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

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

HERALD OF ANTHROPOLOGY



2024 № 4

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



Журнал входит в систему Russian Science Citation Index (RSCI)

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

ГЛАВНЫЕ РЕДАКТОРЫ

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

ОТВЕТСТВЕННЫЕ СЕКРЕТАРИ

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Адрес редакции:

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

Контакты:

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

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

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

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

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

The journal "Herald of Anthropology" was established by the RAS Institute of Ethnology and Anthropology Academic Council decision of 20/03/2014
The journal is registered with the Ministry of Digital Development, Communications and Mass Media of the Russian Federation. Registration number PI No. FS77–61734

The Journal is indexed in the Russian Science Citation Index (RSCI)

By the order No.21-p of The Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation of 12/02/2019 "Herald of Anthropology" is included in the list of peer-reviewed scientific journals recommended for publishing scientific results of theses for Candidate and Doctoral scientific degrees



EDITORS-IN-CHIEF

M. Yu. Martynova (Social/Cultural Anthropology),
S. V. Vasilyev (Physical Anthropology)

EDITORIAL BOARD

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

EXECUTIVE EDITORS

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

ADVISORY BOARD

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

Address:

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

Contacts:

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

Physical Anthropology
Sergei Vladimirovich Vasilyev
vasbor1@yandex.ru

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

Сергей Александрович Токарев: жизнь в науке

Елькова Е. Ю., Токарева Е. С. Сергей Александрович Токарев: семья, друзья, ученики 7

Соловей Т. Д. Мужество публичного разума: С. А. Токарев – историограф 21

Романова Е. Н., Степанова Л. Б. Сергей Александрович Токарев и интеллектуальный ландшафт советской Якутии: опыт историко-герменевтической реконструкции 45

Борисов А. А. Концептуальные взгляды С. А. Токарева на социальную организацию якутов XVII в. и современная историография 64

Казьмина О. В. С. А. Токарев о религии: изучение небесного и земного в советском контексте 79

Мартынова М. Ю. Экспертная деятельность С. А. Токарева и его полевые дневники как этнографический источник 94

The Scientific Life of Sergei A. Tokarev

Elkova, E. Yu. and E. S. Tokareva. Sergey Alexandrovich Tokarev: His Family, Friends, and Students 7

Solovey, T. D. The Courage of Public Reason: Sergei Alexandrovich Tokarev as a Historiographer 21

Romanova, E. N. and L. B. Stepanova. Sergey Alexandrovich Tokarev and the Intellectual Landscape of Soviet Yakutia: A Historical and Hermeneutic Reconstruction 45

Borisov, A. A. Sergey A. Tokarev's Conceptual Ideas on the Social Organization of the Yakuts in the 17th Century and the Modern Historiography 64

Kazmina, O. E. S. A. Tokarev about Religion: The Celestial and the Terrestrial in the Soviet Context 79

Martynova, M. Yu. Sergey A. Tokarev as an Expert and his Field Diaries as an Ethnographic Source 94

Обряды и верования

Слепцова (Кызласова) И. С. Трансформация празднично-игровой культуры русских под влиянием православного духовенства (конец XIX – начало XX в.) 117

Андрюнина М. А. Путь последний, путь безвозвратный и воскресение: дороги души и тела в славянской погребальной обрядности. Часть первая: путь тела 132

Кцоева С. Г. Религиозный синкретизм в праздничной обрядности осетин 143

Rituals and Beliefs

Sleptsova (Kyzlasova), I. S. Transformation of the Celebrations and Entertainment Culture of Russians under the Influence of the Orthodox Clergy (Second Half of 19th — early 20th Century) 117

Andrunina, M. A. The Last Journey with no Return and Resurrection: Different Ways of Body and Soul in Slavic Funeral Rite. Part One: The Route of the Body 132

Ktsoeva, S. G. Religious Syncretism in Ossetian Festive Rituals 143

Религия и идентичность

Каландаров Т. С. Антирелигиозная борьба против таджикских исмаилитов в 1920-е годы (на основе архивных документов) 158

Religion and Identity

Kalandarov, T. S. Anti-Religious Struggle against Tajik Ismailis in the 1920s (Based on Archival Documents) 158

Мазалова Н. Е. Церковь на краю России: Историко-этнографические аспекты ситуации строительства 173 *Mazalova, N. E.* The Church at the End of Russia: Historical and Ethnographic Context of Building

Комар Я. В., Пригарин А. А. Церковно-приходская жизнь в ДНР/ЛНР в период 2014–2022 гг.: на материалах Украинской Православной Церкви Московского Патриархата (УПЦ МП) 190 *Komar, I. V., and A. A. Prigarin*. Church and Parish Life in the DPR/LPR in the Period 2014–2022: On the Materials of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate

Ситнянский Г. Ю. Радикальный ислам в Киргизии 205 *Sitnyansky, G. Yu.* Radical Islam in Kyrgyzstan

Антропология искусства **The Anthropology of Art**

Кошаев В. Б., Миссонова Л. И. Антропология искусства: вопросы теории 217 *Koshaev, V. B. and L. I. Missonova.* Anthropology of Art: Questions of Theory

Финно-угорские исследования **Finno-Ugric Studies**

Устьянцев Г. Ю., Глухова Г. А., Ананьев А. А., Синицына Ю. В., О.В. Федорова Ю. В., Хомченкова И. А., Насырова Р. Р. Язык как средство коммуникации и репрезентации идентичности этнопрофессиональной группы филологов-удмуртоведов 236 *Ustyantsev, H. Yu., G. A. Glukhova, A. A. Ananev, J. V. Sinitsyna, I. A. Khomchenkova, O. V. Fedorova, and R. R. Nasyrova.* Language as a Means of Communication and Identity Representation among the Ethnoprofessional Group of Udmurt Philologists

Уваров С. Н. Брачно-семейные отношения у удмуртов России во второй половине XX — начале XXI века 254 *Uvarov, S. N.* Marriage and Family Relations among the Udmurts of Russia in the Second Half of the 20th — Early 21st Centuries

Никонова Л. И. Традиционное жилище у мордвы: к истории классификации и трансформации 269 *Nikonova, L. I.* The Traditional Dwelling of the Mordvins: On the History of Classification and Transformations

Физическая антропология **Physical Anthropology**

Хафизова А. А., Негашева М. А., Иванова Е. А., Синева И. М., Гаврюшин М. Ю., Воронина И. Ю. Пространственно-временная изменчивость дефинитивной длины тела мужчин и женщин разных регионов России в 1900–2000-х гг. 291 *Khafizova, A. A., M. A. Negasheva, E. A. Ivanova, I. M. Sineva, M. Yu. Gavryushin, and I. Yu. Voronina*. Spatial and Temporal Variability of the Adult Human Height of Men and Women from Different Regions of Russia in the 1900s–2000s

Мовсесян А. А. Является ли кость инков расоводиагностическим признаком? 306 *Movsesian, A. A.* Is the Inca Bone Useful for Racial Identification?

Медицинская антропология

Поповкина Г. С. Общение как часть жизненного мира тяжелобольных людей 318

Стадник Ю. А. Кинетика людей как лечебно-магическое средство в этнокультурах 331

Сорокина Е. А. Здоровьесбережение шведских женщин: взгляд социального антрополога 340

Харитонова В. И. Трансформация традиционных медицин Востока в современном мире 356

Мигранова Э. В., Мигранова К. Р. Традиционная пища, продукты растительного и животного происхождения в народной медицине башкир 373

Диалоги со временем

Белов А. М., Рыбин А. А. Была ли целинная кампания авантюрой? К 70-летию освоения новых земель 395

Салмин А. К. Н. Ф. Мокшин об этнической истории чувашей 408

Medical Anthropology

Popovkina, G. S. Communication as Part of the Lives of the Seriously Ill 318

Stadnik, Y. A. Human Kinetics as a Healing and Magical Remedy in Ethnoculture 331

Sorokina, E. A. Swedish Women's Health Promotion: A Social Anthropologist's Perspective 340

Kharitonova, V. I. Transformation of Traditional Oriental Medicine in the Modern World 356

Migranova, E. V. and K. R. Migranova. Traditional Food, Plant and Animal Products in Bashkir Folk Medicine 373

Conversations with Time

Belov, A. M. and A. A. Rybin. Was the Virgin Lands Campaign a Venture? To the 70th Anniversary of the New Land Use 395

Salmin, A. K. Nicolai F. Mokshin on the Ethnic History of the Chuvash 408

СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ТОКАРЕВ: ЖИЗНЬ В НАУКЕ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/7-20
Научная статья

© Е. Ю. Елькова, Е. С. Токарева

СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ТОКАРЕВ: СЕМЬЯ, ДРУЗЬЯ, УЧЕНИКИ

В статье на основании документов семейного архива восстановлена генеалогия выдающегося советского этнографа Сергея Александровича Токарева, потомка славных семей тульского духовенства (Дарских, Каркадиновских и Ляпидевских) со стороны матери и сына выдающегося педагога, статского советника Александра Ивановича Токарева, инспектора тульской гимназии, а впоследствии преподавателя школы 2-й ступени г. Алексина и основателя школы для крестьян деревни Щукино Тульской губернии. В статье рассказывается о влиянии родителей и родни в целом на формирование личности, привычек, убеждений и особенностей характера Сергея Александровича Токарева. В статье также раскрывается его роль в жизни брата и сестры, детей и внуков, а также многочисленных отечественных и зарубежных учеников. Уникальность личности С. А. Токарева, черты характера, такие как доброта, феноменальная память, невероятная работоспособность, широта взглядов, трудолюбие и жадная потребность знаний, крепкое здоровье и другие, свойственные только ему и выделяющие его среди его родных и коллег, сделали Сергея Александровича Токарева человеком, память о котором останется не только в науке, но и в сердцах людей.

Ключевые слова: *Токарев Сергей Александрович, этнограф, религиовед, семья, друзья, ученики*

Ссылка при цитировании: *Елькова Е. Ю., Токарева Е. С*. Сергей Александрович Токарев: семья, друзья, ученики // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 7–20.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/7-20
Original Article

© Elena Elkova and Evgeniya Tokareva

SERGEY ALEXANDROVICH TOKAREV: HIS FAMILY, FRIENDS, AND STUDENTS

The article focuses on the genealogy of the distinguished Soviet ethnographer Sergei Alexandrovich Tokarev, which is documented in the family archive. His mother

Елькова Елена Юрьевна — к. иск., хранитель, Государственный исторический музей (Российская Федерация, 109012, Москва, Красная площадь, 1). Эл. почта: elenaelcova61@icloud.com

Токарева Евгения Сергеевна — д. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский пр-т., 32а). Эл. почта: estokareva@yandex.ru

was a descendant of the esteemed Tula clergy families Darsky, Karkadinovsky and Lyapidevsky, his father Alexander Ivanovich Tokarev was an outstanding teacher, state councilor, inspector of the Tula gymnasium, and later a teacher in the city of Aleksin school, who also founded a school for the peasants of the village of Shchukino in the Tula province. The article delineates the influence of parents and other relatives on the formation of personality, habits and beliefs of Sergei Alexandrovich Tokarev. The article also elucidates his role in the lives of his brother and sister, children and grandchildren, as well as numerous Russian and foreign students. The distinctive character traits of S. A. Tokarev, including kindness, remarkable memory, incredible efficiency, broad perspectives, dedication to hard work and an insatiable appetite for knowledge, along with other qualities that distinguish him among his relatives and colleagues, have ensured that he will be remembered not only in the annals of science but also in the hearts of people.

Keywords: *Tokarev Sergey Alexandrovich, ethnographer, religious scholar, family, friends, students*

Authors Info: **Elkova, Elena Yu**. — Ph.D. in Art History, The State Historical Museum (Moscow, Russian Federation). E-mail: elenaelcova61@icloud.com

Tokareva, Evgeniya S. — Dr. of History, Leading Researcher, Institute of World History Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: estokareva@yandex.ru

For citation: Elkova, E. Yu. and E. S. Tokareva. 2024. Sergey Alexandrovich Tokarev: His Family, Friends, and Students. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 7–20.

Владимир Николаевич Басилов, автор одной из статей в книге, изданной к 10-летию со дня смерти Сергея Александровича Токарева, объяснил уникальность его личности тем, что он «представлял собой тип русского интеллигента дореволюционной поры» (*Басилов* 1995: 39). С таким определением, конечно, невозможно спорить, хотя оно и не исчерпывает всю уникальность этого человека. Следует добавить такие черты его личности, как крепкое здоровье, феноменальную память, невероятную работоспособность, широту взглядов, трудолюбие и жадную потребность знаний. Но и этого недостаточно. Большую роль в формировании его как личности и как ученого сыграла непосредственная узкая среда, в которой он вырос, — семья, его самые близкие люди. Как и под чьим влиянием сложились характер и мировоззрение С. А. Токарева? Об этом мы попробуем рассказать в своей статье.

Главным человеком для Сергея Александровича, чье влияние сохранялось на протяжении всей его жизни, был отец Александр Иванович Токарев. Сын сельского священника, обучавшийся вначале в семинарии, а затем в Историко-филологическом Институте в г. Нежине, Александр Иванович был педагогом. Сергей Александрович, составляя биографию своего отца, писал о нем: «Одаренный необычайной энергией, большой инициативой, проникнутый высоким гуманным духом, он всегда был не только преподавателем, но и в полном смысле слова воспитателем своих учеников. … Где только можно он вел и внешкольную общественную и просветительную работу, как с учащимися, так и среди взрослых» (*Токарев* 1980: 1). Сергей Александрович упоминал о том, что обширная деятельность его отца вызывала подозрения

у властей, и он долгие годы состоял под негласным надзором полиции. Несмотря на это, однако, заслуги Александра Ивановича были столь велики, что он дослужился до чина статского советника.

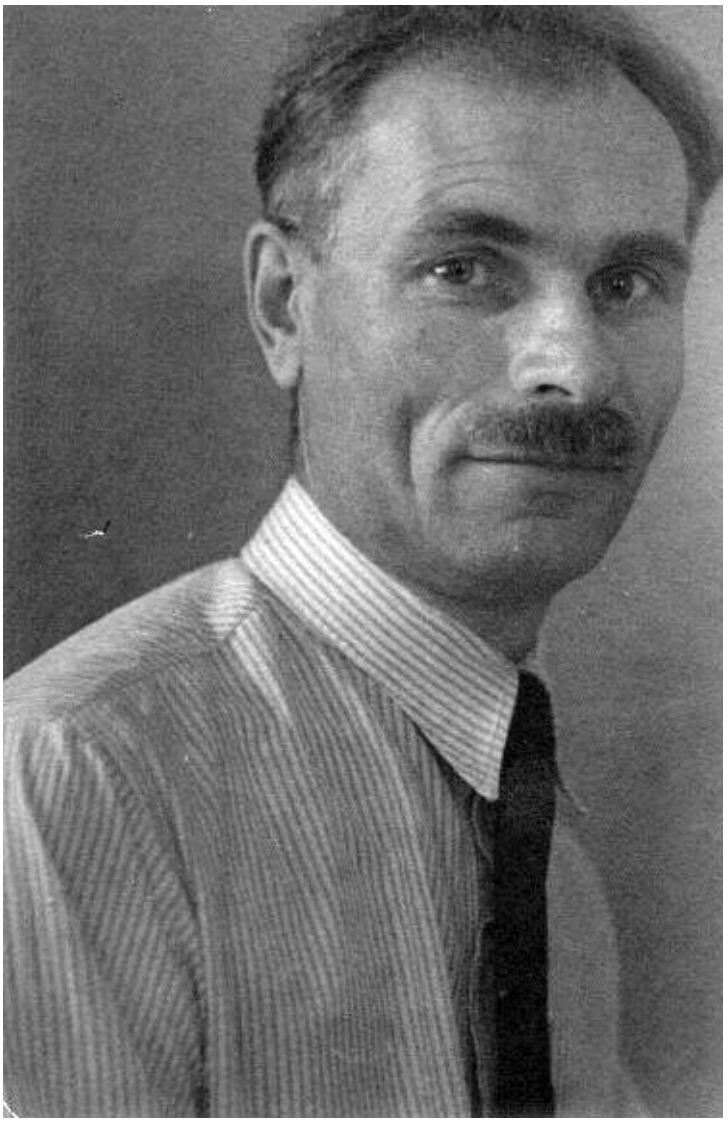


Рис. 1. Сергей Александрович Токарев

Одним из главных качеств, которые воспитал в своем сыне Александр Иванович, была удивительная дисциплинированность. В течение всей своей жизни Сергей Александрович ежедневно вел дневниковые записи. Они не были большими, но он ежедневно кратко записывал, что делал, с кем встречался и другие значимые события дня. Он делал эти записи даже, когда для этого не было, казалось, никаких условий — в поездках, экспедициях, в эвакуации. Если не было возможности записывать в тетрадь, он писал на отдельных листочках, которые затем вклеивал в общий текст, в маленьких блокнотиках, также сохраняемых. Все свои дела на ближайший день он тщательно планировал. Другим важнейшим его качеством была большая сдержанность в поведении. Он считал дурным тоном размахивание руками, слишком выразительную мимику, которая раздражала его даже в некоторых актерах и которую он называл кривляньем, слишком громкие голоса. Сам Сергей Александрович за всю свою жизнь ни разу ни на кого не повысил голос, а самым грубым ругательством, которое он себе позволял, было слово «гаврилка», которые он употреблял, как правило, когда сталкивался с бюрократами и невеждами.

Проявлением дисциплинированности стало и его ежедневное принятие по утрам холодного душа и исполнение несложной гимнастики. Его отец, как о нем говорил сам Сергей Александрович, обладал большими познаниями в области гигиены и

физической культуры. Достаточно привести строки из одного письма Александра Ивановича от января 1924 г. к дочери: «Будто не понимаешь до сих пор, что все болезни лечит само тело… И надо дать ему силу — усиленным питанием, чистым воздухом и холодным обтиранием» (Письмо 1924). Александр Иванович буквально «выстраивал» личность и организм сына: обливания холодной водой вылечили его наследственную предрасположенность к легочным заболеваниям.

Сергей Александрович вслед за своим отцом считал весьма полезными для организма воздушные и солнечные ванны. Это убеждение привело его в дальнейшем к увлечению европейским движением натуризма. С этим движением он установил контакты и был очень рад узнать о наличии единомышленников. Хотя в советские времена движение натуризма было под явным подозрением властей, в Институте знали о контактах Сергея Александровича, относились к ним с уважением и не препятствовали им.

В начале века Александр Иванович увлекся учением ортобиоза, разработанного И. И. Мечниковым. В частности, учение Мечникова о болгарском кислом молоке было взято на вооружение Александром Ивановичем, а за ним и его сыном. Практически до конца жизни Сергей Александрович обязательно съедал по утрам домашнюю простоквашу. Очень привлекательной для Сергея Александровича, особенно в последние годы его жизни, стала геронтология, следуя которой он в последние годы старался как можно меньше есть мясо.

Александр Иванович заложил и основы лингвистических знаний у сына, ставшего впоследствии полиглотом. Кроме древних языков, Сергей Александрович свободно владел французским, немецким, английским и итальянским языками, а также читал на испанском, польском, чешском, болгарском, сербском и других европейских языках (кроме, скандинавских). Сохранились его тетради студенческих лет по самостоятельному изучению иероглифики восточных языков. Усиленные занятия языками имели еще одно важное значение: Александром Ивановичем таким образом был преодолен у сына детский дефект дикции (Сергей Александрович любил повторять свою фразу при фотографировании близких, над которой все потом долго смеялись: «шнимаю, шпортил, штановись шнова»). Во взрослой жизни от дефекта остался только его своеобразный мягкий выговор шипящих звуков, памятный и дорогой для всех, кто его знал.

Но речь идет не только об иностранных языках. Знание собственного русского языка было у него глубоким и искажение этого языка он считал недопустимым. Характерным примером может послужить его неприятие слова «абитуриент». Сергей Александрович всегда повторял, что слово «абитуриент» означает не поступающего в какое-то учебное заведение, а оканчивающего его. Об этом он даже несколько раз пробовал писать в газеты, но не нашел понимания. Его нельзя было, например, употребляя сокращенную форму, спросить «сколько время»; он неизменно поправлял — «нужно говорить сколько времени». И таких случаев было множество. Читая чью-то работу, он, помимо замечаний научного характера, на полях обязательно исправлял искажения русских слов и выражений.

Учась в гимназии, Сергей Александрович одновременно занимался в музыкальной школе по двум классам: скрипки и рояля. Любовь к музыке прошла через всю его жизнь (*Токарева* 1995: 9). Можно говорить о его почти профессиональном исполнительстве — на рояле «вслух», и «про себя», когда Сергей Александрович

постоянно напевал и насвистывал классические музыкальные произведения целыми концертами и симфониями.

После того, как Александр Иванович стал инспектором тульской мужской гимназии, семья переехала жить в здание гимназии. Но детство Сергей Александрович провел в доме своего деда, протоиерея тульской Троицкой церкви Сергея Федоровича Дарского. О. Сергий был зятем другого тульского протоиерея, Якова Каркадиновского, на младшей дочери которого, Александре, он женился в 1861 г. В начале того же года старший сын о. Якова Николай (в монашестве — Сергий) был хиротонисан во епископа Курского и Белгородского. Позднее архиепископ Сергий (Ляпидевский), после весьма кратковременного пребывания на казанской кафедре, стал архиепископом Кишиневским и Хотинским, затем недолгое время — архиепископом Херсонским и Одесским, а в 1893 г. — митрополитом Московским. Возможно, именно благодаря ему Александр Иванович Токарев, который служил до Тулы учителем в Байрамче (городок неподалеку от Аккермана, Бессарабия), и познакомился там с племянником митрополита Сергия и одним из сыновей о. Сергия Дарского, горным инженером Александром Сергеевичем Дарским. После этого знакомства Александр Иванович переехал в Тулу, где женился на дочери о. Сергия Дарского Марии, и вместе с семьей поселился в доме тестя. В честь обоих почитаемых Сергиев семьи Дарских Александр Иванович и назвал своего сына.

Протоиерей Сергий Дарский имел и другие весьма высокопоставленные родственные и прочие связи. Его родной брат Михаил (в монашестве — Макарий Дарский) в 1881 г. был назначен начальником Иркутской духовной миссии и настоятелем Ниловой пустыни. В 1883 г. он был хиротонисан во епископа Киренского, а с 1992 г. стал епископом Камчатским, Курильским и Благовещенским (*Игумен Евфимий (Моисеев)* 2021).

Помимо этого, о. Сергий удостоился знакомства с о. Иоанном Кронштадским, к которому приезжал в Санкт-Петербург по личному вопросу. Позднее, в 1901 г., когда о. Сергий слег с тяжелым гнойным плевритом, о. Иоанн посетил его во время своего приезда в Тулу по приглашению местной помещицы Веры Тимофеевны Верховцевой и молился за его здоровье. Один из дальних его родственников, П. И. Краснопевцев, вспоминал: «Когда он приехал к Дарским, то... творилось что-то неописуемое — улицы были полны народом... Все родные молились об исцелении больного вместе с отцом Иоанном...» (*Елькова* 1995: 16). В Тульских епархиальных ведомостях об этом сообщалось так: «Вместе с Его Преосвященством и в сопровождении некоторых других лиц о. Иоанн посетил болящего протоиерея Сергея Дарского (о выздоровлении которого совершил свое особое моление). […] Он был поистине воскрешен Иоанном Кронштадтским» (Тульские 1901). Выздоровление о. Сергия действительно можно счесть чудом, поскольку в те времена гнойный плеврит в отсутствие антибиотиков вряд ли был излечим. О. Сергий Дарский умер в 1913 г., незадолго до этого отпраздновав свое 50-летнее служение в Церкви.

В семье о. Сергия Дарского было девять детей (помимо еще четырех, умерших в первый же год после рождения) — пять сыновей и четыре дочери. Сергей Александрович Токарев часто вспоминал о своих тетках — Анне, Евгении и Варваре, живших также в этом доме.

Из всех сыновей о. Сергия наибольшей известностью пользовался младший сын, Дмитрий, ставший позднее известным литературоведом (РГАЛИ. Ф. 2113). Он учился в Мюнхене, в Петербургском и Московском университетах; в 1914–1916 гг. были изданы его исследования о Пушкине, Фете, Гоголе, Салтыкове-Щедрине. После революции Дмитрий Сергеевич начал работать в различных архивах и библиотеках. Работая с 1919 г. в Тульской центральной публичной библиотеке, являясь членом коллегии библиотечного отдела Губернского отдела народного образования, Дмитрий Сергеевич много сделал для спасения книг из частных собраний и библиотек. В 1924 г. он был участником Первого Всесоюзного библиотечного съезда. После 1929 г. Дмитрий Сергеевич был репрессирован и до 1934 г. находился в ссылке. Возможно, ему припомнили, что он был сыном священника. После возвращения он работал в Государственном литературном музее под руководством В. Д. Бонч-Бруевича, а с 1946 г. был заведующим библиотекой Богословского института при Московской патриархии. Дмитрий Сергеевич скончался в 1957 г. в Клинском доме престарелых. Его неопубликованные рукописи 1920–1949-х гг. были предметом последних забот Сергея Александровича, стремившегося восстановить литературное имя Д. С. Дарского.

Сергей Александрович был близок и с детьми своих дядьев, своими двоюродными братом и сестрой — Сергеем, сыном старшего сына о. Сергия Федора, и Маргаритой, дочерью Анатолия, четвертого сына.

Рассказ о знакомствах семьи Дарских в детские годы Сергея Александровича был бы неполным, если не упомянуть о Льве Николаевиче Толстом. Дача Дарских находилась в Козловой Засеке, или, как обычно говорили в семье, в Козловке. Козловка была совсем рядом с Ясной Поляной и члены семьи часто встречали Толстого, проезжавшего верхом на лошади мимо их дачи за почтой. С Толстым встречался и отец будущей жены Сергея Александровича Яков Тюрин, который работал дорожным рабочим близ Ясной Поляны. Правда, толстовством Сергей Александрович по-настоящему увлекся только в последние годы жизни. Его тяга к вегетарианству была в значительной степени подпитана именно толстовством. Часто любил он употреблять и знаменитую формулу Толстого — «е.б.ж.».

Находясь в доме деда, Сергей Александрович был членом большой и дружной семьи, в которой проживали совместно несколько поколений, и это оказало на него огромное влияние. В течение многих лет своей жизни он стремился к тому же образу жизни. В его доме постоянно собирались все его родные и близкие — сестра Вера и ее дочь Кира, жена его покойного брата Евгения Валентина с сыном Сергеем и многие другие, он не мыслил себе жизни без этих частых встреч. Его идеалом была «большая семья» и лишь условия советского быта не позволяли ему создать такой дом, который, вероятно, можно было бы условно назвать родовым имением, где проживала бы совместно вся родня.

Вместе со своей семьей в мае 1917 г. Сергей Александрович переехал в г. Алексин — Александра Ивановича перевели на работу в алексинскую школу. «Помимо собственно педагогической работы, он организовал литературный кружок среди учащихся старших классов... Вскоре им был создан и кружок учителей города — неофициальный и неоформленного состава, — где читались доклады и велись беседы на актуальные общественно-политические темы» (*Токарев* 1980: 2). В беспокойные революционные годы он часто выступал в Народном доме Алексина перед широким кругом общественности уездного города.

В 1921 г. А. И. Токарев добился перевода из города в деревню Щукино, чтобы вести педагогическую и культурно-воспитательную работу непосредственно среди крестьянства. «С необычайной энергией — хотя уже в 55-летнем возрасте — он организовал школу, оборудовал ее, в тогдашних скудных материальных условиях, необходимым инвентарем, добился трудовой и материальной помощи от населения, украсил классные комнаты картинами из своей личной коллекции. В течение трех лет он вел почти один — с помощью только жены, Марии Сергеевны Токаревой, — и преподавание всех предметов, и вечерние просветительские беседы и лекции для учеников и их родителей» (*Токарев* 1980: 2). Полно иронии описание Александром Ивановичем в письме к сыну его усилий, благодаря которым он, желая поднять уровень политической грамотности и сознательности среди молодежи в Щукине, подготовил группу сельской молодежи ко вступлению в комсомол. «Сорганизовал было я ячейку комсомольцев в 25 чел., поехал, преподнес этот подарок в Укомпарт: не приняли! Мы, мол, крестьян не желаем, а то они, мелкобуржуазная стихия, засосут нас, рабочую молодежь; и будьте, мол, вы кружком Политпросвета, а не КСМ» (Письмо 1924). Таким решительным отпором со стороны классово и идейно бдительных работников алексинского комсомольского укома Александр Иванович был крайне изумлен.

Александр Иванович умер в 1924 г., заразившись сыпным тифом от одной из крестьянок, за которой он, как и за многими другими, ухаживал во время ее болезни. Он пользовался в Алексине и окрестностях таким большим уважением, что в его похоронах участвовало множество народа — крестьяне и жители города. Щукинцы на руках донесли его гроб до сквера перед Народным домом Алексина, где его и похоронили (*Токарев* 1980: 5)[1]. «Произносились глубоко прочувствованные речи... школе с. Щукина было присвоено имя Александра Ивановича Токарева», — записал Сергей Александрович (*Токарев* 1980: 5).

В Щукине главной помощницей Александра Ивановича стала его жена Мария Сергеевна, Сергей Александрович назвал ее при составлении генеалогии дошкольным работником. Свою маму он любил очень сильно и ее смерть в 1946 г. оказала на всех ее детей очень тяжелое впечатление. Евгений Александрович сделал для ячейки на Донском кладбище, где ее похоронили, гипсовый барельеф. Для Сергея Александровича день смерти матери навсегда остался траурным днем — в этот день он садился за пианино и играл пьесу Грига «Смерть Озе».

До Первой мировой войны в семье Александра Ивановича Токарева было четверо детей. Старшим был сын Александра Ивановича от первого брака Борис. Но отправившись на войну Борис пропал без вести.

До конца жизни близким другом Сергея Александровича была его младшая сестра Вера. С ней он встречался чаще, чем с другими, она приезжала к нему иногда по нескольку раз в неделю. Вера Александровна вышла замуж за друга их детства Геннадия Николаевича Поспелова, впоследствии известного литературоведа, от которого имела двоих детей — Киру и Глеба. Вера Александровна стала педагогом, учителем пения в одной из московских школ, где проработала всю жизнь. Ее дочь Кира преподавала сольфеджио до самой пенсии. Глеб также избрал творческую профессию, он стал искусствоведом, доктором искусствоведения, известным исследователем русской живописи XIX в. и авангарда начала XX в. Хотя впоследствии Вера Александровна и Геннадий Николаевич развелись, они остались близкими друзьями.

[1] Могила Александра Ивановича была затеряна во время недолгой оккупации города немцами.

Самым младшим братом Сергея Александровича был Евгений, ставший скульптором. Сергей Александрович опекал своего младшего брата, которого родители отправили к нему в Москву в начале 1924 г. Ему тогда было 13 лет. Но его судьба была не слишком удачной. Его первая дочь от брака с Ириной Васильевной Балицкой умерла в 1941 г. в эвакуации от туберкулезного менингита. От второго брака Евгения Александровича с Валентиной Викентьевной Колошко, художницей (в будущем почетным академиком Российской академии художеств), в 1949 г. родился сын Сергей, который разделил профессию родителей — он стал театральным художником (ставил спектакли в театре Гоголя), книжным графиком, живописцем (выставлялся в нашей стране и за рубежом) и также преподавателем изобразительного искусства (во ВГИКе). Но Евгений Александрович недолго радовался сыну. В 1953 г. он утонул во время отдыха в Гурзуфе, где и поныне на кладбище находится его могила с надгробием.

Сергей Александрович в 1922 г. женился на Татьяне Яковлевне Тюриной, которая была инструктором в организации для беспризорных подростков Алексина и одной из первых комсомолок города. Они прожили вместе почти 30 лет и имели троих детей: Александра, журналиста, Миру, преподавательницу французского языка, и Марка, пианиста. Вместе с женой Сергей Александрович перебрался в Москву, поступив в университет.

От второго брака с Ольгой Владимировной Гиршфельд у Сергея Александровича есть дочь Евгения — историк, доктор наук, прямая наследница дела отца в изучении истории религии, соавтор настоящей работы.

Рассказ о семье Сергея Александровича не будет полным, если не упомянуть его потомков — внуков и правнуков. Оба его сына рано скончались от скоротечных болезней, их кончину Сергей Александрович тяжело переживал. Старший сын Александр воевал, окончил МГИМО, в 1960-е был корреспондентом ТАСС в Алжире и Тунисе. Его сыновья окончили Военный институт иностранных языков; Вадим работал в Сирии, Андрей — исполнял интернациональный долг в Анголе, служил военным переводчиком в республике Сан-Томе и Принсипи. По возвращении и до сих пор — преподает, работает в институте Африки РАН, стал известным португалистом. Дочь Миры Елена — кандидат искусствоведения, хранитель Исторического музея. У Марка осталась дочь Млада.

В следующем поколении, среди правнуков Сергея Александровича — четверо молодых людей (двое — Александр и Олег — носят его фамилию) и две девушки, род продолжается.

Трудовая деятельность Сергея Александровича начинается с самого переезда в Москву. Будучи студентом, а затем аспирантом кафедры этнографии Московского института истории с 1927 по 1928 г., Сергей Александрович был в те же годы и позднее научным сотрудником Московской публичной библиотеки (с 1924 по 1926 г.) и преподавателем Коммунистического университета трудящихся Китая (с 1927 по 1929 г.); научным сотрудником Центрального музея народоведения, а также Государственной Академии истории материальной культуры и Центрального антирелигиозного музея. Вероятно, денег для семьи не хватало — на руках Сергея Александровича и Татьяны Яковлевны были его младший брат, мать и дети. Сергей Александрович рассказывал, что одно время даже подрабатывал тапером в кинотеатрах. Пришлось ему заняться и преподаванием немецкого, французского языков и латинского языков в школах. Разумеется, перечисление организаций, в которых

работал Сергей Александрович, не может отразить всю сложность политической обстановки тех (довоенных) лет, в которой ему пришлось работать. Ему, к счастью, не довелось испытать на себе всю тяжесть сталинских репрессий, но все же участь обвиняемого в контрреволюционности не обошла и его. В августе 1936 г. он был уволен из Музея народов СССР за «контрреволюционное выступление» (*Анчабадзе* 2010). Однако Сергей Александрович обратился в Центральный комитет Профессионального союза работников политико-просветительных учреждений СССР и в конце 1936 г. был восстановлен на работе (Постановление 1936).

После краткой эвакуации в Абакан, где Сергей Александрович работал в Абаканском учительском институте в 1941–1943 гг. заведующим кафедрой истории, он был приглашен на работу в созданный в системе Академии наук СССР в Москве в 1943 г. Институт этнографии под руководством Сергея Павловича Толстова. Коллегами и друзьями Сергея Александровича в эти годы становятся, кроме С. П. Толстова, его заместитель Максим Григорьевич Левин, талантливый антрополог и этнограф; Георгий Францевич Дебец, крупнейший антрополог; Павел Иванович Кушнер; Марк Осипович Косвен; Николай Николаевич Чебоксаров; Михаил Григорьевич Рабинович; Михаил Михайлович Герасимов и многие, многие другие. И можно смело сказать, что дружба с этими людьми оставила в его душе глубокий след. Нам хотелось бы особенно выделить некоторых из них, хотя, разумеется, в рамках одной статьи невозможно сказать обо всех.

Особую роль в судьбе Сергея Александровича играл Соломон Ильич Брук. Он был не только одним из первых рецензентов его работ, но и постоянным «ангелом-хранителем». Все хорошее, что делал Институт для Сергея Александровича, часто исходило именно от него. Он боролся совместно с другими сотрудниками за премии и награды для Сергея Александровича, продвигал в печать работы, написанные не всегда «в духе времени».

Большая дружба связывала Сергея Александровича с дважды доктором философских и исторических наук — Борисом Федоровичем Поршневым, причем их связывала не только любовь к науке, но и общий интерес к «реликтовому гоминиду», а также любовь к искусству. Борис Федорович очень любил петь, а Сергей Александрович — аккомпанировать. Живя в соседних домах, они встречались для совместного музицирования пару раз в неделю. Последний раз это случилось вечером накануне отъезда Бориса Федоровича в санаторий «Узкое», а через два дня, 26 февраля 1976 года мы узнали о скоропостижной смерти Бориса Федоровича. Это было страшным ударом не только для семьи Поршневых и науки, но и для нашей семьи. Сергей Александрович предпринял немало усилий, чтобы последняя работа Поршнева, его монография «О начале человеческой истории», увидела свет.

Нельзя не назвать и ряд ученых тех лет, работавших под руководством Сергея Александровича и частых гостей дома: ленинградцев — Эрну Владимировну Зиберт, Николая Александровича и Марию Сидоровну Бутиновых, и его коллег по Институту — Людмилу Николаевну Терентьеву, Ирину Александровну Золотаревскую, Юлию Павловну Аверкиеву, Людмилу Васильевну Маркову, многих-многих других, которых трудно даже просто перечислить.

Как правило, почти все люди, работавшие с Сергеем Александровичем, становились его близкими друзьями, так как он никогда не пользовался своим правом руководителя, а на равных спорил и доказывал свою правоту или соглашался с автором.

При этом он проявлял особую деликатность и скромность, когда он свое обоснованное и авторитетное мнение высказывал, начиная словом «кажется».

Друзей Сергей Александрович приобрел не только в Москве и Ленинграде, но и в других городах и даже за рубежом. В течение многих лет его близкими друзьями были супруги Шалва Денисович и Мирра Константиновна Инал-Ипа из Сухуми. Дружба с этой семьей также носила семейный характер. Другой парой друзей были Гоголевы (Захар Васильевич и его супруга) из Якутска. Не только профессиональной, но и семейной дружбой Сергей Александрович был связан с четой Митковых из Велико Тырного — Георгием и Еленой.

Среди его друзей были люди и других профессий, казалось бы, не близких к этнографии. Так в течение многих лет он много общался с болгарским психиатром Тодором Бостанджиевым и его женой Захариной. Их дружба началась с того, что Бостанджиев прислал Сергею Александровичу на отзыв свою докторскую диссертацию. Занимаясь проблемами пола, Бостанджиев включил в предмет своего исследования весь комплекс социальных взаимоотношений между полами и высоко оценил мнение Токарева по поводу своей работы.

Не можем также не упомянуть дружбу, связавшую Сергей Александровича и редактора ряда его работ Владимира Марковича Заранкина. Интеллигентность и деликатность Заранкина при редактировании рукописей Сергея Александровича стала основой их дружеских отношений.

Близкими друзьями Сергея Александровича становились и многие из его учеников: он всегда пользовался большой любовью у студентов и аспирантов. Они часто навещали его и после окончания учебы, участвовали в семейных сборищах. Причем это относилось не только к тем, кто продолжил занятия этнографией, но и к тем, кто позднее избрал другую профессию. Хочу оговориться: не все они имели формально своим руководителем Сергея Александровича, но даже если они встречались с ним уже в качестве сложившихся ученых, они становились не только его коллегами и друзьями, но и неформальными учениками, потому что у Сергея Александровича всегда было чему поучиться, так велики были его знания и готовность делиться ими.

Так, близким другом семьи стала ученица Сергея Александровича Эля Каменецкая. Во время учебы в аспирантуре она так увлеклась народной медициной, что получила второе образование в медицинском институте и стала врачом. Она много сделала для поддержания здоровья Сергея Александровича.

Преданным другом была также его бывшая студентка Любовь Степановна Грибова, ставшая видным этнографом Республики Коми. Она испытывала к Сергею Александровичу огромное уважение, записав в своем дневнике после его смерти: «Умер «последний из могикан» — так мы, его ученики, звали его. Унес с собой огромнейший запас этнографических знаний. Вряд ли он смог опубликовать все свои труды, но и опубликованного достаточно много, так что знает его весь мир. Да, пожалуй, и учеников у него по всему миру достаточно много. Заложил он знания десяткам поколений этнографов, знание и любовь к народам Земли, уважение к каждому народу, племени» (Дневник Л. Грибовой). Эту запись прислала Ольге Владимировне после трагической смерти Грибовой ее дочь.

