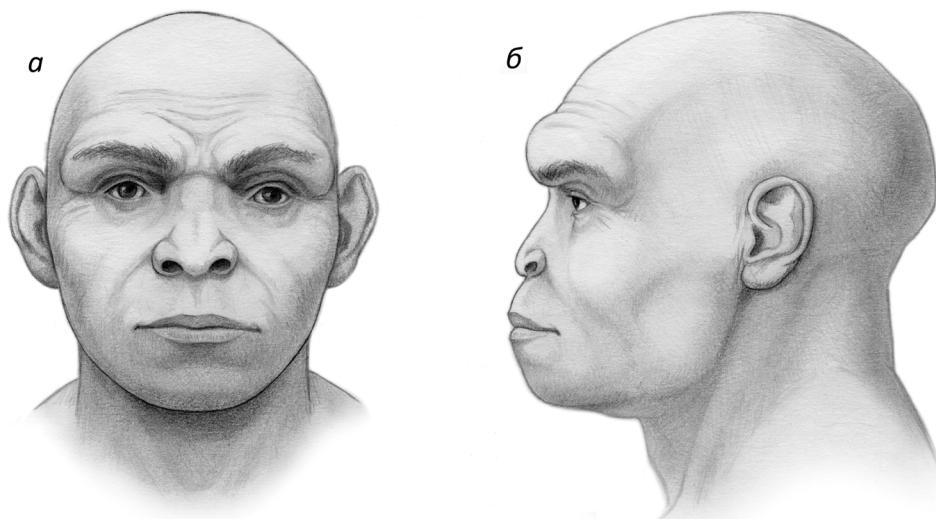


Рис. 14. Графические реконструкции по черепу из Харбина: а — фас, б — профиль

После этого были выполнены реконструкции внешнего облика по данному черепу (Харбин) — контурные (профиль и фас) (*Рис. 13*) и графические (профиль и фас) (*Рис. 14*).

Словесный портрет — описание прижизненного облика индивида из Харбина

У индивида из Харбина обнаруживаются следующие характеристики внешности. Отмечается долихокефалия. Черепной указатель равен 74,2, голова в лобно-затылочном направлении удлиненная. Форма головы в профиль удлиненная. Контур свода головы во фронтальной норме округлый. Сагиттальный валик не развит. Ширина лба очень большая, наименьшая ширина лба тоже очень большая. Из-за сильно развитого надглазничного рельефа ширина лица на уровне глаз очень большая. Лицо очень широкое, очень крупных размеров. Скуловой диаметр очень большой. Скулы выступающие. Вертикальная профилировка челюстная, фиксируется челюстной прогнатизм. Горизонтальная профилировка средняя. Лоб сильно скошенный. Надбровный рельеф очень мощный. Надбровные дуги очень сильно развиты, образуют сплошной валик. Орбиты очень высокие и очень широкие. Глазные яблоки не выпуклые. Складка верхнего века выражена слабо. Межглазничное расстояние большое. Контур бровей дугообразный. Положение разреза глаз горизонтальное. Нос в крыльях широкий, высокий, выступает средне. В профиль спинка носа слегка вогнута вверху. Верхняя губа высокая. Ширина ротовой щели большая.

Обобщенное описание внешности исследованных индивидов

В результате проведенного исследования обнаруживается значительное сходство данных четырех находок, несмотря на довольно существенный разброс во временном интервале. Все они характеризуются удлиненной формой головы (кроме индивида из Хуалундун, для которого характерна мезокефалия) и низким сводом черепа. Поперечный диаметр также большой или очень большой, исключение составляет только HLD 6. Лоб скошенный. У всех находок очень сильно развит надглазничный рельеф. Челюстной прогнатизм имеется не у всех: у Цзиньнюшань отсутствует; у Дали не определяется из-за разрушения альвеолярного отростка. Клыковые ямки выражены заметно у индивидов из Дали, Цзиньнюшань и Харбина, и слабее — у индивида из Хуалундун. Лица очень широкие. Широкие орбиты. Высота орбит неравномерна: очень большая у черепов из Харбина и Хуалундун, средняя на черепе из Цзиньнюшань, очень малая на черепе из Дали. Разрез глаз горизонтальный. Для всех характерно большое или даже огромное межглазничное расстояние. Большой рот. Нос высокий и широкий, очень слабо выступающий. К сожалению, из-за отсутствия нижних челюстей трудно судить об общих размерах лица, но можно говорить о верхней его части. Верхняя высота лица большая (Харбин, Хуалундун) или средняя (Цзиньнюшань). Уши большие, не прижатые.

Особенности восстановления внешнего облика исследованных индивидов

В своих работах мы, как правило, не восстанавливаем волосяной покров, так как это зачастую мешает увидеть форму черепа и лица при восстановлении мягких тканей. Кроме того, в отношении гоминин плейстоцена нет сведений о степени развития волосяного покрова и его форме. Мы также не располагаем сведениями о пигментации кожи и волос данных индивидов, поскольку не проводилось их генетического анализа.

В настоящей работе волосяной покров (кроме бровей) и пигментация кожи намеренно не воспроизводятся. На основе реконструкции мужчины из Харбина художником Виталием Ершовым выполнен фотореалистичный коллаж в двух вариантах — с волосяным покровом и без него (*Рис. 15*). Пигментация и форма волос гипотетические. Эта работа демонстрирует, как не воспроизводимые по черепу аспекты внешности влияют на ее восприятие.

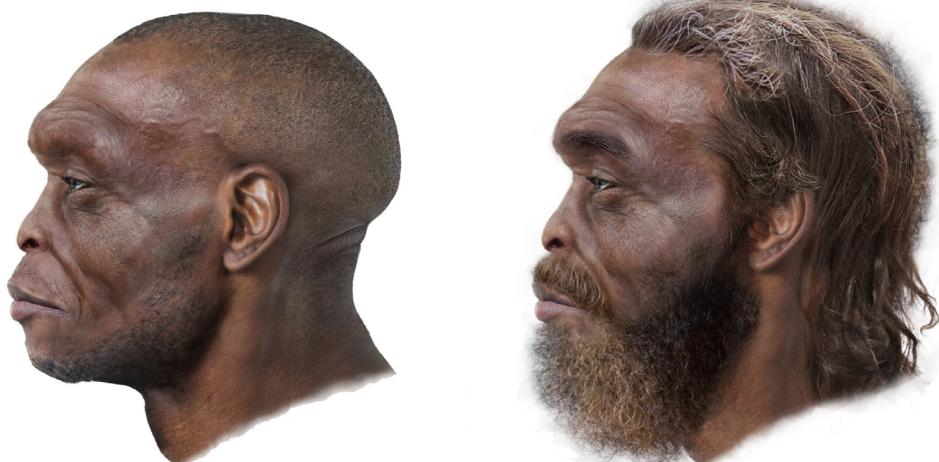


Рис. 15. Фотоколлаж Виталия Ершова на основе реконструкции по черепу Харбин (Ершов 2024)



Рис. 16. Носовые кости на черепах из Харбина (а) (Ji et al. 2021) и Дали (б) (Wu 2020)

Реконструкции всех четырех индивидов характеризуются слабо выступающим, расширяющимся книзу носом с широкими, мясистыми ноздрями. Несколько особняком стоит индивид из Хуалундун, но его носовые кости были утрачены, и точность данной реконструкции сильно зависит от того, насколько корректно они были восстановлены на самом черепе. Однако форма скуловой кости не дает основания полагать их сильно выступающими. На черепе Харбин, напротив, носовые кости (собственно *osseum nasalia*) сохранились, насколько можно судить, почти идеально — уникальный случай для плейстоценовых находок. Это позволило более точно воспроизвести спинку носа. Характерно сочетание короткой, вдавленной спинки носа со значительной шириной грушевидного отверстия, очень резкое сужение носовых

костей к середине и сильное их уплощение на конце. По всей видимости, носовые кости черепа из Дали демонстрируют похожую морфологию, несмотря на заметное разрушение в области кончика (*Rис. 16*).

Нижняя часть грушевидного отверстия поддается оценке на всех четырех черепах. Оно всегда очень широкое, имеет заметные предносовые ямки. На черепе из Харбина и, возможно, Дали, они сливались в желоб. На основании этого можно заключить, что у каждого из данных индивидов были крупные, мясистые крылья носа.

Надбровье у индивидов из Дали и Харбин чрезвычайно массивное. Это сближает их с плейстоценовыми людьми Африки, такими как Бодо и Кабве 1. У индивидов из Цзиньюшань и Хуалундун надбровье выражено несколько слабее, что можно объяснить женским полом первого и юным возрастом второго. Слабое, в силу индивидуального возраста, развитие рельефа на черепе HLD 6 относительно трех других черепов дает основание воспроизвести менее развитую жевательную мускулатуру и более мягкие черты лица.