Всегда навещал Сергея Александровича, будучи в Москве, Владимир Емельянович Владыкин, ныне профессор и заслуженный деятель науки Удмуртской Республики.

Возможно будет излишним говорить в данной аудитории, что ученицей Сергея Александровича была и сотрудница Института этнологии и антропологии РАН Надежда Георгиевна Деметер. Не только она сама, но ее родители и сестра стали друзьями Сергея Александровича и всей его семьи. Об этом, полагаю, она может рассказать более подробно.

Постоянными гостями в доме Сергея Александровича были также Ирина Андреевна Кремлева (Басилова), Елена Гаврилова и Инга Андроникова.

Но друзьями Сергей Александрович становились не только его соотечественники, но и его ученики из зарубежных стран. Теплые отношения связывали Сергея Александровича с Вольфгангом Кёнигом. Они познакомились в 1951 г., когда С. А. Токарев начал читать лекции в немецких университетах. Студент Лейпцигского университета В. Кёниг был назначен его ассистентом, стал его помощником и учеником. После успешного окончания в 1953 г. Лейпцигского университета В. Кёниг был направлен в аспирантуру в Советский Союз на кафедру этнографии МГУ, где под руководством С. А. Токарева начал работу над диссертацией по этнографии туркмен-текинцев Ахальского оазиса, которую блестяще защитил в 1957 г. В. Кёниг участвовал в работе нескольких советских этнографических экспедиций в Средней Азии, собрал обширные полевые материалы и коллекции, пополнившие фонды Лейпцигского этнографического музея. Приезжая в Москву, Кёниг обязательно посещал своего учителя, а также был его сопровождающим, когда Сергей Александрович посещал Германию.

Одной из талантливых учениц и коллег Сергея Александровича была Татьяна Колева. Выдающийся болгарский этнограф, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Этнографического института Болгарской Академии наук, она в 1968–1969 гг. работала в Институте этнографии АН СССР, где завязала самые дружеские отношения с Сергеем Александровичем.

В течение многих лет близкие дружеские отношения связывали Сергея Александровича и всю его семью с американской журналисткой, работавшей в Москве, Полой Гарб. С 1975 г. Пола Гарб со своими сыновьями жила в Москве, где она окончила антропологическое отделение исторического факультета Московского университета.

Еще одним коллегой и учеником Сергея Александровича был венгерский этнограф, антрополог, доктор исторических наук Петер Вереш, окончивший Московский университет и защитивший докторскую диссертацию в Институте этнографии АН СССР. Он также был частым гостем в доме Сергея Александровича.

Дружба и признательность связывали с Сергеем Александровичем и итальянского антрополога Джан Луиджи Браво. Благодаря ему на итальянский язык был переведен (правда, с сокращениями) один из важнейших фундаментальных трудов Сергея Александровича «Этнография народов СССР».

Можно назвать еще несколько имен зарубежных коллег и учеников, которые были связаны с Сергеем Александровичем не только официальными и профессиональными, но и личными отношениями. Его ученица из Австралии Ольга Гостина назвала его в своих воспоминаниях «моим дорогим, милым руководителем» (Говор 2000: 21–24). С ученицей из Англии Каролиной Хамфри (ныне почетный профессор Кембриджского университета и член Британской академии) Сергей Александрович сблизился не только в связи с научными проблемами, но и благодаря общей любви к музыке. Каролина играла на флейте, и дома, как это постоянно бывало, снова музицировали. Отношения Каролины с Сергеем Александровичем были настолько теплыми и дружескими, что, решив вступить в брак в Москве, она — пригласив в

Москву своего жениха, Николаса Хамфри, — отпраздновала свою свадьбу в доме Сергея Александровича. Его дом посещали также и английский антрополог Тамара Драгадзе, и его ученица из Швеции Анна-Луиза Кристиансен.

В заключение хотелось прояснить и еще один вопрос, связанный с убеждениями Сергея Александровича. Он с раннего возраста интересовался религией, будучи к тому же хорошо знакомым, в силу среды, в которой вырос, с православием. Но к религии он относился, в первую очередь, как этнограф и историк. Один из важнейших трудов его жизни — книга «Религия в истории народов мира». Приведенная в ней классификация религии, является, в сущности, выражением марксистской точки зрения. Сергей Александрович считал марксистский метод одним из весьма плодотворных, хотя и отдавал дань некоторым другим методам, не будучи приверженным догматизму. Однако, на деле его понимание религии и отношение к ней были гораздо глубже. Это заметил, например, посещавший его в 1960-е годы хорошо всем известный протоиерей Александр Владимирович Мень, с которым они вели жаркие беседы, в том числе по вопросам этики, морали, гносеологических корней религии, роли русской интеллигенции в русской истории и т. д. После смерти Сергея Александровича о. Александр написал письмо его жене Ольге Владимировне, в котором утверждал, что, по его мнению, Сергей Александрович был не атеистом, а деистом. Сам Сергей Александрович, уже будучи в возрасте почти 80-ти лет, признавался в письме к жене, что у него «сейчас совсем другие мысли о религии» (Письмо 1978). Частично это отразилось в дискуссии по вопросам религии, которая возникла на страницах журнала «Советская этнография» в 1979–1981 гг. в связи с публикацией статьи Сергея Александровича «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)» (Токарев 1979; Токарев 1981)[1]. Один из его оппонентов даже выразился так: «Мы до сих пор считали Токарева марксистом, а теперь…»[2]. «Уж эти мне правоверные «марксисты», — писал об этом отзыве С. А. Токарев жене, — смертельно боящиеся хоть одно слово написать самостоятельно…» (Письмо 1980).

Сергей Александрович очень хорошо относился к людям. Он был склонен преувеличивать достоинства людей, а недостаткам находить оправдания, связывать их с тяжелой жизнью или несчастливыми обстоятельствами (за что его друг Г. Н. Поспелов часто называл Сергея Александровича «князем Мышкиным»). Он не любил слушать, если кто-то пытался говорить дурное об их общих знакомых. Дома он часто повторял — «если Петр плохо говорит и о Павле, то мы больше узнаем о Петре, чем о Павле».

Он был и очень обязательным человеком. Любую просьбу обязательно исполнял, от кого бы она ни исходила. Он пытался помочь не только отдельным людям, но и народам. Например, послал два письма правительству о возвращении крымских татар, но даже не получил ответа (*Токарева* 1995: 14).

Заслуги Сергея Александровича в области науки не исчерпывают его уникальность как личности. Его доброжелательность, внимание к людям, убеждения и принципы, многие другие черты характера, свойственные только ему и выделяющие его среди его родных и коллег, сделали его человеком, память о котором останется не только в науке, но и в сердцах людей.

---

[1] На эту статью было восемь откликов от ведущих специалистов в области религиоведения. Дискуссия завершилась заключительным ответом С. А. Токарева.

[2] С этим отзывом Сергей Александрович ознакомился до печати. В печати появилась смягченная версия отзыва.

Источники и материалы

Письмо 1924 — Письмо Александра Ивановича к Сергею Александровичу и Вере Александровне от 27 января 1924 г. Семейный архив.

Письмо 1978 — Письмо С. А. Токарева к О. В. Токаревой от 19 января 1978 г. Семейный архив.

Письмо 1980 — Письмо С. А. Токарева к О. В. Токаревой от 8 июля 1980 г. Семейный архив.

РГАЛИ. Ф. 2113 — Российский государственный архив литературы и искусства. Фонд 2113: Дарский Д. С.

Постановление 1936 — Постановление Центрального комитета Профессионального союза работников политико-просветительных учреждений СССР от 31 декабря 1936 г. Семейный архив.

Дневник Л. Грибовой — Дневник Л. Грибовой. Семейный архив.

Токарев 1980 — *Токарев С. А.* Краткие биографические сведения об А. И. Токареве (машинопись, 22.08.1980 г.), составлены для Алексинского краеведческого музея. Семейный архив.

Тульские 1901 — Тульские епархиальные ведомости. 1901. № 3–4. http://tulaeparchia.ru/prebyivanie-protoiereya-ioanna-kronshtadtskogo-v-gorode-tule/

Научная литература

Анчабадзе Ю. Д. С. А. Токарев: начало пути // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 120–133.

Басилов В. Н. С. А. Токарев, как представитель русской культуры // Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 31–40.

Говор Е. Ольга Гостина из рода Кочубеев, австралийский этнограф // Австралиада. 2000 № 24. С. 21–24; 2000. № 25. С. 10–13. https://elenagovor.com/Gostin.htm

Елькова Е. Ю. С. А. Токарев в Туле и Алексине // Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН. С. 15–23.

Игумен Евфимий (Моисеев). Забытый святитель-миссионер: жизнь и труды епископа Камчатского, Курильского и Благовещенского Макария (Дарского) (1842–1897) // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2021. № 2 (7). С. 13–21. https://doi.org/10.47132/2587-8425_2021_2_13

Токарев С. А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // Советская этнография. 1979. № 3. С. 87–105.

Токарев С. А. Еще раз о религии как социальном явлении (ответ моим критикам) // Советская этнография. 1981. № 1. С. 51–67.

Токарева О. В. Краткие биографические сведения о С. А. Токареве // Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 7–14.

References

Anchabadze, Yu. D. 2010. S. A. Tokarev: nachalo puti [S. A. Tokarev: The Beginning of the Way]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 120–133.

Basilov, V. N. 1995. S. A. Tokarev, kak predstavitel' russkoi kul'tury [S. A. Tokarev as the Representative of Russian Culture]. In *Blagodarim sud'bu za vstrechu s nim. O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke* [We Thank the Fate for Meeting with him. About Sergey Aleksandrovich Tokarev — A Scholar and a Man], ed. by S. Y. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: IEA RAN, 1995. P. 31–40.

Elkova, E. Yu. 1995. S. A. Tokarev v Tule i Aleksine [S. A. Tokarev in Tula and Alexin]. In *Blagodarim sud'bu za vstrechu s nim. O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke* [We Thank the Fate for Meeting with him. About Sergey Aleksandrovich Tokarev — A Scholar and a Man], ed. by S. Y. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: IEA RAN. P. 15–23.

Govor, E. 2000. Ol'ga Gostina iz roda Kochubeev, avstraliiskii etnograf [Olga Gostina from the Kochubey Family, the Australian Ethnographer]. *Avstraliada* 24: 21–24; 25: 10–13. https://elenagovor.com/Gostin.htm

Igumen Evfimii (Moiseev). 2021. Zabytyi sviatitel'-missioner: zhizn' i trudy episkopa Kamchatskogo, Kuril'skogo i Blagoveshchenskogo Makariia (Darskogo) (1842–1897) [The Forgotten Missionary Saint: The Life and Works of Bishop Macarius (Darsky) of Kamchatka, Kuril and Blagoveshchensk (1842–1897)]. *Vestnik istoricheskogo obshchestva Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii* 2(7): 13–21. https://doi.org/10.47132/2587-8425_2021_2_13

Tokarev, S. A. 1979. O religii kak sotsial'nom yavlenii (mysli etnografa) [On Religion as a Social Phenomenon (Thoughts of an Ethnographer)]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 87–105.

Tokarev, S. A. 1981. Eshche raz o religii kak sotsial'nom yavlenii (otvet moim kritikam) [Once Again on the Religion as a Social Phenomenon (a Response to my Critics)]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 51–67.

Tokareva, O. V. 1995. Kratkie biograficheskie svedeniia o S. A. Tokareve [Brief Biographical Information on S. A. Tokarev]. In *Blagodarim sud'bu za vstrechu s nim. O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke* [We Thank the Fate for Meeting with him. About Sergey Aleksandrovich Tokarev — A Scholar and a Man], ed. by S. Y. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: IEA RAN. P. 7–14.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/21-44
Научная статья

© Т. Д. Соловей

МУЖЕСТВО ПУБЛИЧНОГО РАЗУМА: С. А. ТОКАРЕВ — ИСТОРИОГРАФ

С. А. Токарев стал основоположником отечественной историографической традиции, заложив концептуальную рамку изучения истории русской этнографии (досоветского периода), а также истоков и истории зарубежной этнологии. Речь идет об историографии не в узком смысле как функциональном довеске научного исследования, но в профессиональном понимании. В авторской трактовке историография — это не только (и не столько) нарратив о прошлом, сколько внутренний диалог науки и ее самопознание, рафинированная форма исследования прошлого и современности. Обращение С. А. Токарева к данному жанру относится к рубежу 1940–1950-х гг., когда сложилась уникальная констелляция предпосылок успешного историографического поиска. Эти предпосылки коренились как во внутринаучной динамике (обретение этнографией устойчивого статуса самостоятельной дисциплины и высокая степень зрелости профессионального дискурса), так и во внешних контекстуальных обстоятельствах (здесь совпали идеологический вектор — борьба с космополитизмом и массовое настроение — законное чувство гордости народа-победителя и героизация образа «Мы»). В подобной ситуации на первый план выходила задача создания респектабельной цеховой историографической традиции, а также масштабного историографического полотна, обозначавшего весомое (а в советскую эпоху — лидирующее) место отечественной науки в контексте науки глобальной. Предмет авторского интереса — не анализ историографической концепции С. А. Токарева, а изучение обстоятельств и коллизий (внутридисциплинарных и политико-идеологических), связанных с подготовкой и публикацией масштабных историографических трудов. Затрагивается в статье обычно остающийся на периферии сюжет о научных пристрастиях (научной специализации) и специфике исследовательской стратегии ученого как проекции особенностей его психотипа. Почему историографический прорыв осуществил именно Токарев? Как была организована «исследовательская лаборатория» советского ученого, стесненного жесткими рамками плановости, скованного внешней (политико-идеологической) и внутренней (научного сообщества) цензурой, находящегося в условиях хронической академической и педагогической перегруженности? Эти вопросы представляют немалый науковедческий интерес.

Ключевые слова*: С. А. Токарев, историография, история русской этнографии, история зарубежной этнологии, «дисциплинарная власть», кафедра этнографии МГУ, Институт этнографии, С. П. Толстов, М. О. Косвен, Н. Н. Чебоксаров*

Соловей Татьяна Дмитриевна — д. и. н., профессор, кафедра этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119992, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 4, Г-429). Эл. почта: tsolovei19@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7453-297x

Ссылка при цитировании: *Соловей Т. Д.* Мужество публичного разума: С. А. Токарев — историограф // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 21–44.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/21-44
Original Article

© *Tatyana Solovey*

THE COURAGE OF PUBLIC REASON: SERGEI ALEXANDROVICH TOKAREV AS A HISTORIOGRAPHER

S. A. Tokarev founded the Russian historiographical tradition, laying the conceptual framework for studying the history of Russian ethnography (its pre-Soviet period), and the origins and history of foreign ethnology. Here we regard historiography in its professional sense and not just as a functional appendage of scientific research. In the author's interpretation, historiography is not only (and not so much) a narrative about the past, but rather an internal dialogue of science and its self-reflection, a refined form of research into the past and modernity. S. A. Tokarev's appeal to this genre dates back to the turn of the 1940s–1950s, when a unique constellation of conditions for a successful historiographical search developed. These conditions were rooted both in the internal scientific dynamics (ethnography had acquired a stable status of an independent discipline and a high degree of maturity of professional discourse) and in external circumstances (here the ideological vector coincided with the public sentiment — the struggle against cosmopolitanism on the one hand and the legitimate pride of the victorious people on the other). In this context it was crucial to create a respectable historiographical tradition, which would highlight the significant (and in the Soviet era - the leading) role of Russian science in the global context. The author's interest is not in the analysis of S. A. Tokarev's historiographical concept, but rather in the circumstances and conflicts (interdisciplinary, political and ideological) surrounding the preparation and publication of vast historiographical works. The article touches upon the usually neglected topic about scientific preferences and the specifics of a scientist's research strategy as a projection of his psychotype. Why was it Tokarev who make the historiographical breakthrough? How was the "research laboratory" of a Soviet scientist organized, constrained by the rigid framework of planning, by external (political and ideological) and internal (scientific community) censorship, and under conditions of chronic academic and teaching overload? These issues are of considerable scientific interest.

Keywords: *S. A. Tokarev, historiography, history of Russian ethnography, history of foreign ethnology, "disciplinary authority", Department of Ethnography of Moscow State University, Institute of Ethnography, S. P. Tolstov, M. O. Kosven, N. N. Cheboksarov*

Author Info: Solovey, Tatyana D. — *D*octor of History, Professor, Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: tsolovei19@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7453-297x

For citation: Solovey, T. D. 2024. The Courage of Public Reason: Sergei Alexandrovich Tokarev as a Historiographer. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 21–44.

Хотя историография как таковая — удел отдельных исследователей, знание истории дисциплины (здесь — этнографии/этнологии) представляет неотъемлемый элемент профессиональной идентичности. Наличие респектабельной историографической традиции свидетельствует зрелость научной дисциплины, обеспечивает ее устойчивость, концептуальную, проблемно-тематическую и культурно-ценностную преемственность, успешную смену поколений.

В данном случае речь не идет об историографии в узкой трактовке как несамостоятельном сугубо функциональном довеске исследования, который чаще всего сводится к библиографическому обзору актуальной литературы по проблеме, находящейся в фокусе непосредственного исследовательского интереса. Но и более широкая версия, трактующая историографию этнологии как *историю* этой дисциплины (институциональную историю, историю накопления эмпирических данных, ретроспективу экспедиционной активности, историю борьбы идей, пантеон научных биографий) далеко не исчерпывает понимания историографии как научного жанра.

Историография — это нечто большее, чем нарратив о прошлом. Само прошлое не неизменно, оно находится в постоянном и интенсивном диалоге с современностью. В подобной интеллектуальной перспективе историография оказывается внутренним диалогом науки и ее самопознанием, рафинированной формой исследования прошлого и современности.

Что необходимо для развития историографической мысли? Во-первых, наличие ученого и(или) группы ученых, чувствующих вкус к изучению истории науки, обладающих особой исследовательской оптикой и склонностью к систематическому кабинетному (библиотечному и архивному) труду. Во-вторых, необходима достаточная временн***а***я дистанция, отделяющая историографа от описываемых событий. Взгляд ученого в этом случае направлен не на актуальную динамику как череду разнокалиберных фактов и событий, а на восприятие генеральных тенденций и качественных сдвигов.

Наконец, историографические разыскания, а тем более создание обобщающих трудов по истории науки в качестве ключевого условия их реализации требуют наличия единой концептуальной канвы и конвенционального языка, обеспечивающих целостное восприятие и описание прошлого. Необходимо наличие тех спорных, но единых и твердых оснований, с которых можно было бы, по выражению Л. М. Баткина, войти «в блестящую и необходимую односторонность, в общем-то, любой стоящей методологической позиции» (цит. по: *Миськова* 2017: 41).

С. А. Токарев — крупнейший в нашей стране исследователь истории российской и зарубежной этнологии — начал восхождение к вершинам историографического жанра на рубеже 1940–1950-х гг. В 1944 г. Токарев подготовил доклад «История русской этнографии» «для несостоявшейся сессии по истории русской науки» (Из дневников 1995: 190). Тогда же им был написан текст «История славянской этнографии» для «Славянского сборника» (Из дневников 1995: 190). Во второй половине 1940-х–начале1950-х гг. по этой тематике был опубликован ряд статей, в том числе: «Этнография в Академии наук» (1945), «Вклад русских ученых в мировую этнографическую науку» (1948; 1956), «Н. Н. Миклухо-Маклай как ученый и антрополог» (в соавторстве с Я. Я. Рогинским) (1950), «Основные этапы развития русской дореволюционной и советской этнографии» (1951). Одновременно ученый работал над фундаментальной монографией по истории русской этнографии, которая увидит свет в 1966 г.

Именно на рубеже 1940–1950-х гг. сложилась уникальная констелляция предпосылок успешного историографического поиска. В первую очередь, это наличие исследователя в лице С. А. Токарева, выразившего готовность взять на себя огромный труд по созданию стройной целостной концепции истории этнологической науки. Почему Токарев?

Разве не логично предположить, что в жесткой иерархической системе советской науки определение историографического вектора и образа прошлого возьмет на себя ее лидер — директор ИЭ АН СССР (1942–1956) и заведующий кафедрой этнографии исторического факультета МГУ (1939–1952) С. П. Толстов. Солидный историографический задел имелся у М. О. Косвена, который читал курс историографии студентам университетской кафедры этнографии. Талантливый и разносторонний Н. Н. Чебоксаров, на посту заведующего кафедрой этнографии (1952–1956) в силу учебной необходимости неизбежно обращался к историографическим сюжетам. Но не они осуществили историографический прорыв. Более того, этот прорыв станет результатом не коллективных, но преимущественно индивидуальных усилий С. А. Токарева.

Когда речь заходит о советской этнографии 1940–1950-х гг. Токарева и Толстова обыкновенно ставят рядом. Однако их исследовательские пристрастия, их интеллектуальные стратегии, особенности психотипа и личностные темпераменты радикально различались. Толстов — историк, этнограф и археолог — имел задатки блестящего теоретика, обладал способностью генерировать новые идеи, пусть иногда «завиральные». Справедлива мысль Ю. И. Семенова: «Овладеть искусством теоретически мыслить, а тем более создавать новые теории, далеко не просто. Для этого нужна и определенная природная одаренность. Поэтому очень немногие советские этнологи оказались способными к такого рода деятельности. И одним из них был С. П. Толстов» (*Рапопорт, Семенов* 2004: 211).

Но пространство интеллектуальной свободы с начала 1930-х гг. неуклонно сжималось, атмосфера несвободы ограничивала возможности теоретизирования, творческого развития этнологической мысли. Огромный интеллектуальный потенциал Толстова реализовался не в кабинете, а в поле: археологическое и этнографическое исследование Средней Азии (открытие цивилизации Хорезма) принесло ему непреходящую славу. А взрывная энергия и неуемный темперамент Толстова вылились в административную и социальную активность.

Разумеется, в качестве лидера советской этнографии Толстов делал доклады и писал статьи, которые языком советского официоза имели «установочный» характер: в них определялся идеологический вектор и исследовательские приоритеты (*Толстов* 1946; *Толстов* 1947; *Толстов* 1950; *Толстов* 1956; *Толстов* 1957; *Толстов* 1960 и др.). Эти тексты имеют важное значение для понимания исторического контекста и логики развития отечественной этнографии, но историографическими в строгом смысле не являются. Не будет упрощением сказать, что у Толстова попросту не было времени на кропотливую каталогизацию историографических фактов и историософскую рефлексию прошлого этнографии. Он был «бойцом» на этнографическом фронте современности, при всей неоднозначности характера и репутации серьезно способствовавшим укреплению статуса этнографии в реестре социалистических дисциплин исторического толка.

Превосходным знатоком истории русской этнографии и западной этнологической мысли обычно аттестуют М. О. Косвена. Точнее было бы говорить о нем как о

знатоке русской этнографической и западной этнологической литературы. Круг его «историографических» интересов составляли преддисциплинарная (ранняя) история отечественной этнографии (*Косвен* 1952; *Косвен* 1955б; *Косвен* 1956а; *Косвен* 1956б; *Косвен* 1961), история этнографического изучения Кавказа в российской науке (*Косвен* 1951; *Косвен* 1955а; *Косвен* 1958; *Косвен* 1962), в меньшей степени — институциональная история русской этнографии (*Косвен* 1953). М. О. Косвен читал курс историографии студентам университетской кафедры этнографии (историографический компонент подготовки студентов кафедры он делил с С. А. Токаревым). Однако фактический вклад Косвена в исследование истории отечественной этнологии состоял в презентации и комментировании историографических источников, или, как следует из названия его статей, в предоставлении «материалов к истории русской этнографии». Кроме того, Косвен был гиперчувствителен к веяниям идеологических ветров и интеллектуальной моде, поэтому посвятил себя разработке беспроигрышной для конца 1940-х гг. темы «матриархата» и снискал на этом поприще интеллектуальное признание: его монография «Матриархат. История проблемы» (1948) вышла под редакцией С. П. Толстова и получила престижную этнографическую премию им. Н. Н. Миклухо-Маклая.

В круг приоритетов Н. Н. Чебоксарова, ставшего в 1952 г. преемником Толстова на посту заведующего кафедрой, историография тоже не входила. Хотя некоторые его статьи носили историографический характер (*Чебоксаров* 1946; *Чебоксаров* 1947; *Козлова*, *Чебоксаров* 1955; *Чебоксаров* 1959), систематического интереса к истории этнологической науки этот крупный ученый не обнаруживал. Его исследовательские интересы были сконцентрированы в, пожалуй, наиболее «престижной» сфере советской гуманитаристики — востоковедении. Видный специалист в области этнической истории народов Восточной Азии, этнической антропологии и этногенеза народов Евразии, за исследование этнической истории Китая он был удостоен премии имени Н. Н. Миклухо-Маклая (1948).

Историографии как неотъемлемой части дисциплинарного дискурса повезло, что она вошла в круг интересов С. А. Токарева. Отсутствие административного азарта и тяги к публичности, низкая чувствительность к модным веяниям, сочетались в нем с осознанной готовностью следовать предопределенным сверху заданиям, врожденной тягой к полезной деятельности и исключительной работоспособностью. Именно такой тип ученого мог заложить основы историографического жанра.

С. А. Токарев занимал оптимальную для историографа наблюдательную позицию. Во-первых, значительная временна́я дистанция отделяла историка науки от объекта исследования — досоветской этнографии, то есть была обеспечена возможность критического обобщающего взгляда на описываемые исторические реалии. Во-вторых, советская этнография как дисциплина к рубежу 1940–1950-х гг. достигла достаточно высокого уровня зрелости, и это в существенной степени задавало вектор восприятия прошлого. Историограф, фиксируя состояние профессионального дискурса на том или ином историческом этапе, ведет изложение с позиций сегодняшнего дня, исходя из презумпции знания результата (качественного состояния научной дисциплины здесь и сейчас). Прошлое науки реконструируется таким образом, чтобы обосновать закономерность такого исторического результата, при этом научная традиция видится как непрерывная, а настоящее — как продолжение лучших сторон прошлого и их качественное усовершенствование и развитие.

В первое послевоенное десятилетие этнография обрела устойчивый статус самостоятельной, включенной в реестр социалистических, дисциплины. Но главным призом науки стало кардинальное расширение (особенно в сравнении с началом 1930-х гг.) понимания ее предмета. К началу 1950-х гг. советская этнография из науки о первобытном обществе, «пережитках» и триумфальном марше национальных окраин к социализму вновь превратилась в науку об этносах.

Этнография приобрела прочные концептуальные основания (основу единства составили сталинская типология этнических общностей и его же определение «нации»), а также общую систему понятий. Концептуальное единство позволило сформировать развитое коммуникативное пространство, функционировавшее на базе конвенционального языка в отчетливо очерченных теоретико-методологических и дисциплинарных границах «советской этнографии». А в серии «Труды ИЭ АН СССР» выходил специализированный тематический сборник «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», ставший влиятельной коммуникативной площадкой для систематического обсуждения историографических вопросов.

Однако отмеченная уникальная констелляция предпосылок историографического прорыва не дает объяснения (или не дает исчерпывающего объяснения) самому факту появления масштабных историографических трудов именно в это время. Указанные предпосылки отражают *внутридисциплинарную* динамику (высокую степень зрелости дисциплинарного дискурса), тогда как внешние контекстуальные влияния и импульсы остаются за кадром.

Государство-Левиафан, реализовавшее себя в сталинскую эпоху в исчерпывающей полноте, превратило ученых в государственных служащих, а интеллектуальное творчество подчинило казенной необходимости. Всепроникающая и вездесущая «дисциплинарная власть» (по Фуко) в ее советской максималистской версии, сформировала жесткую иерархическую организационную структуру отечественной науки с планированием и отчетностью (пространство «дисциплинарной однородности»). В жизнь советских интеллектуалов прочно вошли понятия «государственный заказ», «производственная необходимость» («производственное задание»).

Зададимся вопросом, было ли обращение Токарева к историографии добровольно взятым на себя обязательством перед наукой или спущенным сверху «производственным заданием»?

История отечественной этнографии с 1951 г. стояла в планах Института этнографии, а история зарубежной этнографии с 1958 г. — в планах Исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова и университетской кафедры этнографии. Активизация историографических исследований была следствием, в первую очередь, внутридисциплинарной динамики. Но это не исключает внешних контекстуальных влияний. Даже если это «задание» не являлось прямой директивой, исходящей от властных инстанций, оно вытекало из политико-идеологического и культурного контекста рубежа 1940–1950-х гг., то есть опосредованно было связано с «дисциплинарной властью».

Борьба с «космополитизмом», развернувшаяся в конце 1940-х гг., стимулировала поиски русского первенства во всем, включая науку. На первый план неизбежно выходила задача по конструированию впечатляющего историографического нарратива, в рамках которого отечественная наука исторически развивалась «ноздря в ноздрю» с западной, а в советскую эпоху — первенствовала, благодаря передовой марксистской идеологии и социальному первородству «первого в мире государства

рабочих и крестьян». Справедливости ради надо отметить, что советское общество (и советская интеллигенция как часть общества) испытывало в послевоенный период моральный подъем, всплеск законной гордости народа-победителя. Так что идеологический вектор и массовое самоощущение совпадали.

Не стоит забывать и о том, что отношения власти не простираются лишь до порога научного сообщества, внутри которого якобы царят корпоративная солидарность и императив объективного исследования. Под влиянием государственной власти научное сообщество само пропитывается отношениями власти и подчинения. В системе советской административной иерархии человек подобный Токареву, не умудренный в бюрократических хитросплетениях, конъюнктурщине и интриганстве, а еще добросовестный и безотказный оказывался в ловушке собственной интеллигентности. Похоже на него навешивали все то, от чего уклонялись его коллеги. Вот типичная дневниковая запись от 4 августа 1944 г: «Был П. Г. Богатырев — я ему показывал свой очерк истории русской этнографии, который он хочет использовать для своей статьи по истории славяноведения — в Славянском сборнике (странно, как он не любит самостоятельно писать!)» (Из дневников 1995: 189). И еще, запись от 12 сентября 1947 г.: «В И.Э. — Кушнер и Третьяков совместно «уговорили» меня согласиться ехать в Болгарскую экспедицию… Мне ехать в Болгарию сейчас некстати, ибо сильно запущены здешние дела…» (Из дневников 1995: 198).

Сквозной линией в дневниках Токарева проходит все возрастающая академическая и педагогическая (в рамках кафедры) нагрузка. Вот емкая запись от 7 августа 1944 г. — С. А. Токарев обсуждает с Н. Н. Чебоксаровым распределение педнагрузки на 1944/1945 учебный год и резюмирует эмоциональным восклицанием: «…Опять разбрасывание, ни на чем не сосредоточивание… У меня есть вообще мысль уехать из Москвы в один из университетских городов западных областей (Одесса, Киев, Львов, Рига…), где я был бы более хозяином сам себе… Но осуществимо ли это?» (Из дневников 1995: 190).

Интеллектуальная разносторонность Токарева, которую он в сердцах характеризует как «разбросанность», не означает, что у него не было ярко выраженных интеллектуальных пристрастий. Таковым выступала неизменная на протяжении его научной биографии подлинная страсть к истории религии. Еще в аспирантские годы, по его собственным словам, сложилась «система взглядов на религию и ее происхождение» (Из дневников 1995: 160), а в 1934 г. Токарев отчеканил: «…Проблемы происхождения религии — это моя *главная задача жизни* (курсив мой. — *Т. С.*)» (Из дневников 1995:163).

Насколько можно судить, первоначально историография в число подобных пристрастий не входила, другое дело, что интеллектуальная захваченность и эмоциональная привязанность могут возникнуть в процессе работы над той или иной научной проблемой. А в ситуации «там» и «тогда» (в 1952 г.) Токарев принял решение «взять на себя общее руководство работой по «Истории русской этнографии», *которая сейчас без хозяина* (курсив мой. — *Т. С.*)» (Из дневников 1995: 211), поскольку не нашлось другого «добровольца». Если без обиняков, этот узкоспециальный, интеллектуально сложный и очень трудоемкий сегмент науки достался Токареву в силу его гипертрофированного чувства ответственности, тогда как его более амбициозные и «зубастые» коллеги не желали «брать на себя лишнего», предпочитая не «вспахивать» историографическую целину, а осваивать модные и социально престижные темы.

Историография в профессиональном смысле начинается с поиска и определения исследователем (или группой исследователей) места дисциплины в пространственно-временном континууме и в контексте глобальной науки. Историограф оказывается перед необходимостью зафиксировать и кодифицировать статус дисциплины в национальной традиции, а национальную традицию, в свою очередь, вписать в международный контекст.

Именно с этого и начинал вхождение в поле историографии Токарев — с установления хронологических (периодизация) и историко-культурных (национальная специфика) ориентиров отечественной этнографической традиции в глобальной системе интеллектуальных координат. Отправной точкой историографической концепции стал тезис о «многовековом» развитии русской этнографии, а основание концепции составила идея, исходящая из представления о том, что национальную специфику отечественной этнографии определяло и определяет внимание к народности/народу/этносу (последнее сформировало предметно-объектное поле этой дисциплины).

На Этнографическом совещании в Москве 24 января 1951 г. С. А. Токаревым был прочитан доклад «Основные этапы развития русской дореволюционной и советской этнографии (Проблема периодизации)» (*Токарев* 1951). Разработку периодизации он справедливо полагал «одним из необходимых условий написания истории русской этнографии», «первым шагом к ней» (*Токарев* 1951: 160) и рассматривал периодизацию не как «простое деление процесса на хронологические отрезки для удобства изложения», а как «установление качественно своеобразных этапов исторического процесса, развертывающегося во времени» (*Токарев* 1951: 161).

История развития этнографии в дореволюционной России была разбита на 8 периодов (XI–XVI вв.; конец XVI–XVII в.; XVIII в.; 1770–1790-е гг.; 1801–1830-е гг.; 1840–1860-е гг.; 1870–1890-е гг.; 1890-е гг. — 1917 г.). Метанарративом, сквозным сюжетом для описания качественного своеобразия каждого из периодов, выступал народ (народность). Взгляд С. А. Токарева на прошлое отечественной этнографии был структурирован таким образом, чтобы представить предысторию и историю досоветской этнографии как приготовление к рождению советской этнографии — науки об этносах.

Периодизация истории отечественной этнографии дооктябрьского периода выглядела более или менее обоснованной, тогда как попытка периодизации советской этнографии на 4 этапа (1917–1928 гг.; 1929–1934 гг.; 1934–1941 гг.; 1941 г. — доныне) носила пунктирный, неразвернутый характер и прямолинейно привязывалась к «отсечкам», характеризующим политико-идеологическую и социокультурную динамику советского государства.

С. А. Токарев способствовал значительному «удревнению» цеховой традиции, положив начало формированию историографического мифа о «многовековом» развитии отечественной этнографии. С легкой руки С. А. Токарева в отечественной историографии широко распространились поиски «истоков этнографии», «этнографических материалов и знаний» во времена, предшествующие не только оформлению этой дисциплины, но даже появлению самого термина «этнография», что выглядело недвусмысленной колонизацией прошлого (подробнее об этом см.: *Соловей* 2022: 40–70).

Справедливости ради необходимо отметить, что сам С. А. Токарев даже в разгар борьбы за «русское первенство» осмелился публично возражать «против стремления найти обязательно везде “приоритет” русской науки» (Из дневников 1995: 203)

и вообще вел себя в деликатной манере настоящего интеллигента и интеллектуала. Однако некоторые его коллеги отдали обильную дань господствующим культурным и идеологическим ветрам (*Косвен* 1952; *Косвен* 1955б; *Косвен* 1956а).

В дальнейшем Токарев развивал и совершенствовал свою историографическую концепцию, полновесно развернув ее в монументальной монографии «История русской этнографии» (1966). Ее краеугольным камнем стал тезис об окончательном выделении этнографии в самостоятельную науку в России в 40-х годах XIX в. Этот тезис был канонизирован советской историографией. Между тем, парадоксальным образом содержание книги Токарева ставит под сомнение вывод, который служит несущей опорой историографической концепции (подробнее об этом см.: *Соловей* 2004: 25–50; *Соловей* 2022: 71–102, 251–296).

Хотя некоторые тезисы и выводы этого капитального труда и историографической концепции Токарева в целом, представляются небесспорными и носят дискуссионный характер, это не отменяет того фундаментального факта, что компендиум публикаций ученого заложил концептуальную рамку осмысления и описания истории отечественной этнографии досоветского периода, в которую в дальнейшем вписывались новые источники и новые интерпретации, новые фрагменты историографической «мозаики», без угрозы разрушения целостной картины.

Историографический (науковедческий) интерес представляет не только историографическая концепция истории русской этнографии С. А. Токарева, которая вошла в золотой фонд отечественной этнологической мысли и в отношении которой самоопределяются новые поколения ученых, но «интеллектуальная лаборатория» советского ученого, стесненного жесткими рамками плановости, скованного внешней (политико-идеологической) и внутренней (научного сообщества) цензурой, находящегося в условиях хронической академической и педагогической перегруженности. Сегодня трудно даже вообразить, как усилиями одного человека в ограниченные сроки создавались столь масштабные труды, как происходила библиографическая систематизация, каталогизация огромного числа историографических фактов в отсутствие компьютера, поисковых систем, электронных баз данных. Какой работоспособностью необходимо было обладать, чтобы обозначить «почти все направления своего исследовательского пути итоговыми монографиями крупного объема и широкого содержания» (*Алексеев* 1995: 29), сохранив при этом здоровый интерес к жизни, к общению, к молодежи.

Дневниковые записи С. А. Токарева позволяют отчасти реконструировать процесс работы над монографией «История русской этнографии», который не лишен некоторых небезынтересных коллизий. Важнейшая из коллизий — значительная временная дистанция, которая пролегает между завершением (в основном) текста рукописи в 1955 г. и ее публикацией в 1966 г. — требует объяснения.

Вот краткая хронология событий.

2 июня 1952 г. — «Предварительная наметка того, что мне предстоит делать… 8) взять на себя общее руководство работой по “Истории русской этнографии”, которая сейчас без хозяина» (Из дневников 1995: 212).

8 августа 1953 г. — заместитель директора Института этнографии М. Г. Левин «настойчиво советовал» форсировать работу над книгой, и «чтобы выбраться из прорыва», Токарев должен был написать до конца года 8 п. л.,

вместо запланированных 4,5 п. л., а в 1954 г. завершить *«вообще все»* (sic!) (Из дневников 1995: 215).

21 января 1954 г. — на заседании дирекции Института, где Токарев делал доклад о плане издания «Истории русской этнографии», «после оживленных споров и противоречивых предложений» было принято решение «издавать одновременно 2 книги: “Историю русской этнографии”, которую поручается написать мне (с дополнением по советскому периоду, которое напишет кто-то другой) — листов на 20, — и отдельно “Очерки по истории русской этнографии, фольклористики, антропологии” как не связанные между собой отдельные очерки (в основном уже написанные» (Из дневников 1995: 216).

31 декабря 1954 г. — «Много работал над “Историей русской этнографии” и, хотя осталось еще много работы, но надеюсь в 1-м полугодии (1955 г. — *Т. С.*) закончить и сдать, может быть, напечатают в 1956 г.» (Из дневников 1995: 222).

31 декабря 1955 г. — «Закончил в основном большую работу “История русской этнографии”» (Из дневников 1995: 225).

31 декабря 1956 г. — «Почти ничего не успел сделать по “Истории русской этнографии” (хотел доработать в этом году, но очень мало сделал)» (Из дневников 1995: 229).

31 декабря 1957 г. — «“Историю русской этнографии” я пока так и не доделал, хотя немного дорабатывал. Хотелось бы в начале 58 г. закончить» (Из дневников 1995: 232).

31 декабря 1958 г. — «“История русской этнографии” пока лежит без движения, незаконченная» (Из дневников 1995: 236).

31 декабря 1959 г. — «“История русской этнографии” лежит недоделанная и без движения» (Из дневников 1995: 238).

31 декабря 1961 г. — «“История русской этнографии” (недоработанная)» (Из дневников 1995: 245–246).

31 декабря 1964 г. — «Итоги 1964 г. для меня в научном отношении весьма богатые <…> Я почти подготовил и скоро сдам в издательство “Историю русской этнографии” (доделываю главным образом 8-ю главу)» (Из дневников 1995: 258).

25 мая 1965 г. — «Ученый совет: утвердили к печати мою “Историю русской этнографии” (с трудом и еле-еле успели получить 2 нужные рецензии — от В. К. Соколовой и от Авг. Мих. Станиславской — И. И.); теперь надо быстро, к 1/VI подготовить рукопись к сдаче, а ее нужно порядочно доработать» (Из дневников 1995: 259).

14 декабря 1965 г. — «отдал свою 9-ю главу “Истории русской этнографии”, которая осталась свободной, в Историографическую комиссию Нечкиной — пусть посмотрит, подойдет ли им» (Из дневников 1995: 261).

31 декабря 1965 г. — «…сдал в издательство “Историю русской этнографии” (хотят выпустить в первом полугодии)… Написал почти заново о советском

периоде в истории русской этнографии (как последнюю главу в “Истории русской этнографии”), но изд-во решило ее не включать, теперь буду печатать где-то отдельно”» (Из дневников 1995: 262).

31 декабря 1966 г. — «Итоги 1966 г. для меня довольно осуществленные. Вышла в свет “История русской этнографии”». (Из дневников 1995: 267).

Таким образом выстраивается следующая картина. К 1952 г., когда ученый принял решение взять под крыло оставшуюся «бесхозной» историографию, им уже был создан определенный историографический задел: Токарев делил с Косвеном чтение лекционного курса историографии для студентов кафедры этнографии МГУ (с 1954 — читал этот курс самостоятельно); им были опубликованы несколько статей (*Токарев* 1945; *Токарев* 1946; *Токарев* 1948; *Токарев* 1951) и написана «История этнографии в России» для «Исторической науки» (3 п. л.) (Из дневников 1995: 212). Бесспорным представляется тот факт, что в первой половине 1950-х гг. монография входила в число первоочередных задач в планах Института этнографии, и Токарев всячески форсировал ее подготовку. За три неполных года (к концу 1955 г.) текст монографии был в основном написан. Поистине большевистские темпы! А затем начались странные «проволочки» — практически готовый научный продукт лежал без движения почти 9 лет. Лишь в 1964 г. ситуация сдвинулась с «мертвой точки», и подготовка монографии к публикации вступила в завершающую фазу. Причем, Токареву вновь пришлось действовать «стахановскими темпами». В 1966 г. монография увидела свет, хотя и в урезанном (без 9-й главы о советском периоде) формате (*Токарев* 1966).

Разумеется, есть соблазн объяснить перипетии с подготовкой и публикацией монографии обычными административно-бюрократическими проволочками и личностными коллизиями (нехватка времени и физиологических ресурсов в ситуации чрезвычайной многозадачности, добровольно-вынужденно возложенной на себя ученым). Но подобное объяснение грешило бы неполнотой, ведь с точки зрения интеллектуальной и публикаторской активности вторая половина 1950-х и начало 1960-х гг. были весьма плодотворными в жизни Токарева, а «История русской этнографии» оказалась «падчерицей» на фоне этих успехов.

Здесь мы вновь возвращаемся к необходимости учета внешних контекстуальных обстоятельств. Специфика историографического жанра в том, что он требует неспешных, длинных (и желательно, коллективных) усилий в тиши кабинета, библиотеки и архива. Но «История русской этнографии» создавалась ускоренными «большевистскими» темпами, и триггером, форсировавшим этот процесс, стал культурно-идеологический климат рубежа 1940–1950-х гг. Страна, одержавшая триумфальную победу, стремилась к национальному самоутверждению, героизации «Мы» и кодификации русского (советского) первенства. Историографическая мифология, утверждавшая первородство русской науки (этнографии), являлась неотъемлемой частью этого героического советского мифа. Это и вывело задачу создания «Истории русской этнографии» на первый план.

В постсталинскую эпоху страна от «бури и натиска» и революционного самоутверждения переходила к фазе «нормализации», где «норму» олицетворял Запад, соответственно культурно-идеологическое и пропагандистское обеспечение актуальной политики было скорректировано. Идеи идеологического, интеллектуального и морального превосходства русской науки демонстрировали в хрущевскую эпоху

уменьшающуюся компенсаторную способность, поэтому «История русской этнографии» — продукт эпохи борьбы с «космополитизмом» — утрачивала политическую актуальность. Политико-идеологическая деактуализация, в свою очередь, вела к деактуализации в профессиональном сообществе, поскольку в отличие от тех сегментов советской этнографии, которые были связаны с современностью, обладали экспертным потенциалом или находились в фокусе широкого общественного внимания, историография представляла интерес лишь для кучки специалистов.

Это ярко иллюстрируют злоключения прекрасной статьи Токарева, посвященной фундаментальному труду, И. Г. Георги «Описание всех в Российском государстве обитающих народов» (*Токарев* 1958б). Несмотря на ярко выраженный патриотический пафос и глубину историографического анализа эту статью не приняли к публикации в «Советской этнографии» («самодурство» Толстова), в «Истории СССР», в «Вестнике истории мировой культуры» (Из дневников 1995: 230), и после долгих мытарств она была опубликована в 1958 г. в Вестнике Московского университета (вероятно, не последним обстоятельством стало то, что Токарев являлся заведующим кафедрой этнографии).

Симптоматично, что в 1958 г. меняется вектор историографических интересов С. А. Токарева: начинается работа над главами к будущей «Истории зарубежной этнографии», которая стояла в планах Исторического факультета МГУ (Из дневников 1995: 235–236). Разумеется, этот крен, в первую очередь был стимулирован внутринаучной потребностью: историю отечественной этнологической традиции необходимо было вписать в широкий международный контекст. Однако не обошлось без идеологической подпитки. При Н. С. Хрущеве соревнование СССР с Западом низводится с высоких эмпирей идеологического и морального превосходства, передовой науки и высокой культуры на «низменную» почву объемов и качества потребления. Запад как политический и идеологический конкурент, как угроза «первому в мире государству рабочих и крестьян», в 1960-х гг. превращается в потребительский образец и модель повседневности. Государственная стратегия негативизации Запада при одновременном признании его первенства (ведь «догнать и перегнать» можно лишь находящегося впереди), чем дальше, тем больше приводила к противоположным результатам. Включался механизм психологической инверсии и в подсознании советского человека знак Запада менялся с отрицательного на положительный.

В интеллектуальном дискурсе был представлен широкий спектр образов и измерений Запада и западной науки: от апологетики западной этнологии как источника передовых идей и методик в первой трети XX в., через негативизацию и тотальное отрицание «буржуазной прислужницы империализма» в 1930–1950-х гг., до имплицитного признания западной этнологии в качестве системы соотнесения (отрицательной и положительной одновременно) в постсталинскую эпоху. В любом случае, и в любом контексте, западная этнологическая традиция подлежала изучению.

Сложнее всего выглядела ситуация с историографическим осмыслением прошлого и настоящего западной («буржуазной») этнологии в позднесталинском СССР. Идеологический железный занавес, доктринальные ограничения предполагали только критику и разоблачение «классово чуждой» западной этнологии, обслуживавшей империалистические колониальные практики (этнология — «прислужница империализма»). (Но даже критика предполагала знакомство с критикуемыми этнологами и их идеями). Исключение делалось для тех представителей «буржуазной» этнологии

и для тех концептуализаций, которые были замечены К. Марксом и Ф. Энгельсом и тем самым получили идеологическую санкцию «правильного» научного знания.

Так, концепция первобытности Л. Г. Моргана (далеко не самая удачная) получила такую санкцию благодаря канонизированной в советский период работе Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», которая, в свою очередь, во многом основывалась на этой концепции. Интерес Маркса и Энгельса к моргановской схеме был вызван тем, что, она «обнаруживала» в прошлом человечества «коммунистические» элементы в виде отсутствия моногамной семьи и института частной собственности.

Еще одной фигурой, канонизированной в области изучения и концептуализации первобытности, являлся И. Я. Бахофен и его гипотеза о приоритете материнского счета родства и материнском праве. Поскольку точка зрения Бахофена получила одобрение Ф. Энгельса, то в контексте советской этнографии это придавало ей статус марксистского, то есть окончательного и непогрешимого знания.

У моргановско-бахофенской схемы имелись такие влиятельные сторонники как С. П. Толстов и М. О. Косвен, причем у последнего интерес к теоретическим взглядам этих ученых возник еще в начале 1930-х гг. (*Косвен* 1932; *Косвен* 1933), в послевоенный период он развивался и углублялся (*Косвен* 1946а; *Косвен* 1946б, *Косвен* 1946в). В 1940-х гг. именно концепция Бахофена составила теоретический фундамент докторской диссертации и обобщающей монографии М. О. Косвена «Матриархат. История проблемы», вышедшей в 1948 г.

В первое послевоенное десятилетие изучение проблем западной историографии концентрировалось на университетской кафедре этнографии Следует иметь в виду то обстоятельство, что отцы-основатели кафедры (С. П. Толстов и С. А. Токарев) и другие представители первого (старшего) поколения сотрудников кафедры, чье профессиональное становление пришлось на предвоенный период, — профессора М. О. Косвен, Н. Н. Чебоксаров, В. И. Чичеров, доцент Е. М. Шиллинг, старший преподаватель Б. И. Шаревская — впитали атмосферу теоретико-методологического плюрализма 1920-х гг. («золотого века» отечественной этнографии). Их профессиональная «родословная» восходила к лучшим образцам университетской/академической традиции. Последняя предполагала серьезную историографическую проработку как обязательное условие научного исследования, знание европейских языков, а также безусловное знакомство с западной литературой. Таким образом, западная этнологическая традиция незримо, подспудно, в виде ментального фона, присутствовала в исследовательской и преподавательской деятельности всех сотрудников кафедры. Кроме того, историография была неотъемлемым элементом структуры учебной подготовки на кафедре.

Б. И. Шаревская работала преподавателем кафедры в 1939–1954 гг. и делила свои научные интересы между этнографией Америки и Африки, а перейдя во второй половине 1950-х годов в Институт Африки АН СССР, сделала окончательный выбор в пользу Африки. Совместно с С. А. Токаревым она читала студентам кафедры «Историю первобытной культуры»; важной частью этого курса была глубокая историографическая проработка, основывавшаяся преимущественно на западной этнологической литературе. Это знание Шаревская демонстрировала в своих публикациях (*Шаревская* 1948; *Шаревская* 1953а, *Шаревская* 1953б; *Шаревская, Покровская* 1956; *Шаревская* 1959; *Шаревская* 1962). Другое дело, что структура момента диктовала специфическую то-

нальность указанных публикаций: огульная критика западных концепций имела мало общего с академической традицией рационального анализа, а язык «науки» был серьезно тематизирован идеологическими и пропагандистскими штампами.

В том же духе были выдержаны публикации В. И. Чичерова, лингвиста, фольклориста, автора работ по теории фольклора, русскому эпосу и историческим песням, который пришел на кафедру этнографии в конце 1940-х годов, а с 1952 г. заведовал кафедрой фольклора филологического факультета. Вот характерное название его статьи, написанной совместно с филологом Н. М. Элиаш «Лорд Раглан — теоретик реакционной фольклористики» (*Чичеров, Элиаш* 1949).

В 1948 г. раскручивалась пружина борьбы с «космополитизмом», все «западное», «буржуазное» было принято нещадно критиковать, но даже в той невыносимой атмосфере модели поведения могли быть различными. С. А. Токарев пытался держаться принципа научной объективности и выступал как сторонник взвешенного, а не нигилистического подхода к различным течениям западной этнологии. Вот характерная запись из его дневника от 14 февраля 1948 г.: «На истфаке заседание кафедры этнографии, доклад Б. И. Шаревской о Леви-Брюле (ругала, как полагается, на все корки, а другие — Косвен, Чичеров, Толстов — еще подсыпали; мне это совсем не нравится, я пытался поставить вопрос на более серьезную основу…)» (Из дневников 1995: 204).

Справедливости ради необходимо отметить, что «другие», например, С. П. Толстов (с его «небезупречной» биографией), усматривали в подчеркнутой лояльности и идеологической активности способ «искупить» некоторые факты биографии. Впрочем, у каждого актора той драматической эпохи имелся шлейф сложных, порой трагических, биографических обстоятельств. Например, отца и брата Н. Н. Чебоксарова репрессировали в 1937 г. (отец был расстрелян), самого Николая Николаевича спасло от ареста длительное пребывание в отдаленных районах на Севере, где он как антрополог собирал материалы по коми и местным русским. Пережитое превратилось в глубокую травму, которая, похоже, так и не была преодолена или проработана (подробнее об этом см.: *Решетов* 2004: 368, 370).

После смерти Сталина и особенно после XX съезда КПСС началось расшатывание жесткой методологической рамки, в которую была загнана наука. Происходило постепенное расширение и обогащение методологического и концептуального арсенала советской этнографии. Но в первую очередь началась очистка науки от «завалов», фактически парализовавших ее развитие. Под ударом оказалась канонизированная благодаря Ф. Энгельсу моргановско-бахофеновская концептуализация первобытности (подробнее см.: *Семенов* 2003). Дезавуированы (причем усилиями Иосифа Сталина) были идеи Н. Я. Марра, которые прочной «паутиной» оплели этнолингвистические и этногенетические штудии.

В теоретический оборот вводился ряд подходов, расширявших возможности научной концептуализации и способствовавших появлению более гибких и изощренных теоретических схем. В публиковавшихся с 1957 г. под общей редакцией С. П. Толстова, М. Г. Левина и Н. Н. Чебоксарова академических «Очерках общей этнографии» был представлен спектр основных западных этнологических теорий конца XIX — первой половины XX в. — от классического эволюционизма до функционализма и школы Франца Боаса, что было фактическим приглашением к их использованию советскими этнографами. Хотя они расценивались как неполноценные в сравнении с основанной на марксизме «советской этнологической теорией» и под-

вергались критике, фактически произошла их официальная научная реабилитация. По существу, это был теоретико-*историографический* экскурс в историю западной этнологии. Он представлял особую ценность для молодых этнографов — студентов-старшекурсников, аспирантов и стажеров, имевших довольно смутное представление о западной науке.

Постепенно приоткрывался «железный занавес». В середине 1950-гг. после многолетнего перерыва возобновились контакты советских этнографов с западными коллегами, и интенсивность этих связей постоянно возрастала. В 1956–1958 гг. С. П. Толстов выступал с циклом лекций, посвященных памятникам Древнего Хорезма, в Лондонском, Кембриджском, Оксфордском университетах, в музее Гимэ в Париже, В Итальянском институте Среднего и Дальнего Востока в Риме (*Рапопорт, Семенов* 2004: 206). С. А. Токарев в 1951–1952 гг. читал лекции в университетах Берлина и Лейпцига, в сентябре-декабре 1964 г. совершил экспедиционную поездку во Францию (*Козлов* 2004: 442).

Первые подходы к работе над Историей зарубежной этнологии были сделаны С. А. Токаревым в конце 1950-х гг. (*Токарев* 1958в), что выглядело логичным продолжением и развитием историографической концепции истории русской этнографии. Осмыслить историю становления и развития отечественной этнографии, а также выявить и концептуализировать ее национальную специфику было возможно только в контексте западной этнологии, опираясь на знание и понимание логики развития последней. При этом история западной этнологии оказывалась одновременно положительной и отрицательной системой соотнесения. Положительной, имея в виду опережающие темпы ее становления и развития, из чего вытекало стремление историографа «подтянуть» оформление русской этнографии как самостоятельной дисциплины к 30–40-м годам XIX в., то есть хронологически синхронизировать со становлением западной этнологии. Отрицательной как способ через негативизацию западной этнологии («прислужницы колониализма и империализма») создать позитивный образ российской этнографии (гуманистической и прогрессивной).

Однако работа над текстами фундаментальных монографий по истории западной этнологии — «Истоки этнографической науки (до середины XIX в.)» и «История зарубежной этнографии» — интенсифицировалась лишь во второй половине 1960-х гг. Во-первых, к этому времени был завершен первый этап историографического мегапроекта — вышла в свет «История русской этнографии». Во-вторых, изменился контекст, и Токарев остро ощущал это изменение: «В политической жизни заметное потепление, “либерализм”» (Из дневников 1995: 267).

Происходило постепенное расширение и обогащение методологического и концептуального арсенала советской этнографии. Хотя непосредственные и открытые заимствования из западной теоретической мысли по-прежнему были табуированы, освоение западных концептуальных подходов происходило в форме их декоративной «марксизации», латентной интеграции с марксизмом или посредством так называемой «критики буржуазной историографии». В целом «советская этнология была осведомлена об основных концептуальных разработках, имевших место среди зарубежных специалистов по этнической проблематике, и той операционной технологии, которая такие разработки обеспечивает» (*Заринов* 2003: 33).

Разумеется, «потепление» брежневской эпохи носило весьма условный характер, в частности принесло еще более строгие, чем в хрущевское время, ограничения на

контакты с иностранцами. Токарев 22 мая 1969 г. сделает такую запись в дневнике: «Нам сообщили о строгих правилах ответов на анкеты из-за рубежа (только через дирекцию), да и вообще напомнили, что самостоятельно мы можем только поздравлять с праздником и благодарить за книги!!!» (Из дневников 1995: 275).

Все же брежневское время в целом было несравненно более гуманным, чем предшествующее хрущевское и, тем более сталинское, и почти нормальным с точки зрения морально-психологической. Симптомы морального раскрепощения явственно демонстрируют дневники Токарева. Запись от 17 марта 1967 г.: «5-я (16-я) лекция по историографии (психологическое направление в США); удачно; вообще в этом году курс историографии идет у меня хорошо: во-первых, он стал годовым, и я не комкаю; во-вторых, лучше готовлюсь; в-третьих, прямее, смелее и справедливее даю оценки зарубежным школам, решительно отказавшись от обычной у нас ругани)…» (Из дневников 1995: 268).

«История зарубежной этнографии» в 1958–1967 гг. стояла в научном плане исторического факультета МГУ, но в 1967 г. начинаются переговоры о переносе работы над «Историей зарубежной этнографии» из плана исторического факультета МГУ в план Института этнографии (Из дневников 1995: 268). По итогам переговоров было принято компромиссное решение: часть тем стояла в планах исторического факультета, а часть — числилась в планах Института этнографии (Из дневников 1995: 281).

Подводя итоги 1967 г. и оценивая масштаб уже сделанного в рамках проекта «История зарубежной этнографии», Токарев полагал, что «осталось года на 3» (Из дневников 1995: 271). Оценка оказалась избыточно оптимистичной: текст монографии, над которым Токарев работал с 1958 г. почти 15 (!) лет, был завершен «вчерне» и сдан на отзывы и обсуждение в 1972 г. (Из дневников 1995: 285), а 25 декабря 1973 г. на Ученом совете Института этнографии утвержден к печати (Из дневников 1995: 287).

Самое сложное было впереди. В ходе обсуждения монографии были сделаны «существенные» замечания, в том числе «усилить “марксистскую” критику разных авторов» (Из дневников 1995: 287), то есть предстояла «шлифовка» текста. Издательство «Высшая школа» «приняло» к печати «Историю зарубежной этнографии», но «не окончательно» (эвфемизм советской эпохи), поскольку предстояло утверждение текста на уровне заместителя министра.

Когда эта инстанция была пройдена, возникла новая коллизия: текст книги пришлось разделить на 2 части — до-научный период (первые 5 глав, около 10 п. л.) и основную часть (главы 6–18, около 20 п. л.), и публиковать в разных издательствах — «Наука» и «Высшая школа». Токарев был раздосадован, но справедливо полагал, что «это наименьшее зло…» (Из дневников 1995: 291). В 1978 г. обе монографии увидели свет (*Токарев* 1978а; *Токарев* 1978б).

В «Истоках этнографической науки» Токарев исследовал предысторию этнографии, рассматривая ее через призму «этноса» (метанарратива советской этнографии) как процесс накопления, расширения, осмысления знаний о народах-этносах. В подобной оптике человечество представало как совокупность множества народов, взаимодействующих между собой, многообразно влияющих друг на друга. Изложение доводилось до середины XIX в.: в 30–40-е годы XIX в. началось становление этнологии как самостоятельной науки, а в последующие десятилетия (1850–1870-е гг.) оформились теоретические принципы, идеи и методы этой науки.

«История зарубежной этнографии» была посвящена характеристике исторической динамики этнологической науки с середины XIX в. до 70-х годов XX в., основных школ, направлений и деятелей западной этнологии. Свое исследовательское кредо С. А. Токарев формулировал как «исторический подход» или принцип историзма. В исследовании различных течений западной этнологии Токарев решал задачу «критики буржуазной историографии» в деликатной манере русского интеллигента, носителя академической традиции. Он демонстрировал образцы серьезного критического разбора, а не огульной критики. Основываясь на глубоком знании истории западных идей, Токарев демонстрировал их эвристический потенциал, что делает его монографию актуальной в любом историко-культурном и идеологическом контексте.

Линия на изучение истории науки была продолжена благодаря Токареву и после Токарева.

Парадокс поздней советской действительности состоял в том, что исследование истории западной этнологической мысли, ее теоретико-методологического арсенала, пусть в критическом аспекте («критика буржуазной историографии» и/или ее «марксизация»), не встречало никаких сложностей. Тогда как углубления и развития историографической концепции истории отечественной этнографии за счет включения в нее советского периода почти не происходило (*Токарев* 1971). Если не считать таковыми (углублением и развитием. — Т. С.) библиографические обзоры, очерки институциональной истории (*Токарев* 1974) и публикации в жанре In memoria. Почему?

Потому что историографический анализ советского периода в истории этнологии предполагал в качестве обязательного условия *самоопределение* в отношении недавнего прошлого и наличной действительности. Идеологические и ценностные аномалии и зигзаги многострадальной науки, шарахавшейся от «золотого века» 1920-х до полного поражения в правах начала 1930-х, а также ее своеобразный «перезапуск» в усеченной версии как науки о первобытности и «пережитках» в экстремальном позднесталинском СССР, трудно было интерпретировать (даже путем насилия над фактами) как устойчивое, непрерывное, поступательное развитие и улучшение традиции. Адекватная и честная оценка была невозможна в силу доктринальных ограничений и идеологических презумпций. А для историографической оценки поздней советской эпохи (эпохи нормализации и патернализма) не сложилась соответствующая наблюдательная временная дистанция.

На исходе существования СССР наиболее перспективные линии историографического поиска были обозначены трудами Г. Е. Маркова в области изучения немецкой этнологии (*Марков* 1979: *Марков* 1990; *Марков* 1992; *Марков* 1993) и А. А. Никишенкова в области изучения английского структурно-функционального направления (*Никишенков* 1981; *Никишенков* 1982; *Никишенков* 1983; *Никишенков* 1986; *Никишенков* 1993). В разработке этих историографических линий именно университетской кафедре этнографии принадлежал бесспорный приоритет. Впрочем, развитие историографических разысканий на кафедре этнографии (этнологии) МГУ в последней четверти XX и начале XXI в. — это предмет отдельного и весьма обстоятельного разговора.

Подытоживая. Историография в инструментальном смысле, как своеобразный «пролог» к научным разысканиям и демонстрация интеллектуальной осведомленности в той или иной научной проблеме — неотъемлемое условие качественного исследования и норматив для ученого, получившего добротную академическую выучку.

Историография как профессиональное занятие, это особый стиль мышления, служащий нам напоминанием о мифологических и трансцендентных истоках науки. Этот интеллектуальный стиль фокусируется не на частном, а на общем, пытается охватить широкий исторический горизонт, установить «связь времен», обозначить линии преемственности и точки бифуркации, уловить некие закономерности и логику развития науки. И, разумеется, этот стиль не свободен от обаяния прогноза, предсказания вектора и перспектив дисциплины.

Подобный историософский стиль в историографии не противостоит ее нормативистскому канону — кропотливой систематизации и каталогизации историографических фактов — но дополняет его. Эти стили неразрывно связаны в институте науки. А склонность к тому или иному стилю в историографии (да и в науке в целом) — это проекция структуры личности ученого, его пристрастий, его социального темперамента. Токарев сочетал обе ипостаси историографического поиска — историософскую рефлексию и упорядоченное энциклопедическое знание исторической ткани этнологической науки. Но все же сильной стороной его интеллектуального стиля являлась каталогизация и систематизация фактического материала.

От историка науки кроме интеллектуальной добросовестности (интеллектуальной добродетели, по Аристотелю), состоящей в стремлении к истине вопреки конъюнктуре, требуется мужество публичного разума, то есть готовность говорить вопреки мнению сильных, властных или попросту громко кричащих. С. А. Токарев — человек интеллигентный и толерантный — не имел задатков яркого трибуна, не был бунтарем или фрондером, а свой гражданский долг видел в служении науке. Темпераментный С. П. Толстов в сердцах характеризовал подобную человеческую и научную стратегию Токарева как «аполитизм» и «объективизм» (Из дневников 1995: 213). Справедливой представляется следующая оценка: «Сергей Александрович не участвовал в каких-либо общественных движениях, но ради науки был способен на смелые по тем временам поступки» (*Маркова* 1995: 45).

Источники и материалы

Из дневников 1995 — Из дневников С. А. Токарева // Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 159–304.

Научная литература

Алексеев В. П. С. А. Токарев: личность в науке // Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 24–30.

Заринов И. Ю. Исследование феноменов «этноса» и «этничности»: некоторые итоги и соображения // Академик Ю. В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы / Отв. ред. С. Я. Козлов. М.: Наука, 2003. С. 18–36.

Козлов С. Я. Сергей Александрович Токарев: «этнографический университет» // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Сост. Д. Д. Тумаркин; отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 397–449.

Козлова К. И., Чебоксаров Н. Н. Этнография в Московском университете // Советская этнография. 1955. № 2. С. 100–111.

Косвен М. О. Л. Г. Морган (1818–1881). Биография // Советская этнография. 1932. № 1. С. 9–43.

Косвен М. О. Бахофен // Советская этнография. 1933. № 1. С. 98–140.
Косвен М. О. Из истории проблемы матриархата // Советская этнография. 1946а. № 1. С. 31–58.
Косвен М. О. Из переписки Бахофена с Морганом // Советская этнография. 1946б. № 1. С. 210–212.
Косвен М. О. И. Я. Бахофен и русская наука // Советская этнография. 1946в. № 3. С. 8–36.
Косвен М. О. Матриархат. История проблемы / Отв. ред. С. П. Толстов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 329 с.
Косвен М. О. М. М. Ковалевский как этнограф Кавказа. К 100-летию со дня рождения (1851–1951) // Советская этнография. 1951. № 4. С. 116–135.
Косвен М. О. Из истории ранней русской этнографии (XII–XVI вв.) // Советская этнография. 1952. № 4. С. 128–141.
Косвен М. О. 100-летний юбилей русской этнографической прессы // Советская этнография. 1953. № 4. С. 56–69.
Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. Вып. I. М.: Издательство АН СССР, 1955а. С. 265–374.
Косвен М. О. Материалы к истории русской этнографии XVII века // Советская этнография. 1955б. № 1. С. 126–150.
Косвен М. О. Г. Ф. Миллер: к 125-летию со дня рождения // Советская этнография. 1956а. № 1. С. 72–76.
Косвен М. О. Материалы к истории ранней русской этнографии (XII–XVII вв.) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. I. / Отв. ред. В. К. Соколова. М.: Издательство АН СССР, 1956б. С. 30–70.
Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. Вып. II. М.: Издательство АН СССР, 1958. С. 139–274.
Косвен М. О. Этнографические результаты Великой Северной экспедиции 1733–1743 гг. // Сибирский этнографический сборник. Вып. III / Отв. ред. Л. П. Потапов. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1961. С. 167–212.
Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. Вып. III. М.: Издательство АН СССР, 1962. С. 158–288.
Марков Г. Е. Развитие современной германской буржуазной этнологии // Этнография за рубежом. Историографические очерки / Отв. ред. Ю. В. Бромлей. М.: Наука, 1979. С. 149–168.
Марков Г. Е. Из истории немецкого народоведения // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1990. № 2. С. 32–43.
Марков Г. Е. Немецкое народоведение от начала XX в. до 1933 г. // Этнографическое обозрение. 1992. № 4. С. 66–77.
Марков Г. Е. Очерки истории немецкой науки о народах. Ч. I. Немецкая этнология. М.: ИЭА РАН, 1993. 391 с.; Ч. II. Немецкое народоведение. М.: ИЭА РАН, 1993. 136 с.
Маркова Л. В. Сергей Александрович Токарев: человек, ученый, педагог // Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 41–57.
Миськова Е. В. А. А. Никишенков. «Двусмысленность нашего ремесла». Грани отечественной историографии в этнологии // А. А. Никишенков. «Изобретая традицию» и создавая «воображаемое сообщество». Сборник статей памяти А. А. Никишенкова / Сост. Е. В. Миськова, А. В. Туторский. М.: Издательство «Новый хронограф», 2017. С. 37–57.
Никишенков А. А. Функционализм Б. Малиновского и проблема изучения родства, брака и семьи в доклассовом обществе. (К вопросу о соотношении теории, методологии и конкретной проблематики этнографии в британском функционализме) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1981. № 5. С. 57–69.
Никишенков А. А. Научные школы в период становления современной британской социальной антропологии (20–40-е гг. XX века) // Советская этнография. 1982. № 4. С. 55–66.

Никишенков А. А. Метод структурного анализа А. Р. Рэдклифф-Брауна и проблема изучения отношений родства в доклассовых обществах // Пути развития зарубежной этнологии: Сборник статей / Отв. ред. Ю. В. Бромлей. М.: Наука, 1983. С. 5–24.

Никишенков А. А. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 213 с.

Никишенков А. А. О Бронславе Малиновском и его работах // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 99–103.

Рапопорт Ю. А., Семенов Ю. И. Сергей Павлович Толстов: выдающийся этнограф, археолог, организатор науки // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Сост. Д. Д. Тумаркин; Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 184–232.

Решетов А. М. Николай Николаевич Чебоксаров: портрет ученого в контексте его времени // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века. / Сост. Д. Д. Тумаркин; Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 358–396.

Семенов Ю. И. О моем «пути в первобытность» // Академик Ю. В. Бромлей и отечественная этнология / отв. ред. С. Я. Козлов. 1960–1990-е годы. М.: Наука, 2003. С. 164–211.

Соловей Т. Д. Власть и наука в России. Очерки университетской этнографии в дисциплинарном контексте (XIX — начало XXI в.). М.: Прометей, 2004. 498 с.

Соловей Т. Д. История российской этнологии в очерках. XVIII — начало XXI в. М.: Этносфера, 2022. 612 с.

Токарев С. А. Этнография в Академии наук (1745–1945) // Известия АН СССР. Серия истории и философии. Т. II. 1945. № 3. С. 191–200.

Токарев С. А. Энгельс и современная этнография // Известия АН СССР. Серия истории и философии. Т. III. 1946. С. 17–30.

Токарев С. А. Вклад русских ученых в мировую этнографическую науку // Советская этнография. 1948. № 2. С. 184–207.

Токарев С. А. Основные этапы развития русской дореволюционной и советской этнографии: Проблема периодизации // Советская этнография. 1951. № 2. С. 160–178.

Токарев С. А. Первая сводная этнографическая работа о народах России (из истории русской этнографии XVIII в.) // Вестник Московского университета. Историко-филологическая серия. 1958б. № 4. С.113–128.

Токарев С. А. Венская школа этнографии // Вестник истории мировой культуры. 1958в. № 3. С. 182–192.

Токарев С. А. История русской этнографии. (Дооктябрьский период). М.: Наука, 1966. 453 с.

Токарев С. А. Ранние этапы развития советской этнографической науки (1917 — середина 1930-х годов) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. V. М.: Издательство АН СССР, 1971. С. 111–120.

Токарев С. А. Из истории этнографических исследований в Академии наук // Советская этнография. 1974. № 2. С. 11–19.

Токарев С. А. Истоки этнографической науки. (До середины XIX в.). М.: Наука, 1978а. 164 с.

Токарев С. А. История зарубежной этнографии: Учебное пособие. М.: Высшая школа, 1978б. 352 с.

Толстов С. П. Этнография и современность // Советская этнография. 1946. № 1. С. 3–11.

Толстов С. П. Советская школа в этнографии // Советская этнография. 1947. № 4. С. 8–28.

Толстов С. П. Основные задачи и пути развития советской этнографии // Краткие сообщения Института этнографии (далее КСИЭ). 1950. Вып. 12. С. 5–14.

Толстов С. П. Итоги и перспективы развития этнографической науки в СССР // Советская этнография. 1956. № 3. С. 5–13.

Толстов С. П. 40 лет советской этнографии // Советская этнография. 1957. № 5. С. 31–55.

Толстов С. П. Основные теоретические проблемы современной советской этнографии // Советская этнография. 1960. № 6. С. 10–23.

Чебоксаров Н. Н. Этническая антропология Германии. (Краткий исторический очерк) // КСИЭ. 1946. Вып. 1. С. 55–62.

Чебоксаров Н. Н. Кафедра этнографии исторического факультета Московского ордена Ленина государственного университета им. М. В. Ломоносова // Советская этнография. 1947. № 1. С. 198–201.

Чебоксаров Н. Н. Основные этапы развития этнографии в Китае // Советская этнография. 1959. № 6. С. 123–149.

Чичеров В. И., Элиаш Н. М. Лорд Раглан — теоретик реакционной фольклористики // Советская этнография. 1949. № 3. С. 216–217.

Шаревская Б. И. Апология расизма в американской этнографии. (Школа «изучения современных общин») // Советская этнография. 1948. № 2. С. 246–248.

Шаревская Б. И. Против антимарксистских извращений в освещении вопросов первобытного мышления и первобытной религии // Советская этнография. 1953а. № 3. С. 9–26.

Шаревская Б. И. Этнография Франции в период первой мировой войны и в послевоенные годы // Советская этнография. 1953б. № 3. С. 208–214.

Шаревская Б. И., Покровская Л. Влияние современной реакционной американской социологии на этнографию Франции // Советская этнография. 1956. № 1. С. 140–145.

Шаревская Б. И. «Этнология» и теология (О журнале и институте “Anthropos”) // Советская этнография. 1959. № 6. С. 188–201.

Шаревская Б. И. «Этнографический метод» Марселя Гриоля и вопросы методологии в современной французской этнографии // Советская этнография. 1962. № 6. С. 43–54.

References

Alekseev, V. P. 1988. S. A. Tokarev: lichnost’ v nauke. [S. A. Tokarev: Personality in Science]. In *Blagodarim sud’bu za vstrechu s nim. (O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke)* [We Thank the Fortune for Meeting Him (About Sergey Aleksandrovich Tokarev — the scientist and the man)], ed. by S. Ya. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: IEA RAN. 24–30.

Cheboksarov, N. N. 1946. Etnicheskaia antropologiia Germanii. (Kratkii istoricheskii ocherk) [Ethnic Anthropology of Germany (A Brief Historical Sketch)]. *Kratkie soobshcheniia Instituta etnografii* 1: 55–62.

Cheboksarov, N. N. 1947. Kafedra etnografii istoricheskogo fakul’teta Moskovskogo ordena Lenina gosudarstvennogo universiteta imeni M. V. Lomonosova [Department of Ethnography of the Historical Faculty of the Moscow Order of Lenin State University named after M. V. Lomonosov]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 98–201.

Cheboksarov, N. N. 1959. Osnovnye etapy razvitiia etnografii v Kitae [The Main Stages of the Development of Ethnography in China]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 123–149.

Chicherov, V. I. and N. M. Eliash. 1949. Lord Raglan — teoretik reaktsionnoi fol’kloristiki [Lord Raglan — a Theorist of Reactionary Folklore Studies]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 216–217.

Kosven, M. O. 1932. L. G. Morgan (1818–1881). Biografiia [L. G. Morgan (1818–1881). Biography]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 9–43.

Kosven, M. O. 1933. Bakhofen [Bakhofen]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 98–140.

Kosven, M. O. 1946a. Iz istorii problemy matriarkhata [From the History of the Matriarchy Problem]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 31–58.

Kosven, M. O. 1946b. Iz perepiski Bakhofena s Morganom [From Bachofen’s Correspondence with Morgan]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 210–212.

Kosven, M. O. 1946c. I. Ya. Bakhofen i russkaia nauka [I. Ya. Bachofen and Russian Science]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 8–36.

Kosven, M. O. 1948. *Matriarkhat. Istoriia problemy,* [The Matriarchy. The History of the Problem], ed. by S. P. Tolstov. Moscow; Leningrad: Izdatel’stvo AN SSSR. 329 p.

Kosven, M. O. 1951. M. M. Kovalevskii kak etnograf Kavkaza. K 100-letiiu so dnia rozhdeniia (1851–1951) [M. M. Kovalevsky as an Ethnographer of the Caucasus. On the 100th Anniversary (1851–1951)]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 116–135.

Kosven, M. O. 1952. Iz istorii rannei russkoi etnografii (XII–XVI vv.) [From the History of Early Russian Ethnography (12th–16th centuries)]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 128–141.

Kosven, M. O. 1953. 100-letniy yubilei russkoi etnograficheskoi pressy [100th Anniversary of the Russian Ethnographic Press]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 56–69.

Kosven, M. O. 1955a. Materialy po istorii etnograficheskogo izucheniia Kavkaza v russkoi nauke [Materials on the History of Ethnographic Study of the Caucasus in Russian Science]. In *Kavkazskii etnograficheskii sbornik* [Caucasian Ethnographic Collection], ed. by M. O. Kosven. Vol. I. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 265–374.

Kosven, M. O. 1955b. Materialy k istorii russkoi etnografii XVII veka [Materials for the History of Russian Ethnography of the 17th Century]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 126–150.

Kosven, M. O. 1956a. G. F. Miller: k 125-letiiu so dnia rozhdeniia [G. F. Miller: on the 125th Anniversary of His Birth]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 72–76.

Kosven, M. O. 1956b. Materialy k istorii rannei russkoi etnografii (XII–XVII vv.) [Materials on the History of Early Russian Ethnography (12th–17th centuries)]. In *Ocherki istorii russkoi etnografii, fol'kloristiki i antropologii* [Essays on the History of Russian Ethnography, Folklore Studies and Anthropology], ed. by V. K. Sokolova. Vol. 1. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 30–70.

Kosven, M. O. 1958. Materialy po istorii etnograficheskogo izucheniia Kavkaza v russkoi nauke [Materials on the History of Ethnographic Study of the Caucasus in Russian Science]. In *Kavkazskii etnograficheskii sbornik* [Caucasian Ethnographic Collection], ed. by M. O. Kosven. Vol. II. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 139–274.

Kosven, M. O. 1961. Etnograficheskie rezul'taty Velikoi Severnoi ekspeditsii 1733–1743 gg. [Ethnographic Results of the Great Northern Expedition of 1733–1743] In *Sibirskii etnograficheskii sbornik* [Siberian Ethnographic Collection], ed. by L. P. Potapov. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. 167–212.

Kosven, M. O. 1962. Materialy po istorii etnograficheskogo izucheniia Kavkaza v russkoi nauke [Materials on the History of Ethnographic Study of the Caucasus in Russian Science]. In *Kavkazskii etnograficheskii sbornik* [Caucasian Ethnographic Collection], ed. by L. I. Lavrov. Vol. III. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 158–288.

Kozlov, S. Ya. 2004. Sergei Aleksandrovich Tokarev: "etnograficheskii universitet" [Sergey Alexandrovich Tokarev: "Ethnographic University"]. In *Vydaiushchiesia otechestvennye etnologi i antropologi XX veka* [The Outstanding Russian Ethnologists and Anthropologists of the 20th Century], ed. by. D. D. Tumarkin and V. A. Tishkov. Moscow: Nauka. 397–449.

Kozlova, K. I. and N. N. Cheboksarov. 1955. Etnografiia v Moskovskom universitete [Ethnography at Moscow University]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 100–111.

Markov, G. E. 1979. Razvitie sovremennoi germanskoi burzhuaznoi etnologii [The Development of Modern German Bourgeois Ethnology]. In *Etnografiia za rubezhom. Istoriograficheskie ocherki* [Ethnography Abroad. Historiographical Sketches], ed. by Yu. V. Bromlei. Moscow: Nauka. 149–168.