Яркой характеристикой всех четырех индивидов является широкое межглазничное расстояние. По-видимому, у индивида из Цзиньюшань этот размер принимает одно из максимальных значений среди всех известных гоминин, наряду с находками из Нгандонга (Индонезия, о. Ява, датировка под вопросом), Бильцингслебена (Германия, 300–400 тыс. лет), Бодо (Эфиопия, ок. 600 тыс. лет.) (*Schwartz, Tattersall 2002; Schwartz, Tattersall 2003*) и Херто (Эфиопия, ок. 160 тыс. лет) (*White 2003*).

Заключение

Благодаря методу антропологической реконструкции по черепу мы можем получить представление о том, как выглядели люди, населявшие территорию современного Китая во второй половине среднего плейстоцена, и получить новые научные данные, описывающие характерные черты их лиц. Данные, полученные в ходе настоящей работы, позволяют наблюдать то самое своеобразное сочетание архаичных и «сапиентных» признаков, которое непременно отмечается при описании азиатских находок, относящихся ко второй половине среднего плейстоцена.

Подводя некоторые итоги настоящего исследования, мы можем заключить, что все четыре изученных индивида обнаруживают большое количество сходных особенностей строения лица и головы, несмотря на значительный хронологический интервал. Большинство размеров лица, особенно широтных, чрезвычайно велики у всех четырех. Форма головы в профиль низкая и удлиненная, лоб очень сильно скошен. Горизонтальная профилировка слабая у индивидов из Дали и Цзиньюшань и средняя у индивидов из Хуалундун и Харбина. У всех четырех индивидов слабо выступающий, расширяющийся книзу нос с широкими, мясистыми ноздрями. Надбровье массивное, у индивида из Харбина степень его развития попадает в максимальные значения среди гоминин. Обращает на себя внимание очень большое межглазничное расстояние, что является характерной чертой этих гоминин. Лица представляются с широко расставленными глазами. Разрез глаз горизонтальный. Складка верхнего века развита слабо.

Все четыре индивида, несомненно, являются досовременными гомининами, отличающимися от *Homo sapiens*. Портреты индивидов из Дали, Цзиньюшань и Харбина сходны между собой. Индивид из Хуалундун, разделяя с ними многие черты,

все же несколько выделяется на их фоне, что может объясняться его юным возрастом, большей древностью или индивидуальной изменчивостью.

Исходя из результатов нашего исследования, можно предположить, что изученные индивиды могут принадлежать к одной монофилетической группе. Еще до описания черепов из Харбина и Хуалундуна неоднократно отмечалось сходство находок из Дали и Цзиньнюшань (*Schwartz, Tattersall 2003*). Гипотеза о принадлежности всех четырех черепов, рассмотренных в данной работе (а также нижней челюсти из Сяхэ), к монофилетической группе поддерживается авторами исходного описания черепа из Харбина (*Ni et al. 2021*). Это согласуется с идеей о том, что в Азии существовала своеобразная линия гоминин, которая может представлять денисовского человека.

Большую и, возможно, решающую информацию о систематическом положении данных гоминин и о том, является ли «денисовский человек» тем контекстом, в котором их следует рассматривать, могли бы дать генетические исследования. К сожалению, по мнению китайских антропологов, такое исследование затруднено из-за потенциального разрушения уникального палеоантропологического материала. Тем не менее, мы надеемся на получение такой возможности в будущем, а также на появление новых палеоантропологических материалов, способных уточнить наши представления о систематическом положении среднеплейстоценовых находок Азии.

Источники и материалы

Ериов 2024 — Ериов В. Фотоколлаж на основе реконструкции по черепу Харбин. [Электронный ресурс]. https://vk.com/wall34358016_6002 (дата обращения 22.01.2024).

Научная литература

Веселовская Е. В. «Алгоритм внешности» — комплексная программа антропологической реконструкции // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2018. № 2. С. 38–54.

Герасимов М. М. Восстановление лица по черепу (Современный и ископаемый человек). М.: Изд-во Акад. Наук СССР, 1955. 585 с.

Зубов А. А. Палеоантропологическая родословная человека. М.: Изд-во ИТРК, 2019. 464 с.

Browning S. R., Browning B. L., Zhou Y., Tucci S., Akey J. M. Analysis of Human Sequence Data Reveals Two Pulses of Archaic Denisovan Admixture // Cell. 2018. Mar 22. 173 (1). P. 53–61. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.02.031>

Chen F., Welker F., Shen Ch.-Ch., Bailey Sh. E., Bergmann I. et al. A Late Middle Pleistocene Denisovan Mandible from the Tibetan Plateau // Nature. 2019. Vol. 569. P. 409–412. <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1139-x>

Chen T., Yang Q., Wu En. Antiquity of Homo sapiens in China // Nature. 1994. Vol. 368(6466). P. 55–56. <https://doi.org/10.1038/368055a0>

Jacobs Z., Li B., Shunkov M. V. et al. Timing of Archaic Hominin Occupation of Denisova Cave in Southern Siberia // Nature. 2019. Vol. 565. P. 594–599. <https://doi.org/10.1038/s41586-018-0843-2>

Ji Q., Wu W., Ji Y., Li Q., Ni X. Late Middle Pleistocene Harbin Cranium Represents a New Homo Species // Innovation (Camb). 2021. Vol. 2(3). P. 100132. <https://doi.org/10.1016/j.xinn.2021.100132>

Larena M., McKenna J., Sanchez-Quinto F., Bernhardsson C., Ebeo C. et al. Philippine Ayta Possess the Highest Level of Denisovan Ancestry in the World // Current Biology. 2021. Vol. 31 (19). P. 4219–4230.e10. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2021.07.022>

Liu W., Athreya S., Xing S., Wu X. Hominin Evolution and Diversity: a Comparison of Earlier-Middle and Later-Middle Pleistocene Hominin Fossil Variation in China // Philosophical Transactions of the Royal Society B. 2022. Vol. 377 (1847): 20210040. <https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0040>

- Liu W., Wu X., Xing S.* The Morphological Evidence for the Regional Continuity and Diversity of Middle Pleistocene Human Evolution in China // *Acta Anthropologica Sinica*. 2019. Vol. 38 (04). P. 473–490. <https://doi.org/10.16359/j.cnki.cn11-1963/q.2019.0048>
- Ni X., Ji Q., Wu W., Shao Q., Ji Y et al.* Massive Cranium from Harbin in Northeastern China Establishes a New Middle Pleistocene Human Lineage // *Innovation (Camb)*. 2021. Vol. 2 (3). P. 100130. <https://doi.org/10.1016/j.xinn.2021.100130>
- Rosenberg K. R., Zuné L., Ruff C. B.* Body Size, Body Proportions, and Encephalization in a Middle Pleistocene Archaic Human from Northern China // *PNAS*. 2006. Vol. 103 (10). P. 3552–3556. <https://doi.org/10.1073/pnas.0508681103>
- Schwartz J. H., Tattersall I.* The Human Fossil Record. Vol. 1. Terminology and Craniodontal Morphology of Genus *Homo* (Europe). New York: Wiley-Liss, 2002. 400 p.
- Schwartz J. H., Tattersall I.* The Human Fossil Record. Vol. 2. Craniodontal Morphology of Genus *Homo* (Africa and Asia). New York: Wiley-Liss, 2003. 603 p.
- Sun X., Yi S., Lu H., Wenchao Zh.* TT-OSL and post-IR IRSL Dating of the Dali Man Site in Central China // *Quaternary International*. 2015. Vol. 434 (A). P. 99–106. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2015.05.027>
- White T., Asfaw B., DeGusta D., Gilbert H., Richards G. D. et al.* Pleistocene *Homo sapiens* from Middle Awash, Ethiopia // *Nature*. 2003. Vol. 423. P. 742–747. <https://doi.org/10.1038/nature01669>
- Wu Rukang (Woo Ju-kang).* The Reconstruction of the Fossil Human Skull from Jinniushan, Yinkou, Liaoning Province and its Maintures // *Acta Anthropologica Sinica*. 1988. Vol. 7 (02). P. 97–101, 191.
- Wu X.* A Well-preserved Cranium of an Archaic Type of Early *Homo Sapiens* from Dali, China // *Scientia Sinica*. 1981. Vol. 24 (4). P. 530–41.
- Wu X.* Comparative Study of Early *Homo Sapiens* from China and Europe // *Acta Anthropologica Sinica*. 1988. Vol. 7 (04). P. 287–293.
- Wu X.* Middle Pleistocene Human Skull from Dali, China // *Acta Palaeontologica Sinica*. 2020. Vol. 13. P. 1–205.
- Wu X., Pei S., Cai Y., Tong H., Xing S. et al.* Morphological Description and Evolutionary Significance of 300 ka Hominin Facial Bones from Hualongdong, China // *Journal of Human Evolution*. 2021. Vol. 161. P. 103052. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2021.103052>
- Wu X., Pei S., Cai Y., Tong H., Zhang Z. et al.* Morphological and Morphometric Analyses of a Late Middle Pleistocene Hominin Mandible from Hualongdong, China // *Journal of Human Evolution*. 2023. Vol. 182. P. 103411. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2023.103411>
- Wu X., Tong H.* Discussions on the Significance and Geologic Age of Penghu 1 Mandible [J] // *Acta Anthropologica Sinica*. 2015. Vol. 34 (03). P. 281–287.
- Wu X.-J., Pei Sh.-W., Cai Ya.-J., Tong H.-W., Li Q. et al.* Archaic Human Remains from Hualongdong, China, and Middle Pleistocene Human Continuity and Variation // *PNAS*. 2019. Vol. 116 (20). P. 9820–9824.