Markov, G. E. 1990. Iz istorii nemetskogo narodovedeniia [From the History of German Ethnology]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia 8. Istoriia* 2: 32–43.

Markov, G. E. 1992. Nemetskoe narodovedenie ot nachala XX v. do 1933 g. [German Ethnology from the Beginning of the 20th century to 1933]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 66–77.

Markov, G. E. 1993. *Ocherki istorii nemetskoi nauki o narodakh. Ch. I. Nemetskaia etnologiia* [Essays on the History of German Science about Peoples. Pt. I. German Ethnology]. Moscow: IEA RAN. 391 p.; *Ch. II. Nemetskoe narodovedenie* [Pt. II. German Folk Studies]. Moscow: IEA RAN. 136 p.

Markova, L. V. 1995. Sergei Aleksandrovich Tokarev: chelovek, uchenyi, pedagog [Sergey Alexandrovich Tokarev: a Man, a Scientist, a Teacher]. In *Blagodarim sud'bu za vstrechu s nim (O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke)* [We Thank the Fortune for Meeting Him (About Sergey Aleksandrovich Tokarev — the scientist and the man)], ed. by S. Ya. Kozlov and P. I. Puchkov. 41–57.

Miskova, E. V. 2017. A. A. Nikishenkov. "Dvusmyslennost' nashego remesla". Grani otechestvennoi istoriografii v etnologii [A. A. Nikishenkov. "The Ambiguity of our Craft". Facets of Russian Histo-

riography in Ethnology]. In *A. A. Nikishenkov. "Izobretaia traditsiiu" i sozdavaia "voobrazhaemoe soobshchestvo". Sbornik statei pamiati A. A. Nikishenkova* [A. A. Nikishenkov. 'Inventing Tradition' and Creating an "Imagined Community". Collection of Articles in Memory of A. A. Nikishenkov], ed. by E. V. Miskova and A. V. Tutorskii. Moscow: Izdatel'stvo Novyi khronograf'. 37–57.

Nikishenkov, A. A. 1981. Funktsionalizm B. Malinovskogo i problema izucheniia rodstva, braka i sem'i v doklassovom obshchestve. (K voprosu o sootnoshenii teorii, metodologii i konkretnoi problematiki etnografii v britanskom funktsionalizme) [B. Malinovsky's Functionalism and the Problem of Studying Kinship, Marriage and Family in a Pre-Class Society (On the Question of the Correlation of Theory, Methodology and Specific Issues of Ethnography in British Functionalism)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*. *Seriia 8. Istoriia* 5: 57–69.

Nikishenkov, A. A. 1982. Nauchnye shkoly v period stanovleniia sovremennoi britanskoi sotsial'noi antropologii (20–40-e gg. XX veka) [Scientific Schools During the Formation of Modern British Social Anthropology (20–40s of the 20th Century)]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 55–66.

Nikishenkov, A. A. 1983. Metod strukturnogo analiza A. R. Redkliff-Brauna i problema izucheniia otnoshenii rodstva v doklassovykh obshchestvakh [A. R. Radcliffe-Brown's Method of Structural Analysis and the Problem of Studying Gender Relations in Doctoral Societies]. In *Puti razvitiia zarubezhnoi etnologii: Sbornik statei* [Paths of Development of Foreign Ethnology: Collection of Articles], ed. by Yu. V. Bromlei. Moscow: Nauka. 5–24.

Nikishenkov, A. A. 1986. *Iz istorii angliiskoi etnografii. Kritika funktsionalizma* [From the History of English Ethnography. Criticism of Functionalism]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 213 p.

Nikishenkov, A. A. 1993. O Bronislave Malinovskom i ego rabotakh [About Bronislaw Malinowski and his Works]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 99–103.

Rapoport, Yu. A. and Semenov, Yu. I. 2004. Sergei Pavlovich Tolstov: vydaiushchiisia etnograf, arkheolog, organizator nauki [Sergey Pavlovich Tolstov: an Outstanding Ethnographer, Archaeologist, Organizer of Science]. In *Vydaiushchiesia otechestvennye etnologi i antropologi XX veka* [The Outstanding Russian Ethnologists and Anthropologists of the 20th Century], ed. by V. A. Tishkov, D. D. Tumarkin. Moscow: Nauka. 184–232.

Reshetov, A. M. 2004. Nikolai Nikolaevich Cheboksarov: portret uchenogo v kontekste ego vremeni [Nikolay Nikolaevich Cheboksary: Portrait of a Scientist in the Context of His Time]. In *Vydaiushchiesia otechestvennye etnologi i antropologi XX veka* [The Outstanding Russian Ethnologists and Anthropologists of the 20th Century], ed. by V. A. Tishkov, D. D. Tumarkin. Moscow: Nauka. 358–396.

Semenov, Yu. I. 2003. O moem "puti v pervobytnost'' [About "My Path to Primitiveness"]. In *Akademik Yu. V. Bromlei i otechestvennaia etnologiia. 1960–1990-e gody* [Academician Y. V. Bromley and Russian Ethnology. 1960–1990s], ed. by S. Ya. Kozlov. Moscow: Nauka. 164–211.

Sharevskaia, B. I. 1948. Apologiia rasizma v amerikanskoi etnografii. (Shkola "izucheniia sovremennykh obshchin") [An Apology for Racism in American Ethnography (School for the Study of "Modern Communities")]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 246–248.

Sharevskaia, B. I. 1953a. Protiv antimarksistskikh izvrashchenii v osveshchenii voprosov pervobytnogo myshleniia i pervobytnoi religii [Against Anti-Marxist Perversions in the Coverage of Issues of Primitive Thinking and Primitive Religion]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 9–26.

Sharevskaia, B. I. 1953b. Etnografiia Frantsii v period pervoi mirovoi voiny i v poslevoennye gody [Ethnography of France during the First World War and in the Post-War Years]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 208–214.

Sharevskaia, B. I. and Pokrovskaia, L. 1956. Vliianie sovremennoi reaktsionnoi amerikanskoi sotsiologii na etnografiiu Frantsii [The Influence of Modern Reactionary American Sociology on the Ethnography of France]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 140–145.

Sharevskaia, B. I. 1959. "Etnologiia" i teologiia. (O zhurnale i institute "Anthropos") ["Ethnology" and Theology. (About the "Anthropos" Journal and Institute)]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 188–201.

Sharevskaia, B. I. 1962. "Etnograficheskii metod" Marselia Griolia i voprosy metodologii v sovremennoi frantsuzskoi etnografii [The "Ethnographic Method" of Marcel Griaule and Questions

of Methodology in Modern French Ethnography]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 43–54.

Solovei, T. D. 2004. *Vlast' i nauka v Rossii. Ocherki universitetskoi etnografii v distsiplinarnom kontekste (XIX — nachalo XXI v.)* [Power and Science in Russia. Essays on University Ethnography in a Disciplinary Context (19th–early 21th century)]. Moscow: Prometei. 498 p.

Solovei, T. D. 2022. *Istoriia rossiiskoi etnologii v ocherkakh. XVIII — nachalo XXI v.* [The History of Russian Ethnology in Essays. 18th — the beginning of the 21th century]. Moscow: Etnosfera. 612 p.

Tokarev, S. A. 1945. Etnografiia v Akademii nauk (1745–1945) [Ethnography at the Academy of Sciences (1745–1945)]. *Izvestiia AN SSSR. Seriia istorii i filosofii* II (3): 191–200.

Tokarev, S. A. 1946. Engel's i sovremennaia etnografiia [Engels and Modern Ethnography]. *Izvestiia AN SSSR. Seriia istorii i filosofii* III: 17–30.

Tokarev, S. A. 1948. Vklad russkikh uchenykh v mirovuiu etnograficheskuiu nauku [The Contribution of Russian Scientists to the World Ethnographic Science]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 184–207.

Tokarev, S. A. 1951. Osnovnye etapy razvitiia russkoi dorevoliutsionnoi i sovetskoi etnografii: Problema periodizatsii [The Main Stages of the Development of Russian Pre-Revolutionary and Soviet Ethnography: Problems of Periodization]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 160–178.

Tokarev, S. A. 1958b. Pervaia svodnaia etnograficheskaia rabota o narodakh Rossii (iz istorii russkoi etnografii XVIII v.) [The First Consolidated Ethnographic Work on the Peoples of Russia (From the History of Russian Ethnography of the XVIII century)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Istoriko-filologicheskaia seriia* 4: 113–128.

Tokarev, S. A. 1958c. Venskaia shkola etnografii [Vienna School of Ethnography]. *Vestnik istorii mirovoi kul'tury* 3: 182–192.

Tokarev, S. A. 1966. *Istoriia russkoi etnografii. (Dooktiabr'skii period)* [The History of Russian Ethnography. (Pre-October period)]. Moscow: Nauka. 453 p.

Tokarev, S. A. 1971. Rannie etapy razvitiia sovetskoi etnograficheskoi nauki (1917 — seredina 1930-kh godov) [Early Stages of the Development of Soviet Ethnographic Science (1917 — mid-1930s)]. In *Ocherki istorii russkoi etnografii, fol'kloristiki i antropologii* [Essays on the History of Russian Ethnography, Folklore Studies and Anthropology], ed. by R. S. Lipets. Vol. V. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 111–120.

Tokarev, S. A. 1974. Iz istorii etnograficheskikh issledovanii v Akademii nauk [From the History of Ethnographic Research at the Academy of Sciences]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 11–19.

Tokarev, S. A. 1978a. *Istoki etnograficheskoi nauki. (Do serediny XIX v.)* [The Origins of Ethnographic Science (Until the middle of the XIX century)]. Moscow: Nauka. 164 p.

Tokarev, S. A. 1978b. *Istoriia zarubezhnoi etnografii: Uchebnoe posobie* [The History of Foreign Ethnography: A Textbook]. Moscow: Vysshaia shkola. 352 p.

Tolstov, S. P. 1946. Etnografiia i sovremennost' [Ethnography and Modernity]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 3–11.

Tolstov, S. P. 1947. Sovetskaia shkola v etnografii [The Soviet School of Ethnography]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 8–28.

Tolstov, S. P. 1950. Osnovnye zadachi i puti razvitiia sovetskoi etnografii [The Main Tasks and Ways of Development of Soviet Ethnography]. *Kratkie soobshcheniia Instituta etnografii* 12: 5–14.

Tolstov, S. P. 1956. Itogi i perspektivy razvitiia etnograficheskoi nauki v SSSR [The Results and Prospects of the Development of Ethnographic Science in the USSR]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 5–13.

Tolstov, S. P. 1957. 40 let sovetskoi etnografii [40 Years of Soviet Ethnography]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 31–55.

Tolstov, S. P. 1960. Osnovnye teoreticheskie problemy sovremennoi sovetskoi etnografii [The Main Theoretical Problems of Modern Soviet Ethnography]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 10–23.

Zarinov, I. Yu. 2003. Issledovanie fenomenov "etnosa" i "etnichnosti": nekotorye itogi i soobrazheniia [The Study of the Phenomena of "Ethnos" and "Ethnicity": Some Results and Reflections]. In *Akademik Yu. V. Bromlei i otechestvennaia etnologiia. 1960–1990-e gody* [Academician Y. V. Bromley and Russian Ethnology. 1960–1990s], ed. by S. Ya. Kozlov. Moscow: Nauka. P. 18–36.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/45-63
Научная статья

© Е. Н. Романова, Л. Б. Степанова

СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ТОКАРЕВ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ СОВЕТСКОЙ ЯКУТИИ: ОПЫТ ИСТОРИКО- ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Изучение экспедиционных исследований ИЭ АН СССР и Центрального музея народоведения в 1930-е гг. в Якутской АССР, а также обращение к научному ландшафту одной из первых в стране национальных институций — Институту языка и культуры при Совете народных комиссаров ЯАССР (далее НИИЯиК при СНК ЯАССР) в фокусе интеллектуальной истории, актуализирует ее персональный контекст. Настоящая статья посвящена якутскому периоду биографической истории известного ученого С. А. Токарева. В собрании Архива ЯНЦ СО РАН хранится корпус немногочисленных эго-документов, связанных с периодом сотрудничества профессора С. А. Токарева с якутским институтом (1935–1959 гг.), личным фондом репрессированного этнографа и востоковеда Г. В. Ксенофонтова и историка В. Н. Чемезова. На основе методологии «новой биографической истории» (social personal history), прослежена модель становления индивидуальной научной стратегии С. А. Токарева в период строительства раннесоветского общества. Интеллектуальная биография реконструируется в историко-герменевтическом пространстве изучаемой эпохи, что позволяет раскрыть социальный контекст исторического нарратива, в которой формировалась научная «картина мира» ученого. Современная интерпретация биографии ученого выделяет тему начала академического североведения в Москве и развитие региональной этнографии в Сибири, при этом С. А. Токарев был активным участником научного дискурса «центр» и «периферия» по обе стороны сложного интеграционного процесса.

Ключевые слова: *Советская Якутия, интеллектуальный ландшафт, биографо-герменевтическая реконструкция, дискуссии, национальный нарратив, память, североведение и якутская этнография, стратегия ученого*

Романова Екатерина Назаровна — д. и. н., главный научный сотрудник Центра интеллектуальной истории и культуры, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (ИГИиПМНС СО РАН) — Федеральный исследовательский Центр «Якутский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук» (Российская Федерация, 677027 Якутск, ул. Петровского, 1). Эл. почта: e_romanova@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6973-0608

Степанова Лена Борисовна — к. и. н., старший научный сотрудник Центра интеллектуальной истории и культуры, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (ИГИиПМНС СО РАН) — Федеральный исследовательский Центр «Якутский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук» (Российская Федерация, 677027 Якутск, ул. Петровского, 1). Эл. почта: solo007_79@rambler.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2826-6295

* Исследования выполнены с использованием научного оборудования ЦКП Федерального исследовательского центра «Якутский научный центр СО РАН».

Ссылка при цитировании: *Романова Е. Н., Степанова Л. Б.* Сергей Александрович Токарев и интеллектуальный ландшафт советской Якутии: опыт историко-герменевтической реконструкции // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 45–63.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/45-63
Original Article

© Ekaterina Romanova and Lena Stepanova

SERGEY ALEXANDROVICH TOKAREV AND THE INTELLECTUAL LANDSCAPE OF SOVIET YAKUTIA: A HISTORICAL AND HERMENEUTIC RECONSTRUCTION

This article is devoted to the Yakut period in the biography of the famous scientist S. A. Tokarev. The Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences contains a corpus of a few ego-documents related to the period of collaboration between Professor Sergei A. Tokarev and the Yakut Institute (1935-1959), the personal fund of the repressed ethnographer and orientalist Gavriil V. Ksenofontov and the historian Vasilii N. Chemezov. The study employs the methodology of "new biographical history" (social personal history), through which the formation of S. A. Tokarev's individual scientific strategy during the period of early Soviet society's construction is traced. The intellectual biography is reconstructed in the historical and hermeneutic space of the studied era, which allows the authors to reveal the social context of the historical narrative in which S. A. Tokarev's scientific worldview was formed. The new interpretation of the scientists' biography highlights the moment when the academic northern studies commenced in Moscow and the development of regional ethnography in Siberia, while S. A. Tokarev was actively involved in the scientific discourse between the «center» and the «periphery» on both sides of the complex integration process.

Keywords: *Soviet Yakutia, intellectual landscape, biographical and hermeneutic reconstruction, discussions, national narrative, memory, northern studies and Yakut ethnography, scientist's strategy*

Authors Info: **Romanova, Ekaterina N**. — Dr. of History, Chief Researcher in the Center for Intellectual History and Culture, the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North. Russian Academy of the Sciences. Siberian branch — Federal Research Centre «The Yakut Scientific Centre of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences» (Yakutsk, Russian Federation). E-mail: e_romanova@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6973-0608

Stepanova, Lena B. — Ph.D. in History, Senior Researcher in the Center for Intellectual History and Culture, the Institute of the Humanities Research and the Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch — Federal Research Centre «The Yakut Scientific Centre of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences» (Yakutsk, Russian Federation). E-mail: solo007_79@rambler.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2826-6295

For citation: Romanova, E. N. and L. B. Stepanova. 2024. Sergey Alexandrovich Tokarev and the Intellectual Landscape of Soviet Yakutia: A Historical and Hermeneutic Reconstruction. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 45–63.

Funding: The research was carried out using scientific equipment of the Federal Research Centre ‘Yakutsk Scientific Centre of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science.

Введение

С. А. Токарев — советский ученый-североведческий, основоположник советской школы первобытности, автор более 250 работ, среди которых фундаментальные исследования о народах России, Европы, Австралии и Океании, о происхождении и истории религий, по истории отечественной и зарубежной этнографической (этнологической) науки. Ученый известен как ответственный редактор многих авторитетных изданий и научных энциклопедий, в числе которых известная двухтомная энциклопедия «Мифы народов мира», «История русской этнографии», «Религии в истории народов мира» и др. (СЭС 1989: 1351).

В отечественной историографии имеется ряд научных работ, посвященных персональной биографии С. А. Токарева и его научной школе, которую в той или иной форме прошли большинство этнографов СССР и многие специалисты зарубежных стран (*Лашук* 1969; *Алексеев* 1985; Историко-этнографические 1994; *Козлов* 1999; *Чеснов* 1999; *Артамонова, Асташкина* 2008; *Анчабадзе* 2010; *Сластникова*). В них рассматриваются взгляды С. А Токарева на основные концепции исторического процесса, анализируются его научные работы, посвященные проблемам взаимосвязи мифа и религии, фольклора и этнографии, характеризуется круг его научных интересов, включавший в разные периоды жизни совершенно полярные области, среди которых австраловедение, океанистика и сибиреведение, европеистика, американистика и история русской этнографии, этническая история народов Северной Азии и религиоведение, теоретические проблемы этнографии и отечественной истории, история мировых религий и религиозных верований народов Сибири и др. Однако в этой объемной картине истории достижений маститого ученого большую лакуну до сих пор представляет начальный этап научного становления этнографа и его работа в национальных автономных республиках и областях, таких как Ойротская автономная область (Республика Алтай), Якутская ЯАССР (Республика Саха (Якутия)), Шапсугский район (Лазаревский район) Краснодарского края и Хакасская автономная область (Республика Хакасия).

Методология исследования

Настоящее исследование основывается на концепции «новой биографической истории» Л. П. Репиной и биографической герменевтике А. Б. Николаевой, предложивших новую модель прочтения персональных историй представителей научного сообщества на основе рефлексивных рассуждений самого исследователя и описания событий и фактов жизни героя, формирующих его психологический портрет (*Репина,* 2001: 344–360; *Николаева* 2022; *Николаева* 2018: 3–8). Пересмотр теоретических оснований исторической биографии современной гуманитаристикой в конце XX — начале XXI в., повлекло за собой герменевтическое осмысление пространства биографии в качестве текстовой модели, где в центре оказывается процесс становления личности, ее душевная и мыслительная работа (*Репина* 1999: 78–82). Персональная

история С. А. Токарева впервые раскрывается в темпорально-рефлексивном контексте, где человек Науки воспринимается как многослойный дискурсивный текст, соединяющий опыт переживания прошлого, настоящего и будущего.

Токарев и Север: биография среды

В 1927 г. С. А. Токарев поступает в аспирантуру, параллельно совмещая учебу с работой научным сотрудником Московской публичной библиотеки, Государственной академии истории материальной культуры и Центрального антирелигиозного музея (далее ЦАМ), начинает преподавать в Коммунистическом университете трудящихся Востока им. И. В. Сталина. В 1928 г. С. А. Токарев переходит на работу в Центральный музей народоведения (далее ЦМН), где в 1932 г. возглавляет сектор Севера (*Анчабадзе* 2010: 125).

Именно здесь, в музейной среде — «мощном инструменте идентификации», молодой исследователь начинает интересоваться вопросами происхождения религии и этнографии первобытных народов. Увлечение религией и этнографией определили в дальнейшем научную биографию ученого. Отметим, что, знакомство с музейными коллекциями — вещным миром прошлых эпох, стало первым опытом восприятия Другого пространства. Он активно изучает национальное наследие в Центральном музее народоведения, организует экспедиционную деятельность и ведет работу по комплектованию коллекций двух музеев, с которыми был связан рабочими обязательствами. Ему приходится параллельно совмещать научную, образовательную и музейную работу. По всей видимости, в этот период у Токарева складывается понимание роли этнографа в обществе, важности дискурсивных практик (наука, образование, политика, идеология), позволяющих не замыкаться в одном исследовательском пространстве. Анализ разных текстов культуры в формате большого исторического времени давал возможность широким обобщениям и полемическому Диалогу. Важно подчеркнуть, что формирование интеллектуальной биографии Токарева пришлось на время конструирования новых образов и смыслов в советской этнографии, что дает возможность герменевтического прочтения персональной истории и реконструкции портрета человека Науки на фоне тоталитарной системы.

В апреле 1929 г. Токарев принимает активное участие в совещании этнографов Ленинграда и Москвы в ГАИМК, где развернулась дискуссия о судьбах развития «новой» советской этнографии, методологическом инструментарии и основных направлениях работы. Важным итогом обсуждения, стало принятие общего решения, что наука должна вступить в более тесную связь с советской национальной политикой и осуществлявшимся в стране социалистическим строительством (*Арзютов* и др. 2014: 76). Оказавшись среди классиков этнографического учения (был здесь и его учитель П. Ф. Преображенский) и «комиссаров от науки», аспирант С. А. Токарев уже тогда выразил свою позицию относительно перспектив развития этнографической науки: «*Когда все народы фактически станут народами, имеющими свою настоящую историю, тогда исчезнет и основание для существования этнологии как отдельной науки*» (*Арзютов* и др. 2014: 57).

Тезис, что каждый народ имеет свою историю, а следовательно язык и культуру, позволяет уловить плодотворную идею об этническом многообразии и историко-культурном наследии. Впоследствии эти базовые положения этнографии будут

развиты в его научных трудах. Показательно, что в сложное время идеологического диктата, он не вступает в партию как и его старший коллега П. Ф. Преображенский. В 1931 г. по приглашению профессора В. К. Никольского[1] он входит в состав авторского коллектива двухтомного издания «Религии народностей СССР», где подготовил главы о верованиях народов Сибири (чукчи, коряки, юкагиры, буряты, якуты, остяки и вогулы). Его научные интересы, связанные с этнографией и этнической историей народов Северной Азии, побудили инициировать организацию нескольких экспедиций. Полевая этнография, где в фокусе — живые традиции, культуры и народы, определили новые границы исследований: советская повседневность и этнокультурное наследие, устная история народов Севера и письменные источники, шаманизм и сравнительные исследования.

В период с 1930 по 1940 гг. С. А. Токарев трижды побывал в экспедиции на Алтай от Центрального музея народоведения. В 1930 г. в составе экспедиции, организованной Институтом истории Коммунистической Академии, в 1932 и 1940 гг. — с экспедициями от Центрального музея народоведения. В 1934 г. Сергей Александрович возглавил работу экспедиции музея в Якутскую АССР. Эти исследования легли в основу трех монографий: «Докапиталистические пережитки в Ойротии» (1936), «Очерк истории якутского народа» (1940) и «Общественный строй якутов XVII–XVIII вв.» (1945). Экспедиционные исследования С. А. Токарева проведенные в национальных автономных республиках и областях СССР, характеризуют особенности музейно-этнографического собирательства и формирования музейных этнографических коллекций в собрании крупных этнографических музеев СССР в 1930-е гг., подготовки и издания сборников исторических документов XVII–XVIII вв. Очевидно, что сбор музейных предметов открыл ученому богатый мир национальной культуры, плодотворное общение с информаторами и местными коллегами. Такая многоканальная коммуникация как исследовательская стратегия станет впоследствии важным инструментом снятия дихотомии «центра» и «периферии» в интеллектуальной жизни этнографа.

Поле и Этнограф: визуальный язык советской повседневности

С. А. Токарев впервые прибывает в Якутию в 1934 г. в составе экспедиции Государственного музея народов СССР. Знаменательно, что эта экспедиция впоследствии сыграла ключевую роль в его научной биографии, завершившись успешной защитой докторской диссертации. В течение 5 месяцев работы экспедиции, был собран весомый архивный, визуальный и этнографический материал, итоги которых воплотились в двух монографических работах по истории якутов.

В 1930-е гг. первоочередной задачей этнографических экспедиций в СССР ставился сбор материалов, свидетельствующих об изменении образа жизни традиционных обществ с приходом советской власти, его наглядной фиксации в фотографиях и рисунках. Экспедиционный отряд провел исследования в Мегино-Кангаласском районе, осуществив комплектование этнографической коллекции, визуальные наблюдения и сбор исторического материала по этнографической повседневности. В качестве объекта изучения был выбран колхоз им. М. И. Калинина. Молодой ис-

[1] Никольский Владимир Капитонович (1894–1953) — советский историк, в 1930–1946 гг. профессор МГУ.

следователь, используя метод микроистории, раскрывает трансформации советского села, уделяя внимание не только материальному миру, но и самим жителям, коллективному опыту строительства новой Якутии.

В фотопроекте С. А. Токарева зафиксирован образ социалистической Якутии. В обьективе фотографа: Природа и изменяющийся культурный ландшафт. На кадрах с пейзажными снимками, снятыми с разных ракурсов, фотограф демонстрирует широкие просторы долины реки Лены, особенности речной транспортной логистики. Он отражает советскую повседневность, ярко иллюстрирующую политику государства и главную задачу сталинской модернизации — построение социалистического общества. Историческую эпоху исследователь кодирует через символы нового времени: в строящихся типовых жилых домах и постройках сельскохозяйственного назначения, детских площадках, медицинской амбулатории в с. Майя Мегино-Кангалассского района. Организация детского досуга советских дошкольных и школьных учреждений в сельском социуме, а также работа и продукция промышленных артелей в визуальном проекте демонстрируют успехи коллективизации в СССР. В фотопортретах директора Якутского педагогического института И. П. Жегусова и председателя колхоза им. М. И. Калинина М. Н. Скрябина, представителей якутского студенчества запечатлен новый образ советского человека.

Отдельная серия фотосюжетов посвящена контрастам старого Якутска с видами Якутской крепости XVII в. и нового, где строится электростанция ЯЦЭС (АЯНЦ СО РАН. Ф. И. Оп. 8. Д. 1). Таким образом, исследователь презентирует образ динамично развивающейся молодой национальной автономии. В авторском фотопроекте С. А. Токарева местное население предстает трудолюбивым народом, созидающим в экстремальных условиях Севера, активным строителем светлого будущего. Визуальная история транслирует иную картину сельского локуса якутского общества, интегрированного в общую наднациональную «советскую» идентичность. Анализируя первый этнографический проект Токарева прежде всего, попытаемся показать внутренний мир исследователя как субьекта истории. Речь идет о выстраивании в авторском проекте двух дискурсов: открытого (политического) и закрытого (рефлексивного). Очевидно, что официальная риторика настоящего проекта была политической, Токарев рефлексирует по поводу «ускользающего» на фоне советской реальности — «духа старины». Он фокусирует свое внимание на сочетании традиционного и современного в образе жизни якутян. Осознавая всю сложность происходящих процессов в национальных республиках, где по социалистическому «сценарию» шло постепенное разрушение корневой культуры, исследователь параллельно ведет сбор материалов по традиционным представлениям и верованиям якутского народа. Так, визуальный проект вписывает сакральные тексты: обереги для телят в новых хозяйственных строениях. Не случайно в этих целях наряду с идеей прогресса, он использует музейные практики сбора предметов старины. Такая двусторонняя презентация разных сюжетов повседневной жизни якутов и собранные им коллекции старинных и современных предметов (134 шт.) демонстрировала новый жанр описания сельского быта как визуально-антропологического текста культуры. На основе полевого наблюдения, исследователь воспринимает идентичность места как изменчивую социальную структуру, кодируемую сложной системой памяти и новых дискурсов. Этот проект показал, что одной из индивидуальных стратегий взаимодействия интеллектуала с властью является уход от конфликта и ориентация на фундаментальные на-

учные традиции. Темпорально-рефлексивный подход позволяет привести еще один сюжет из научной биографии ученого, связанный с якутским проектом. Напомним, что подобный социально-антропологический проект в 1960-е годы XX в. на примере бурятского колхоза им. Карла Маркса был осуществлен британским антропологом Каролиной Хамфри. Выбор темы и полевое исследование были определены ее научным руководителем Сергеем Александровичем Токаревым в период, когда Хамфри как «прикрепленная аспирантка» проходила стажировку на кафедре этнографии в МГУ (*Комарова* 2013: 336). Это был первый зарубежный опыт полевой работы в национальной республике, реализованный через 30 с лишним лет, в котором чувствуется интеллектуальная рефлексия и взаимосвязь наставника и молодого исследователя. Делиться своими знаниями и опытом, быть открытым разным исследовательским традициям, сотрудничать с региональным сообществом — все это закладывалось в начале научного пути этнографа Токарева.

Публикация итогов деятельности якутской экспедиции раскрывают масштабность научного мышления ученого (*Токарев* 1935: 177–180). После завершения работы комплексных экспедиций КЯР в ЯАССР в 1930 г., экспедиция Государственного музея народов СССР[1] под руководством С. А. Токарева стала одной из самых результативных. Подчеркнем, что в дальнейшем изыскания советских этнографов в проблемном поле визуальной антропологии, привели к становлению методологии визуального картографирования культурных ареалов Севера. Фундаментальность визуальной фиксации для изучения форм хозяйственно-культурной адаптации северных сообществ к многообразным природным условиям резко-континентального климата, повседневных практик и особенностей картины мира определила репрезентацию северного текста культуры. Эта концепция стала основой 35-летней работы Северной экспедиции Института этнографии АН СССР, сформулированной Б. О. Долгих как цель по изучению и созданию народам Севера условий для полного, всестороннего развертывания их знаний, опыта и способностей исконных оленеводов, охотников и рыболовов, обладающих огромными положительными национальными традициями в этой сфере человеческой деятельности (*Батьянова* 2013: 23).

Токарев в тот период все больше углубляется в разработку вопросов ранней истории и социальной организации якутов. С. Я. Козлов в своей публикации, посвященной научной биографии С. А.Токарева приводит важный фрагмент из его личного дневника: «*В 1935 г. основная задача — кончить диссертацию (о якутском феодализме), этой задаче необходимо подчинить все. Тогда, может быть, смогу, наконец, перейти на проблемы происхождения религии — это моя главная задача жизни...*» (*Козлов* 1999: 4). Участие и руководство работой якутской экспедицией ЦМН позволило С. А. Токареву не только включиться в научно-общественную жизнь республики, но и впоследствии реализовать ряд успешных издательских проектов по этнической истории народа саха. Характеризуя круг его научных контактов в якутской интеллектуальной среде, надо подчеркнуть его сотрудничество по вопросам организации научных исследований в сфере истории Якутии и издательских проектов с

[1] Центральный музей народоведения (1924–1948) — основан в 1924 г. на основе коллекций Румянцевского музея, Всероссийской сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставки 1923 г., Политехнического музея, Государственного исторического музея, Государственного музейного фонда. В 1931 г. преобразован в Государственный музей народов СССР. Музей был закрыт постановлением Совета министров РСФСР от 15 июля 1948 г. Фонды были переданы Государственному музею этнографии в Ленинграде, Государственному историческому музею и Музею революции.

П. А. Ойунским, Г. В. Ксенофонтовым, З. В. Гоголевым, В. А. Кротовым, М. А. Кротовым, А. А. Саввиным, С. И. Боло, В. Н. Чемезовым и И. Д. Новгородовым. Биографы С. А. Токарева отмечают широту и многосторонность его научных интересов, как исследователя, отличавшегося способностью работать с разнообразными данными, умению постоянно расширять сферу научной деятельности, проводить сопоставления этнографических наблюдений и письменных источников (*Токарев* 1990: 6–7).

Интеллектуальный ландшафт Якутии: Институт языка и культуры при СНК ЯАССР

Созданный в 1935 г. Институт Языка и культуры (позднее НИИЯЛИ), выступал главным инструментом конструирования национальной идентичности и создания этнокультурных проектов по сохранению и развитию исторического наследия коренных народов Якутии. Изучение источников по научной и научно-организационной деятельности НИИЯиК при СНК ЯАССР в первые годы его работы, а также интерпретация сохранившихся эго-документов, позволяют раскрыть траектории интеллектуального дискурса тех лет, оказавшего влияние на «оформление» национального нарратива на уровне концепций и идей, апеллирующих к «настоящей истории» (по С. А. Токареву). Интеллектуальное общение первых сотрудников НИИЯиК при СНК ЯАССР с представителями ведущих научных центров страны в формате оживленных дискуссий отражали не только циркулирующие внутри ее тексты, но и общую интеллектуальную культуру, стиль, поведение.

Проведенный научно-биографический анализ выявил новые данные по якутскому периоду жизни. Так, в 1935–1937 гг. С. А. Токарев работает в НИИЯиК при СНК ЯАССР[1] в числе научных сотрудников — совместителей. Помимо него, из ведущих институтов СССР первым директором-организатором П. А. Ойунским были приглашены: Б. М. Грандэ (лингвист), Н. Н. Поппе (лингвист), О. В. Ионова (историк), Н. Н. Степанов (лингвист), М. А. Брагинский (историк политической ссылки), А. А. Сухов (лингвист) (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 4. Л. 1). В 1938 г. С. А. Токарев в рамках сотрудничества с Институтом завершает научный отчет «Происхождение якутской народности» (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 284). Эта работа была подготовлена С. А. Токаревым после издания в Москве якутским интеллектуалом, сотрудником того же Института Г. В. Ксенофонтовым его знаменитого труда «Ураанхай сахалар», которая стала его ответом на развернувшуюся в переписке двух ученых полемики. В 1940 г. Токарев на основе материалов Якутской экспедиции 1934 г. защитил докторскую диссертацию «Общественный строй якутов», посвятив ее решению задачи понимания всего хода истории якутов на основе исторических источников. В этом же году в Москве вышла в свет его монография «Очерк истории якутского народа», встретившая неоднозначную реакцию среди представителей республиканского научного сообщества (*Токарев* 1940).

[1] Научно-исследовательский институт языка и культуры при Совете народных комиссаров Якутской Автономной Советской Социалистической Республики (СНК ЯАССР) в 1935–1944 гг. Научно-исследовательский институт языка, литературы и истории при СНК ЯАССР, в 1944–1946 гг. Научно-исследовательский институт языка, литературы и истории Якутской научно-исследовательской базы Академии наук СССР, в 1947–1949 гг. Постановлением Президиума АН СССР от 25.01.1949 г. переименован в Институт языка, литературы, истории и искусствоведения Якутской научно-исследовательской базы Академии наук СССР.

После начала Великой Отечественной войны, С. А. Токарев получил бронь и в первые месяцы войны по направлению Наркомпроса РСФСР был эвакуирован в Абакан, в составе квалифицированных научных сотрудников, как действующий преподаватель высшего учебного заведения. Ученый в эвакуации продолжил свои исследования, 1 октября 1941 г. возглавив кафедру истории Абаканского учительского института. При всей своей большой учебной нагрузке, С. А. Токарев много работал и вне стен института, плодотворное сотрудничество сложилось у него с Хакасским областным музеем, ставшим средоточием интеллектуальных сил (*Артамонова, Асташкина* 2008: 103). Но при всей своей огромной занятости С. А. Токарев не терял связь с якутскими коллегами, продолжившими научную работу, несмотря на потерю рабочего места и сосредоточившими свои интеллектуальные усилия вокруг Якутского краеведческого музея им. Ем. Ярославского. 1 августа 1941 г. Постановлением Совнаркома ЯАССР, деятельность НИИЯиК при СНК ЯАССР была временно приостановлена и возобновлена решением бюро ОК ВКП (б) и СНК ЯАССР от 15.11.1943 г. в составе 4 отделов: языка и письменности; литературы и фольклора; истории и этнографии; рукописных фондов, со штатом в 23 ед. (из них 16 научных сотрудников).

Продолжая академические традиции, институт приступил к разработке наиболее актуальных и малоизученных вопросов истории, языка и литературы якутского народа и других народов, населяющих Якутию, имея ввиду дать уже в ближайшие 3–4 года капитальные работы: «История Якутии с древнейших времен», «Научная грамматика современного якутского языка», «История якутской литературы», «История народного хозяйства Якутии» и др. Для реализации этих задач НИИЯЛИ пригласил к сотрудничеству членов-корреспондентов АН СССР С. Е. Малова и С. В. Бахрушина, профессоров С. А. Токарева и М. К. Азадовского, Н. Н. Андреева и др. (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 71. Л. 1-1об).

В 1943 г. С. А. Токарев уезжает из Абакана и прибывает в Москву, где с организацией Института этнографии Академии наук СССР (далее ИЭ АН СССР) он был утверждён заведующим сектором Австралии, Океании и Америки и одновременно профессором кафедры этнографии исторического факультета Московского университета (*Артамонова, Асташкина* 2008: 103). В 1944 г. С. А. Токарев входит в состав группы «Север» ИЭ АН СССР под руководством М. Г. Левина. Группа Север — впоследствии сектор Сибири ИЭ АН СССР работала над задачами выявления древнейших этногенетических общностей на территории субарктической зоны (формирование юкагиров, уральской и эскимосско-алеутской группы народов), вопросами социального строя народов Севера, проблемой существования издревле азиатско-американских связей, а также изучением ранних этапов освоения территории Крайнего Севера русским населением. Направления работы и цели, поставленные группой «Север» соответствовали научным интересам С. А. Токарева. Целая плеяда блестящих ученых-сибиреведов была подготовлена на базе этой группы, среди них Ю. А. Крейнович, Е. А. Новикова, Б. О. Долгих и др. Одним из талантливых учеников Токарева стал И. С. Гурвич, посвятивший всю свою жизнь изучению этнографии Северной Якутии.

НИИЯиК при СНК ЯАССР, образованный в 1935 г. и Якутский краеведческий музей им. Ем. Ярославского, стали основными вспомогательными базами для проведения историко-антропологических исследований группы «Север» в ЯАССР. Задачи по фиксации особенностей циркумполярной культуры[1], включали

[1] Циркумполярная культура — термин, введенный в научный оборот учёными группы «Север» ИЭ АН СССР.

изучение общих вопросов этнографии народов Сибири, этногенеза, проведение дискуссии по вопросу о шаманизме, циркумполярной культуре и обозрению существующих этнографических теорий.

В 1944 г. С. А. Токарев возобновляет свое сотрудничество с якутским институтом и входит в состав внештатных сотрудников. Директор института Т. А. Шуб в связи с трудоемкостью поставленных перед ним задач, постановил усилить кадровый состав квалифицированными учеными-североведами Москвы, Ленинграда и Иркутска. Среди них: чл.-корреспонденты АН СССР — С. В. Бахрушин, С. Е. Малов, Н. К. Дмитриев; профессора — А. Н. Андреев, Н. Н. Степанов, М. К. Азадовский, Н. В. Кюнер, М. Ф. Габышев, А. Н. Бернштам; канд. наук — М. Г. Левин, А. П. Окладников, С. В. Иванов, Е. И. Убрятова, Г. М. Василевич, А. А. Попов, Д. М. Колосов, В. А. Кротов, О. В. Ионова, М. А. Брагинский (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 68. Л. 1об-2). Это усиление кадров было продиктовано задачей подготовки трехтомной истории народов Якутии. Проект должен был быть разработан в 1945 г., а в 1950 г. П. В. Попов, С. А. Токарев, С. В. Бахрушин и А. Н. Андреев обязались подготовить и издать труд (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 66. Л. 1об). По масштабу поставленных задач и охвату приглашенных специалистов национальный Институт в то время мог конкурировать с любым Институтом в центре. Такая интеллектуальная коммуникация создавала все условия для развития научного потенциала Якутии. Скорей всего именно Токарев стал той обьединяющей фигурой, которому удалось связать разных специалистов и соединить разные исследовательские школы (Москва и Ленинград).