References

- Browning S. R., B. L. Browning, Y. Zhou, S. Tucci, and J. M. Akey. 2018. Analysis of Human Sequence Data Reveals Two Pulses of Archaic Denisovan Admixture. *Cell* 173(1): 53–61. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.02.031>
- Chen, F., F. Welker, Ch.- Ch. Shen, Sh. E. Baile, I. Bergmann et al. 2019. A Late Middle Pleistocene Denisovan Mandible from the Tibetan Plateau. *Nature* 569: 409–412. <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1139-x>
- Chen, T., Q. Yang, and En. Wu. 1994. Antiquity of *Homo Sapiens* in China. *Nature* 368(6466): 55–56. <https://doi.org/10.1038/368055a0>
- Gerasimov, M. M. 1955. *Vosstanovlenie litsa po cherepu (sovremennyi i iskopayemyi chelovek)* [Reconstruction of the Face on the Skull (Modern and Fossil Man)]. Moscow: USSR Academy of Science. 585 p.

- Jacobs, Z., B. Li, M. V. Shunkov et al. 2019. Timing of Archaic Hominin Occupation of Denisova Cave in Southern Siberia. *Nature* 565: 594–599. <https://doi.org/10.1038/s41586-018-0843-2>
- Ji, Q., W. Wu, Y. Ji, Q. Li, and X. Ni. 2021. Late Middle Pleistocene Harbin Cranium Represents a New Homo Species. *Innovation (Camb)* 2(3): 100132. <https://doi.org/10.1016/j.xinn.2021.100132>
- Larena, M, J. McKenna, F. Sanchez-Quinto, C. Bernhardsson, C. Ebeo et al. 2021. Philippine Aytá Possess the Highest Level of Denisovan Ancestry in the World. *Current Biology* 31(19): 4219–4230.e10. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2021.07.022>
- Liu, W. X. Wu, and S. Xing. 2019. The Morphological Evidence for the Regional Continuity and Diversity of Middle Pleistocene Human Evolution in China. *Acta Anthropologica Sinica* 38(04): 473–490.
- Liu, W., S. Athreya, S. Xing, and X. Wu. 2022. Hominin Evolution and Diversity: a Comparison of Earlier-Middle and Later-Middle Pleistocene Hominin Fossil Variation in China. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 377(1847): 20210040. <https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0040>
- Ni, X., Q. Ji, W. Wu, Q. Shao, Y. Ji et al. 2021. Massive Cranium from Harbin in Northeastern China Establishes a New Middle Pleistocene Human Lineage. *Innovation (Camb)* 2(3): 100130. <https://doi.org/10.1016/j.xinn.2021.100130>
- Rosenberg, K. R., L. Zuné, and C. B. Ruff. 2006. Body Size, Body Proportions, and Encephalization in a Middle Pleistocene Archaic Human from Northern China. *PNAS* 103(10): 3552–3556. <https://doi.org/10.1073/pnas.0508681103>
- Schwartz, J. H., and I. Tattersall. 2002. *The Human Fossil Record. Vol. 1. Terminology and Craniodental Morphology of Genus Homo (Europe)*. New York: Wiley-Liss. 400 p.
- Schwartz, J. H., and I. Tattersall. 2003. *The Human Fossil Record. Vol. 2. Craniodental Morphology of Genus Homo (Africa and Asia)*. New York: Wiley-Liss. 603 p.
- Sun, X., Yi. Shuangwen, L. Huayu, and W. Zhang. 2015. TT-OSL and post-IR IRSL Dating of the Dali Man Site in Central China. *Quaternary International* 434(A): 99–106. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2015.05.027>
- Veselovskaya, E. V. 2018. «Алгоритм внешности» — комплексная программа антропологической реконструкции [«Appearance Algorithm» — the Comprehensive Program of Craniofacial Reconstruction]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, XXIII. Антропология: 38–54.
- White, T., B. Asfaw, D. DeGusta, H. Gilbert, G. D. Richards et al. 2003. Pleistocene *Homo sapiens* from Middle Awash, Ethiopia. *Nature* 423: 742–747. <https://doi.org/10.1038/nature01669>
- Wu, Rukang (Woo, Ju-kang). 1988. The Reconstruction of the Fossil Human Skull from Jinniushan, Yinkou, Liaoning Province and its Maintures. *Acta Anthropologica Sinica* 7(02): 97–101, 191.
- Wu, X., S. Pei, Y. Cai, H. Tong, S. Xing et al. 2021. Morphological Description and Evolutionary Significance of 300 ka Hominin Facial Bones from Hualongdong, China. *Journal of Human Evolution* 161:103052. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2021.103052>
- Wu, X., S. Pei, Y. Cai, H. Tong, Z. Zhang et al. 2023. Morphological and Morphometric Analyses of a Late Middle Pleistocene Hominin Mandible from Hualongdong, China. *Journal of Human Evolution* 182: 103411. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2023.103411>
- Wu, X. 1981. A Well-Preserved Cranium of an Archaic Type of Early *Homo Sapiens* from Dali, China. *Scientia Sinica* 24(4): 530–541.
- Wu, X. 1988. Comparative Study of Early *Homo Sapiens* from China and Europe. *Acta Anthropologica Sinica* 7(04): 287–293.
- Wu, X. 2020. Middle Pleistocene Human Skull from Dali, China. *Acta Palaeontologica Sinica* 13: 1–205.
- Wu, X. and H. Tong. 2015. Discussions on the Significance and Geologic Age of Penghu 1 Mandible [J]. *Acta Anthropologica Sinica* 34(03): 281–287.
- Wu, X. J., Sh. W. Pei, Ya. J. Cai, H. W. Tong, Q. Li et al. 2019. Archaic Human Remains from Hualongdong, China, and Middle Pleistocene Human Continuity and Variation. *PNAS*: 1–5.
- Zubov, A. A. 2019. *Paleoantropologicheskai rodoslovnaia cheloveka* [Paleoanthropological Genealogy of Man]. Moscow: ITRK. 464 p.

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/389-395

Рецензия

© М. Ю. Мартынова

СМС-СООБЩЕНИЯ И ВАЙБЕР-КОММУНИКАЦИЯ — СОВРЕМЕННЫЙ ПИСЬМЕННЫЙ РАЗГОВОР ГЛАЗАМИ СОЦИАЛЬНОГО АНТРОПОЛОГА

**Рецензия на монографию: Ивановић-Баришић, Милина.
СМС и вибера — порука за сваког и за сваку прилику.
Београд: Етнографски институт САНУ, 2023. 181 с.**

СМС-сообщения, прием и отправка СМСок через мобильный телефон, а затем и через интернет-мессенджеры, представляют собой относительно новое исследовательское поле для социального антрополога и этнолога. Между тем, сотовый телефон, интернет и другие инновации конца XX века — это не только научный прорыв в инженерии и человеческой мысли, их внедрение в сегодняшнюю жизнь породило многие изменения бытового плана, культурного характера. Современные информационные технологии создали условия для стремительного, ускоряющегося распространения новостных потоков. Транскультурный и трансконтинентальный характер данного явления с антропологической точки зрения приводит с невероятной аккультурации. Это обстоятельство делает особо актуальным рассмотрение не только общих закономерностей функционирования в обществе электронных способов связи, но и их локальных вариантов. СМС сообщения как вербальная форма общения представляют собой нарративы, имеющие специфические и при этом узнаваемые формы. Функции коротких письменных текстов — информационные, развлекательные и интеграционные. Очевидно, что в них находят отражение социальные, политические, культурологические особенности конкретного социума. Интерес к обозначенной теме был спровоцирован выходом в свет монографии сербской исследовательницы др. Милины Иванович-Баришић (Ивановић-Баришић), научного советника Этнографического института Сербской академии наук и искусств. Она проанализировала сербский контент СМС и вайбер-сообщений с этнологической/антропологической точки зрения, изучила их тематику, этикетные нормы диалога, культуру написания и другие социально значимые параметры. Исследовательница пришла к выводу, что обмен сообщениями стал не только элементом нашей повседневности, но и изменил бизнес-общение представителей самых разных профессий. В то же время она

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

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

увидела в коротких текстовых посланиях определенную преемственность традиций и даже новый фольклорный нарратив, аккумулировавший в себе созданные на протяжении истории человечества фольклорные жанры.

Ключевые слова: мобильный телефон, СМС-сообщения, вайбер-коммуникация, Интернет

Ссылка при цитировании: Мартынова М. Ю. СМС-сообщения и вайбер-коммуникация — современный письменный разговор глазами социального антрополога // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 389–395.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/389-395

Review

© Marina Martynova

SMS MESSAGES AND VIBER COMMUNICATION — MODERN WRITTEN CONVERSATION FROM ATHE SOCIAL ANTHROPOLOGIST'S PERSPECTIVE

**BOOK REVIEW: MILINA IVANOVIĆ BARIŠIĆ. SMS AND VIBER MESSAGES:
MESSAGES FOR EVERYONE AND EVERY OCCASION. BELGRADE: THE INSTITUTE
OF ETHNOGRAPHY SASA. 2023. 181 P.**

Texting, receiving and sending SMS messages via mobile phones and Internet messengers is a relatively new research field for social anthropologists and ethnologists. Meanwhile the mobile telephone, the Internet and other innovations of the late 20th century are far more than just scientific breakthroughs in engineering and human thought — their introduction into today's life has given rise to many changes in cultural and domestic life. Modern information technology has led to an unprecedentedly rapid spread of news streams. The transcultural and transcontinental nature of this phenomenon from an anthropological point of view leads to incredible acculturation. Thus, it is particularly relevant to consider not only the general patterns of electronic communication in society, but also their local variants. SMS messages as a verbal form of communication are narratives that have specific and recognizable forms. The functions of short written texts are informative, entertaining and integrative. Obviously, they reflect the social, political, and cultural specificity of a particular society. The interest in this topic was provoked by the publication of a monograph by Serbian researcher Dr. Milina Ivanović-Barišić, scientific adviser at the Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences and Arts. She analyzed Serbian SMS and Viber message content from an ethnological/anthropological perspective, studying their subject matter, dialogue etiquette, writing culture and other socially relevant parameters. The researcher concluded that messaging has not only become an essential part of our everyday life, but has also changed business communication in various professional spheres. At the same time, she saw in the short text messages a certain continuity of traditions and even a new folklore narrative that accumulated folklore genres created throughout human history.

Keywords: mobile phone, text messaging, SMS texting, Viber communication, Internet

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

For citation: Martynova, M. Yu. 2024. SMS Texting and Viber Communication — Modern Written Conversation from the Social Anthropologist's Perspective. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 389–395.

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.

Современный образ жизни человечества, помимо всего прочего, характеризуется стремительным, ускоряющимся распространением информационных потоков. Возрастает роль новых технологий, в том числе средств связи, благодаря которым появляются ранее не существовавшие формы общения и обмена новостями. Среди них в последние три десятилетия особое место (наряду с компьютером и интернетом) занимает мобильный телефон. Приобретя огромную популярность, он не только спровоцировал приближение собеседников друг к другу, но и способствовал созданию особого, неизвестного до его изобретения вида общения — посредством коротких письменных текстов, т. н. сообщений. Этот способ межличностной коммуникации стал настолько обычным, что находит применение практически во всех повседневных жизненных ситуациях. Почти нет человека, который бы не получал или не отправлял послания по мобильному телефону или интернет-мессенджеру.

СМС-сообщения, прием и отправка смсок и стали предметом рассмотрения в рецензируемой монографии. Автор — сербская исследовательница др. Милица Иванович-Баришич (серб. Ивановић-Баришић), научный советник Этнографического института Сербской академии наук и искусств — проанализировала сотовые и вайбер-сообщения с этнологической/антропологической точки зрения, изучила их тематику и другие социально значимые параметры. Из целого ряда платформ, используемых для обмена сообщениями, таких как WhatsApp, Messenger, Telegram и др. автор выбрала Viber, как наиболее распространенный в Сербии сервис связи.

Милица Иванович-Баришич отмечает, что «телефонный разговор в письменной форме» (Xiaolei, Polovina 2019: 573) сгенерировал свой инструментарий, специфику языка и терминологии. Со временем был выработан особый этикет обмена смсами, создан реальный пласт коммуникативной культуры. Все это дало основание увидеть в этом новом «литературном» жанре предмет для лингвистического, психологического, антропологического, социологического, культурологического и др. научного анализа. Автор сочла смски бесценным источником для этнолога/антрополога и обратила внимание на недостаточную исследованность особенностей воздействия мобильного телефона и интернет коммуникации на наш быт, культуру и общество в целом (одна из публикаций антрополога в Сербии об СМС-ком-



Милица Иванович Баришић

СМС и вайбер порука

муникации: *Антонијевић* 2006). Она пришла к выводу, что обмен сообщениями стал не только элементом нашей повседневности, но и изменил бизнес-общение представителей самых разных профессий.

Размышляя о перспективах существования возникшего относительно недавно вида связи, его прошлого, настоящего и будущего, интересно обратиться к важному наблюдению исследовательницы о том, что осовременивание сотовых телефонов, появление смартфонов и айфонов, мобильного интернета привело к эволюции форматов смс-сообщений, возникновению голосовых, визуальных, музыкальных контентов, дополненных стикерами, гифками, смайликами и др. Спрос порождает предложения. Бизнес не мог не проникнуть в образовавшийся сегмент. Были созданы специальные сайты в интернете, откуда можно скачать поздравительные открытки и разные другие заготовки для того, чтобы сделать сообщения более привлекательными и в то же время порой шаблонными, менее индивидуализированными. Собственно, мы сейчас являемся свидетелями того, как сообщения, отправляемые по сотовой связи, просуществовав около 30 лет (первое СМС-сообщение, как известно, было отправлено в 1992 г.), подобно телеграфу, пейджеру и факсу, постепенно устаревают, уходят в прошлое, их вытеснили онлайн-мессенджеры. То есть мобильная коммуникация совершенствуется, развивается и ее наполнение.

Написание «сторис» — это всегда творческий процесс. Они формулируются в стихах и прозе, могут быть разной длины и по-разному эмоционально окрашенными. Сообщения выражают индивидуальные и/или групповые ощущения, размышления, чувства и позиции. Они аккумулируют в себе определенный взгляд «на мир», культурные ценности и социальные концепты, отражают интересы своих пользователей, участвуют в формировании и развитии их идентичности, могут рассматриваться как особый вид дискурсивной практики и системы презентации. Обмен информацией через сообщения может преследовать самые разные цели в зависимости от возраста, межличностных отношений, социального положения, образования соучастников переписки.

Милина Иванович-Баришич сфокусировала свое внимание на текстовых и рисованных посланиях, оставив вне поля исследования все прочие их формы и при этом ограничившись сербским культурным контекстом. Автор проанализировала и опубликовала несколько сотен наиболее типичных смсок, присланных лично ей, ее друзьям и найденных в интернет-источниках, и сгруппировала их в зависимости от содержания в несколько категорий. Она выделила сообщения личного характера; поздравительные сообщения; юмористические/развлекательные сообщения; сообщения информационного плана, уведомления, новости (С. 24–25).

Если рассматривать по каким поводам чаще всего посылаются смс-сообщения, то главным образом мотивы традиционны и совпадают с имевшими место переписками предшествующих эпох. Сегодня типичными являются поздравления по случаю календарных и некоторых государственных праздников — чаще всего их шлют на Новый год, затем в связи с событиями жизненного цикла и семейными, такими как рождение ребенка, крещение, заключение брака, венчание, празднование дня рождения, именин, совершеннолетия, покупки дома, приобретения автомобиля, выхода на пенсию), по случаю карьерных и образовательных успехов (получение диплома, новой работы, основание фирмы). Сообщения посылаются, чтобы пожелать приятелям хорошего и успешного дня, доброго утра или спокойной ночи.