Период 1944–1945 гг. в научной биографии С. А. Токарева тесно связан с Якутией. В 1944 г. в Ученых записках Якутского государственного педагогического и учительского института, он публикует свою рецензию на монографию А. П. Окладникова «Исторический путь народов Якутии (к 20-летнему юбилею ЯАССР)» (*Токарев* 1944). Показательно, что первую половину июля 1945 г. С. А. Токарев проработал ученым секретарем НИИЯЛИ при СНК ЯАССР (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 75. Л. 13). Во второй половине июля в списке сотрудников, получающих зарплату, он уже не значится, но в декабре 1945 г. вновь числится в списке внештатных сотрудников НИИЯЛИ.

Летом 1945 г. совместно с Институтом истории АН СССР началась работа по составлению трехтомного издания «Истории Якутии». Национальный Институт в качестве организатора по работе над томами, ответственным руководителем видела только своего давнего коллегу, единомышленника д. и. н. С. А. Токарева. Этим же летом в Якутск прибыла экспедиция, организованная группой «Север» Института этнографии АН СССР под руководством М. Г. Левина, поставившая задачу антропологического обследования населения Якутии (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 119а. Л. 10). 26–29 июля 1945 г. в Якутске С. А. Токарев и М. Г. Левин приняли участие в работе первого пленума Научно-исследовательского института языка, литературы и истории, посвященного проблемам истории Якутии (*Хохлачев* 1946: 153). На открытии заседания директор Т. А. Шуб сделал краткий обзор изучения истории якутского народа и охарактеризовал задачи советских историков по созданию трёхтомного труда «История Якутской АССР с древнейших времён». С. А. Токарев представил доклад «Общественный строй якутов XVII века», посвященный одной из важнейших в то же время теме общественного строя якутов в до-русскую эпоху, отметив переходный характер общественного строя якутов в эпоху появления русских казаков (*Хохлачев* 1946: 153).

В июле того же года С. А. Токарев на заседании Якутской научно-исследовательской базы, посвященном юбилею Академии наук СССР, представил доклад «Академия наук и историко-этнографическое изучение Якутии» (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 119а. Л. 1–10). В 1945 г. в Якутске вышла в свет монография С. А. Токарева «Общественный строй якутов XVII–XVIII вв.», подготовленная им на основе его докторской диссертации по историческим источникам того времени под редакцией Г. П. Башарина. Что представляло собой якутское общество в первой половине XVII века? На какой стадии исторического развития находилось оно, и в какую сторону было направлено это развитие? А с другой стороны; как отразилось на дальнейшем ходе этого развития само завоевание Якутии русским царизмом? Как влияла на развитие социального строя якутов царская колониальная политика? Как в свою очередь самая эта политика была обусловлена (или опосредствована) существовавшими в якутском обществе отношениями? — Вот круг вопросов в наиболее общем их выражении, без выяснения которых невозможно понимание всего последующего хода якутской истории (*Токарев* 1945б: 5–6). Эта монография получила положительный отклик якутских ученых. В том же году С. А. Токарев выступил в качестве рецензента монографии А. П. Окладникова и И. И. Барашкова «Древняя письменность якутов», опубликованной в Якутске в 1942 г., в журнале «Пропагандист» он делает обзор якутской научной литературы, изданной за 1942–1943 гг. (*Токарев* 1945а).

В 1947 г. он готовит «Очерк истории якутского народа с древнейших времен и до наших дней». Работа получила отрицательную рецензию у научного сотрудника отдела истории НИИЯЛИ П. И. Корякина в связи с немарксистским освещением хронологии исторических событий, приведенных в данном научно-популярном издании, отсутствии освещения периода социалистического строительства в советской Якутии и данных об участии якутского народа в Великой Отечественной войне, а национальный герой Манчаары показан разбойником. Работа в результате была снята с печати и возвращена на доработку автору (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 124: 1–3).

В 1948 г. С. А. Токарев отправил в Якутск расширенную рукопись «Очерков по истории якутского народа». В Архиве ЯНЦ СО РАН сохранилась редакторская версия подготовки к переизданию «Очерка истории якутского народа» в Якутске, в издательстве «ЯКУТГИЗ» (АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 194). Одним из членов рабочего коллектива по подготовке к изданию этой рукописи стал сотрудник отдела истории НИИЯЛИ В. Н. Чемезов (впоследствии крупный специалист по аграрной истории и истории гражданской войны в Якутии).

В своем письме от 15.12.1948 г., адресованном С. А. Токареву, В. Н. Чемезов пишет о необходимости дополнения рукописи новыми материалами:

> «Глубокоуважаемый Сергей Александрович! Считаю своим долгом информировать Вас о работе над последней частью Вашего «Очерка», которую я выполняю по поручению дирекции Якутской научно-исследовательской базы Академии наук. Дирекция базы объявила ряд согласованных с местными директивными органами требования:
>
> 1. Отразить в «Очерке» более полно советский период Истории ЯАССР, дополнив новыми материалами, в связи с этим, размер статьи о советском периоде должен быть не менее 5 п. л., чтобы получалось соответствующая пропорция между обеими частями книги (хотя бы 5:1).
> 2. Главу 25 вашего очерка развить и расчленить на ряд самостоятельных глав, при-

держиваясь структуры книги и принятой периодизации истории СССР советского периода.

3. Написать работу спешно, в течение одного-двух месяцев, чтобы не сорвать выполнение издательского плана базы на 1948 г.

Эти требования мною выполняются, за исключением третьей.

Дополнительный материал разбит на следующие главы:

Глава 25 — Борьба за восстановление народного хозяйства (1922–1927).

Глава 26 — Борьба за социалистическую индустриализацию и коллективизацию ЯАССР (1928–1984).

Глава 27 — Борьба за завершение строительства социализма и Сталинская конституция ЯАССР.

Глава 28 — Якутия в период Великой Отечественной войны советского периода.

Мне хочется дать приблизительно верные оценки важнейшим фактам и событиям, показать связь описываемого этапа с прошлой историей края и советского государства с учетом, однако, специфических особенностей Якутии, с которыми нашей партии приходилось считаться. В процессе работы встречаюсь с разными трудностями, сказывается моя неопытность, обширность материала, отсутствие подобной работы в прошлом.

Знаю, что мои земляки остро и внимательно отнесутся к первому очерку по современной истории, и, по-видимому, потребуется предварительная дискуссия по ряду затронутых вопросов. В настоящее время мной собран материал к двум первым главам, к двум последним неполно еще, написаны вчерно главы 25 и 26, и делаются наброски к последним главам. Написание всех глав, вероятно закончу в начале февраля (АЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 30. Д. 246. Л. 3-3об).

Это письмо простого сотрудника отдела истории, обращенное крупному ученому из Москвы, доктору наук, ведущему специалисту по истории Якутии, иллюстрирует равноправный научный диалог с местными исследователями. Научная активность, умение вести публичную дискуссию, не выходящую за академические рамки, уважение к мнению оппонента и в целом, интеллигентность выделяли С. А. Токарева из среды политически ангажированных этнографов. Показательно, что тот же В. Н. Чемезов в 1948 г. обращается в Институт истории АН СССР с инициативным проектом по подготовке к изданию сборника исторических документов, предполагая в качестве редактора самого Токарева. Итогом стала подготовка к публикации двухтомного издания «Сборник материалов по этнографии якутов», где в качестве ответственного редактора выступил С. А. Токарев, вместо заявленного первоначально члена-корреспондента АН СССР, д. и. н. С. В. Бахрушина (Сборник материалов 1948).

В период с 1949 по 1956-й гг. в самый пик жесточайших идеолого-политических кампаний, С. А. Токарев продолжал сотрудничество с отделом истории НИИЯЛИ АН СССР по подготовке к печати второго тома «Истории Якутии» (1956). В 1950 г. не стало С. В. Бахрушина и основную нагрузку по подготовке тома взял на себя С. А. Токарев.

После долгого перерыва, в 1970 г. С. А. Токарев готовит в качестве ответственного редактора сборник документов ясачного сбора «Материалы по истории Якутии XVII века: (документы ясачного сбора)». В предисловии I тома сборника документов

С. А. Токарев, описывая предысторию подготовки к изданию документов XVII в., отмечает, что инициатива по изданию документов по истории Якутии принадлежала покойному С. В. Бахрушину и общий план издания был составлен при его консультации. Он предполагал взять на себя подготовку к печати материалов о русском населении Якутии (таможенные книги, челобитные служилых людей, росписи, кабалы и пр.), а также документов о прииске новых земель, постройке острогов, о воеводском управлении и пр. (Материалы по истории Якутии XVII в. 1970: XXIII). В итоге документы, вошедшие в этот том, были подобраны и подготовлены к печати С. А. Токаревым. Также в это издание вошли статья И. С. Гурвича «Ясак в Якутии в XVII в.» и составленная Б. О. Долгих карта якутских «волостей». В общей характеристике издания архивных документов, С. А. Токарев резюмирует, что из общего объема документов XVII в., касающихся Сибири и хранящихся в архивах Москвы, Ленинграда и ряда сибирских городов, наибольшее количество относится к Якутии, пояснив, что это можно объяснить тем, что Якутск в XVII в. и отчасти в XVIII в. являлся центром управления, экономическим и культурным стержнем для многих областей Восточной Сибири (Материалы по истории Якутии XVII в. 1970: III).

Токарев и Ксенофонтов: встреча, полемика, наследие

Возвращаясь к созданию национального нарратива в истории народа саха, необходимо отметить, что главными его «конструкторами» в 1930-е годы выступили блестящий якутский интеллектуал, историк-востоковед, этнограф, религиовед Гавриил Ксенофонтов (1888–1938) и сам Сергей Токарев. Герменевтический анализ двух персональных историй обнаружил общее в их профессиональной идентификации. Ксенофонтов, принадлежавший к «старорежимному» сообществу этнографов, и представитель «новой» советской этнографии были удивительным образом созвучны в своих научных подходах и общим исследовательским принципам, согласно которым «у каждого народа есть своя история», системность и фундаментальность, масштабность и историзм, выявление общего и особенного, междисциплинарность и знание зарубежной методологии описания культуры. Во многом совпадал вектор их научных и прикладных интересов: этногенез и этническая история якутов, колонизация Сибири и Севера, история происхождения религии, шаманизм народов Сибири, мифология и фольклор, музейное собирательство и полевые изыскания, разработка теории культуры, преподавательская деятельность. Оба были беспартийными, но при этом проявляли большой интерес к марксистскому учению.

Авторы предполагают, что знакомство Г. В. Ксенофонтова и С. А. Токарева могло произойти в 1927 г. при посредничестве известного якутского общественно-политического деятеля В. В. Никифорова на одном из заседаний Центрального совета Союза воинствующих безбожников СССР (далее СВБ). В конце 1920-х гг. советские религиоведы занялись изучением тотемизма и шаманизма народов Сибири, где сразу выделились два основных направления исследований: с позиций марксистско-ленинского атеизма и религиозной философии. В феврале 1928 г. Центральный совет безбожника поставил первоочередной задачей изучение шаманизма у туземцев Сибири. С. Л. Урсынович в своем докладе о сибирском шаманизме подчеркнул, что фокус исследования будет на освещении религиозных верований народов Севера (*Ксенофонтов* 1929: 9). Г. В. Ксенофонтов, имевший опыт полевой работы с якутскими и бурятскими ша-

манами, результатом которой стала книга «Легенды и рассказы о шаманах у якутов и бурят» (1928), откликнулся на призыв СВБ изыскать и исследовать материалы по шаманизму народов Сибири для целей антирелигиозной пропаганды (*Урсынович* 1930: 116; *Дунаевский* 1930: 432–433). С. А. Токарев как сотрудник Центрального антирелигиозного музея участвовал в работе заседаний СВБ. В блокноте Г. В. Ксенофонтова сохранился домашний адрес С. А. Токарева на тот момент: Москва 34, Кропоткинская д. 3 кв. 5 (АЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 125в. Л. 178 об).

Выход книги «Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов: материалы к мифологии урало-алтайской племен в Северной Азии» вызвал большой интерес как советских, так и зарубежных этнологов. Безусловно, эта книга стала своего рода вызовом, где ученый впервые ярко представил свой компаративный подход к изучению первобытной религии народов Сибири. В 1930 г. С. А. Токарев написал предисловие ко II дополненному изданию «Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов», изданной Г. В. Ксенофонтовым в Москве (*Ксенофонтов* 1930). Последующие работы Ксенофонтова по религиоведению «Хрестес. Шаманизм и христианство» (1929); «Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме» (1929); «Пастушеский быт и мифологические воззрения классического Востока» (1929), также стали заметным явлением в разработке вопросов происхождения религии. Это время в научной карьере якутского ученого ознаменовалось бурными дискуссиями и критикой в адрес его работ. Идея Г. В. Ксенофонтова о возникновении христианства в среде номадов Евразии, широкие культурные сравнения фигуры Христа с шаманом-пророком и символические интерпретации постепенно оформлялись в оригинальную концепцию. По мнению ученого, конфликт «коллективных ценностей», где великая религия разделила народы на «классические» и «дикие», реконцептуализировал в коммунистической идеологии постколониальный имперский опыт и, таким образом, стал политическим инструментом. Так, Ксенофонтов создает альтернативный научный дискурс по отношению к официальной власти.

Позиция С. А. Токарева в этой ситуации была более сдержанной. В 1931 г. в разделе «Сибирь и Север» сборника «Традиционные верования народов СССР» среди написанных им разделов по северным народам напечатана статья «Якуты» (*Токарев* 1931: 160–179). Примечательно, что это издание было осуществлено по заказу Центрального совета Союза воинствующих безбожников СССР под общей редакцией ученого-религиоведа В. К. Никольского и подготовлено к печати сотрудниками Центрального музея народоведения М. Г. Левиным (составитель документов тома) и С. Л. Урсыновичем (автор предисловия). Основная цель, которую преследовала пропагандистское издание, — борьба с религиозными пережитками и шаманизмом. В этом плане статья, посвященная верованиям якутов, носила научный характер, более того, в списке использованной литературы были упомянуты две работы Г. В. Ксенофонтова. И это при том, что главный редактор сборника, учитель Токарева по МГУ, известный советский историк В. К. Никольский был ярым оппонентом Ксенофонтова, обвинившим его в контрреволюционном призыве о прекращении антирелигиозной пропаганды, разрушающем шаманизм (*Никольский* 1931: 93). Такая линия поведения С. А. Токарева в эпоху тотального «тестирования» закрепляет за ним в этнографии статус Человека Науки.

Полемический диалог между Ксенофонтовым и Токаревым развернулся после выхода книги «Ураанхай сахалар. Очерки по древней истории якутов» (1937). В личном Архиве Г. В. Ксенофонтова сохранился отзыв на рукопись этой работы,

написанный С. А. Токаревым. Необходимо подчеркнуть, что автор на стадии подготовки рукописи знакомил ученого с основными концепциями происхождения якутов. И если подходы к описанию культуры у них были близки, то критерии оценок исследуемых процессов в целом отличались. Исследование Ксенофонтова впервые было выстроено на культуре «воспоминаний» Юга (эпос-устная история) народа саха. Главным источником при интерпретации ранней истории якутов, по глубокому убеждению С. А. Токарева, остаются письменные источники. Метод устной истории как язык самоописания культуры маленького народа был первым подобным интеллектуальным опытом в советской этнографии.

В неизданной рукописи С. А. Токарева «Обзор теорий происхождения якутского народа (по поводу книги Г. В. Ксенофонтова «Ураангхай-сахалар)», которая предлагалась к напечатанию в историческом сборнике Института истории Академии Наук (АЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 40а. Л. 1–2) представлена дискуссия Токарева с автором «южной» концепции происхождения народа саха. Признавая компетентность знаний С. А. Токарева в области этнографического изучения якутского народа, Г. В. Ксенофонтов отметил, что оппонент подготовил новую концепцию происхождения якутского народа, пока еще не опубликованную и при этом он «*предварительно причисляет нас к сторонникам старой миграционной теории прямого переселения якутов из Прибайкалья на Лену, искусственно затушевывая всю нашу критику этих самых миграционных построений буржуазных историков*» (АЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 40а. Л. 3). Подчеркнем, что Ксенофонтов в своем труде «Ураанхай сахалар» отводит большое место и северным культурам, принявшим участие в этногенезе якутов, но при этом акцентирует связь якутов с кочевым миром Южной Сибири и Центральной Азии. Концепция происхождения якутской народности, основанная в первую очередь на письменных источниках XVII в., по Токареву строится на преобладании автохтонных компонентов в культуре саха.

Эта полемика двух крупных ученых в виде письменных ответов Ксенофонтова на замечания Токарева является неразрывной частью интеллектуальной истории советской Якутии и требует отдельного скрупулезного исследования. Сегодня с позиций достижений современной науки можно утверждать, что каждый был прав в отстаивании своей «настоящей истории» происхождения якутов. Может показаться, что этот научный спор привел к конфликту двух талантливых ученых и отдалил их друг от друга. Тем не менее, их дискуссия могла бы быть продолжена, если бы не трагическая смерть Гавриила Ксенофонтова. Яркий ученый был репрессирован и расстрелян в 1938 г. Его научное наследие стало «запретной» территорией для этнографов на долгие годы.

Сергей Александрович всю жизнь с большим уважением относился к своему старшему коллеге и сделал все, чтобы его имя вернулось в науку. В своих работах он продолжал цитировать ученого (*Токарев* 1990: 693). В 1949 г. С. А. Токарев принял личное участие в том, чтобы обнаруженный научный архив Г. В. Ксенофонтова был возвращен на родину и попал на постоянное хранение в научный архив Якутской научно-исследовательской базы АН СССР. Во многом благодаря его личному участию архив дошел до наших дней. Как и в случае с рукописью докторской диссертации репрессированного ученого Е. М. Мелетинского, Токарев встал на защиту наследия якутского ученого (*Козлов* 1999: 7).

Впервые о существовании личного архива ученого в г. Дмитрове Московской области стало известно в 1949 г. Собственницей архива являлась вдова Ксенофонтова Клавдия Арсентьевна, проживавшая в г. Красноярске. Ученые Якутска, Москвы и Ленинграда объединились, чтобы рукописное наследие репрессированного ученого Г. В. Ксенофонтова вернулось на его малую родину. С. А. Токарев, Б. О. Долгих, И. С. Гурвич, А. П. Окладников и Г. У. Эргис написали «докладную записку» руководству Якутского филиала о необходимости этого приобретения. А. П. Окладников отправил директору НИИЯЛИ А. И. Новгородову письмо, чтобы предприняли все возможное для спасения архива ученого и для приобретения его совместно с Институтом этнографии АН СССР и последующей сдачей в архив института в Москве. Токарев понимал ценность рукописей якутского ученого и потому настаивал на приобретении архива Г. В. Ксенофонтова Институтом этнографии. Приказом по Якутскому филиалу была создана комиссия в составе В. Н. Чемезова, Г. У. Эргиса, Ф. Г. Сафронова, И. С. Гурвича и Г. П. Башарина. Комиссия подготовила акт к документам. Известный ученый-фольклорист Г. У. Эргис лично осмотрел архив ученого и доложил Якутскому филиалу об его огромной научной ценности, в особенности записей по фольклору и переводов к ним. И только в 1958 г. после реабилитации имени Ксенофонтова, его архив был доставлен в Якутск.

Спасение Архива репрессированного этнографа Г. В. Ксенофонтова, в чем определяющую роль от академических ученых Москвы сыграл С. А. Токарев, лично знавшего якутского исследователя и выступившего с ним со-творцом «национального нарратива» интеллектуальной истории народа саха, раскрывает ценностный мир настоящего Ученого и Интеллигента. Якутия в научной биографии С. А. Токарева стала не только местом профессиональной «инициации», но и местом поисков себя, переживаний и обретения внутренней силы.

Источники и материалы

АЯНЦ СО РАН — Архив ЯНЦ СО РАН. Фонд 4. Опись № 1. дела №№ 40а, 125в, 140; Фонд 5. Опись № 1. дела №№ 119а, 194, 284; Фонд 5. Опись № 5. дела №№ 4, 68, 71, 75.

Сластникова Л. А. Собиратели: Токарев Сергей Александрович // Российский этнографический музей: [сайт]. https://ethnomuseum.ru/collections/collectors/tokarev-sergej-aleksandrovich/ (дата обращения: 21.08.2024).

Научная литература

Алексеев В. П. Памяти Сергея Александровича Токарева // Советская этнография. 1985. № 4. С. 168–172.

Анчабадзе Ю. Д. С. А. Токарев: начало пути // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 120–133.

Арзютов Д. В., Алымов С. С., Андерсон Д. Дж. (ред.). От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014. 511 с.

Артамонова Н. Я., Асташкина Л. В. Профессор С. А. Токарев и его вклад в развитие высшего образования Хакасии в годы Великой Отечественной войны // Человек — творец истории Российского государства: Материалы 52-й Всероссийской заочной научной конференции. СПб.: Нестор, 2008. С. 102–105.

Батьянова Е. П. Северная экспедиция Института этнографии (1956–1991) // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 17–33.

Дунаевский Л. Р. Научно-исследовательская работа в области воинствующего атеизма за 15 лет // Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932: сборник / Центральный совет Союза воинствующих безбожников и Институт философии Коммунистической академии; под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. М.: ОГИЗ, 1932. С. 432–461.

Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева / В. Я. Петрухин (сост.). М.: Издательство: Восточная литература, 1994. 278 с.

Козлов С. Я. …И больше века длится жизнь (Заметки юбилейные и не очень) // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 3–15.

Комарова Г. А. Профессия антрополога необыкновенно расширяет кругозор // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 329–359.

Ксенофонтов Г. В. Культ сумасшествия в Урало-Алтайском шаманизме: (к вопросу об «Об умирающем и воскресающем боге») / предисл. А. П. Окладникова. Иркутск, 1929. 19 с.

Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов / пред. С. А. Токарева. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Безбожник, 1930. 123 с.

Лашук Л. П. Сергей Александрович Токарев // Вестник МГУ. История. 1969. № 6. С. 86–91.

Материалы по истории Якутии XVII века: (документы ясачного сбора): [в 3 частях] / Акад. наук СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии [Гл. ред. С. А. Токарев]. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1970. Ч. 1. 213 с.

Николаева А. Б. Герменевтический историзм онто-текстуального пространства современной научной биографии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Т. 7. № 4А. С. 3–8.

Николаева А. Б. Текстуально-культурное пространство современной биографии ученого в герменевтическом осмыслении. Автореферат дисс. на соискание уч. степени д-ра филос. н. Челябинск, 2022. 39 с.

Никольский В. К. Является ли магия религией // Воинствующий атеизм. 1931. № 12. С. 55–93.

Репина Л. П. «Персональная история»: биография как средство исторического познания // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории / Под. ред. Ю. Л. Бессмертного, М. А. Бойцова. 1999. Вып. 2. С. 76–100.

Репина Л. П. Персональные тексты и «новая биографическая история»: от индивидуального опыта к социальной памяти // Сотворение Истории. Человек — Память / Репина Л. П., Вишленкова Е. А. (ред.). Казань: Изд-во КГУ, 2001. С. 344–360.

Сборник материалов по этнографии якутов / АН СССР, Якут. научно-исслед. база, Ин-т языка, лит. и истории: под ред. С. А. Токарева. Якутск: Якут. гос. изд-во, 1948. 139 с.

Советский энциклопедический словарь / [Гл. ред. А. М. Прохоров]. М.: Сов. энциклопедия, 1989. изд. 4-е доп. 1632 с.

Токарев С. А. Новая научная литература о Якутии // Пропагандист. 1945а. № 13. С. 58–59.

Токарев С. А. Общественный строй якутов XVII–XVIII вв. Якутск.: Якут. гос. изд-во, 1945б. 414 с.

Токарев С. А. Очерк истории якутского народа. М.: Гос. соц.-экон. изд., 1940. 247 с.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

Токарев С. А. Рецензия. Ученые записки Якутского государственного педагогического и учительского института. 1944. Вып.1. С. 121–124.

Токарев С. А. Якутская экспедиция Государственного Музея народов СССР // Советская этнография. 1935. № 2. С. 177–180.

Токарев С. А. Якуты // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов / Центральный совет Союза воинствующих безбожников СССР; сост. М. Г. Левин [и др.]: под общей редакцией В. К. Никольского. М.; Л.: Московский рабочий, 1931. Т. 1. С. 160–179.

Урсынович С. Л. О работе Г. В. Ксенофонтова «Хрестес. Шаманизм и христианство» // Антирелигиозник. 1930. № 2. С. 116–117.

Хохлачев В. В. Первый пленум Якутского научно-исследовательского института // Вопросы истории. 1946. № 1. С. 153–155.

Чеснов Я. В. По страницам работ С. А. Токарева о происхождении и ранних формах религии // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 16–24.

References

Alekseev, V. P. 1985. Pamyati Sergeya Aleksandrovicha Tokareva [In memory of Sergei Alexandrovich Tokarev]. *Sovetskaya etnografiya* 4: 168–172.

Anchabadze, Yu. D. 2010. S. A. Tokarev: nachalo puti [S. A. Tokarev: The Beginning of the Path]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 120–133.

Artamonova, N. Ya. and L. V. Astashkina. 2008. Professor S. A. Tokarev i ego vklad v razvitie vysshego obrazovaniia Khakasii v gody Velikoi Otechestvennoi voiny [Professor S. A. Tokarev and his Contribution to the Development of Higher Education in Khakassia during the Great Patriotic War]. In *Chelovek — tvorets istorii Rossiiskogo gosudarstva: Materialy 52-i Vserossiiskoi zaochnoi nauchnoi konferentsii* [A Man is the Creator of the History the Russian State: Proceedings of the 52-nd All-Russian Correspondence Scientific Conference]. Saint Petersburg: Nestor. 102–105.

Arzyutov, D. V., S. S. Alymov and D. G. Anderson (eds.). 2014. *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvy i Leningrada (5—11 aprelia 1929 g.)* [From Classics to Marxism: The Conference of Moscow and Leningrad Ethnographers (5–11April, 1929)]. Saint Petersburg: MAE RAS. 511 p.

Batianova, E. P. 2013. Severnaia ekspeditsiia Instituta etnografii (1956-1991) [The North Expedition of the Institute of Ethnography]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 17–33

Chesnov, Y. V. 1999. Po stranitsam rabot S. A. Tokareva o proiskhozhdenii i rannikh formakh religii [By the Pages of S.A. Tokarev's Works on the Origin and Early Forms of Religion]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 16–24.

Dunaevskii, L. R. 1932. Nauchno-issledovatel'skaia rabota v oblasti voinstvuiushchego ateizma za 15 let [Research Work in the Field of Militant Atheism for 15 Years]. In *Voinstvuiushchee bezbozhie v SSSR za 15 let. 1917–1932: sbornik* [Militant Atheism in the USSR for 15 Years. 1917–1932: a Digest], ed. by M. Enisherlov, A. Lukachevskii, M. Mitin. Moscow: OGIZ. 432–461.

Khokhlachev, V. V. 1946. Pervyi plenum Yakutskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta [The First Plenum of the Yakut Research Institute]. *Voprosy istorii* 1: 153–155.

Kozlov, S.Ya. 1999. I dol'she veka dlitsia zhizn' (Zametki yubileinye i ne ochen') [The Life Lasts More Than a Hundred Years (Anniversary and Not So Anniversary Notes)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–15.

Komarova, G. A. 2013. Professiia antropologa neobyknovenno rasshiriaet krugozor [The Anthropologist's Profession is Incredibly Broadening]. *Antropologicheskij forum* 19: 329–359.

Ksenofontov, G. V. and S. A. Tokarev (eds.). 1930. *Legendy i rasskazy o shamanakh u yakutov, buriat i tungusov* [Legends and Stories about Shamans among the Yakuts, Buryats and Tungus]. 2-nd edition. Moscow: Bezbozhnik. 123 p.

Ksenofontov, G. V. 1929. *Kul't sumasshestviia v Uralo-Altaiskom shamanizme: (k voprosu ob "Ob umiraiushchem i voskresaiushchem boge')* [The Cult of Madness in the Ural-Altai Shamanism: (to the Question «About the Dying and Resurrecting God»]. Irkutsk. 19 p.

Lashuk, L. P. 1969. Sergey Aleksandrovich Tokarev [Sergey Aleksandrovich Tokarev]. *Vestnik MGU. Istorija* 6: 86–91.

Nikolaeva, A. B. 2018. Germenevticheskii istorizm onto-tekstual'nogo prostranstva sovremennoi nauchnoi biografii [Hermeneutic Historicism of the Onto-Textual Space of Modern Scientific Biography]. *Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being* 7 (4a): 3–8.

Nikolaeva, A. B. 2022. *Tekstual'no-kul'turnoe prostranstvo sovremennoi biografii uchenogo v germenevticheskom osmyslenii* [Textual and Cultural Space of the Modern Biography of a Scientist in Hermeneutic Understanding]. Ph.D. diss. abstract, The Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts.

Nikolskii, V. K. 1931. Yavlyietsya li magiia religiei [If Magic is a Religion]. *Voinstvuyushchii ateizm* 12: 55–93.

Petruhin, V. Ya. (ed.). 1994. *Istoriko-etnograficheskie issledovaniia po fol'kloru. Sbornik statei pamiati Sergeia Aleksandrovicha Tokareva* [The Historical and Ethnographic Research on the Folklore. Collection of Articles in Memory of Sergei Alexandrovich Tokarev]. Moscow: Izdatel'stvo: Vostochnaya literatura. 278 p.

Prokhorov, A. M. (ed.). 1989. *Sovetskii enciklopedicheskii slovar* [Soviet Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Sovetskaia Enciklopediia. Ed. IV. 1632 p.

Repina, L. P. 1999. «Personal'naia istoriia»: biografiia kak sredstvo istoricheskogo poznaniia [Personal History: Biography as a Means of Historical Knowledge]. *Kazus. Individual'noe i unikal'noe v istorii* 2: 76–100.

Repina, L. P. 2001. Personal'nye teksty i «novaia biograficheskaia istoriia»: ot individual'nogo opyta k sotsial'noi pamiati [Personal Texts and the «New Biographical History»: from Individual Experience to Social Memory]. In *Sotvorenie Istorii. Chelovek — Pamiat'* [Creation of History. Human — Memory]. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta. 344–360.

Tokarev, S. A. 1931. Yakuty [The Yakuts]. In *Religioznye verovaniia narodov SSSR. Sbornik etnograficheskikh materialov* [Religious Beliefs of the Peoples of the USSR. Collection of Ethnographic Materials], ed. by M. G. Levin, V. K. Nikolskii. Moscow; Leningrad: Moskovskii rabochii. Vol. 1. 160–179.

Tokarev, S. A. 1935. Yakutskaia ekspeditsiia Gosudarstvennogo Muzeia narodov SSSR [The Yakut Expedition of the State Museum of the Peoples of USSR]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 177–180.

Tokarev, S. A. 1940. *Ocherk istorii yakutskogo naroda* [An Essay about the History of the Yakut People]. Moscow: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo. 247 p.

Tokarev, S. A. 1944. Retsenziia [Review]. *Uchenye zapiski Yakutskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo i uchitel'skogo institut*a 1: 121–124.

Tokarev, S. A. 1945b. *Obshchestvennyi stroi yakutov XVII–XVIII vv*. [Social System of the Yakuts in the 17th–18th Centuries]. Yakutsk: Yakutskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo. 414 p.

Tokarev, S. A. 1945a. Novaia nauchnaia literatura o Yakutii [New Scientific Literature about Yakutia]. *Propagandist* 13: 58–59.

Tokarev, S. A. (ed.). 1948. *Sbornik materialov po etnografii yakutov* [Collection of the Materials on the Ethnography of the Yakuts]. Yakutsk: Yakutskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo. 139 p.

Tokarev, S. A. (ed.). 1970. *Materialy po istorii Yakutii XVII veka: (dokumenty yasachnogo sbora): v 3 chastyakh* [Materials on the History of Yakutia of the 17-th century: (documents on yasak collection): In 3 parts]. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. Part 1. 213 p.

Tokarev, S. A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow: Politizdat, 1990. 622 p.

Ursynovich, S. L. 1930. O rabote G.V. Ksenofontova "Khrestes. Shamanizm i khristianstvo' [About the Article of G. V. Ksenofontov «Chrestes. Shamanism and Christianity»]. *Antireligioznik* 2: 116–117.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/64-78
Научная статья

© *А. А. Борисов*

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ВЗГЛЯДЫ С. А. ТОКАРЕВА НА СОЦИАЛЬНУЮ ОРГАНИЗАЦИЮ ЯКУТОВ XVII в. И СОВРЕМЕННАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

В статье речь идёт о выдающемся вкладе С. А. Токарева (1899–1985) в изучение социальной организации якутов XVII в. с точки зрения современных теоретико-методологических подходов. Исследователь работал в жёстких рамках формационного подхода, общепринятого в советской историографии тех лет, но ему удавалось в некоторых случаях преодолеть их в своем стремлении быть объективным. В этом С. А. Токареву помогало глубокое знание не только этнографических материалов, но и прежде всего, русских письменных источников XVII в. Он задействовал огромные пласты скорописных столбцов из фондов Сибирского приказа и Якутской воеводской избы, хранящихся в центральных архивах, в органичном сопоставлении их с другими источниками. Разработанная С. А. Токаревым оригинальная концепция социальной организации якутов XVII в. в 1930-х гг. и доработанная впоследствии в крупных трудах и монографиях учёного в 1940–1950-х гг., внесла выдающийся вклад в отечественную историографию, пополнив её новыми данными и предложив цельный взгляд на исторические и этнографические реалии якутского позднесредневекового общества. Многочисленная критика токаревской концепции объясняется его стремлением остаться на достоверной исторической почве, основанной на конкретных документальных источниках XVII в. Исследования С. А. Токарева отражают беспрерывный поиск наиболее адекватных научных определений выявленных им категорий социальной организации якутов. Для этого ученый задействовал весь арсенал теоретических подходов и исследовательских методов, а также свой опыт, базирующийся на лучших традициях российской исторической и этнографической науки. Современные достижения якутоведения в рассматриваемой области свидетельствуют о сохраняющейся научной значимости и актуальности основных выводов и наблюдений С. А. Токарева.

Ключевые слова*: С. А. Токарев, социальная организация якутов XVII в., историография, источники, якутоведение*

Ссылка при цитировании: *Борисов А. А*. Концептуальные взгляды С. А. Токарева на социальную организацию якутов XVII в. и современная историография // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 64–78.

Борисов Андриан Афанасьевич — д. и. н., главный научный сотрудник отдела истории, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук (Российская Федерация, 677007 Москва, ул. Петровского, 1). Эл. почта: a_a_borisov@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8285-6421

* Статья подготовлена по проекту НИР в рамках государственного задания №1023032900024-0-6.1.1 «Региональное управление Якутии в коммуникативном пространстве Российского государства: социальный аспект (XVII — начало XX в.)».

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/64-78
Original Article

© Andrian Borisov

SERGEY A. TOKAREV'S CONCEPTUAL IDEAS ON THE SOCIAL ORGANIZATION OF THE YAKUTS IN THE 17TH CENTURY AND THE MODERN HISTORIOGRAPHY

The article discusses the outstanding contribution of S. A. Tokarev (1899–1985) to the study of the Yakuts' social organization in the 17th century employing a modern theoretical and methodological approach. Although the researcher generally worked within the strict framework of the formational approach commonly accepted in Soviet historiography, sometimes he managed to go beyond it in an effort to be objective. This was possible due to his deep knowledge of not only ethnographic materials, but also of Russian written sources of the 17th century. He studied huge arrays of cursive columns from the funds of the Siberian Prikaz and the Yakut Voivode's Hut, stored in the central archives, and used them in a comparative analysis with other sources. The original concept of the social organization of the Yakuts in the 17th century that he developed in the 1930s and subsequently revised in his major works in the 1940–1950s, made an outstanding contribution to Russian historiography, supplemented it with new data and offered a holistic view of the historical and ethnographic realities of the Yakut late medieval society. However, S. A. Tokarev's intention to remain on reliable historical ground, based on specific documentary sources of the 17th century, provoked substantial criticism. His research was cast in a continuous search for the closest scientific definitions to the categories of social organization of the Yakuts, which he identified. He used the entire toolkit of theoretical approaches and research methods and his experience, based on the best traditions of Russian historical and ethnographic science. Modern achievements of Yakut studies of historical knowledge confirm the scientific significance and relevance of the main conclusions and observations of S. A. Tokarev.

Keywords*: S. A. Tokarev, social organization of the Yakuts in the 17th century, historiography, sources, Yakut studies*

Author Info: **Borisov, Andrian A.** — Dr. in History, Chief Researcher in the Center for Intellectual History and Culture, the Institute of the Humanities Research and the Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch — Federal Research Centre «The Yakut Scientific Centre of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences» (Yakutsk, Russian Federation). E-mail: a_a_borisov@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8285-6421

For citation: Borisov, A. A. 2024. Sergey A. Tokarev's Conceptual Ideas on the Social Organization of the Yakuts in the 17th Century and the Modern Historiography. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 64–78.

Funding: The research was carried out as the project under the state assignment No. 1023032900024-0-6.1.1 "Regional Governance of Yakutia in the Communicative Space of the Russian State: Social Aspect (17th — early 20th centuries)".

Крупный отечественный историк и этнограф, профессор С. А. Токарев (1899–1985) относится к тому поколению якутоведов, на долю которых пришлись самые первые обобщения по истории и этнографии изучаемого народа, датируемые XVII в. С этого времени началась письменная история якутов и С. А. Токарев одним из первых поднял целые пласты русских скорописных источников XVII в. для изучения сформулированной им проблемы. В 1920–1930-х гг., когда начинался творческий путь учёного, в отечественной историографии утвердились концептуальные положения советской исторической и этнографической науки об общественно-экономических формациях и об этносе (*Кушнер* 1924: 55–89; *Широкогоров* 1923: 13). Он работал в данных теоретико-методологических рамках, в том числе и с якутским материалом.

С. А. Токареву удалось помимо этнографических сведений, накопленных к тому времени со времен Г. Ф. Миллера (1705–1783) и В. Л. Серошевского (1858–1945), впервые задействовать огромный массив русских скорописных документов XVII в. из фондов Сибирского приказа и Якутской воеводской (приказной) избы, хранящихся в архивах Ленинграда и Москвы. В результате он разработал свои оригинальные концептуальные взгляды на социальную организацию якутов, не потерявшие фундаментальное значение и в наши дни.

Вместе с тем в историографии устоялись некоторые стереотипы в отношении научных воззрений С. А. Токарева на традиционное общество якутов, подвергавшиеся критике при жизни учёного. Она относится к выделенному им рабовладельческому укладу в системе социальных отношений якутов и авторской трактовке преимущественно «автохтонного» социогенеза якутского общества (*Башарин* 1950; *Башарин* 2003). По истечении времени многое изменилось. В якутской историографии в дальнейшем быстро утвердилась формационная теория, установившая развитие якутского общества на переходной стадии патриархально-феодального строя (*Башарин* 1950; *Иванов* 1966). Г. П. Башарин (1912–1992) подверг критике концепцию С. А. Токарева. Большинство историков тех лет придерживались «южного» происхождения основных социальных и политических институтов якутов, перенесённых на Среднюю Лену.

В постсоветское время попытки отказаться от советского наследия сопровождались поиском альтернатив. Якутских исследователей более привлекла теория вождества (*Парфенова* 2023; *Ушницкий* 2018). Следует отметить, что их построения нуждаются в подкреплении письменными источниками XVII в. и, потому, выполненные С. А. Токаревым на изученном им материале фундаментальные построения до сих пор выглядят непревзойдёнными. Труды учёного выдержали испытание временем. При этом высказанные им идеи находились в центре дискуссий. Очевидно, что со сменой теоретико-методологических установок в отечественной науке в постсоветское время потребовалось современное осмысление сложившейся историографии. Это касается и терминологии, ведь учёные советского времени использовали иные специальные понятия и определения, некоторые из которых ныне выглядят устаревшими. В этом состоит цель данной статьи.

Можно назвать имена более двадцати крупных учёных, работавших на протяжении XX столетия, которые высказали свои суждения об общественном строе якутов, и имя С. А. Токарева среди них занимает видное место. Их можно разделить на четыре группы. Исследователи, отнесенные нами к первой группе, (Г. А. Попов, Г. В. Ксенофонтов, П. А. Ойунский) были убеждены, что у якутов сложился развитый феодальный строй. С ними С. А. Токарев совместно с С. В. Бахрушиным

(1882–1950) находился в достаточно острой полемике, особенно, с Г. В. Ксенофонтовым (1888–1938) (Архив ИЭА РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 84; Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 40; *Ксенофонтов* 1935; *Бахрушин* 1955б; *Митрофанов* 2017). Выступая против идеализации древних якутских феодальных порядков, тем более, против утверждений о существовании у якутов наследственной монархии, генетически связанной с древнетюркскими традициями, С. А. Токарев придавал большое значение «автохтонным» социальным и политическим процессам, происходившим на Средней Лене. Дискуссия между двумя выдающимися исследователями заслуживает отдельного рассмотрения как образец бескомпромиссной полемики в академических традициях отечественной исторической науки.

Вторая группа (С. В. Бахрушин, О. В. Ионова, Б. А. Гарданов, Г. П. Башарин, Ф. Г. Сафронов, В. Н. Иванов и др.) придерживалась того мнения, что в якутском обществе существовали патриархально-феодальные отношения с преобладанием последних. Основоположник данного направления С. В. Бахрушин полагал, что в XVII в. происходило разложение родового строя и зарождение феодальных отношений, а с XVIII в. началось господство феодальной формации с сохранением некоторых патриархальных традиций (*Бахрушин* 1955б). Но его главный оппонент сибирский историк В. И. Шунков (1900–1967) выступал за осторожное отношение к данным, показывающим социальные отношения у народов Сибири. Он был против того, чтобы считать социальный строй даже у самых продвинутых народов феодальным или феодально-патриархальным, за исключением Сибирского ханства (*Шунков* 1974). Действительно, в остяцких и вогульских княжествах XVI–XVII вв., как считал С. В. Бахрушин, сложилась феодальная знать, но ведь якутские *тойоны* (представители знати) не обладали подобно им правом получать ренту, они не служили за свои земельные владения (*Бахрушин* 1955а). Напротив, Б. Г. Гарданов (1908–1989) обрушился с критикой основных положений С. А. Токарева (*Гарданов* 1946), о которых мы напишем чуть позже.

Г. П. Башарин, автор одной из основополагающих теорий, самый видный представитель второй группы о сильном развитии патриархально-феодальных отношений у якутов, впервые подробно изучил аграрные отношения якутов в XVII — середине XIX в. (*Башарин* 1950; *Башарин* 2003: 80–89). На конкретных примерах он рассмотрел развитие крупных скотовладельческих хозяйств и пришел к выводу, что *тойоны* стали выделяться как эксплуататорский класс, сосредоточивший в своих руках огромные материальные ресурсы (скот, сенокосные угодья), позднее ставшим ставший монопольным собственником земли. Полемизируя с С. А. Токаревым, он критиковал его за то, что ученый сужал значение термина «родники», полагая также, что *тойоны* не выражали интересов населения той или иной волости (*Башарин* 2003: 132–133).

По мнению В. Н. Иванова (1935–2021), в XVII в. якуты находились на ранней стадии феодализма, а влияние общероссийского исторического процесса ускорило феодализацию (*Иванов* 1966). При этом основное внимание уделялось эксплуатации тойонами так называемых «непосредственных производителей». Все же, феодализм — явление специфично европейское. Это сложный комплекс разного рода элементов и отношений, главными из которых являются сеньория, господское владение, основанное на эксплуатации зависимых крестьян и вассально-ленные связи. Соединение их порождает феодализм (*Барг* 1973). В работах исследователей второй группы нет анализа вассально-ленных отношений. Кроме того, под термином *тойон*, в котором они видят нарождающийся класс феодалов, объединяется довольно

широкий круг лиц. Не всегда чётко виден реальный социальный статус эксплуататоров в случаях, где описывается якутская сеньория.

Третья группа (А. П. Окладников, Б. О. Долгих, И. С. Гурвич, Г. У. Эргис, В. Ф. Иванов и др.) настаивала на концепции патриархально-родовых или патриархально-феодальных отношений с преобладанием первых. Самый видный представитель данной группы, ведущий отечественный этнограф И. С. Гурвич (1919–1992), полагал, что земельный вопрос у якутов не был основным (*Гурвич* 1955). Якутский историк В. Ф. Иванов (1936–1996) также в целом разделял точку зрения о патриархально-феодальном характере социально-экономических отношений якутов в XVII–XIX вв., но считал, что родовые порядки ещё сохраняли значимое место в жизни общества (*Иванов* 1992). Другими словами, учёный указывал на степень феодализации, по его мнению, не достигшую необходимого предела. Важным достижением третьей группы стал тезис о подвижности социальных границ в якутском обществе.

Четвёртая группа, вернее, точка зрения, представлена одним исследователем С. А. Токаревым. Социальной организации якутов XVII в. посвящены три его крупных труда: «Очерк истории якутского народа» увидел свет в 1940 г. (*Токарев* 1941: 19–32), монография «Общественный строй якутов XVII–XVIII вв.» издана в Якутске на основе его докторской диссертации в 1945 г. (*Токарев* 1945), кроме того в подготовленном совместно с С. В. Бахрушиным сборнике «Якутия в XVII веке» Сергею Александровичу принадлежит значительная часть текста (*Бахрушин*, *Токарев* 1953: 84–175). В это время в якутоведении было немного подобных капитальных исследований большого формата.

В первой из перечисленных работ С. А. Токарев вкратце изложил свои взгляды на общественный строй якутов, находившийся, по его мнению, в переходном состоянии. Хотя у них сохранялось деление на племена (русские их называли «волостями»), но имелся зародыш феодальных отношений (обычай условного содержания скота — *хасаас*) и государственности (власть *тойонов*). Выделялись два класса — крупных скотовладельцев-*тойонов* и рабов — *кулутов/боканов* (по-русски «холопов»). В якутском обществе сохранялись остатки родового строя — экзогамия и кровная месть (по терминологии русских скорописных документов «головщина»). Обмен и ремесло имели определённую степень развития, подрывая родовые отношения. С. А. Токарев в основной своей монографии, как и позднее, признал за обменными отношениями якутов архаичный характер ритуальных «подарков» и «отдарков», сопоставляя их со сходными обычаями у других народов, делая ссылку на работы Б. К. Малиновского (1884–1942) (*Токарев* 1945: 86; *Бахрушин*, *Токарев* 1953: 78). Тем самым, в данном случае мы имеем отсылку на более раннюю самую влиятельную работу французского исследователя «Очерк о даре» Марселя Мосса (1872–1950) (*Мосс* 1996).

Во Введении своей основной монографии автор осуществил постановку проблемы (*Токарев* 1945: 5–29). В обосновании проблемы говорится о важности выяснения того, на какой стадии развития находилось якутское общество к XVII в. и какое влияние на него оказала колониальная[1] политика царского правительства. На основе свидетельств, прежде всего, местной революционной и либеральной интеллигенции

[1] Термины «колониальная», «колония» в отношении политики Российского государства на окраинах в современной историографии выглядит анахронизмом. Применение их советскими историками, в том числе, С. А. Токаревым было обусловлено общей негативной оценкой царской России, исходя из господствовавшей идеологии в отечественной историографии тех лет.

констатировано состояние якутского общества накануне революции 1917 г. с целью показать, как далеко зашла его имущественная дифференциация.

При анализе историографии С. А. Токарев сопоставил существовавшие на тот момент две противоположные теории о преобладании родового начала (Л. Г. Левенталь, Э. К. Пекарский, Л. П. Мамет), с одной стороны, и о существовании феодализма в якутском обществе накануне завоевания Якутии царизмом (Г. В. Ксенофонтов), — с другой. Взгляды А. С. Белевского, И. И. Майнова, С. В. Бахрушина, О. В. Ионовой и, отчасти, Г. А. Попова автор отнёс к исследователям, которые старались избежать крайностей обеих критикуемых выше концепций.

Замечателен и фундаментален разбор источников. Автору удалось охватить практически весь объем имевшихся письменных источников. Он одним из первых по достоинству оценил их значение для изучения социально-экономических отношений якутов. Особое внимание ученый уделил судебным делам. Им было изучено около 2700 подобных источников. При тщательном критическом анализе этих материалов С. А. Токарев показал пределы их возможностей, так как зачастую даже при обилии сведений не всегда ясны причины конфликтов, социальный статус участников и т. д. Это говорит о высоком уровне проведённых автором исследований.

По поводу использования других источников, например, фольклорных и этнографических С. А. Токарев подверг критике тех исследователей, которые излишне доверчивы к ним и без сопоставления с историческими источниками помещают сведения из них в основу своих умозаключений. Он отметил возникающий парадокс, например, при характеристике героев одних и тех же якутских преданий учёные делали и делают диаметрально противоположные выводы.

Во времена С. А. Токарева ещё мало было археологических источников, и как писал учёный, данные языка ещё не привлекались «для реконструкции развития социального строя». Опора лишь на этнографические источники может привести к «произвольным субъективным построениям», но и одни письменные источники (основной материал) могут дать полноту и ясность картины если будут «оживлены и интерпретированы этнографическими данными».

Основная часть исследований С. А. Токарева во всех трёх рассматриваемых работах распадается на два раздела: первый, анализирующий социально-экономический строй якутов к приходу русских и второй, посвящённый воздействию колониальной политики царизма на развитие феодальных отношений у якутов. Видно, что все основные рассматриваемые категории и понятия вычленяются на базе огромного массива письменных источников: хозяйственные условия, родо-племенные черты, семейно-родовые отношения, частная собственность, обмен, ремесло, рабство, *тойонат*, зачатки феодализма, формы земельных отношений и классовой борьбы. Заключает ход мыслей раздела, в частности, глава 14 «Общественного строя якутов XVII–XVIII вв.», в которой С. А. Токарев увязывает процесс классообразования с этногенезом якутов.

Исследователь сразу отметил слабое применение русскими источниками термина «род» к внутреннем общественному устройству якутов в отличие от народов Севера. Большее использование термина «волость» к основным социальным подразделениям якутов, по его мнению, свидетельствовало о более развитом строе якутов. Условно называя их племенами, С. А. Токарев находил среди признаков этих групп много родовых черт — экзогамные порядки, обычай кровной мести, тотемистиче-

ские представления и т. д. (*Токарев* 1945: 36–53). Он же впервые применил термин «патронимия» к названиям некоторых «волостей» (*Бахрушин, Токарев* 1953: 93). Якутские этнографы А. И. Гоголев (род. 1941), Ф. Ф. Васильев (1951–1994) используя полевые материалы в своё время обратили внимание на якутскую патронимию (*Гоголев* 1988; *Васильев* 1994). Но если первый считает якутское общество в целом дофеодальным, то второй придерживался тезиса о большой глубине процесса феодализации. В дальнейшем, в работах А. А. Борисова удалось развить исследования в данном направлении (*Борисов* 2010; *Борисов* 2016).

С. А. Токарев подробно остановился на «пережитках» матриархата: преданиях о происхождении некоторых родовых групп от женщин, терминологии родства (тётки по отцу *сангас* от *санга* — новый), субклан *ийэ ууса* — буквально «материнский род» производный от потомства от разных жён *тойонов*-родоначальников, термин обозначающий духа-шаманского покровителя *ийэ кыыл* — «материнский зверь», остатки представлений о групповом браке (*Бахрушин, Токарев* 1953: 84–86). Выявленные в общественном строе якутов пережитки матриархата имели столь своеобразный характер, что исследователь неоднократно сомневался в их реальном происхождении, как в случае с «материнским родом» — *ийэ ууса*, на поверке относящемся больше к патриархальным порядкам, так и в системе родства, которая во многих случаях не совпадает с ситуацией у других тюркских народов (это говорит о более поздних контактах предков якутов с последними) (*Токарев* 1945: 53–56). К приходу русских существовал патриархально-родовой строй на стадии глубоко разложения. Хотя, якутские племена — *джоны* носили, с одной стороны, территориальный, а с другой, — племенной характер, так как сохранялись (здесь автор повторяет свои прежние наблюдения) обычаи экзогамии и кровной мести (*Бахрушин, Токарев* 1953: 86–98).

В объёмном параграфе своей основной монографии автор подверг анализу институты рода и семьи в диалектическом взаимодействии или, точнее сказать, противодействии по следующим точкам противоречий: в отношении собственности, форм брака (впервые ему удалось опять-таки, на большом массиве письменных источников проследить у якутов сразу несколько брачных традиций: парный брак, брак обменом, похищение, полигамию, левират), большой семьи и т. д. (*Токарев* 1945: 58–80). Традиционные обычаи полигамии и левирата в изучаемое время имели хозяйственный/экономический смысл, утратив свой архаичный характер (*Бахрушин, Токарев* 1953: 99–101). Действительно, в кочевом улусе полигамия — хозяйственная необходимость для более успешного ведения скотоводства у крупных скотоводов. Обычаи левирата, прослеженные С. А. Токаревым у якутов изучаемого времени были вызваны схожими причинами, в том числе, и стремлением регулировать имущественные отношениях на уровне семейных, субклановых и клановых (патронимических) коллективов.

Продолжая раскрывать содержание обмена и зачатков торговли в контексте разрушения родовых порядков С. А. Токарев писал: «Взаимные угощения и подарки при посещениях друг друга — явный пережиток родовых обычаев, который сохранился, однако, вплоть до недавнего времени. Все эти и другие формы традиционной, ритуализированной циркуляции предметов потребления могли незаметным образом переходить в форму обмена, не утрачивая, однако своего освящённого традицией характера. Обмен у якутов, таким образом, оставался окутанным целой сетью традиционно-архаических форм, переплетался с ними» (*Токарев* 1945: 87). Из ремёсел учёный сумел выделить лишь выделение кузнечества как обособленной отрасли хозяйства (*Токарев*

1945: 88–90). Все эти наблюдения С. А. Токарева актуальны и в наши дни, так как выполнены впервые и преимущественно на основе изучения русских письменных документов XVII в. Последующие поколения якутоведов продолжили изыскания исследователя в плане изучения дальнейшей эволюции названных обычаев.

Самым веским аргументом учёный считал сюжет, касающийся якутских «знамен», которые не были связаны с родовыми тамгами, как у других народов Сибири (*Токарев* 1945: 51–52; *Бахрушин, Токарев* 1953: 101–102). Действительно, вопрос о якутских «знаменах» требует более пристального внимания, как указывал С. А. Токарев. Это, по сути, личные подписи якутов независимо от социального статуса, а сам данный правовой институт, по-видимому, возник под влиянием русских традиций государственного делопроизводства.

Распад родового строя С. А. Токарев проиллюстрировал многочисленными фактами, свидетельствовавшими о развитии частной собственности на скот и сенокосные угодья, господстве имущественных интересов малой семьи в экономике, но сохранении родового начала в обычном праве (*Токарев* 1945: 58–80; *Бахрушин, Токарев* 1953: 102–125). Это был компромисс, к которому вынудил огромный объём фактов, почерпнутых со страниц столбцов Сибирского приказа и Якутской воеводской избы. Данные наблюдения, по сути, были подтверждены сторонниками *второй группы* якутоведов-исследователей общественного строя якутов XVII в. Г. П. Башариным и В. Н. Ивановым, но они придали приоритетное значение поиску дополнительных фактов, подтверждающих движение социальных отношений якутов изучаемого времени в сторону феодальной собственности. Тогда как С. А. Токарев отдавал первостепенное значение воздействию политики Российского государства и его правовой культуры на социально-экономические процессы.

Более всего С. А. Токарев уделил внимание двум основным, по его мнению, классам: рабам и *тойонату*. Сопоставив исторические термины из русских документов XVII в. «холоп», «бокан» с якутским *кулут*, а также с монгольским *bogol* в том же значении «раб, невольник», исследователь коснулся института вскормленничества, выделив две формы рабства — *кумаланство*-патриархальное рабство и настоящее рабство, а также введя категорию клиентэлы — «живущих подле» (по терминологии тех же русских скорописных документов или *дюккашества* от якутского *дьуккаах*) (*Токарев* 1945: 90–135). В последнем случае проявилось влияние учителя С. А. Токарева — антиковеда, профессора П. Ф. Преображенского (1894–1941), хоть и он писал об условности применения данного термина в отношении якутской исторической реальности. Очевидно, исследователь испытывал определённые затруднения, столкнувшись с оригинальным характером социальной организации северного скотоводческого, но полуосёдлого народа, к тому же тюркского по языку и с причудливым сочетанием различных хозяйственных укладов.

Тойонат рассмотрен с разных позиций: рабовладения, скотовладения, глав патриархальных семей, военных предводителей, торговцев, антагонистов общины и соперников внутри своего класса. Обратив внимание на слабость публичной власти *тойонов*, С. А. Токарев отметил признание в русских источниках за ними политической власти как военачальников. Вновь, прибегнув к сравнениям, исходя из своего опыта, учёный уподобил *тойонов* гомеровским басилеям (*Токарев* 1945: 135–168).

Большинство якутского населения относилось, согласно русским письменным документам XVII в., к «улусным мужикам». Приведя множество примеров, свидетель-

ствующих о благосостоянии, различных хозяйственных отношениях, в том числе, на условиях *хасаас*, данной разнородной и аморфной социальной массы, С. А. Токарев затруднился дать ей дифференцированное определение. Он отметил лишь, что заметная часть её представителей, утеряв свой скот становилась *балыксытами* — рыбаками (людьми, жившими за счёт рыбной ловли), со временем пополняя класс рабов, с одной стороны, а другая группа, разбогатев, и став известной в русских документах XVII в. «добрыми улусными мужиками», сближалась с элитой якутского общества. Поэтому исследователь остановился на определении этой самой многочисленной социальной страты в качестве носителей элементов первобытно-общинного, рабовладельческого и феодального строя (*Токарев* 1945: 178). Авторские определения в отношении *тойоната*, «улусных мужиков» и рабов были целиком повторены позднее в сборнике «Якутия в XVII в.» (*Бахрушин, Токарев* 1953: 125–175). Здесь вновь проявилась жёсткость рамок формационного подхода, не уместившегося в якутские кочевнические реалии. И учёный это чутко прочувствовал, пытаясь более гибко и продуманно подойти к анализу сложного и упрямого источникового материала. Отсюда проистекает и природа критических высказываний многочисленных оппонентов С. А. Токарева, причём принадлежавших к разным группам в выделенной нами классификации якутской историографии, упрекавших его в непоследовательности. В этом проявилась профессиональная этика Токарева-исследователя, который не мог себе позволить пойти против показаний источников.

В ранних работах С. А. Токарев жёстко увязывал процесс классообразования с этногенезом якутов на Средней Лене, напрочь отрицая связь их общественного строя с родственными тюрко-монгольскими народами Центральной Азии, хоть и признавая некоторые языковые параллели в обозначении отдельных социальных категорий (*тойон* — tovin, toiryn, *бокан* — boqol, *кулут*, *аймах*) (*Токарев* 1945: 230–232). Позднее в авторском разделе сборника «Якутия в XVII веке» С. А. Токарев развил свои взгляды на общественный строй якутов, который имел «элементы самого различного происхождения, связанные частью с далёким степным югом, частью с северной таёжной зоной» (*Бахрушин, Токарев* 1953: 79). «Постановка проблемы изучения общественного строя якутов на территории собственно Якутии в таком плане, анализ громадного количества архивных документов XVII–XVIII вв. для разрешения этой проблемы, призыв к исследователям заняться её обработкой именно в этом направлении — такова огромная заслуга Токарева перед якутской историографией, независима от того, удачна ли его концепция», — писал один из главных оппонентов учёного (*Башарин* 2003: 128).

Последующие семь глав второго раздела основной монографии С. А. Токаревым написаны в ключе классического исторического сочинения советской эпохи. Здесь мы видим такие штампы как «колониальный гнёт» и обнищание якутов («пауперизация»), переход *тойоната* на сторону «завоевателей», т. е. царя и его представителей в Якутии — воевод и служилых людей, развитие феодальных отношений в связи с судьбой рабства, сохранение родовых пережитков. Вместе с тем, в данном разделе показана роль *тойоната* в ясачном обложении, судебно-административные права *тойоната*, развитие земельной собственности, которые хорошо прослеживаются в письменных источниках XVII в.

Вокруг каких узловых вопросов развернулись споры и дискуссии, в центре которых оказалось научное наследие С. А. Токарева?

Во-первых, интерпретация социальных категорий, выделенных в русских документальных источниках XVII в. Очень трудно однозначно определить реальное содержание таких социальных категорий как «улусные люди», «живущие подле» («соседи» — *дьуккахи*), «захребетники», «вскормленники» и т. д. Очевидно, что подобное разнообразие форм социальной реальности, обнаруженное русской письменной традицией XVII в. говорит о необычности этих категорий для её носителей, которые жили оседлой жизнью земледельцев и ремесленников, охваченных государственными институтами и сословно-правовыми скрепами. Поэтому они пытались найти близкие для них понятия из своей практики деловых и официальных отношений. По-видимому, нестандартность ситуации была обусловлена тем, что якуты принадлежали к кругу евразийских кочевников, которые обладали своими самобытными чертами социальной организации, и которые правильнее назвать улусной системой. О чем пойдёт речь ниже. С. А. Токареву удалось зафиксировать это разнообразие социальных и правовых категорий якутского общества XVII в.

Во-вторых, акцентировалось внимание на эксплуатации. Но была ли она именно феодальной? Например, такие формы эксплуатации как передача скота на содержание или *хасаас* (аренда молочного скота на удой) напоминают скорее создание прибавочной стоимости, но никак не феодальную ренту. В современной номадологии обычай носит термин *саун* и, по-видимому, имеет универсальный характер, вновь придавая оригинальность кочевническим обществам.

В-третьих, соотношение «автохтонных» и «южных» элементов по происхождению в социальной организации якутов. Этот давний спор по-видимому, в современных условиях успешно решается на путях сближения разработанных исследовательских подходов.

Между тем основной социальный институт или форма общественной организации якутов — улус длительное время представлялся архаичным рудиментом племенных связей якутов.

Массив противоречивых и нерешенных вопросов: считать ли земли якутских тойонов зачатками или формой феодальных владений, были ли якутские «холопы» и обедневшая часть «улусных людей» из русских документов XVII в. феодально зависимыми людьми, в какой степени сохранилось значение якутского рода — *ага ууса* и т. д. потому и вызывал ожесточённые споры и нередко жаркую критику своих оппонентов. Подобные споры и неудовлетворённость со всей очевидностью заставили искать альтернативные пути решения возникших вопросов. В частности, речь идёт о теории кочевого «вождества» применительно к кочевникам-скотоводам (*Крадин* 1995; *Крадин* 2000; *Крадин* 2019). Так, в якутском обществе XVII в. также ищут надлокальную централизацию, иерархию в принятии решений, институты контроля, строгую социальную стратификацию, редистрибуцию, общую идеологическую (культовую) систему и другие признаки вождества (*Парфенова* 2023). Тем не менее, среди девяти общепринятых признаков «вождества» современные исследователи не находят большинство из них применительно к якутскому общественному строю.

Так, критикуя предшественников за преувеличение ими властных полномочий якутской элиты и размеров собственности, которой они владели, некоторые современные исследователи выступили против того, чтобы считать якутское общество находившимся на пути к феодализму. «Более приемлемым определением для состояния социального строя якутов перед приходом русских является термин вожде-

ство. В характеристике дорусского общества якутов из признаков вождества присутствуют ограниченные полномочия правителя, население от нескольких тысяч до нескольких десятков тысяч, социальное и имущественное неравенство, а такие как централизация, иерархия, эндогамная элита, редистрибуция по вертикали, общая идеологическая система, сакральный характер власти отсутствуют», — говорится в одной из работ (*Ушницкий* 2018: 17). Следовательно, имеющиеся построения выглядят малоубедительными и недостаточно обоснованными. Кроме того, хотя исследователи пишут о важности изучения русских письменных источников, они при этом ограничиваются лишь ссылками на интерпретации своих предшественников — историков советского периода.

Как справедливо пишут участники дискуссии о кочевых вождествах, много исключений из правил ставят под сомнение оправданность применения концепта «вождества» к номадам Евразии (*Васютин* 2016: 22).

Если улус нельзя считать племенем, вождеством или феодальным владением, не следует ли предположить, что это нечто иное, имеющее свои закономерности? Думается, что хотя такие исследователи как В. В. Трепавлов уважительно отнеслись к идее о кочевых вождествах, если рассмотреть их конкретные выкладки, то в них вырисовываются очень яркие самобытные характеристики улусной организации. Они могут стать основой для дальнейших разработок своеобразных черт кочевнических политий.

Улус — общественно-политическая форма свойственная кочевникам Евразии преимущественно тюрко-монгольского происхождения. Это особым образом организованный народ, постоянно находившийся в движении, чьё главное богатство — скотоводство и коневодство формировало его элиту — улусных лидеров, черпавших свою легитимность в геналогической иерархии. Все это привязывало улус не к территории, а к населению, а оно было подчинено непосредственно к своим улусным правителям. Эти личные связи укреплялись «саунными» (условным содержанием скота) экономическими отношениями (*Борисов* 2016). В нормальном (обычном) состоянии в таком обществе нет нужды в централизации, улус распылён на небольшие, преимущественно, кровно-родственные коллективы. Такие периоды протяжённы, занимая большую часть исторического бытия, и требуют постоянной подпитки властных прав улусных лидеров разного уровня и здесь незаменимы различные формы устной традиции: эпос, предания, родословия и т. д., не говоря уже об обычном праве. Власть ориентирована не только по горизонтали (ориентации по сторонам света: восток — запад), но и по вертикали по принципу «старший — младший».

Русские документы XVII в. свидетельствуют: «Да те ж, государь, иноземцы переходят жить из волости в волость по часту. И в которой волости живет, и оне как приедут с твоим государевым ясаком, и они тое волости и сказываютца, а как в ыную волость переедут, и они иной волости и сказываютца» (Колониальная политика 1936: 36). И в более позднее время, в XVIII в. Ф. И. фон Стралленберг писал: «И того Кангаласского улусу якуты с приписными волостями с места на место с переменою для скотопаства кочюют. Зимою обитают в ставленых стоячих мазанках, а летом в берестяных юртах» (цит. по: *Токарев* 1945: 233).

В первые годы русские землепроходцы насчитывали в одной якутской ясачной волости до 10 «князцов», что, даже со скидкой на неосведомленнность первых об общественной организации якутов, напрямую свидетельствует о децентрализованности власти, не характерном для вождества. Напротив, улусы дробны и мозаичны:

«И якуцкие люди изо многих улусов Дубсунской волости збежалися в один улус», — говорится в челобитной грамоте стрелецкого сотника Петра Бекетова 1632 г. (Материалы по истории 1970: 1089). Хотя, в якутском улусе имела место иерархичность. Например, в «Бурухиных улусах» (в Мегинской волости) князец Буруха «прислал» в Якутский острог князцов Откона и Дурея (Материалы по истории 1970: 1086). Как не вспомнить здесь выкладки В. В. Трепавлова о том, что в развитом виде улус предстаёт как сложное объединение во главе с главным тойоном, младшим соправителем, дружиной, главным дружинником, знатью, богатырями, свободными скотоводами — родичами лидера, слугами, членами других родов и завоёванным населением (*Трепавлов* 2000: 55). Якутский эпос, с которым работают исследователи, безусловно вобрал в себя и синхронные для разнопоколенных сказителей представления о якутском обществе, в том числе маркирующие ранний улус.

Наконец, указания на «Мымаков улус», «Барчигиров улус», «Бурухины улусы», т. е. на принадлежность улуса к тому или иному якутскому князцу свидетельствует о привязанности населения к своему улусному лидеру.

Практически в своих трудах С. А. Токарев, можно сказать первым, зафиксировал перечисленные выше признаки улусной системы. Это и его наблюдения над «полуоседлым» образом жизни якутов XVII в., хотя русские в своих документах применяли вполне «оседлые» термины как «волость» касательно якутских улусов, а также и «захребетники», «вскормленники», использовавшиеся в отечественной фискально-правовой практике в отношении, например, русского крестьянства синхронного времени. И, особенно, это касается многочисленных примеров «саунных» отношений, также впервые выявленных и подробно описанных С. А. Токаревым. Наконец, ему удалось показать во всем своеобразии категорию «живущих подле» (*дьуккаах*), «живущих в холопях у» богатых скотовладельцев и пр., зависимых и полузависимых людей «улусников», т. е. членов якутского кочевого улуса.

Таким образом, опыт историографии показывает, что интересующая нас проблема решалась в узких формационных рамках. Поэтому исследователи были стеснены в своих разработках. Назрела необходимость взглянуть на социальную организацию якутов с иных методологических позиций.

Источники и материалы

Архив ИЭА РАН — Архив ИЭА РАН. Ф. 12. С. А. Токарев. Оп. 1. Д. 84.

Архив ЯНЦ СО РАН — Архив ЯНЦ СО РАН. Рукописный фонд. Ф. 4. Оп. 1. Д. 40.

Колониальная политика 1936 — Колониальная политика Московского государства в Якутии в XVII в.: Сб. документов / под общ. ред. Я. П. Алькора, Б. Д. Грекова. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. 294 с.

Материалы по истории 1970 — Материалы по истории Якутии XVII в. (документы ясачного сбора). М.: Наука, 1970. 1269 с.

Научная литература

Барг М. А. Проблемы социальной истории в освещении современной западной медиевистике. М.: Наука, 1973. 232 с.

Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI и XVII в. // *Бахрушин С. В.* Научные труды. Т. III. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955а. С. 86–152.

Бахрушин С. В. Очередные задачи исторического изучения Якутии // *Бахрушин С. В.* Научные труды. Т. III. 4.2. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955б. С. 263–272.

Бахрушин С. В., Токарев С. А. (под ред.). Якутия в XVII веке. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1953. 439 с.

Башарин Г. П. Общественный строй якутов начала XVII в. // Вопросы истории. 1950. № 4. С. 91–102.

Башарин Г. П. История аграрных отношений в Якутии в 2-х томах. Т. 1. Аграрные отношения с древних времен до 1770-х годов М.: Арт-Флекс, 2003. 443 с.

Борисов А. А. Социальная история якутов в позднее Средневековье и Новое время: (опыт комплексного исследования). Новосибирск: Наука, 2010. 269 с.

Борисов А. А. Улус как универсальная форма политической и общественной самоорганизации тюркских и монгольских народов // Eurasian Nomadic Pastoralism: History, Culture, Environment. CNEAS Reports 22. Sendai: Tohoku University, 2016. С. 123–134.

Васильев Ф. Ф. Раннеякутский улус: социальные и военные структуры // Этнос: традиции и современность / [Редкол.: В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.]. Якутск: Якут. науч. центр СО РАН, 1994. С. 32–50.

Васютин С. А. Концепты «вождество» и «государство» в оценке политических институтов раннесредневековых империй Центральной Азии // Вестник Кемеровского государственного университета. 2016. № 4. С. 22–27. https://doi.org/10.21603/2078-8975-2016-4-22-27

Гарданов Б. А. К вопросу о характер общественного строя у якутов в XVII в. // Советская этнография. 1946. № 2. С. 218–226.

Гоголев А. И. Социальная организация и традиционная семья якутов в XVII веке // Семья у народов Север-Востока СССР: Сб. науч. трудов / М. К. Панкратова (отв. ред.). Якутск: ЯФ СО АН СССР, 1988. С. 89–98.

Гурвич И. С. К вопросу об общественном строе якутов в XVII–XIX веках // Ученые записки ИЯЛИ ЯФ АН СССР. 1955. Вып. 3. С. 3–17.

Иванов В. Н. Социально-экономические отношения у якутов. XVII век. Якутск: Кн. изд-во, 1966. 424 с.

Иванов В. Ф. Социально-экономические отношения в Якутии (конец XVII середина XIX вв.). Новосибирск: Сибирское отд-ние, 1992. 228 с.

Крадин Н. Н. Вождество: современное состояние и проблемы изучения // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности / [Отв. ред. и авт. предисл. В. А. Попов]. М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 1995. С. 11–61.

Крадин Н. Н. Кочевники, мир-империи и социальная эволюция // Альтернативные пути к цивилизации / [Х. Дж. М. Классен, А. В. Коротаев, Н. Н. Крадин [и др.]; ред. Е. В. Комарова]. М.: Логос, 2000. С. 314–336.

Крадин Н. Н. Современная дискуссия о политогенезе у кочевников-скотоводов // Восток. 2019. № 1. С. 6–23. https://doi.org/10.31857/S086919080003956-8

Ксенофонтов Г. В. Тезисы-конспекты «Очерков по древней истории якутов» // Сб. тр. НИИ языка и культуры при СНК ЯАССР. Вып. 1. Якутск, 1935. С. 73–97.

Кушнер П. Очерк развития общественных форм. М.: Коммунистический университет им. Я. М. Свердлова, 1924. 430 с.

Митрофанов В. В. Проблемы общественного строя и этногенеза якутов в отзыве С. В. Бахрушина на книгу С. А. Токарева // Вестник угроведения. 2017. № 1. С. 169–182.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: «Восточная литература» РАН, 1996. 418 с.

Парфенова О. А. Традиционное якутское общество конца XVI — начала XVII вв.: социальные структуры и власть (источники, исследования, дискуссии) // Северо-восточный гуманитарный вестник. 2023. № 3. С. 8–19. https://doi.org/10.25693/SVGV.2023.44.3.001

Токарев С. А. Общественный строй якутов XVII–XVIII вв. Якутск: Кн. изд-во, 1945. 414 с.

Токарев С. А. Происхождение якутской народности // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1941. Вып. 9. С. 58–63.

Трепавлов В. В. Канун государственности в олонхо (взгляд историка на якутский героический эпос) // Олонхо — духовное наследие народа саха: сб. науч. ст. / отв. ред. Махаров Е. М. Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2000. С. 24–56.

Ушницкий В. В. Роль и место якутского вождества — тойоната в управленческой структуре Российской государственности в XVII в. // Проблемы востоковедения. 2018. № 4. С. 14–19. https://doi.org/10.24411/2223-0564-2018-10402

Широкогоров С. М. Этнос. Исследования основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай. 1923. 134 с.

Шунков В. И. Вопросы аграрной истории России. М.: Наука, 1974.376 с.

References

Bakhrushin, S. V., and S. A. Tokarev (eds.). 1953. *Yakutiia v XVII veke* [Yakutia in the 17th Century]. Yakutsk: Knizhnoe izdatel'stvo. 439 p.

Bakhrushin, S. V. 1955a. Ostiatskie i vogul'skie kniazhestva v XVI i XVII v. [Ostyak and Vogul Principalities in the 16th and 17th Centuries]. In *Nauchnye Trudy* [Scientific Works], by S. V. Bakhrushin. Vol. 3. Moscow: Akademiia Nauk SSSR. 86–152.

Bakhrushin, S. V. 1955b. Ocherednye zadachi istoricheskogo izucheniia Yakutii. [The Current Tasks of the Historical Study of Yakutia]. In *Nauchnye Trudy* [Scientific Works], by S. V. Bakhrushin. Vol. 3. Moscow: Akademiia nauk SSSR. 263–272.

Barg, M. A. 1973. *Problemy sotsial'noi istorii v osveshchenii sovremennoi zapadnoi medievistike* [Problems of Social History in the Light of Modern Western Medieval Studies]. Moscow: Nauka. 232 p.

Basharin, G. P. 1950. Obshchestvennyi stroi yakutov nachala XVII v. [The Social System of the Yakuts at the Beginning of the 17th Century]. *Voprosy istorii* 4: 91–102.

Basharin, G. P. 2003. *Istoriia agrarnykh otnoshenii v Yakutii. T.1. Agrarnye otnosheniia s drevnikh vremen do 1770-kh godov* [History of Agrarian Relations in Yakutia. Vol. 1. Agrarian Relations from Ancient Times to the 1770s]. Moscow: Art-Fleks. 443 p.

Borisov, A. A. 2010. *Sotsial'naia istoriia iakutov v pozdnee Srednevekov'e i Novoe vremia: (opyt kompleksnogo issledovaniia)* [Social History of the Yakuts in the Late Middle Ages and Modern Times: (a Comprehensive Study)]. Novosibirsk: Nauka. 269 p.

Borisov, A. A. 2016. Ulus kak universal'naia forma politicheskoi i obshchestvennoi samoorganizatsii tiurkskikh i mongol'skikh narodov [Ulus as a Universal form of Political and Social Self-Organization of Turkic and Mongolian People]. *Eurasian Nomadic Pastoralism: History, Culture, Environment. CNEAS Reports* 22: 123–134.

Gardanov, B. A. 1946. K voprosu o kharaktere obshchestvennogo stroia u yakutov v XVII v. [On the Nature of the Social System among the Yakuts in the 17th Century]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 218–226.

Gogolev, A. I. 1988. Sotsial'naia organizatsiia i traditsionnaia sem'ia yakutov v v XVII veke [Social Organization and Traditional Family of the Yakuts in the 17th Century]. In *Sem'ia u narodov Sever-Vostoka SSSR: Sbornik nauchnykh trudov* [Family among the Peoples of the North-East of the USSR: A Collection of Scientific Works], ed. by M. K. Pankratova. Yakutsk: YF SO AN SSSR. 89–98.

Gurvich, I. S. 1955. K voprosu ob obshhestvennom stroe yakutov v XVII–XIX vekakh [On the Social Structure of the Yakuts in the 17th–20th Centuries]. *Uchenye zapiski IYLI YF AN SSSR* [Scientific Notes of ILLH YF AS USSR]. Vol. 3. Yakutsk. 3–17.

Ivanov, V. F. 1992. *Sotsial'no-ekonomicheskie otnosheniia v Yakutii (konets XVII — seredina XIX vv.).* [Social and Economic Relations in Yakutia (Late 17th — mid-19th Centuries)]. Novosibirsk: Sibirskoe otdelenie. 228 p.

Ivanov, V.N. 1966. *Sotsial'no-ekonomicheskie otnosheniia u yakutov. XVII vek* [Social and Economic Relations among the Yakuts. 17th century]. Yakutsk: Knizhnoe izdatel'stvo. 424 s.

Kradin, N. N. 1995. Vozhdestvo: sovremennoe sostoianie i problemy izucheniia [Chiefdom: Current State and Problems of Study]. In *Rannie formy politicheskoi organizatsii: ot pervobytnosti k gosudarstvennosti* [Early Forms of Political Organization: from Primitiveness to Statehood], ed. by V. A. Popov. Moscow: Vostochnaia literatura RAN. 11–61.

Kradin, N. N. 2000. Kochevniki, mir-imperii i sotsial'naia evoliutsiia [Nomads, World-Empires and Social Evolution]. In *Al'ternativnye puti k tsivilizatsii* [Alternative Paths to Civilization], ed. by E. V. Komarova. Moscow: Logos. 314–336.

Kradin, N. N. 2019. Sovremennaia diskussiia o politogeneze u kochevnikov-skotovodov [Modern Discussion about Politogenesis among Nomadic Pastoralists]. *Vostok* 1: 6–23. https://doi.org/10.31857/S086919080003956-8

Ksenofontov, G. V. 1935. Tezisy-konspekty "Ocherkov po drevnei istorii yakutov' [Abstracts-Summaries of "Essays on the Ancient History of the Yakuts"]. *Sbornik trudov NII yazyka i kul'tury pri SNK YASSR* [Collection of Works of the Research Institute of Language and Culture under the Council of People's Commissars of the Ukrainian ASSR], ed. by P. A. Oiunskii. Vol. 1. Yakutsk: Knizhnoe Izdatel'stvo. 73–97.

Kushner, P. 1924. *Ocherk razvitiia obshchestvennykh form* [Essay on the Development of Social Forms]. Moscow: Kommunisticheskii universitet imeni Ya. M. Sverdlova. 430 p.

Mauss, M. 1996. *Obshhestva. Obmen. Lichnost'* [Societies. Exchange. Personality]. Moscow: «Vostochnaia literatura» RAN. 418 p.

Mitrofanov, V. V. 2017. Problemy obshchestvennogo stroia i etnogeneza yakutov v otzyve S. V. Bakhrushina na knigu S. A. Tokareva [Problems of the Social System and Ethnogenesis of the Yakuts in the S. V. Bakhrushin's Review on the Book by S. A. Tokarev]. *Vestnik ugrovedeniia* 1: 169–182.