В главе «Праздничные СМС и вайбер сообщения» (С. 37–92) рассказывается о том, что праздничное поздравление прошло путь от личного приветствия, которое еще сохраняется, через рукописную посылаемую по почте открытку, устные поздравления по стационарному и мобильному телефону, к смс и вайбер приветствиям с рисунками и небольшими текстами. Автор отмечает, что путь развития праздничного поздравления к данному моменту завершился несколько неожиданно: короткие телефонные и интернет-сообщения по популярности лидируют и практически безоговорочно вытеснили все прочие формы поздравлений. Констатация этого наблюдения демонстрирует, с одной стороны, готовность людей воспринять новшества, но в то же время и умение приспособить свои привычки, наиболее востребованную часть традиционной обрядовой практики к реалиям современной жизни. В главе рассказывается, по поводу каких праздничных событий смс поздравления оказались незаменимыми и каким образом они встраиваются в общепринятую обрядность календарных и семейных праздников.

В большинстве случаев, как и прежде, респонденты желают здоровья, счастья, благополучия другу, родственнику или всей его семье (С. 93, 103). Смски, адресованные родным и близким, проникнуты любовью и теплотой. Среди коллективных благопожеланий много касающихся переезда в новый дом, что легко объяснимо. Дом — это своего рода статусный символ. Во все эпохи он был связан с семейным очагом, экономической стабильностью семьи. Его возведение в силу трудоемкости и финансовых затрат и в прошлые времена не оставляло равнодушными соседей, которые могли оказывать посильную помощь, а затем и отмечать совместной трапезой столь значимое событие.

В главе «СМС и вайбер сообщения о любви и эротике» (С. 113–132) акцент сделан на переписке любовного характера, на теме выражения симпатии и эмоционального настроения. Исследовательница отмечает, что в последнее десятилетие чувства любви, тоски, страданий и т. д. высказываются очень часто с помощью сотового телефона или мессенджеров, отправки смсок, которые становятся индикатором чувств отправителя к персоне-адресату. Согласно правилам жанра, послания должны быть краткими, но их реальность порой воплощает в себе особую изобретательность и воображение. Смски любовного (эротического) содержания указывают на невероятную креативность их создателей. Коммуникация, которая включает написание и получение любовных посланий, характерна для молодежи, хотя люди более старшего возраста тоже не лишают себя шанса выразить чувства таким способом. Правда, делают это реже, чем юноши и девушки, только вступающие во взрослую жизнь и открывающие для себя ее чары.

Особую группу сообщений составили смски периода распространения коронавируса, их анализу посвящена отдельная глава. Ограничения физических контактов переместили межличностные связи в виртуальный мир. Время пандемии, особенно в начале ее, совсем не выглядело веселым и юмористичным, тем удивительнее обилие распространявшихся по всему миру смешных сообщений, как реакции на сложившуюся в обществе ситуацию. Пандемия коронавируса продемонстрировала потребность людей в шутках, новая реальность подстегнула творческое воображение и оказалась источником создания ироничных и забавных анекдотов. Чаще всего смски были ответом на действия государственных и медицинских служб, т. н. кризисного штаба. Телефонные сообщения времени господства короны, в которых доминировал юмор, стали одним из способов сопротивления эпидемии Ковид-19 (С. 133–164).

Вызывает интерес мысль автора, увидевшей в смсках зарождение нового фольклорного нарратива, поскольку они, по ее мнению, основываются на заданных традицией формах или по крайней мере инспирированы ими (С. 20). Тексты СМС сообщений, короткие или более длинные, написанные в стихах или в прозе, корреспондируют с некоторыми существующими устными и письменными фольклорными жанрами. Согласимся, что СМС сообщения демонстрируют большое сходство с целым рядом традиционных устных и письменных фольклорных форм, таких как загадки, афоризмы, изречения, высказывания, тосты, поздравления, пародии, анекдоты, шутки, насмешки, проклятия, записки, любовная лирика... Вместе с тем, одновременно представляя собой модификацию известных жанров, СМС и E-mail сообщения несут в себе новые мотивы и содержания, вытекающие из современного социокультурного контекста, вводят новые приемы обработки традиционных фольклорных материалов, порожденные их связью с современной популярной и массмедиийной культурой (С. 170).

Появилось даже такое понятие как «электронный фольклор» (*Цветићанин 2006*). Тем более, что обмен смсами не всегда диалог, часто коммуникация не ограничивается двумя персонами, сообщения могут пересыпаться дальше, создавать внутригрупповую коммуникацию и традицию. В отличие от писем на бумаге, которые существовали в единственном экземпляре, их сотовые и электронные аналоги легко могут копироваться. По словам др. Иванович-Баришич, время жизни посвященных различным темам и событиям посланий зависит не только от их создателей. На долговечность текстов в первую очередь влияет их содержание, сиюминутность передаваемых сведений или пролонгированная актуальность (С. 166).

СМС сообщения как жанр — явление новое, но изучение их контента с позиций социальной антропологии подтверждает мысль о том, что прошлое не уходит бесследно, оно всегда отражается в зеркале современности. Зависит от нашего выбора и творческого воображения, что и каким образом мы посчитаем необходимым сделать органичным для сегодняшнего дня, продуцировать на перспективу. СМС и вайбер сообщения лишь один из примеров перевоплощения устоявшихся привычек, эволюционного вкрацления их в будущее. Таким образом, развитие средств массовой коммуникации и как их сиюминутный апогей — мобильная связь создали условия для появления специфичного вида вербальной коммуникации, придуманного молодым поколением, а затем подхваченного людьми всех возрастов, сделав электронную переписку обыденным занятием. Но задачи, которые взяли на себя прогрессивные технологии, как показало рецензируемое исследование, вполне традиционны.

Научная литература

Антонијевић Д. Антрополошки приступ модерним облицима комуникације: графити и формултивне SMS и имејл поруке // *Радојчић Д., Дивац З.* (ред.). Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској — Балканска трансформација и европска интеграција. Београд: Етнографски институт САНУ, 2006. С. 279–297.

Ивановић-Баришић М. СМС и вибер порука — порука за сваког и за сваку прилику. Београд: Етнографски институт САНУ, 2023. 181 с.

Цветићанин Т. Електронски фолклор тинејџера: SMS поруке // Гласник Етнографског Института САНУ. 2006. Књ. LIV. С. 113–125.

Xiaolei J., Polovina V. Lingvistička i kulturološka poređenja SMS poruka u kineskom i srpskom // *Митровић А.* (ред.). Оријенталистика-јуче-данас-сутра. Београд: Филолошки факултет, 2019. С. 561–575. https://doi.org/10.18485/orijentalistika_jds.2019.ch39

References

- Antonijević, D. 2006. Antropoloski pristup modernism oblicima komunikacije: graffiti I formulativne SMS i imejl poruke [Anthropological Approach to Modernism in Communication: Graffiti and Formative SMS and Image Portrayals]. In *Svakodnevna kultura u postsocijalistickom periodu u Srbiji i Bugarskoj – Balkanska transformacija i evropska integracija. Zbornik radova* [The Everyday Culture in the Post-Socialist Period in Serbia and Bulgaria – Balkan Transformation and European Integration. Proceedings], ed. by D. Radojicic and Z. Divac. Belgrade: Etnografski institut SANU. 279–297.
- Cvetičanin, T. 2006. Elektronski folrlor tinejđera: SMS poruke [The Electronic Folklore of Teenagers: SMS Texting]. *Glasnik Etnografskog instituta SANU*. LIV: 113–125.
- Ivanović Barišić, M. 2023. *SMS i Viber poruka: poruka za svakog i za svaku priliku* [SMS and Viber Messages: Messages for Everyone and Every Occasion]. Belgrade: The Institute of Ethnography SASA. 181 p.
- Xiaolei, J. and V. Polovina. 2019. Lingvistička i kulturološka poređenja SMS poruka u kineskom i srpskom [The Linguistic and Cultural Comparison of SMS Texting in Chinese and Serbian]. In *Orijentalistika-juče-danas-sutra* [Orientalism-Yesterday-Today-Tomorrow], ed. by A. Mitrović. Belgrade: Filološki fakultet. 561–575. https://doi.org/10.18485/orijentalistika_jds.2019.ch39

© В. П. Степанов

**РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
НИКОГЛО Д. Е. ЭТНИЧНОСТЬ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ ГАГАУЗОВ. CHIȘINĂU: S. N., 2022. 248 Р.**

Если спросят, что в мире подлунном
 Я святерь всего берегу,
 Без сомненья — «Буджак мой полынний», —
 Я и другу скажу, и врагу
 (Ни на йоту в тот час не солгу).