Parfenova, O. A. 2023. Traditsionnoe yakutskoe obshchestvo kontsa XVI — nachala XVII vv.: sotsial'nye struktury i vlast' (istochniki, issledovaniia, diskussii) [Traditional Yakut society of the Late 16th–early 17th Centuries: Social Structures and Power (Sources, Research, Discussions)]. *Severo-vostochnyi gumanitarnyi vestnik* 3: 8–19. https://doi.org/10.25693/SVGV.2023.44.3.001

Shirokogorov, S. M. 1923. *Etnos. Issledovaniia osnovnykh printsipov izmeneniia etnicheskikh i etnograficheskikh iavlenii* [Ethnos. Research into the Basic Principles of Changes in Ethnic and Ethnographic Phenomena]. Shanghai. 134 p.

Shunkov, V. I, 1974. *Voprosi agrarnoi istorii Rossii* [Questions of Russian Agrarian History]. Moscow: Nauka. 376 p.

Tokarev, S. A. 1941. Proiskhozhdenie yakutskoi narodnosti [Origin of the Yakut people]. *Kratkie soobshheniia Instituta istorii material'noi kul'tury* 9: 58–63.

Tokarev, S. A. 1945. *Obshhestvennyi stroi yakutov XVII–XVIII vv.* [Social Structure of the Yakuts in the 17th-18th centuries]. Yakutsk: Knizhnoe Izdatel'stvo. 414 p.

Trepavlov, V. V. 2000. Kanun gosudarstvennosti v olonkho (vzgliad istorika na yakutskii geroicheskii epos) [The Eve of Statehood in Olonkho (a Historian's View of the Yakut Heroic Epic)]. In *Olonkho — duhovnoe nasledie naroda Sakha* [Olonkho — the Spiritual Heritage of the Sakha People], ed. by E. M. Maharov. Yakutsk: IGI AN RS (Y). 24–56.

Ushnickii, V. V. 2018. Rol' i mesto yakutskogo vozhdestva — toionata v upravlencheskoi strukture Rossiiskoi gosudarstvennosti v XVII v. [The Role and Place of the Yakut Chieftaincy Toyonat in the Administrative Institution of the Russian State in the 17th Century]. *Problemy vostokovedeniia* 4: 14–19. https://doi.org/10.24411/2223-0564-2018-10402

Vasiliev, F. F. 1994. Ranneiakutskii ulus: sotsial'nye i voennye struktury [Early Yakut ulus: social and military structures]. In *Etnos: traditsii i sovremennost'* [Ethnos: Traditions and Modernity], ed. by. V.N. Ivanov. Yakutsk: YNC SO RAN: 32–50.

Vasiutin, S. A. 2016. Kontsepty "vozhdestvo' i "gosudarstvo' v otsenke politicheskikh institutov rannesrednevekovykh imperii Tsentral'noi Azii [The Concepts «Chiefdom» and «State» in The Evaluation of the Political Institutions in The Early Medieval Empires of Central Asia]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* 4: 22–27. https://doi.org/10.21603/2078-8975-2016-4-22-27

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/79-93
Научная статья

© О. Е. Казьмина

С. А. ТОКАРЕВ О РЕЛИГИИ: ИЗУЧЕНИЕ НЕБЕСНОГО И ЗЕМНОГО В СОВЕТСКОМ КОНТЕКСТЕ

С. А. Токарев писал на самые разные темы, но основным его научным интересом было изучение религии. Он был ученым своего времени, он был марксистом и подходил к анализу религии с материалистических позиций, но он никогда не отступал от строгой и последовательной логики, отнюдь не всегда принимая официальную точку зрения. Все это ярко проявилось в его позиции в дискуссии о религии, развернувшейся на страницах журнала «Советская этнография» в 1979–1981 гг. В статье, инициировавшей дискуссию, С. А. Токарев предлагал этнографам свое видение изучения религии, несколько выходившее за рамки идеологизированного официоза, и очерчивал предметные рамки именно этнографического подхода к религии. Он поставил вопросы, не совсем свойственные своему времени и находившиеся как бы слегка поверх идеологических ограничений, расширял значимую для этнографа проблематику, при этом вовсе не отрицал, а подчеркивал важность познания народных форм религиозности — основного в то время (наряду с изучением первобытных верований) направления в изучении религии этнографами. С. А. Токарев, один из основоположников советской этнографической школы и один из создателей системы вузовского этнографического образования в СССР, был ученым своей эпохи. Но труды таких ученых, как он, обеспечивали элементы преемственности со старой школой и не отгораживали непреодолимыми барьерами советскую гуманитарную науку от мировой. Фактически вопросы, поднимавшиеся С. А. Токаревым, созвучны и с современными задачами, которые стоят перед этнологическим/антропологическим изучением религии: религиозная идентичность и ее связь с другими видами культурной идентичности, религиозная конверсия и связанные с ней сдвиги в идентичности, разные проявления и новые формы религиозности, глобальные религиозные движения, сложности религиозной статистики, религиозное и секулярное.

Ключевые слова: *С. А. Токарев, советская историография, религия, этнография, дискуссия*

Ссылка при цитировании: *Казьмина О. Е.* С. А. Токарев о религии: изучение небесного и земного в советском контексте // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 79–93.

Казьмина Ольга Евгеньевна — д.и.н., заместитель декана по международному сотрудничеству исторического факультета, заведующая кафедрой этнологии, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, Г-429). Эл. почта: okazmina@inbox.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1708-2933

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/79-93
Original Article

© *Olga Kazmina*

S. A. TOKAREV ON RELIGION: THE CELESTIAL AND THE TERRESTRIAL IN THE SOVIET CONTEXT

S. A. Tokarev wrote on a variety of topics, yet his primary academic interest was the study of religion. He was a scholar of his time, holding Marxist views and approaching the analysis of religion from a materialistic perspective, but he never departed from strict and consistent logic, avoiding unquestioning acceptance of the official point of view. All this was clearly manifested in his contributions to the debate on religion that unfolded on the pages of the journal Soviet Ethnography in 1979 — 1981. In the article that initiated the discussion, S.A. Tokarev offered ethnographers his own vision of the study of religion, which extended beyond the ideologized officialism, and outlined the subject matter of the ethnographic study of religion. He posed questions that were not quite typical of his time and slightly above the ideological restrictions of the period. He expanded the issues significant for the ethnographer, while not denying but rather emphasizing the importance of the study of folk forms of religiosity — the main direction in the study of religion by ethnographers at that time (along with the study of primitive beliefs). S. A. Tokarev, one of the founders of the Soviet ethnographic school and a key figure in the development of the system of higher ethnographic education in the USSR, was a scholar of his era. But the works of scholars like him facilitated the continuity with the old school and did not fatally isolate the Soviet humanities from the global academic community. In fact, the issues raised by S. A. Tokarev are also in line with the contemporary challenges facing the ethnological/anthropological study of religion: religious identity and its relationship to other forms of cultural identity, religious conversion and related shifts in identity, different manifestations and new forms of religiosity, global religious movements, the complexities of religious statistics, the religious and the secular.

Keywords: *S. A. Tokarev, Soviet historiography, religion, ethnography, debate*
Author Info: **Kazmina, Olga E**. — Doctor of History, Head of the Department of Ethnology, Deputy Dean of the Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: okazmina@inbox.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1708-2933
For citation: Kazmina, O. E. 2024. S. A. Tokarev about Religion: The Celestial and the Terrestrial in the Soviet Context. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 79–93.

Когда мы говорим о С. А. Токареве, то неизбежно упоминаем его невероятную эрудицию и настоящий энциклопедизм знаний. Действительно, широта научных интересов С. А. Токарева и количество работ, написанных им на самые разные темы, поражают. Но, как много раз отмечает сам Сергей Александрович в своих дневниковых записях[1], главным делом, основным его научным интересом было изучение религии. Изучение религии — сквозная тема, которую он разрабатывал с молодости и до конца жизни, она проходит через всю его научную карьеру. Заметим попутно, что одновременно это и сквозная тема этнологии и социокультурной антропологии с момента зарождения данной области знания. Это также тема, которая, хотя и с большими ограничениями, но сохранялась в советской этнографии, о чем в этой статье будет сказано более подробно.

В случае С. А. Токарева обращение к изучению религии, возможно, не только результат его академического интереса, но и влияние родословной, включавшей не одного священнослужителя и предопределившей этот интерес ученого. Возможно, и поэтому в том числе у него (в отличие от наиболее ретивых борцов с религией советского времени) никогда не было ругательного тона в отношении религии, он ее изучал, а не клеймил.

Работы С. А. Токарева о религии, вышедшие более полувека назад, не потеряли ценности благодаря огромной эмпирической базе и последовательной логике анализа. Именно этим можно объяснить, что в очередной раз они переиздавались совсем недавно: «Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в.» — первое издание в 1957 г., последнее в 2020 г. (*Токарев* 1957; *Токарев* 2020), «Ранние формы религии и их развитие» — первое издание в 1964 г., последнее в 2021 г. (*Токарев* 1964а; Токарев 2021), «Религия в истории народов мира» — первое издание в 1964 г., последнее в 2005 г. (*Токарев* 1964б; *Токарев* 2005). Последняя его статья — «Погребальные обычаи, их смысл и происхождение» была тоже по религиозной тематике, и вышла уже после смерти ученого (*Токарев* 1985: 82–87). И эту статью тоже впоследствии переиздавали. Она была напечатана в журнале «Религиоведение» в 2002 г. (*Токарев* 2002: 93–98).

В своих работах на религиозную тематику С. А. Токарев поднимал разные проблемы: соотношение мифа и религии, сущность магии и ее связь с религией, классификация ранних форм религии, периодизация истории религии, происхождение и функции религии, проблемы мировосприятия человека в традиционном обществе и др.

С. А. Токарев на протяжении своей долгой карьеры занимался исследованием религии и как музейный работник, и как преподаватель, и как академический сотрудник. В 1920–1930-е годы основной для него была музейная работа. Интерес к религии привел С. А. Токарева сначала к сотрудничеству с Центральным антирелигиозным музеем (созданным в 1926 г. и открывшим двери для посетителей в 1929 г.), а затем и на работу в этом учреждении. Несмотря на приставку «анти-», здесь можно было заниматься не только борьбой с «вредным пережитком», но и исследованием религии. Понятно, что главной задачей музея вполне в духе времени и в соответствии с названием было осуществление антирелигиозной пропаганды. Однако для

[1] В данной статье неоднократно цитируются дневниковые записи С. А. Токарева. Они взяты из фрагментов его дневника, опубликованных в книге «Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке» (*Токарев* 1995: 159–304).

реализации такой пропаганды музею необходимо было вести исследовательскую и собирательскую деятельность. Именно такая деятельность привлекала в музей квалифицированных специалистов: историков, этнографов, археологов, фольклористов — ученых, интересующихся религией, верованиями разных народов (*Терюкова* 2019: 18–19). Среди них был и С. А. Токарев. Сотрудники музея изучали традиционные верования народов СССР, бытовую религиозность, проникновение религии в повседневную жизнь советских людей. Музей вел весьма активную полевую работу. Регулярно обновлявшаяся постоянная экспозиция музея была посвящена зарождению религиозных верований в первобытном обществе, религиозным культам Древнего Востока и античного мира, возникновению и дальнейшему развитию мировых религий (*Терюкова* 2019: 24). Все это было очень созвучно научным интересам С. А. Токарева, а весьма обширные музейные коллекции и архивные материалы музея обеспечивали богатую эмпирическую базу для его дальнейших изысканий.

И позднее, когда главными его стезями стали преподавание на университетской кафедре и работа в Институте этнографии Академии наук, С. А. Токарев активно сотрудничал с Музеем истории религии и атеизма — преемником Центрального антирелигиозного музея, консультировал его сотрудников при организации экспозиций и выставок. Вот выдержка из его письма от 31 мая1954 г.: «… Я с большой охотой посмотрю план экспозиции отдела “Происхождение религии” и охотно поделюсь своими замечаниями, если они у меня будут. Я сделаю без всякого расчета на оплату — а просто потому, что эти дела меня самого очень интересуют» (*Токарева* 1995: 11).

Преподавательская работа всегда привлекала С. А. Токарева. В 1929 г. он начал работать на этнографическом отделении этнологического факультета МГУ, впрочем, уже в 1930 г. был уволен оттуда, не вписавшись в доминировавшую политизированную дискуссию о месте этнографии (*Соловей* 2022: 424). А в 1939 г., когда была основана кафедра этнографии на историческом факультете МГУ, С. П. Толстов — первый заведующий кафедрой — приглашает на нее С. А. Токарева, кстати, сразу профессором, хотя его докторская диссертация на тот момент была еще только на подходе. С этого времени (с перерывом на эвакуацию в Хакасию в начале Великой Отечественной войны) и до 1973 г. С. А. Токарев преподавал на кафедре этнографии исторического факультета МГУ, а с 1956 г. по 1973 г. и заведовал кафедрой. С. А. Токарев первым на кафедре стал читать лекции о религиозных верованиях народов мира, транслируя идею, что без изучения религии преподавание этнографии будет неполным. В его большой педагогической нагрузке непременно был курс по истории религии и верованиям народов мира. Именно от С. А. Токарева идет кафедральная традиция преподавания религии, и эта традиция никогда не прерывалась. А когда отпали идеологические ограничения, религиозная тематика на кафедре существенно расширилась.

С 1943 г. (т. е. с момента образования института) и до конца своей жизни С. А. Токарев трудился в Институте этнографии АН СССР. Он работал над самыми разными темами, в разные годы возглавлял разные институтские подразделения, но религия всегда занимала важное место в его исследованиях.

Обладая огромными знаниями и основанной на этих знаниях интуицией, С. А. Токарев тонко чувствовал тенденции происходившего в обществе, порой наперед видя то, что через какое-то время становилось государственной политической линией. Интересны дневниковые записи С. А. Токарева, отражающие его видение изменений в религиозной ситуации и в государственно-церковных отношениях в военный и по-

слевоенный периоды, об использовании религиозного фактора во внешней политике советского государства. 5 июля 1941 г., комментируя свое посещение Центрального антирелигиозного музея, он пишет: «Антирелигиозная работа совершенно не своевременна, т. к. православная церковь, и даже, кажется, римский папа — высказались против фашистской агрессии…» (*Токарев* 1995: 172), 14 апреля 1943 г.: «… Побывал в ЦАМ'е[1] — теперь ЦМИРА[2]… Музей свернут, разрабатывает план новой экспозиции; установки им самим еще не ясны; во всяком случае, антирелигиозная пропаганда сейчас неуместна; местами, особенно под Москвой, вновь открываются церкви» (*Токарев* 1995: 182). Действительно, положение Русской Православной Церкви, как и некоторых других религиозных организаций улучшилось в годы Великой Отечественной войны. Советское правительство, видя активную патриотическую позицию Церкви, имея сведения о возросшей религиозности населения и стремясь использовать Церковь для поднятия морального духа людей, пошло ей на встречу. И хотя заметные шаги в сторону улучшения государственно-церковных отношений были сделаны только в 1943 г., первые признаки смягчения государственной политики по отношению к религии появились раньше, и С. А. Токарев это сразу уловил.

Зная об огромной эрудиции С. А. Токарева, его самодисциплине и потрясающей работоспособности и видя его тонкое восприятие происходящего, дирекция института поручала ему самые разные направления не только собственно академические, но и сугубо прикладные, по которым ставились государственные задачи и требовался быстрый результат. Одним из таких прикладных направлений по заданию властей была работа по этнографическому описанию пограничных территорий и зарубежных стран, которые могли представлять для СССР военно-политический интерес. С апреля 1943 г. (т. е. непосредственно с возвращения в Москву) С. А. Токарев принял в этой работе, продолжавшейся и в последующие годы, самое активное участие. В послевоенный период, когда Советский Союз стал более активным на международной арене, власти продолжали обращаться к ученым за срочными справками о населении того или иного региона, что выводило изучение этнического состава мира (а вместе с ним и конфессионального) в приоритетную задачу. Детальные и обширные энциклопедические знания С. А. Токарева были просто незаменимы для такой прикладной работы. В 1947 г. С. А. Токарев, великолепный знаток этнического состава, истории и культуры многих народов мира, на протяжении нескольких месяцев работал в Триесте в составе Международной комиссии по демаркации итало-югославской границы (Подробнее об этом см.: *Токарева* 2020: 11–22). Конечно, проблемы этнических границ, определения расселения разных групп, выяснение их этнического самосознания требовали учета и конфессионального фактора, учета интегрирующей и дезинтегрирующей роли религии в этнических процессах.

На рубеже 1950–1960-х годов государство стало использовать религиозный фактор, и в частности активизацию контактов Русской Православной Церкви с зарубежными христианскими организациями, для продвижения своей внешнеполитической повестки. О возможности такого использования религиозного фактора С. А. Токарев стал рассуждать в своем дневнике гораздо раньше. 4 мая 1944 г. он пишет в дневнике о своем визите в Центральный музей истории религии и атеизма и беседе там с сотрудниками музея «о возможности подтолкнуть церковных иерархов на постановку

[1] Центральный антирелигиозный музей.

[2] Центральный музей истории религии и атеизма.

вопроса о сближении с западной церковью». В этой же записи он отмечает: «Было бы очень важно — это моя идея, — если бы мы использовали все свои возможности для действий в этом направлении: сближение и объединение религий, если только оно возможно, облегчило бы умиротворение человечества, послужило бы лишним, хоть и маленьким, тормозом к подготовке новых войн, да и облегчило бы развитие свободомыслия и в конечном счете преодоления религии» (*Токарев* 1995: 188).

С. А. Токарев был марксистом и подходил к анализу религии с материалистических позиций. При этом он никогда не отступал от ясной, строгой и последовательной логики. Это, пожалуй, характерная черта его научного стиля. Он не отступал от нее и тогда, когда логика и честный анализ приводили к выводам, не вполне вписывающимся в официальные догматические схемы. Он отнюдь не всегда принимал официальную точку зрения, хотя не был и диссидентом. В. Н. Басилов вспоминал заседание Ученого совета Института этнографии, на котором утверждали рекомендацию к печати рукописи книги С. А. Токарева «Ранние формы религии…». Работу к печати рекомендовали — коллеги не могли не видеть глубину исследования, — но дирекция настаивала на предостерегающем читателя предисловии, в котором бы говорилось об отличии подхода С. А. Токарева от общепринятых в советской этнографии концепций. Характерна и приведенная В. Н. Басиловым реакция С. А. Токарева на предложение о подобном предисловии: он недоумевал по поводу надобности такого предисловия, поскольку книга была подписана его именем, а значит излагала именно его, а не чьи-то еще взгляды (*Басилов* 1995: 36). С. А. Токарев относился к той категории мыслящих советских гуманитариев, которые научились, принимая марксизм, обходить его положения, противоречащие их авторским выводам, и наоборот, под покровом марксизма, утверждать порой весьма отличающиеся от мейнстрима идеи. Все это ярко проявилось в позиции С. А. Токарева в дискуссии о религии, развернувшейся на страницах журнала «Советская этнография» в 1979–1981 гг. В третьем номере этого журнала за 1979 г. вышла статья С. А. Токарева «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)» (*Токарев* 1979: 87–105). Публикация статьи в главном этнографическом журнале, да еще и с пометкой «мысли этнографа», очевидно, говорит о том, что адресовалась она прежде всего коллегам по цеху — этнографам. Этнография была меньше идеологизирована, чем многие другие гуманитарные науки. И С. А. Токарев предлагал этнографам свое видение изучения религии, несколько выходившее за рамки идеологизированного официоза. Он очерчивал в статье предметные рамки именно этнографического изучения религии. Ю. И. Семенов, один из участников этой дискуссии, полемизировавший в своей статье с рядом положений С. А. Токарева, очень точно выразил суть статьи, написав: «В ней один из наших крупнейших специалистов в этой области выступает с критикой некоторых устоявшихся представлений о религии и одновременно предлагает свое собственное понимание данного явления. Можно соглашаться с С. А. Токаревым, можно с ним не соглашаться, но несомненно, что его статья заставляет заново обратиться к вопросу о сущности религии» (*Семенов* 1980: 49). Статья С. А. Токарева произвела ошеломляющий эффект и вызвала дискуссию, которая продолжалась во всех номерах «Советской этнографии» 1980 г. и в первом номере 1981 г., где вышла и ответная статья С. А. Токарева «Еще раз о религии как социальном явлении (ответ моим критикам)» (*Токарев* 1981: 51–65). Казалось бы, продолжительная дискуссия подтверждает, что и в советское время изучение религии оставалось магистральной темой этнографии. Однако удивительным

образом этнографы в основном остались в стороне от этой дискуссии (и С. А. Токарев в своей ответной статье сожалеет об этом), а самое активное участие в ней приняли философы-религиоведы, многие из которых были известны как специалисты по так называемому научному атеизму. В этнографии была своя ниша для изучения религии, но тон в ее изучении задавали все же философы. Конечно, мы не можем судить о дискуссии почти полувековой давности с позиций сегодняшнего дня. Не хочется что-то приписывать С. А. Токареву, как и не хочется обвинять критиковавших его участников дискуссии за то, что они оставались в принятой тогда парадигме. Но тем не менее очевидно, что С. А. Токарев поставил вопросы, не совсем свойственные своему времени и находившиеся как бы слегка поверх идеологических ограничений.

Развернувшаяся дискуссия также показала, что на рубеже 1970-х и 1980-х годов жесткие рамки в изучении религии во многом сохраняли/охраняли сами религиоведы. Ведь не вполне ортодоксальная статья С. А. Токарева вышла в солидном, авторитетном журнале, и журнал счел возможным ее опубликовать. Предположение того, что эти рамки во многом поддерживались инерцией самих исследователей религии, подтверждается и более свободными взглядами литовского участника дискуссии по поводу статьи С. А. Токарева (*Минкявичюс* 1980: 88–97). Литва стала частью Советского Союза, когда наиболее жестокие и репрессивные методы борьбы с религией уже ушли в прошлое, что давало больше возможностей и для изучения религии. Между тем религиоведы из центра отчасти в силу инерции и памяти о худших временах сами становились хранителями жестких идеологических рамок. А почва для эрозии этих рамок уже была. В 1970-е годы усилились религиозные поиски, интерес к религии среди интеллигенции, а официозный грубый атеизм уже не устраивал мыслящих людей. Сам факт того, что журнал «Советская этнография» предоставил площадку для дискуссии, растянувшейся более чем на год, говорит о том, что на рубеже 1970–1980-х годов был явный интеллектуальный запрос на изучение/понимание религии и вряд ли это был запрос на констатацию догм, хотя большинство участников дискуссии именно их и отстаивали.

Советская марксистская этнография, и в целом социогуманитарная наука, в очень сильной степени была повернута к эволюционизму — порой в его примитивном и упрощенном виде, многие положения марксизма легко вписывались в эволюционистские схемы. Что касается С. А. Токарева, то и его марксизм, и его эволюционизм были тоньше. Он старался уходить от схоластических схем, базировать свои построения на огромном фактическом материале, которым он владел. Это показала и его статья, инициировавшая дискуссию. Не переступая за «красные линии» марксизма, она тем не менее выходила за привычные рамки. Участники дискуссии это признавали, хотя и относились по-разному (см.: *Муравьев* 1980: 80; *Шахнович* 1980: 84).

В этой статье С. А. Токарев поставил несколько проблем, важных, по меньшей мере, для изучения религия в этнографии. Это недостаточность принятого определения религии, этическая составляющая религии, роль религиозной принадлежности в этнической самоидентификации, взаимоотношения науки и религии — проблемы, актуальные и сейчас. Он расширял значимую для этнографа проблематику, при этом вовсе не отрицал, а подчеркивал важность изучения народных форм религиозности — основного в то время (наряду с изучением первобытных верований) направления в изучении религии этнографами. Кстати, дискуссия показала, что именно эти темы воспринимались как коллегами-этнографами (*Громов* 1980: 72–76), так и философами (*Шердаков* 1980: 64) этнографическим доменом в изучении религии.

В ходе дискуссии встал вопрос о самом определении религии. Впрочем, при его неизменном стремлении к систематизации материала проблема определения религии волновала С. А. Токарева и ранее. Религия — настолько многоплановый феномен, а разные религии настолько многообразны, что существует множество определений религии. Каждое из них подчеркивает определенный аспект и исходит из теоретической ориентации автора. Распространенные в советской историографии определения религии отражали характерный для советского гуманитарного знания симбиоз эволюционизма и марксизма. Они базировались на тайлоровском определении минимума религии как веры в духовные (сверхъестественные) существа и на марксистском восприятии религии как опиума, призванного примирить с угнетением и эксплуатацией. Но определение Э. Тайлора хорошо применимое для религиозных систем, где есть представление о божестве (божествах, сверхъестественных существах), с трудом подходит к религиям, где нет персонификации божества и где центральное место занимают не убеждения, вера, а действия и образ жизни. Обширные знания С. А. Токарева не позволяли ему ограничивать определение религии верой в сверхъестественное. Еще в книге «Ранние формы религии» С. А. Токарев отошел от принятого тогда, да и в последующие десятилетия, определения религии через веру: «Религия есть отношение человека к воображаемому сверхъестественному миру…» (*Токарев* 1964а: 32). Так и в статье, начавшей дискуссию, С. А. Токарев подчеркивал, что основой религии не обязательно выступает именно вера. Существование сверхъестественного могло восприниматься, особенно в традиционном обществе само собой разумеющимся. С. А. Токарев развернул определение религии к человеку: не случайно подзаголовок статьи — мысли этнографа. Он подчеркивал, что религия «есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько отношение людей друг к другу по поводу представлений о боге (богах)» (*Токарев* 1979: 96). Неудовлетворенность С. А. Токарева принятым в советском религиоведении определением удивляла советских философов: «С. А. Токареву, по-видимому, не по душе господствующая в нашей литературе концепция, согласно которой главным, основным признаком религии является вера в сверхъестественное», — отмечал Ю. И. Семенов в ходе дискуссии (*Семенов* 1980: 49). Среди участников дискуссии только Я. В. Минкявичюс обосновывал наличие в мировой историографии многих определений религии: «Наличие множества ее (религии — *О. К.*) определений свидетельствует о сложности предмета, продолжающихся поисках сути религии, переплетении всевозможных концептуальных ее толкований. Да и едва ли могут эти интерпретации быть однозначными и завершенными, пока существует (и, значит, эволюционирует, существенно изменяется, оказывается в новых условиях) религия, пока при решении этого вопроса сталкиваются различные методологические позиции и различные методологические ориентации» (*Минкявичюс* 1980: 88). Действительно, религия трудно поддается определению, и каждое определение имеет свою эвристическую ценность, подчеркивая какое-то важное измерение религии. Но ни одно определение не является полностью адекватным и исчерпывающим, и уж тем более «истинным». Определение может быть лишь более или менее продуктивным, и любое определение ставит новые проблемы, связанные с определением.

И тем не менее С. А. Токарев показал, что тайлоровское и производные от него определения фактически устраивали и атеистов, и богословов. Разница лишь в том, что богословы признавали реальность сверхъестественного, а атеисты ее отрица-

ли. И. А. Крывелев усмотрел в этом, что С. А. Токарев предлагает деидеологизацию религии (*Крывелев* 1980: 77), с чем, пожалуй, можно согласиться. С. А. Токарев стремился, насколько это было возможно, не ограничивать изучение религии жесткими идеологическими схемами. Но даже небольшие отступления С. А. Токарева от догмы вызывали у апологетов «научного атеизма» упреки, что С. А. Токарев «обнаруживает довольно реальную приверженность к традиционным теологическим построениям» (*Крывелев* 1980: 77).

В статье, вызвавшей дискуссию, С. А. Токарев обратил внимание на моральную составляющую религии. Он поднял вопрос о происхождении зла, о том, какой ответ на него дает та или иная религия. Такая постановка была не типична для официальных трактовок религии как об ошибочном сознании и опиуме и тоже вызвала резкое отторжение некоторых участников дискуссии. Само обращение внимания на этические проблемы в рассмотрении содержания религии виделось поборникам «научного атеизма» недопустимым. Д. М. Угринович, споря с С. А. Токаревым, писал, что «объявляя главным содержанием религии этическую проблему, мы невольно тем самым оказываем услугу защитникам религии, которые стремятся всеми способами доказать невозможность существования морали без религии» (*Угринович* 1980: 71). С. А. Токарев старался избегать упрощенных взглядов на происхождение религии, предлагая считать страх и бессилие человека перед силами природы или социальной стихией предпосылкой религии, а не ее реальным корнем (*Токарев* 1979: 103), за что в очередной раз получил упреки в идеализме и отходе от марксизма (*Муравьев* 1980: 81). Дискуссия ярко высвечивала, как тщательно официальные рамки советского религиоведения поддерживались его адептами. А С. А. Токарев лишь немного раздвигал эти рамки и делал не вполне вписывавшиеся в принятую норму заключения предельно осторожно, зачастую как бы подстраховываясь особой критикой христианства (его ругать было особенно принято в «научном атеизме»).

Особое внимание в статье, вызвавшей дискуссию, С. А. Токарев уделил социальным функциям религии и сути религиозной идентификации и самоидентификации. Он писал о важности «изучить социальную функцию данной религии (и вообще всякой религии) как одного из социальных признаков, отделяющих одну группу людей от другой» (*Токарев* 1979: 97). Идею С. А. Токарева о роли религии в очерчивании границы группы поддержал философ В. Н. Шердаков, отмечая: «“Мы мусульмане”, “мы крещеные” — так говорили и говорят многие, имея в виду не символы веры, а лишь метаэтническую общность; так могут говорить и те, кто не верит ни в Христа, ни в Аллаха» (*Шердаков* 1980: 66). Среди участников дискуссии на важность тезиса С. А. Токарева об интегрирующей и сегрегирующей функции религии, о ее этнизации обращал внимание Я. В. Минкявичюс, подчеркивая, что религия «вплетается в социально-культурный тип этнически определенного общества» (*Минкявичюс* 1980: 90). Однако роль религии как интегрирующего и дезинтегрирующего фактора была понята и принята не всеми участниками дискуссии, и С. А. Токарев еще более подробно разъяснял это в завершающей дискуссию статье. Он подчеркивал роль религии в выстраивании оппозиции «свои» — «чужие». «С самого начала и до самого конца религия, — пишет ученый, — есть форма социальной связи, взаимостягивания (интеграции) единоверцев и взаимотталкивания (сегрегации) иноверцев» (*Токарев* 1981: 51). И далее продолжает: «В этом смысле она выполняет ту же (точнее, аналогичную) роль, что любой другой “этнический признак”: язык, формы матери-

альной культуры, народное творчество и пр.» (*Токарев* 1981: 51–52). Он считал религию одним из важных этнических признаков. Религия этнизируется. Она становится частью этнической культуры.

В этих двух статьях — в начале и в конце дискуссии — С. А. Токарев обращает внимание этнографов на необходимость изучать роль религиозного фактора в этническом самосознании, интеграции и сегрегации, т. е. роль религии в этнической идентичности, как это будет обозначаться позднее, и соотношение религиозной и этнической идентичности. Он поднимает вопросы, которые будут актуальны в 1990-е годы, в период роста интереса к религии и усиления роли религии в обществе. Еще тогда он обращал внимание на то, что связи человека с «его» конфессией могут быть разными, а не обязательно базироваться на вере в определенные положения, принятии/знании догматики. Он подчеркивает, что если вспомнить, что религии «включают в себя … строгую догматику, разные “символы веры”, богословские учения и пр., то странно даже и подумать, что все это может требоваться от простого мирянина-“верующего”. Ведь чтобы убедиться в том, что вполне можно “иметь верования и не знать их”, достаточно произвести нехитрый эксперимент: задать прихожанину любой церкви два-три вопроса по православному катехизису. Спор решится сам собой» (*Токарев* 1981: 55). При этом С. А. Токарев не ставил под сомнение отнесение таких прихожан к категории православных, что понятно. В советское время неверующие люди вряд ли стали бы ходить в церковь. Знание догматики нередко отходит на второй план, а на первый выдвигаются практики и ритуалы, а также связь со «своей» группой.

Связь религии и этничности нельзя недооценивать. С. А. Токарев, тонко чувствовавший происходившее в его эпоху, видел это. Советское общество было, безусловно, светским, но тем не менее оно не стало атеистическим. Некоторые религиозные практики сохранялись, прочно укоренившись в этнической культуре и зачастую воспринимаясь как народные. Проявления религии воспринимались частью этнической традиции, религиозные предписания не осмысливались на догматическом уровне, но воспринимались как необходимые (или желательные) составляющие образа жизни: многие советские люди стремились крестить своих детей, совершать религиозные обряды по своим умершим родственникам, красили на Пасху яйца и т. д. И государство при всей нетерпимости к религиозной идеологии терпело такого рода «этнорелигиозность». Например, на прилавках советских магазинов именно перед Пасхой появлялся «кекс весенний» (назвать его пасхальным куличом идеология все же не позволяла). С другой стороны, та же тесная связь между религией и этничностью вела к формированию так называемого народного православия, для которого характерны отсутствие религиозного ригоризма, пренебрежение догматическим учением (и допустимость его незнания), включение в религиозные представления и практики элементов дохристианских верований, особое поклонение наиболее любимым (и более понятным) святым как покровителям определенных сфер жизни и деятельности, переосмысление в народном/этническом ключе религиозных праздников. Это народное православие, достаточно аморфное и сочетающееся с этническими традициями и народными приметами не позволило искоренить религию в атеистический советский период и облегчило возвращение официальной церкви в общественную сферу и повседневную жизнь людей после смены идеологии. Однако такая этнизация религиозности одновременно отдаляла народное православие от официального. Эта этнизация также обусловила несовпадение числа верующих и причисляющих, прак-

тикующих и ассоциирующих. Некоторые элементы народного православия тяготеют к суевериям, сильно отличаясь от официального учения. Например, почитатели святынь и сакральных мест порой ищут практическую отдачу от своего почитания, некоторые на Крещение окунаются в прорубь, чтобы смыть сглаз и подновить тело, принимают пищевые ограничения Великого поста как полезную диету. Переосмысление некоторых религиозных атрибутов и символов и их включение в рамки культурной традиции — порой не без помощи советского государства, секуляризировало некоторые из них. Так, рождественская елка превратилась в новогоднюю, утратила связь с христианством и стала новогодним атрибутом в домах христиан, представителей других религий, неверующих. С другой стороны, такое народное православие служило резервом для воцерковления, для реального приобщения к Церкви.

Современники С. А. Токарева не случайно задавались вопросом, как он относился к религии, был ли он верующим человеком. Этот вопрос находим, в частности, в воспоминаниях С. Я. Козлова о С. А. Токареве на страницах журнала «Этнографическое обозрение» (*Козлов* 1999: 9–10). Вопрос не случайный, но вряд ли надо пытаться на него ответить. К тому же отношение С. А. Токарева к религии могло меняться на протяжении его долгой жизни. Святейший Патриарх Алексий II в одном из своих выступлений, напомнив слова из Нового Завета, сказал: «Обоснованно судить о вере людей можно только на основе подлинного знания их сердца, Сердцеведец же один только Господь (Деян. 1.24)» (Дом 2005). Но действительно, С. А. Токарев, не переступая официальную марксистскую рамку (а порой, возможно, прикрываясь ей как охранительной грамотой) писал о религии не совсем так, как тогда было принято. В дневниковой записи С. А. Токарева от 8 августа 1944 г. мы находим следующую запись: «… Об истории религии: Толстов убеждает меня отказаться от изложения моих “еретических” взглядов, излагать теоретические вопросы более нейтрально и более согласно с взглядом “большинства”, а с другой стороны, сократить раздел о высших религиях. Я очень смущен этим требованием: не могу же я говорить на лекциях то, что противоречит моим взглядам…» (*Токарев* 1995: 190). Вот они, очень жесткие рамки дозволенного в советском религиоведении. Но эта запись, между прочим, заставляет задуматься и о другом. Да, зачастую университетская наука более консервативна, чем наука академическая: учебные планы меняются не так просто и быстро, и преподаватель несет ответственность за то, чему учит студентов. Но вместе с тем на лекциях и семинарах апробируются порой еще не опубликованные мысли и гипотезы ученого-преподавателя, а студенческая аудитория может быть чутким, тонким и строгим критиком. У университетских преподавателей, по сравнению с академическими учеными, по естественным причинам, гораздо меньше времени для исследований, но есть весьма ценная постоянная обратная связь. С. А. Токарев был и академическим ученым, и вузовским преподавателем, имевшим благодаря студентам эту обратную связь, и приведенная выдержка из его дневника демонстрирует, что он ценил эту обратную связь. Он не мог / не хотел выглядеть перед студентами серым конъюнктурщиком, пережевывающим затасканные догмы. Ответственность перед студенческой аудиторией в том числе задавала те высокие стандарты, которым он следовал в своем творчестве.

С. А. Токарев еще в середине XX в. подвергал сомнению противопоставление науки и религии. Вот запись от 12 мая 1959 г. из его дневника: «… заседание “Научного совета по координации работы в области атеизма и критики религии” … я опять высказывал мнение, что традиционное противопоставление наука contra религия — не-

верно, неглубоко, что у религии более глубокие корни…» (*Токарев* 1995: 237). Очень смелое для того времени утверждение. Эту же мысль С.А. Токарев проводит в статье 1979 г. Не удивительно, что в развернувшейся дискуссии эта мысль вызвала сильное раздражение такого борца с религией, как И. А. Крывелев (*Крывелев* 1980: 74). Но ведь даже в настоящее время среди представителей академического сообщества нет единого отношения к вопросам веры, к религии, разные ученые по-разному видят взаимоотношения науки и религии. Однако это совсем не означает, что науку и религию необходимо считать взаимоисключающими сферами. Существуют порожденные историческим развитием взаимоотношений науки и религии стереотипы, которые не преодолены и поныне. Считается, что наука имеет дело с фактами, а религия с верой. Но сами факты (особенно в гуманитарном знании) по-разному интерпретируются в зависимости от веры или безверия. Наука и религия не могут быть интегрированы, но и не должны противопоставляться. Наука не может ответить на все вопросы, поднимаемые религией, как и религия не может ответить на все вопросы, которые ставит наука. Но там, где есть человеческий фактор, там, где затрагивается человеческое бытие, при его постижении и осмыслении неизбежно соседствуют, а порой и взаимодополняют друг друга научный взгляд и религиозный опыт.

И уж совсем бунтарски для специалистов по научному атеизму звучало заявление С. А. Токарева в той статье 1979 г. о безнадежности и беспредметности повторения фраз «бог есть» и «бога нет» в попытках выяснения различия в понимании сущности религии верующими и атеистами (*Токарев* 1979: 96). На эту фразу с неприятием, а порой и раздражением обратили внимание многие участники дискуссии (*Угринович* 1980: 71; *Крывелев* 1980: 76; *Семенов* 1980: 62; *Григулевич* 1980: 62). С. А. Токарев же предостерегал этнографов от участия в этом беспредметном споре, предлагая исследовать важные для этнографии сюжеты. Кстати, бессмысленность подобного спора признавали и некоторые философы. В данной дискуссии С. А. Токарева по этому вопросу поддержал В. Н. Шердаков. Он пишет: «Тот атеизм, который ограничивается отрицанием бога и потустороннего мира как пустых фикций, фантазии, выдумки, пуст, как пуста была бы и вера в бога, не связанная с определенным пониманием жизни. Бог в известном смысле — самая реальная сила. Во всей истории человечества трудно было найти другую столь же действенную идею, которая по продолжительности и силе воздействия могла бы сравниться с идеей бога» (*Шердаков* 1980: 65). Пожалуй, высказывание гораздо более радикальное, чем заявление С. А. Токарева. Впрочем, как было тогда принято, В. Н. Шердаков вслед за таким диссидентским утверждением обращается к марксизму и пишет, что для марксиста главное, что «идея бога является производной от ее социальной функции» (*Шердаков* 1980: 66). Воистину, советские ученые научились виртуозно использовать марксизм, чтобы отстаивать противоречащие ему мысли. Однако само то, что не очень вписывавшиеся в официоз заявления как С. А. Токарева, так и некоторых других участников дискуссии попали на страницы академического журнала, в очередной раз свидетельствовал о том, что борьба с религией сверху на рубеже 1970-х и 1980-х годов сильно сбавила свои обороты, и следовательно, в это время были расширены и возможности академического изучения религии, а многие ограничения ставили сами религиоведы.