С. С. Курогло «Слово о Буджаке»

Рецензия направлена на освещение авторского подхода, сфокусированного на изучении места и роли этничности в художественной литературе гагаузского народа. Оценка вклада Д. Е. Никогло в разрабатываемую ею тему дается на фоне общей картины процесса становления и развития в Республике Молдова исследовательского направления, сложившегося в постсоветский период и изучающего отражение этнокультурной составляющей в творчестве писателей, выходцев из отдельных этносоциальных групп. Автор монографии подходит к анализу художественной литературы как к одному из механизмов конструирования этнической идентичности. Раскрывая поставленную цель, исследовательница выявляет отношение гагаузских авторов к региональной идентичности, к родному языку, религиозным и нравственным ценностям, элементам духовной и материальной культуры. В рецензии обращается внимание на перспективность разработанного Д. Е. Никогло подхода в деле исследования такого важного вопроса как формирование этнической идентичности у представителей интеллектуальной элиты изучаемого народа.

Ключевые слова: этнолитература, этническая идентичность, конструирование идентичности, гагаузоведение, литературное наследие

Ссылка при цитировании: Степанов В. П. Рецензия на монографическое исследование Никогло Д. Е. Этничность в художественной литературе гагаузов. Chișinău: S. n., 2022. 248 р. // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 396–404.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/396-404

Review

© Viatcheslav Stepanov

BOOK REVIEW: NIKOGLO, D. E. ETHNICITY IN THE GAGAUZ FICTION LITERATURE. CHIȘINĂU: S. N., 2022. 248 P.

The aim of the review is to highlight the book author's approach focused on the study of ethnicity in Gagauz fiction. D. E. Nikoglo presents the formation and development in the Republic of Moldova of the research direction that emerged in the post-Soviet period and aims to study how the ethno-cultural component is reflected in the books by writers who themselves belong to certain ethno-social groups. The author analyzes the literature as one of the mechanisms of ethnic identity construction. He reveals the attitude of Gagauz writers to regional identity, native language, religious and moral values, elements of spiritual and material culture. The review emphasizes the importance of Nikoglo's approach to studying the ethnic identity among the Gagauz intellectual elite.

Keywords: *ethnoliterature, ethnic identity, identity construction, Gagauz studies, literary heritage*

Author Info: Stepanov, Viatcheslav P. — Dr. of History, Professor, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences Institute of Slavic Studies (Moscow, Russian Federation). E-mail: vpstepanovpochta@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5026-9505>

For citation: Stepanov, V. P. 2024. Book Review: Nikoglo, D. E. Ethnicity in the Gagauz Fiction Literature. Chișinău: S. n., 2022. 248 p. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 396–404.

Увы, современный мир ускоряющейся жизни так устроен, что в крутовеях повседневности об интересной книге узнаешь с некоторым опозданием. Так у меня произошло знакомство с неординарным академическим исследованием коллеги из молдавской Академии наук Дианы Евгеньевны Никогло, посвященным проблеме этничности малочисленного гагаузского народа через призму изучения художественной литературы.

Прежде чем перейти к рассмотрению содержания рецензируемой книги необходимо некоторое пояснение, касаемое проблемы, освещаемой в книге Д. Е. Никогло. Диана Евгеньевна работает в Институте культурного наследия, который сложился в 2006 г., в ходе очередной реформы, из трех полноценных институтов Молдавской АН (Института межэтнических исследований, Института культуры и Института археологии). Одновременно следует констатировать, что Институт культурного наследия сформировал в себе достаточно серьезный потенциал литературоведов. И это не его заслуга, а скорее наследие. Вошедший в его состав Институт межэтнических исследований изначально, в начале 1990-х гг. именовался Институтом национальных меньшинств. Национальные меньшинства в тот период были нужны этноревитализованной власти для самоутверждения в западно-демократической модели государственности. В не-

простых условиях в начале 1990-х гг., при сложном раскладе в среде творческой интеллигенции, осталось немало русскоязычных специалистов-гуманистов, но в связи с проявлениями национального радикализма многие из них, обладая высокой квалификацией, оказались без работы. И тут, вероятно, сработали остатки советского наследия, вместе со здравым смыслом и благоприятно сложившимися обстоятельствами. В системе Академии наук Молдовы был создан Институт национальных меньшинств. Сотрудники новой научной структуры были, в основном, серьезно подготовлены, но в большинстве своем не владели государственным языком, что и послужило главной причиной потери ими предыдущего места работы. Это произошло в период этнических чисток, прокатившихся по Молдове в начале 1990-х гг. После создания институт в короткие сроки стал выдавать серьезную научную продукцию. Вскоре его переименовали в Институт межэтнических исследований, ибо слишком уж рельефно структура с неудобным названием транслировала нацменьшинственную, объединенную русско-культурность, среду; между тем, пришло время не демонстрировать многообразие, а заниматься интеграцией в румынскую культуру. Названное научное подразделение объединяло под одной крышей историков, этнологов, филологов, культурологов, музыковедов... По своей структуре институт строился не на основе научной проблематики, а в соответствии с этнической направленностью. В нем были созданы научные отделы по комплексному изучению представителей тех этносов (кроме титульного молдавского) и этнических групп, которые массово проживают на территории страны. Отсюда столь длинные названия, вроде «Отдел изучения истории, языка и культуры гагаузского населения Республики Молдова». Соответственным образом были представлены отделы русского, болгарского, еврейского, украинского населения.

В силу специфики данного института в его составе оказалось немалое число специалистов, занимающихся изучением русской, украинской, болгарской, еврейской и гагаузской литературы в сообществе Молдовы. В данном научном подразделении в области изучения этнического литературоведения сложилась целое направление. Русская, молдавская и украинская региональные литературы успешно изучались академиком К. Ф. Поповичем, первым директором данного института. Еврейская литература изучалась профессором Р. Я. Клейман. Здесь же следует назвать исследователей-литературоведов: в области русского и молдавского литературного наследия доктора филологии и писателя К. Б. Шишкана, доктора филологии С. П. Прокоп и И. А. Ижболдину.

Фундаментом, заложившим современные подходы к изучению этничности в литературе, стали исследования советского времени, ориентированные на укрепление дружественных связей между народами СССР через их литературное наследие. Еще тогда в Молдавии сложилось направление сравнительного литературоведения, которое в немалой степени благоприятствовало развитию изучения этничности через художественную литературу. Целая серия работ под названием «Молдавско-русско-украинские литературные связи» (Вартичан 1967; Попович 1973; Попович 1978; Попович 1982), подготовленная в 1960–1980-х гг. в Молдавской Академии наук заложила основу междисциплинарного подхода в изучении литературы и фольклора. Тогда это был *«хлеб»* литераторов, но широта поднимаемой проблемы в этих трудах, ориентированных на межкультурный диалог и междисциплинарность, послужила своего рода основой для дальнейшей разработки изучаемого Д. Николо пограничного направления. Было бы несправедливым не отметить, что автор сфокусировала

внимание на различных подходах к изучаемой ею проблеме, представив наработки зарубежных, в том числе российских, авторов. То есть все требования к классическому жанру научной монографии соблюдены. Просто в рецензии, наряду с анализом содержания исследования Дианы Евгеньевны кажется принципиальным показать корни оформления интереса к данному направлению, которое проявляется уже в целом ряде трудов исследователей Молдовы.

Когда распался Институт межэтнических исследований АНМ, и был образован Институт культурного наследия, в него вошли далеко не все, кто работал там раньше. Многие ушли из жизни, другие уехали. Очевидно, что переименование института вызвало переформатирование его задач. На базе имеющегося кадрового потенциала был создан Центр этнологии, разделенный на две секции — этнологии румын и этнологии нацменьшинств. Это привело к тому, что сотрудники, специализировавшиеся на литературоведении и языкоизнании народов Молдовы, должны были перепрофилировать свои научные интересы с учетом разработки этничности и этномобилизационных процессов, в том числе посредством изучения литератур полигэтнического региона.

В этом направлении выделились новые имена: в области изучения цыганской литературы и ее этноинтерпретации следует назвать доктора филологии С. П. Прокоп. Позже в ряды исследователей влились доктор хабилитат филологии, исследовательница трансляции через литературу европейской ментальности Ж. И. Кушнир, доктор филологии И. Э. Шихова, доктор филологии, болгарист Н. В. Кара, обстоятельно болгарскую идентичность исследует Е. В. Рацеева. Потому неудивительно, что в данном институте сформировались научные интересы автора рецензируемой книги Дианы Евгеньевны Никогло, которая сочетает в себе квалификацию этнолога (доктор истории) с филологическим высшим образованием. Результат налицо — рецензируемая книга. Есть еще одна сторона, повлиявшая на интерес исследовательницы к изучению обозначенного межпредметного направления — это аура, окружающая научного наставника Дианы Евгеньевны — классика гагаузской литературы, известного этнографа Степана Степановича Курогло, под влияние которой попала автор на начальном этапе своего научного пути. Здесь же следует назвать еще одного классика гагаузской литературы, крупного тюрколога-лингвиста Гавриила Аркадьевича Гайдаржи, работавшего в годы научного становления Дианы Евгеньевны заместителем директора Института национальных меньшинств АНМ. Одновременно основным вдохновителем исследования стал М. Н. Губогло, которому Д. Е. Никогло отдает первенство в области изучения влияния литературного слова на мобилизацию идентичности и трансляцию этнических характеристик гагаузского народа: «М. Н. Губогло можно по праву назвать инициатором исследований в области этнолитературы. Именно его изыскания вдохновили молдавских исследователей на изучение произведений художественной литературы как рычагов этнической мобилизации» (С. 32, 51–52). Наработки в этой области отражены в ряде трудов Михаила Николаевича: «Энергия памяти» (1992), «Языки этнической мобилизации» (1999), «Русский язык в этнополитической истории гагаузов» (2004), «Именем языка» (2006).

Таким образом становится понятным, что тема интерпретации художественного слова, отражающего этнические характеристики народа, представляет собой целое направление, которое в научных работах зачастую именуют как *этнолитературу*. Автор рецензируемой книги также использует данное название, характеризуя

исследуемое литературное наследие авторов, писавших о гагаузах в своих художественных произведениях. Не одна Диана Евгеньевна прибегает к данному термину, однако, следует констатировать, что, к сожалению, терминология избранного автором научного направления еще окончательно не отработана. Ведь — русская, молдавская, украинская или американская литература так или иначе уже подразумевают под собой некий компонент, характеризующий, в том числе и этническую составляющую отражаемых на бумаге характеристик этничности в анализируемой литературе. Другое дело, что анализом занимается не литературовед, а этнолог. Диана Евгеньевна понимает спорность используемой ею научной дефиниции, обосновывая ее применение в специальной публикации (*Никогло 2021*). В монографии автор справедливо отмечает, что в молдавском научном сообществе данный термин получил распространение благодаря уже упомянутой С. П. Прокоп. Именно Светлану Прокоп выделяет Д. Никогло, подчеркивая ее заслугу в обосновании распространения термина *этнолитература* в научном сообществе Республики Молдова (С. 15). Сама Никогло следует дальше и дает определение этнолитературе: «В нашем понимании «этнолитература» как одна из областей этнологии может изучать не только литературу представителей аборигенных сообществ, этнических групп и диаспор, малочисленных и младописьменных народов, но и национальную литературу крупных сообществ (наций), которая содержит информацию этнического, национального характера» (С. 16). Таким образом, этнолитература рассматривается Д. Е. Никогло как еще один инструмент этнологической науки. И все же, учитывая дискуссионность вводимого в научный оборот термина, думается логичнее и понятнее было бы прибегать не к трактовке направления, обозначаемого одним словом, а использовать более четкое словосочетание, *анализ литературного наследия, транслирующего этническую идентичность и этнокультурные ценности изучаемого народа*. Впрочем, дискуссионность применяемого термина нисколько не снижает общее позитивное восприятие исследования автора.

В работе достаточно подробно представлены и расписаны исторические и социологические методы исследования: сравнительно-исторический метод, тематический контент-анализ, символный контент-анализ. На примере поведения литературных персонажей, героев (отношения к родине, языку и т. п.) в исследовании представлена социально-психологическая характеристика гагаузской этнической общности. Не случайно в методологической базе автор использует наработки специалистов-этнопсихологов Т. Г. Стефаненко, В. Н. Павленко, С. А. Таглина.

Гагаузы — младописьменный народ. Письменность в их среде распространилась лишь в 1957 г. Это событие, да и время вхождения в мирное русло развития после Великой Отечественной войны способствовали мощному витку этнической ревитализации, которую претерпели, в том числе, писатели первой волны художественного творчества, выходцы из гагаузской среды Д. Танасоглу, Н. Бабоглу, Д. Карабобан, С. Курогло, Н. Танасогло, Г. Гайдаржи, М. Кёся, К. Василиогло.

Исследовательница условно разделила авторов-гагаузов на несколько возрастных групп. Это позволило ей рассмотреть влияние гагаузского слова на этническую мобилизацию народа в динамике. Важно, что автор обращает внимание на этномобилизационные темы, свойственные отдельным периодам. Например, постсоветский период она характеризует активизацией публикаций о ценностях родного языка, о значении религии.

Автор подходит к анализу литературы, как к одному из механизмов конструирования этнической идентичности. Раскрывая поставленную цель, Д. Никогло выявляет отношение гагаузских авторов к региональной идентичности, к родному языку, религиозным и нравственным ценностям, элементам духовной и материальной культуры.

Исследовательница справедливо обращает внимание на то, что у всех поколений гагаузских писателей прослеживается общая линия этноидентификационных маркеров, которые охватывают сакрализацию Буджака — степного региона, занимающего южную часть междуречья Дуная и Днестра, а также такие темы-этномобилизаторы как природа/пейзажи Буджака; родина — родной дом, родина — родители. Обращает на себя внимание еще одна сторона. В данном ряду маркеров, особенно в творчестве современных гагаузских авторов практически отсутствует такой идентификатор, как *Мoldova*. При этом, осуществляя обязательный для монографического исследования анализ наработок в области изучения трансляции этнических ценностей в литературном наследии Д. Никогло обращает внимание на то, что тема малой и большой родины свойственна русским писателям Молдовы (А. Милях, А. Юнко). Любовь к Молдове и своей родине Украине демонстрирует выходец из Одесской области, долгие годы проживший на молдавской земле Р. Ольшевский. «Поэты проявляют трепетное отношение как к малой родине — Молдове, так и к большой — России (у О. Рудягиной, А. Миляха, К. Семеновского), а также к Украине у Р. Ольшевского» (С. 36).

В случае с гагаузами для них малой родиной выступает хорошо представленный в книге Буджак, а тема Молдовы, это уже серьезный этнополитический вопрос... Впрочем, и здесь есть свои нюансы: живя в молдавском государстве, гагаузы в силу этнополитических обстоятельств мирным путем обрели свою автономную независимость, одновременно оказавшись в некоторой искусственной изоляции (политической, экономической и в определенной степени даже культурной). Вместе с этим на этноидентификационное поле повлияло отсутствие у населения Республики Молдова общего видения будущего: своего и государственного. Еще в начале 90-х годов XX в. в обществе Молдовы произошел раскол по языковому признаку. Принижение статуса русского языка повлияло на смещение сложившихся в Пруто-Днестровском междуречье языковых стереотипов. Из официального использования, после обретения Молдавской независимости, выпал русский язык. В Молдове его заменил молдавский, который спустя несколько лет с начала 1990-х гг. все чаще стали называть «румынским». Да и сам курс молдавского государства постоянно находился в тени идеи воссоздания «Великой Румынии». Всё это в немалой степени подтолкнуло к внутреннему расколу Молдовы на самопровозглашенное Приднестровье, автономную Гагаузию и кишиневский центр с весьма нестабильным севером Республики Молдова. Впрочем, сама автор книги не ставила перед собой задачи осветить этнополитическую составляющую проблемы. Поэтому вышеупомянутый абзац следует понимать не в качестве замечания, а как пояснение о сложившейся в крае ситуации. Одновременно рассмотрение влияния этнополитических процессов на литературное наследие представляет собой еще одну интересную страницу в набирающем силу направлении молдавского научного дискурса.

Как уже говорилось, Диана Евгеньевна указывает на Бурджак, как на идентификационный маркер, на этнотERRиториальное понятие *родины* у гагаузов. Показательна в этом ключе представленная исследовательницей специфика болгарской общности, проживающей по соседству и, частично, в среде гагаузского народа, которая

обладает несколько иными идентификаторами, ассоциируясь в творчестве болгарских авторов с болгарской диаспорой (С. 234). При этом у предков проживающих в Молдове болгар и гагаузов общая историческая судьба, — все они выходцы из Болгарии (задунайские переселенцы). Но именно Буджак стал для гагаузов территорией окончательного оформления их национального самосознания.

Теме малой родины посвящены даже шуточные миниатюры, мастером которых является один из гагаузских писателей, представленных на страницах исследования исследовательницы — П. А. Чеботарь:

Еще во времена паши
Нас приютил Буджак.
Мы отдыхаем от души
И пашем точно так.
Всегда готовы выполнять
Команды бей! и пей!
Нам просто нечего терять,
Кроме своих степей.

Обращает на себя внимание еще одна важная составляющая гагаузского литературного наследия. Наряду с родным гагаузским языком гагаузские авторы активно использовали и продолжают использовать русский язык, позволяющий им выходить на связь с мировой культурой, а самим гагаузам сохранять исторически сложившийся билингвизм.

Интересной представляется попытка исследовать восприятие гагаузскими писателями исторического прошлого. Д. Никогло приходит к выводу, что большинство гагаузских писателей считает предками гагаузов огузов (затем печенегов и куман), что коррелирует с установившейся точкой зрения на происхождение гагаузов, согласно которой ключевую роль в процессе формирования народа сыграли узы, называемые в русских летописях торками. Анализируя роман Д. Танасоглу «Узун керван» («Долгий караван»), Д. Никогло отмечает, что в этом произведении налицо конструирование исторического прошлого, и, стало быть, конструирование исторической памяти, которая в контексте этнического самосознания играет весьма важную роль. В этом ключе Диана Евгеньевна демонстрирует каким образом в гагаузской художественной литературе отражаются такие компоненты этноисторического/этногенетического мифа как удревление происхождения народа, миф о государственности, миф о культуртрегерстве (С. 150–182).

Подробный анализ литературных текстов позволил автору показать преемственность разных поколений гагаузских писателей в интерпретации некоторых образов. Как отмечает Д. Никогло, образ каравана, как символа хронотопа, как долгого исторического пути гагаузов, впервые был представлен С. С. Курогло в одном из стихотворений, написанном в 1977 г., затем в свой роман «Узун керван» (1985 г.) его ввел Д. Танасоглу, а в 1990-е годы данный образ привлек внимание молодой поэтессы С. Адиевой. В этих произведениях очевидным является схожее восприятие каравана.

В общем, автору удалось показать, что почти у всех гагаузских писателей наблюдается «единство мышления, что свидетельствует о едином векторе развития их этнического самосознания» (С. 4).

Следует подчеркнуть, что рецензируемая работа может стать одним из кирпичиков в исследовании такого важного вопроса как формирование этнической идентичности у представителей интеллектуальной элиты из числа гагаузов, а именно творческой интелигенции.

Наряду с перечисленными положительными сторонами нельзя не обозначить еще одну лакуну. Опять же, возвращаясь к маркерам-идентификаторам этнической идентичности: Д. Е. Никогло подчеркивает трудолюбие гагаузов, отражаемое их сотниками–писателями. Но трудолюбие представляет собой универсальную дефиницию. Она отражена у авторов, пишущих и о молдаванах, и о русских, и о евреях, и о других народах. В экспедиционных поездках мне не раз доводилось задавать гагаузам вопрос, какой народ они считают наиболее трудолюбивым. В ответ гагаузы, как правило, называли в качестве примера болгар, а болгары — гагаузов. В ходе анализа творчества писателей–гагаузов, из внимания исследовательницы выпадает литературное наследие авторов, писавших о гагаузах, не принадлежа к этому народу. К примеру, здесь можно обозначить творчество писателя А. Демина из Приднестровья. В Буджаке гагаузы и болгары проживают компактно и чересполосно. В этом ключе любопытно было бы проследить образ гагауза и *гагаузкости* в творчестве молдавских, русских, болгарских, украинских авторов. А если таких работ нет, или их мало, значит, это тоже о многом говорит... Таким образом не закрыта проблема анализа авто- и гетеростереотипов в литературном творчестве. Но это, думается, тема для отдельного изучения.

Собственно, сама Диана Евгеньевна подчеркивает, что ее книга, представляет собой первый опыт подобного обобщения. И это справедливо. Тема не исчерпана и многогранна. И все же проделана большая работа. Автора хочется поздравить с достойным междисциплинарным исследованием и пожелать дальнейших результативных изысканий, а читателю — приятных минут с книгой в руках.

Научная литература

- Вартичан И. К. (отв. ред.) Молдавско-русско-украинские литературные и фольклорные связи. Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1967. 220 с.
- Никогло Д. Е. Исследование этничности, отраженной в художественной литературе (к вопросу о методологических подходах) // Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). 2021. № 4 (18). С. 158–185. http://abyss.su/abyss_issue/18/start
- Попович К. Ф. (отв. ред.) Молдавско-русско-украинские литературные связи. Кишинев: Штиинца, 1973. 208 с.
- Попович К. Ф. (отв. ред.) Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей. Кишинев: Штиинца, 1978. 236 с.
- Попович К. Ф. (отв. ред.) Молдавско-русско-украинские литературные связи начала XX в. (1901–1917). Кишинев: Штиинца, 1982. 263 с.
- Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законотворчества, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности, очерки трансформационного периода (1989–2005 гг.). Кишинев: Ин-т культурного наследия АНМ, 2007. 710 с.
- Степанов В. Миниатюры традиционной жизни евреев в «Очерках Днестра» А. С. Афанасьев-Чужбинского // Revista de Etnologie și Culturologie. Volumul XV / Журнал Этнологии Культурологии. Том XV. Кишинев, 2014. С. 7–18.

References

- Nikoglo, D. E. 2021. Issledovanie etnichnosti, otrazhennoj v hudozhestvennoj literature (k voprosu o metodologicheskikh podhodah) [Research of Ethnicity Reflected in Fiction (To the Question of Methodological Approaches)]. Abyss (Voprosy filosofii, politologii i social'noj antropologii) 4(18): 158–185. http://abyss.su/abyss_issue/18/start
- Popovich, K. F. (ed.). 1973. Moldavsko-russko-ukrainskie literaturnye svyazi [Moldavian-Rus-

- sian-Ukrainian Literary Ties]. Kishinev: Shtiintsa. 208 p.
- Popovich, K. F. (ed.). 1978. *Ocherki moldavsko-russko-ukrainskikh literaturnykh svyazej* [Essays on Moldavian-Russian-Ukrainian Literary Ties]. Kishinev: Shtiintsa. 236 p.
- Popovich, K. F. (ed.). 1982. *Moldavsko-russko-ukrainskie literaturnye svyazi nachala XX v. (1901–1917)* [Moldavian-Russian-Ukrainian Literary Ties in the Early XX Century (1901–1917)]. Kishinev: Shtiintsa. 263 p.
- Stepanov, V. P. 2007. *Ukraincy Respubliki Moldova: vliyanie etnogosudarstvennogo zakonotvorchestva, gosuchrezhdenij i vedomstv, etnokul'turnoj sredy na sohranenie i razvitiye identichnosti, ocherki transformacionnogo perioda (1989–2005 gg.)* [Ukrainians of the Republic of Moldova: The Influence of Ethno-State Lawmaking, State Institutions and Agencies, Ethno-Cultural Environment on the Preservation and Development of Identity, Essays of the Transformation Period (1989–2005)]. Kishinev: Institut kul'turnogo naslediya ANM. 710 p.
- Stepanov, V. 2014. Miniatury tradicionnoj zhizni evreev v «Ocherkah Dnestra» A. S. Afanas'eva-Chuzhbinskogo [Miniatures on the Traditional Life of the Jews in “Sketches of the Dniester” by A. S. Afanasyev-Chuzhbinsky]. *Revista de Etnologie și Culturologie / Zhurnal Etnologii Kul'turologii* XV: 7–18.
- Vartichan, I. K. (ed.). 1967. *Moldavsko-russko-ukrainskie literaturnye i fol'klornye svyazi* [Moldavian-Russian-Ukrainian Literary and Folklore Ties]. Kishinev: Kartya moldovenyaske. 220 p.

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2024. № 2

HERALD OF ANTHROPOLOGY (Vestnik Antropologii)

Выпускающий редактор — М. Ю. Мартынова

Литературные редакторы — М. Ю. Мартынова, О. А. Зыкина

Корректор — О. А. Зыкина

Редактор английских текстов — Т. А. Сюткина

Редактор текстов по физической антропологии (разд. 8) — О. М. Григорьева

Компьютерная верстка — Н. А. Белова

Художественное оформление обложки — Е. В. Орлова

Подписано к печати 1.06.2024 Формат 70 x 108/16

Усл.-печ. л. 35,44 Заказ № 237

Участок множительной техники Института этнологии и антропологии

им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А