С. А. Токарев был против грубого противопоставления науки и религии, хотя религию изучал безусловно со светских позиций. Он был советским ученым, одним из основоположников советской этнографической школы и одним из создателей систе-

мы вузовского этнографического образования СССР (См., например, *Токарев* 1958). Советская этнография — это, безусловно, иная, новая страница в истории этнологической науки. И С. А. Токарев, конечно, был ученым своей эпохи. Но благодаря трудам таких ученых, как он, в советской этнографии отводилось важное место изучению и преподаванию религии, что обеспечивало элементы преемственности со старой школой и не отгораживало непреодолимыми барьерами советскую гуманитарную науку от мировой. Фактически вопросы, поднимавшиеся С. А. Токаревым, созвучны и с современными задачами, которые стоят перед этнологическим/антропологическим изучением религии: религиозная идентичность и ее связь с другими видами культурной идентичности, религиозная конверсия и связанные с ней сдвиги в идентичности, разные проявления и новые формы религиозности, глобальные религиозные движения, сложности религиозной статистики, религиозное и секулярное (а также концепты секуляризации, десекуляризации, постсекулярного, постхристианского), наука и религия и др.

Источники и материалы

Дом 2005 — «Дом, где исцеляются сердца». Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II ответил на вопросы «Российской газеты» // Российская газета. 15.06.2005 г.

Научная литература

Басилов В. Н. С. А. Токарев как представитель русской культуры // Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред.-сост. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 31–40.

Григулевич И. Р. О социальной роли религии (мысли религиеведа по поводу мыслей этнографа) // Советская этнография. 1980. № 6. С. 61–66.

Громов Г. Г. Некоторые спорные вопросы изучения религии // Советская этнография. 1980. № 5. С. 72–83.

Козлов С. Я. …И дольше века длится жизнь (Заметки юбилейные и не очень) // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 3–15.

Крывелев И. А. О существенном и несущественном в изучении религии // Советская этнография. 1980. № 1. С. 72–79.

Минкявичюс Я. В. О содержании религии // Советская этнография. 1980. № 4. С. 88–97.

Муравьев Ю. А. Религия: вера, иллюзия, знание // Советская этнография. 1980. № 4. С. 80–87.

Семенов Ю. И. О сущности религии // Советская этнография. 1980. № 2. С. 49–63.

Соловей Т. Д. История российской этнологии в очерках. XVIII — начало XXI в. М.: Этносфера, 2022. 612 с.

Терюкова Е. А. Центральный антирелигиозный музей в Москве и изучение народной религиозности в СССР в 1930 — 1940-х годах // Из архива. Труды по истории и антропологии религии (1929–1946) / сост., подгот. М. М. Шахнович, Е. А. Терюковой; под ред. М. М. Шахнович. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2019. С. 18–28.

Токарев С. А. Еще раз о религии как о социальном явлении (ответ моим критикам) // Советская этнография. 1981. № 1. С. 51–65.

Токарев С. А. Из дневников // Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред.-сост. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 159–304.

Токарев С. А. О религии как о социальном явлении (мысли этнографа) // Советская этнография. 1979. № 3. С. 87–105.

Токарев С. А. Погребальные обычаи, их смысл и происхождение // Природа. 1985. № 9. С. 82–87.

Токарев С. А. Погребальные обычаи, их смысл и происхождение // Религиоведение. 2002. № 4. С. 93–98.

Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964а. 399 с.

Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Ленанд, 2021. 400 с.

Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. 164 с.

Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.: Ленанд, 2020. 164 с.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1964б. 559 с.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.: Республика, 2005. 543 с.

Токарев С. А. Этнография народов СССР: исторические основы быта и культуры. М.: Изд-во Московского университета, 1958. 616 с.

Токарева Е. С. Сергей Александрович Токарев и его поездка в Болгарию, Югославию и Италию (1946–1947 гг.) // С. А. Токарев. Проблемы Триеста и Юлийской Крайны в послевоенном урегулировании в Европе. Дневники члена четырехстронней Комиссии экспертов по проведению итало-югославской границы. М.: Индрик, 2020. С. 7–34.

Токарева О. В. Краткие биографические сведения о С. А. Токареве // Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред.-сост. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 7–14.

Угринович Д. М. О марксистском понимании религии // Советская этнография. 1980. № 1. С. 66–71.

Шахнович М. И. Развивать исследование проблем религии // Советская этнография. 1980. № 2. С. 84–87.

Шердаков В. Н. О главном в понимании религии // Советская этнография. 1980. №. 2. С. 64–70.

References

Basilov, V. N. 1995. S. A. Tokarev kak predstavitel' russkoi kul'tury [S. A. Tokarev as a Representative of Russian Culture]. In *Blagodarim sud'bu za vstrechu s nim. O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke* [We Thank Fate for Meeting Him. About Sergey Aleksandrovich Tokarev — Scholar and Person], ed. by S. Ya. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: Insitut etnologii i antropologii RAN. 31–40.

Grigulevich, I. R. 1980. O Sotsial'noi Roli Religii (Mysli Religieveda po Povodu Myslei Etnografa) [On the Social Role of Religion (Thoughts of a Specialist of Religion on the Thoughts of a Specialist of Ethnography)]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 61–66.

Gromov, G. G. 1980. Nekotorye spornye voprosy izucheniia religii [Some Controversial Issues in the Study of Religion]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 72–83.

Kozlov, S. Ya. 1999. …I dol'she veka dlitsia zhizn' (Zametki yubileinye i ne ochen') [… The Life Lasts More Than a Hundred Years (Anniversary and Not So Anniversary Notes)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–15.

Kryvelev, I. A. 1980. O sushchestvennom i nesushchestvennom v izuchenii religii [On the Essential and Non-essential in the Study of Religion]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 72–79.

Minkiavichius, Ya. V. 1980. O soderzhanii religii [On the Content of Religion]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 88–97.

Muraviev, Yu. A. 1980. Religiia: vera, illiuziia, znanie [Religion: Belief, Illusion, Knowledge]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 80–87.

Semenov, Yu. I. 1980. O sushchnosti religii [On the Essence of Religion]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 49–63.

Shakhnovich, M. I. 1980. Razvivat' issledovanie problem religii [Developing the Study of the Problems of Religion]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 84–87.

Sherdakov, V. N. 1980. O glavnom v ponimanii religii [On the Essentials in Understanding Religion]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 64–70.

Solovei, T. D. 2022. *Istoriia rossiiskoi etnologii v ocherkakh. XVIII — nachalo XXI v.* [History of Russian Ethnology in Essays. 18th — early 21st century] Moscow: Etnosfera. 612 p.

Teriukova, E. A. 2019. Tsentral'nyi antireligioznyi muzei v Moskve i izuchenie narodnoi religioznosti v SSSR v 1930–1940-kh godakh [The Central Antireligious Museum in Moscow and the Study of Popular Religiosity in the USSR in the 1930s–1940s]. In *Trudy po istorii i antropologii religii (1929–1946)* [Works on the History and Anthropology of Religion (1929–1946)], ed. by M. M. Shakhnovich. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sank-Peterburgskogo Universiteta. 18–28.

Tokarev, S. A. 1957. *Religioznye verovaniia vostochnoslavianskikh narodov XIX — nachala XX v.* [Religious Beliefs of the East Slavic Peoples of the 19th — early 20th century]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 164 p.

Tokarev, S. A. 1958. *Etnografiia narodov SSSR: istoricheskie osnovy byta i kul'tury* [Ethnography of the USSR Peoples: Historical Foundations of Everyday Life and Culture]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta. 616 p.

Tokarev, S. A. 1964a. *Rannie formy religii i ikh razvitie* [Early Forms of Religion and Their Evolution]. Moscow: Nauka. 399 p.

Tokarev, S. A. 1964b. *Religiia v istorii narodov mira* [Religion in the History of the Peoples]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury. 559 p.

Tokarev, S. A. 1979. O religii kak o sotsial'nom yavlenii (mysli etnografa) [On Religion as a Social Phenomenon (Thoughts of an Ethnographer)]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 87–105.

Tokarev, S. A. 1981. Eshche raz o religii kak o sotsial'nom yavlenii (otvet moim kritikam) [Once Again on Religion as a Social Phenomenon (a Response to my Critics)]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 51–65.

Tokarev, S. A. 1985. Pogrebal'nye obychai, ikh smysl i proiskhozhdenie [Burial Customs, Their Meanings and Origins]. *Priroda* 9: 82–87.

Tokarev, S. A. 1995. Iz dnevnikov [From the Diaries]. In *Blagodarim sud'bu za vstrechu s nim. O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke* [We Thank Fate for Meeting Him. About Sergey Aleksandrovich Tokarev — Scholar and Person], ed. by S. Ya. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: Insitut etnologii i antropologii RAN. 159–304.

Tokarev, S. A. 2002. Pogrebal'nye obychai, ikh smysl i proiskhozhdenie [Burial Customs, Their Meanings and Origins]. *Religiovedenie* 4: 93–98.

Tokarev, S. A. 2005. *Religiia v istorii narodov mira* [Religion in the History of the Peoples]. Moscow: Respublika. 543 p.

Tokarev, S. A. 2020. *Religioznye verovaniia vostochnoslavianskikh narodov XIX — nachala XX v.* [Religious Beliefs of the East Slavic Peoples of the 19th — early 20th century]. Moscow: Lenand. 164 p.

Tokarev, S. A. 2021. *Rannie formy religii i ikh razvitie* [Early Forms of Religion and Their Evolution]. Moscow: Lenand. 400 p.

Tokareva, E. S. 2020. Sergei Aleksandrovich Tokarev i ego poezdka v Bolgariiu, Yugoslaviiu i Italiiu (1946–1947 gg.) [Sergei Aleksandrovich Tokarev and his Trip to Bulgaria, Yugoslavia and Italy (1946–1947)]. In *S. A. Tokarev. Problemy Triesta i Yuliiskoi Krainy v poslevoennom uregulirovanii v Evrope. Dnevniki chlena chetyrekhstronnei Komissii ekspertov po provedeniiu italo-yugoslavskoi granitsy* [S. A. Tokarev. Problems of Trieste and Julijska Krajina in the Postwar Regulation in Europe. Diaries of a Member of the Quadrilateral Commission of Experts on the Italian-Yugoslavian Border], ed. by E. S. Tokareva. Moscow: Indrik. 7–34.

Tokareva, O. V. 1995. Kratkie biograficheskie svedeniia o S. A. Tokareve [Brief Biographical Notes on S. A. Tokarev]. In *Blagodarim sud'bu za vstrechu s nim. O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke* [We Thank Fate for Meeting Him. About Sergey Aleksandrovich Tokarev — Scholar and Person], ed. by S. Ya. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: Insitut etnologii i antropologii RAN. 7–14.

Ugrinovich, D. M. 1980. O marksistskom ponimanii religii [On the Marxist Understanding of Religion]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 66–71.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/94-116
Научная статья

© М. Ю. Мартынова

ЭКСПЕРТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ С. А. ТОКАРЕВА И ЕГО ПОЛЕВЫЕ ДНЕВНИКИ КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Статья посвящена одному из интереснейших «эпизодов» в научной жизни С. А. Токарева, а именно его экспертной деятельности в составе Международной комиссии по установлению новых послевоенных границ. Это был тот случай, когда знания этнографов оказались востребованными не только на государственном, но и на международном уровнях. В 40–50-е годы прошлого века одним из наиболее острых вопросов международной политики являлся, как известно, вопрос о государственной принадлежности Юлийской Крайны или Венеции-Джулии. Триест — город и регион, который считается хрестоматийным и, некоторым образом, даже нарицательным для историков и политиков, занимающихся проблемой границ и меньшинств. При решении проблемы спорных территорий нередко вспоминают о так называемой «модели Триеста». Сегодня эта историческая область поделена между тремя государствами: Италией, Словенией и Хорватией. Но тому предшествовала долгая история, в которой принимали участие разные игроки. Судьба региона решалась в несколько этапов. При этом важнейшим критерием проведения границы после Второй мировой войны стал этнический состав населения спорных территорий. В принятии решения значительную роль играл СССР. Видный отечественный этнограф С. А. Токарев был членом комиссии по определению границ. Во время зарубежных поездок 1946–1947 гг. С. А. Токарев вел дневники, в которых он ежедневно записывал все, что с ним произошло в течение дня, свои наблюдения в ходе заседаний и во время обследовательских поездок по Истрии и северо-восточной Италии. Дневник написан так подробно, включает такое множество деталей, что является живой зарисовкой жизни исследуемой Комиссией области, передает непростую атмосферу тех лет. Именно поэтому дневник представляет интерес не только для ученых-специалистов, но и для широкого круга читателей. После возвращения на родину С. А. Токарев начал готовить к публикации этнографический труд, основанный на материалах своего дневника, но не успел завершить эту работу. Лишь недавно, к прошлому юбилею Сергея Александровича, благодаря инициативе его дочери, Евгении Сергеевны, эти дневники были опубликованы.

Ключевые слова: *С. А. Токарев, история этнологии, этнологическая экспертиза, автоэтнография, Триест, дневник как источник*

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: https://orcid.org/0000-0001-7280-7450

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

Ссылка при цитировании: *Мартынова М. Ю.* Экспертная деятельность С. А. Токарева и его полевые дневники как этнографический источник // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 94–116.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/94-116
Original Article

© ***Marina Martynova***

SERGEY A. TOKAREV AS AN EXPERT AND HIS FIELD DIARIES AS AN ETHNOGRAPHIC SOURCE

The article is devoted to one of the most fascinating "episodes" in the scientific life of Sergey A. Tokarev, namely his work as an expert member of the International Commission for the Establishment of New Postwar Frontiers. This was the case when ethnographers' knowledge was in demand not only at the state level but also at the international one. In the 40s and 50s of the last century, one of the most pressing issues of international politics was the question of the statehood of Julijska Krajina (Croatian and Slovene; Engl. The Julian March) or Venezia Giulia (Italian; Engl. Julian Venetia). Trieste is a city and a region, which is a paradigmatic case for all historians and politicians dealing with borders and minorities. The so-called "Trieste model" is often recalled when dealing with the problem of disputed territories. Today, this historic territory is divided between three states: Italy, Slovenia, and Croatia. But such a division took a long time to be established, in which different players participated. The fate of the region was decided in several stages. The main criterion for drawing the border after World War II was the ethnic composition of the population in the disputed territories. The USSR played an important role in making the decision. Sergey A. Tokarev, a prominent Russian ethnographer, was a member of the commission that drew the borders. During his foreign trips in 1946–1947, S. A. Tokarev kept diaries in which he recorded daily everything that happened to him during the day, his observations during meetings and trips to Istria and northeast Italy. The diary is written in such detail that it is a living sketch of the life in the area studied by the Commission, which conveys the difficult atmosphere of those years. That is why the diary is of interest not only to scholars but also to a wide range of readers. After returning home, S. A. Tokarev began to prepare for publication an ethnographic work based on the materials of his diary, but he did not have time to complete this work. Only recently, for the last anniversary of Sergey Aleksandrovich, thanks to the initiative of his daughter, Evgenia Sergeevna, these diaries were published.

Keywords*: Sergey A. Tokarev, history of ethnology, ethnological expertise, autoethnography, Trieste, diary as a source*

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: https://orcid.org/0000-0001-7280-7450

For citation: Martynova, M. Yu. 2024. Sergey A. Tokarev as an Expert and his Field Diaries as an Ethnographic Source. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 94–116.

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.

Вспоминая Сергея Александровича

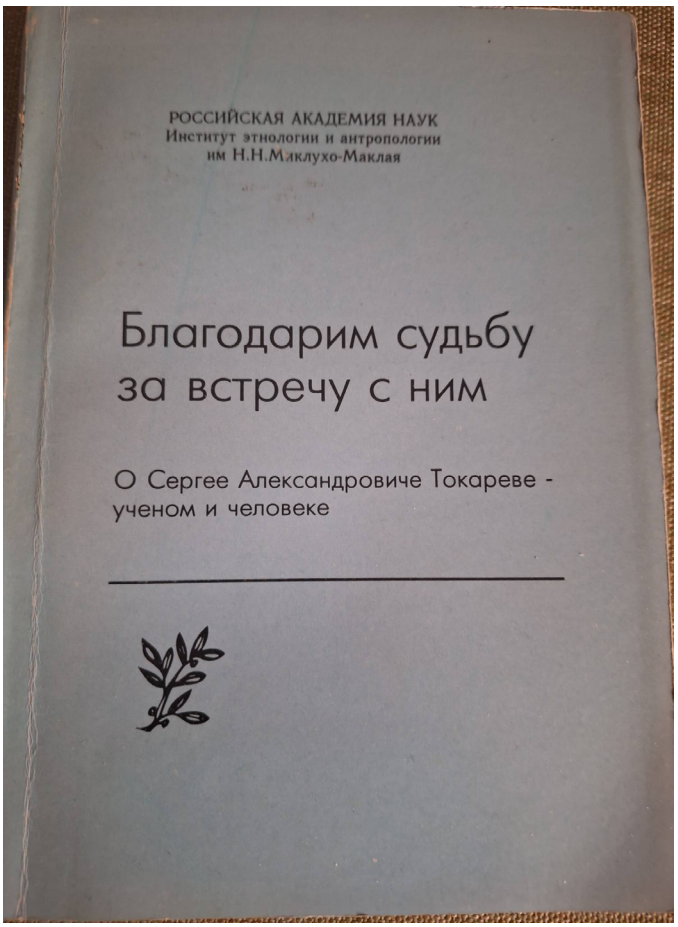


Рис. 1. Обложка книги воспоминаний коллег о С. А. Токареве. 1995 г.

Жизнь и творчество Сергея Александровича Токарева — это ярчайший феномен отечественной и мировой этнографической науки. Широта научных интересов Сергея Александровича известна всем, кто знаком с его творчеством. Это, несомненно, был истинный интеллигент, широко образованный, с разносторонними интересами. С. А. Токарев был ученым-энциклопедистом. Диапазон описанных в его трудах народов необычайно широк. Среди них — народы Австралии и Океании, Америки и Европы, якуты и алтайцы... Особое место среди написанного Сергеем Александровичем занимают работы по истории науки, а также по истории религии. Интерес к религии, прежде всего — к ранним ее формам, прошел через всю его жизнь. С. А. Токарев много лет читал студентам лекции, отчасти поэтому его монографии — это детальная сводка огромного количества эмпирических данных и этнографических фактов о жизни в самых разных регионах мира. Безусловна заслуга Токарева и в том, что им разработана методика преподавания этнографии. Но глубина тематического охвата объясняется во многом огромной эрудицией Сергея Александровича.

Часто высказывается мысль, что С. А. Токарев олицетворял собой связь между дореволюционным научным миром и советским. Токарев неоднократно говорил о важности соблюдения преемственности в науке. Преемственность, по его убеждению, необходимо сохранять и при изменениях в проблематике и методах этнографии. Сам С. А. Токарев свои научные подходы именовал сравнительно-этнографическим (историко-этнографическим) методом. Особенно ярко это проявилось в

коллективных трудах сектора Зарубежной Европы, которым С. А. Токарев заведовал с 1961 г. на протяжении 20 лет. Но подходить к изучению взглядов и научного наследия ученого такого масштаба нельзя упрощенно. Объем научных достижений Токарева заслуживает системного и многоуровнего анализа его наследия.

Этнограф Л. В. Маркова, одна из любимых учениц Сергея Александровича, характеризуя его творчество, обратила внимание на тот факт, что начиная с 1950-х годов этнография повернулась к изучению современности: «Она распространила сферу своих интересов на городское население. Большой размах получили междисциплинарные исследования с участием «нетрадиционных» союзников — социологии, психологии, которые сильно потеснили прежних — фольклористику, археологию, искусствоведение (*Маркова* 1995: 49). Можно согласиться с Людмилой Васильевной, что С. А. Токарев в этой ситуации выступает отнюдь не консерватором. Он поддержал изучение быта и культуры рабочих, других горожан, исследование этнонациональных процессов. Хотя его беспокоило, что в комплексных исследованиях этнографы нередко теряют предмет своей науки. Токарев высоко ставил этнографию в ряду гуманитарных наук и верил, что она может внести существенный и только ей присущий вклад в дело социальных и культурных преобразований общества (*Маркова* 1995: 49).

Л. В. Маркова пишет в своих воспоминаниях, что многим тогда казалось, что Сергей Александрович преувеличивает практическое значение этнографии, что это очередное увлечение человека «не от мира сего». Но теперь мы понимаем, что С. А. Токарев проявлял, напротив, реализм и дальновидность, а распространенный в то время скепсис в отношении общественной роли этнографии, быть может, сыграл тормозящую роль в ее перестройке.

В 1950–1960-е годы и позднее С. А. Токарев вплотную занялся европеистикой (*Маркова* 1995: 50). И тут он обратил внимание, что у цивилизованных европейских народов открываются интереснейшие пласты традиционной культуры, элементы которых, претерпев изменения и трансформации, прослеживаются и сейчас, возрождаются как фольклоризмы, ценятся как выражение специфики каждого народа.

Дневники же С. А. Токарева, о которых речь пойдет дальше, свидетельствуют о том, что актуализация этнографии (в т. ч. для Токарева) и даже ее востребованность в политических целях стала очевидна гораздо раньше, отнюдь не в 1950-е годы, а еще во время Второй мировой войны и вскоре после ее окончания.

Говоря о включении С. А. Токарева в осмысление реалий своего времени, и более широко о прикладной роли этнографии во времена Сергея Александровича мне бы в своей сегодняшней публикации хотелось подробнее остановиться на одном из интереснейших аспектов научной жизни С. А. Токарева, а именно его экспертной деятельности.

Дневники Сергея Александровича и начало токаревской европеистики

В научном наследии С. А. Токарева особое место занимают его дневники. Они помогают более глубоко понять в том числе и научный феномен Сергея Александровича. В отличие от многочисленных опубликованных монографий и статей, которые были рассчитаны на публичность, дневники — вещь достаточно интимная. Тем ценнее они как источник, помогающий лучше понять личность ученого, бытовые подробности его жизни и научные раздумья, атмосферу тех лет. Дневники Сергея Александровича — кладезь

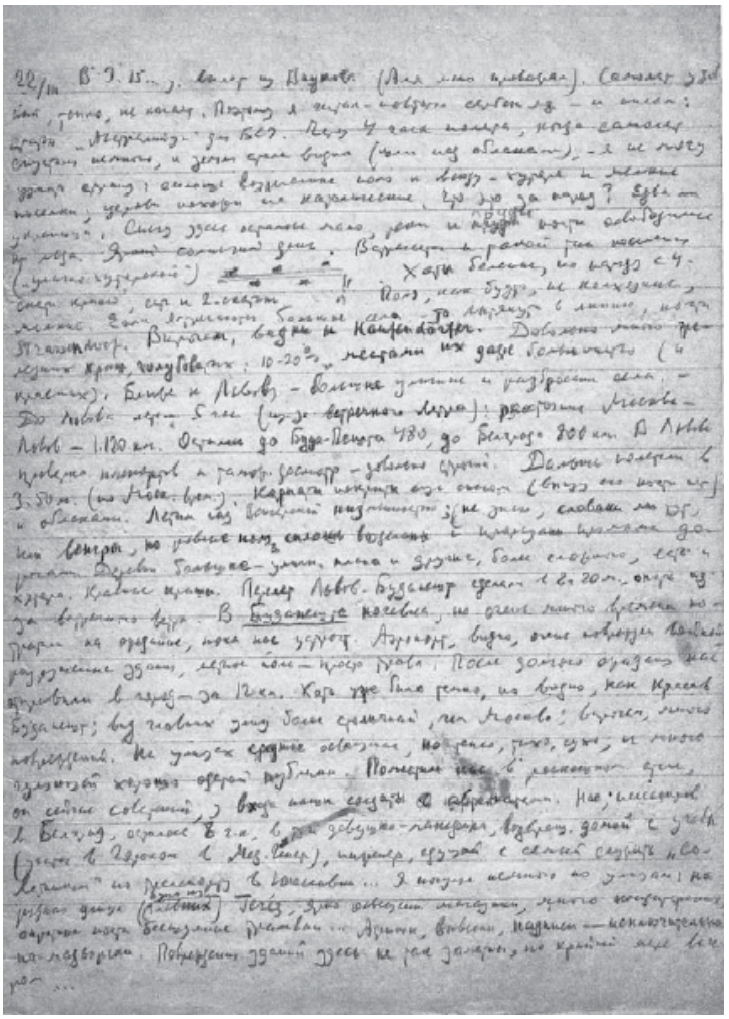


Рис. 2. Страница из дневника С. А. Токарева

сведений, содержащих интереснейший материал об истории советской науки, развитии предметного поля этнографии. Думаю, еще не одно поколение ученых будет изучать записи ученого.

Сергей Александрович вел свои дневники на протяжении почти 60 лет: с 1926 г. и почти до самой смерти, до 1985 г. Большей частью это короткие заметки о различных событиях, фиксация событий, которые произошли за день, касающиеся его научной и преподавательской деятельности, встреч с коллегами и друзьями и т. д. Бытовые подробности жизни ученого того времени, безусловно, очень интересны. Наряду с бытовыми записями С. А. Токарев вел дневники во время этнографических экспедиций, в основном в 1920–1940 г. В них освещены поездки в Среднюю Азию, на Алтай, в Бурятию, Якутию, Крым, Шапсугию.

Во время поездок на Балканы 1946–1947 гг., первых его зарубежных командировок, С. А. Токарев тоже, как обычно, ежедневно записывал все, что с ним произошло в течение дня. Особо хочется отметить наблюдения Сергея Александровича во время путешествий по полуострову Истрия и северо-восточной Италии, о чем речь пойдет в дальнейшем.

Дневники написаны столь подробно, включают такое множество деталей, что являются живой зарисовкой жизни исследуемых областей, передает непростую атмосферу тех лет. Именно поэтому записи представляют интерес не только для ученых-специалистов, но и для широкого круга читателей. После возвращения на родину С. А. Токарев начал готовить к публикации этнографический труд, основанный на материалах своего дневника, но не успел завершить эту работу. Лишь недавно, к прошлому юбилею Сергея Александровича, благодаря инициативе его дочери, Евгении Сергеевны, эти дневники были опубликованы.

Хотелось бы обратить внимание на тот факт, и дневники это подтверждают, что и во времена Сергея Александровича этнография была той наукой, которая тесно связана с современными проблемами общества, с политикой. Ее актуальность и востребованность подтверждается в дневниковых записях ученого.

Сергей Александрович написал 7 апреля 1943 г.:

«Хотя я назначен заведующим отдела Австралии и Океании, но основная работа сейчас будет, и у меня в частности, совсем по другому направлению: главная задача сейчас становится — этнографическое описание пограничных и заграничных стран, которые могут представлять интерес с военной точки зрения. По заданию разведывательного отдела Генерального штаба, а также, кажется, НКВД, будут даны описания: Германии и Придунайских стран, для этого создаются две бригады, из них 2-ая — по Придунайским странам — поручается мне, значит, надо подобрать работников, распределить работу, самому написать часть: речь идет о 6 странах (Чехословакия, Австрия, Венгрия, Югославия, Болгария, Румыния)» (Из дневников 1995: 181).

Почему именно С. А. Токареву поручили эту работу? Думаю, не последнюю роль сыграл тот факт, что, согласно анкете, к тому времени Сергей Александрович знал 8 языков: свободно — английский, французский, немецкий, слабее — испанский, голландский, чешский, латинский, греческий. Ну и конечно, он был признанным ученым. 2 авг. 1946 г. «Начал читать по Венгрии — ибо этой страной придется заниматься мне же (этнографией), — больше некому» (Из дневников 1995: 183).

Перечислим еще некоторые события, связанные с деятельностью С. А. Токарева и дающие представление о том, чем занималась ученые во времена Сергея Александровича:

Запись от 4 августа 1943 г. «В ИЭ — совещание о вновь начинаемой работе: изучение западной этнографической границы СССР: эта граница делится на участки (литовско-немецкий, белорусско-польский, украинско-польский, украинско-молдавско-румынский), по каждому участку будет работать группа… Мне достался литовско-немецкий участок. Придется заняться Литвой (задача связана с войной, отговариваться нельзя; да и интересно, конечно)» (Из дневников 1995: 183).

18 декабря 1943 г. «Институту (Литвиновым) дан ряд прямых заданий по вопросам этнографии европейских стран. НКИД, в частности, поручает нам разработать вопросы о следующих территориях: Югославия, Албания, Трансильвания и Банат, Подкарпатская Русь, Польша, Вост. Пруссия, Финляндия, Югославия — в 1-ую очередь... Мне страшно интересна эта тема, — я еще раньше увлекался, в особенности македонским вопросом… Можно гордиться тем, как наша этнографическая наука завоевывает себе официальное признание, мы начинаем оказывать какое-то, пусть пока небольшое, влияние на ход мировых событий» (Из дневников 1995: 185).

Обратите внимание, С. А. Токарев с гордостью пишет о том, что этнография начинает влиять на ход мировых событий и что ему связанные с современными проблемами темы страшно интересны. Сергей Александрович записал и о внимании к этнографии народов Европы:

В 1943 г. «… В порядке спецзаданий, но с пользой и интересом для себя он изучил основательно [этнографию ряда европейских народов]… По всем

этим странам написал кое-что для ведомственного пользования, может быть, часть в дальнейшем пойдет в печать» (Из дневников 1995: 186).

21 февр. 1944 г. «На заседании отдела Европы (доклад Чернецова) обсуждался вопрос о западной границе карел. По предложению С.А. «решено, что границу проводить, если нельзя разграничить реально (хотя бы по языку) карел Финляндии от финнов, — примерно так, как это делалось на старых картах, отделив чистых (русских) карел от «финно-карел», которых пометить уже без разделения, на всей территории Финляндии» (Из дневников 1995: 187).

6 марта 1944 г. «Был мой доклад о Трансильвании (от имени 3 соавторов — кроме меня еще Сергиевский и Салманович), вопрос об очень важном и срочном задании, полученном Институтом: речь идет о состоянии общей этнографической карты Средней и Восточной Европы, с объяснительным текстом, в этой работе участвует весь коллектив Института, на мою долю приходится опять: Чехословакия, Австрия, Венгрия» (Из дневников 1995: 187).

24 мая 1944 г. «Я получил еще новое задание — составить подробную — в 2,5 печ. листа докладную записку (статью) к этнографической карте Чехословакии, с детальным историческим обоснованием истории расселения, государственной территории, национальных взаимоотношений и пр. … Мало того, еще надо переделать мою прежнюю статью о Македонии. Это ужас! И все по заданиям тех же таинственных «заказчиков» (НКИД, очевидно)» (Из дневников 1995: 189).

Перед учеными-этнографами в 1940-е годы стояли и другие задачи. Началось активное изучение западно- и южнославянских народов от вопросов этногенеза до современного национального развития. О важности этого направления писал секретарю ЦК ВКП(б) Г. М. Маленкову вице-президент Академии наук СССР академик В. П. Волгин, основываясь на докладной записке директора Института этнографии С. П. Толстова и ученого секретаря М. Г. Рабиновича, известного ученого, специалиста по этнографии славян. В частности, речь шла и о славянской составляющей в Болгарии (Архив РАН. Ф. 2).

Запись С. А. Токарева от 27 мая 1944 г. об изучении им общеславянских элементов культуры:

«Мне поручено еще одно дело — часть статьи об общеславянских элементах культуры и о культурном влиянии славян на другие народы: на мою долю приходятся общественные формы, семейные обычаи, верования, а также влияние славян на венгров; первое — довольно неудачная постановка вопроса вообще (общественные формы — явление стадиальное, а не этническое)» (Из дневников 1995: 189).

Еще один аспект экспертной деятельности С. А., правда, не вызвавший у него одобрения, связана с музейными коллекциями в Германии:

15 сент.1944 г. ему поручено «собрать материалы о славянских этнографических коллекциях в музеях Германии: это по особому заданию, очевидно, на предмет изъятия этих коллекций. … Мне это не нравится: научные музейные ценности не должны превращаться в ходячую монету для сведения взаимных счетов» (Из дневников 1995: 190).

И, наконец, запись Сергея Александровича о предстоящей поездке на Балканы, датированная 17 сентября 1945 г.

> «Главная новость: Кушнер сообщил мне, что намечена по предложению Отдела Пропаганды ЦК большая экспедиция в Болгарию и Югославию, и я должен буду ею руководить… Цели — с одной стороны, полевая работа, с другой — «представительство» советской науки, связи с научными кругами этих стран, лекции и др. … Мне это, конечно, очень интересно» (Из дневников 1995: 193).

> 20 ноября 1945 г. «Вопрос о поездке на Балканы принимает более реальный вид, я видел постановление Президиума АН» (Из дневников 1995: 194).

Первой страной, которую посетила советская делегация, была Болгария, где экспедиция работала с 12 января по 3 февраля 1946 г. В ее составе были П. Н. Третьяков (руководитель), А. В. Арциховский, В. И. Равдоникас, Б. А. Рыбаков, П. Г. Богатырев (фольклорист) и С. А. Токарев (*Токарев* 2020: 183). Летели через Бухарест. Начальные этнографические наблюдения связаны с характером поселений в Румынии. Сергей Александрович 12 января записал:

> «Прежде всего бросается в глаза отсутствие невозделанной земли. Кроме лесов и рощиц (большей частью прямоугольного контура), все — сплошные поля; не видно ни одного необработанного клочка. Деревни — уличного или квартального плана, иногда — уличного с ответвлениями; некоторые деревни — одноуличные — тянутся на километры, и вообще преобладают большие деревни» (*Токарев* 2020: 184–185).

Отметим, что народное жилище — один из интересных для С. А. Токарева сюжетов применительно и к другим регионам мира. Он среди прочего при любой возможности внимательно осматривал дома селян. Не случайно среди его публикаций есть специально посвященные жилищу и его типологии монографии (напр.: *Токарев* 1968).

Уже в Болгарии 14 января Сергей Александрович восхищается: «Масса впечатлений, все не запишешь». «Нам посчастливилось видеть большую часть зимнего-святочного цикла» (*Токарев* 2020: 188–193). С помощью местных этнографов состоялись выезды в деревни разных районов. О темпе жизни С. А. Токарева в поездках, о напряженном графике работы, о стремлении увидеть, как можно больше, можно судить, например, по той же записи 14 января и последующим:

> «Но после такого богатого впечатлениями дня, вместо отдыха и сна (только 1,5 часа поспали), в 12–м часу ночи поехали на автомобилях в дер[евню] Дивлю смотреть праздник Сурваки» (*Токарев* 2020: 190).

> «19/I. Поездка в деревню Панчаре́во. Она — в 15 км от Софии к юго-востоку, в начале гор, на р. Искере... Цель поездки — посмотреть крещенские обряды, а также постройки и пр. Поездка оказалась очень удачной». И т. д. С. А. Токарев в дневнике фиксирует очень много описаний обрядов, типов жилищ, одежды. Он побывал и у липован. Сам Сергей Александрович говорил, что с точки зрения этнографии больше всего ему удалось увидеть именно в Болгарии (*Токарев* 2020: 196).

После Болгарии делегация перебралась в Югославию, где пробыла с 4 февраля по 2 марта 1946 г. (25 дней). П. Н. Третьяков, так же, как и относительно Болгарии,



Рис. 3. Сергей Александрович и две девушки в национальных костюмах. Деревня Бели Поток, Болгария. 1946 г. Архив семьи С. А. Токарева

отметил в отчете большой интерес со стороны югославских ученых к советской науке и необходимость отправки туда научной литературы, изданной в СССР. Члены советской делегации прочитали в Югославии 19 лекций (в том числе две лекции прочитал С. А. Токарев), совершили поездки по стране (*Токарев* 2020: 499).

Конечно, и в это занятое основными делами время Сергей Александрович использовал любую возможность для этнографических наблюдений. Правда, в Сербии С. А. Токареву удалось совершить только один выезд в деревню. Большую часть времени он провел в Белграде. На Сергея Александровича большое впечатление произвел Этнографический музей. Это и не удивительно. Этнографический музей (серб. Етнографски музеј) г. Белграда является одним из старейших среди музеев своего профиля на Балканах. Он был учрежден в 1901 г., а систематический сбор этнографических материалов в этом регионе был начат еще с середины XIX века. Росту интереса к своей традиционной культуре во многом способствовало проведение в Москве в 1867 г. Всеславянской выставки, где были представлены и южнославянские экспонаты (о чем, конечно, С. А. Токарев знал). Формирование этнографических коллекций сначала осуществлялось в рамках Национального музея Сербии, они и легли в основу вновь созданного Этнографического музея. С 1951 г. Этнографический музей располагается в своем нынешнем шестиэтажном здании в центре столицы (по своим архитектурным характеристикам оно признано памятником архитектуры).

Затем члены делегации поехали в Загреб, столицу Хорватии.

«По правой стороне, на север, у подножья холмов, тянутся непрерывной линией селения, — незаметно даже где границы между ними. Аккуратные белые домики, красные черепичные крутые крыши, каждая усадьба огорожена, дом и хозяйственные постройки отдельно; острые шпили церквей. Чувствуется иная культурная область». О Хорватии Сергей Александрович пишет: «Как всё иначе здесь, чем у болгар! Старые свадебные обычаи почти не соблюдаются» (*Токарев* 2020: 230).

При этом дает описания и самого свадебного обряда, и жилища, и народной одежды.

10 февраля С. А. Токарева экстренно вызвали в Белград, где Сергей Александрович еще длительное время (с 15 февраля по 8 марта) оставался. Его отозвали для работы в составе Комиссии экспертов 4 стран-победительниц, созданной для разработки предложений по проведению итало-югославской границы (Кстати, жил он в отеле «Мажестик», построенном в 1936 г. и до сих пор расположенном в центре сербской столицы).

Готовясь к ответственной работе, имеющей судьбоносное для многих государств значение, читая соответствующую литературу, Сергей Александрович вел и этнографические наблюдения. С. А. Токарев 13–14 февраля 1946 г. ездил в село Бели Поток, в 10 км к югу от Белграда, посмотреть праздник Славы. Известный также под названием Крестная слава — это праздник святого покровителя семьи, важнейший семейный праздник для православного южного славянина. Сербы по праву считают Славу одной из особенностей своей культуры, хотя Слава празднуется также православным населением Черногории, северной Македонии, Боснии и Герцеговины. Известна она и в соседних районах Болгарии и Румынии, в некоторых районах Хорватии, пограничных с Боснией и Герцеговиной. По одной из версий происхождение праздника связывают с периодом Османского завоевания, стремлением сохранить православную веру в семье, когда христианство подвергалось гонениям. По другой версии это языческое наследие.

Сергей Александрович, как истинный этнограф, конечно, не мог упустить возможность лично лицезреть уникальное торжество. Дневник донес до нас детальное описание увиденного ученым обряда:

«Комната по праздничному украшена, ветки зелени, ленты звездой от лампы на потолке к стенам. Длинный стол покрыт чистой белой скатертью, на нем «колач» с украшениями и воткнутыми веточками сильно пахучей травы «бо́силяк» [базилик], которая употребляется для окуривания на празднике. Но колач будут есть завтра. Сегодня нас угостили ракией, слоеным пирогом с маком» (*Токарев* 2020: 239).

14 февраля 1946 г.: «Главный момент праздника «дизање у славу»; это делается до прихода гостей; в кругу самых близких людей; мы участвовали в этом обряде в двух домах. Домачин зажигает свечу, наливает всем вина (не ракию, которой может угостить заранее), кладет в маленькую курильницу на горячие угли пучок травы «босиляк» и окуривает ею свечу, колач, всех присутствующих (окуриваемый крестится) и под иконой; это повторяется три раза. Произносит молитву или благословение. Один из присутствующих

читает «Отче наш». Пьют вино, чокаясь с домачином, произнося пожелания; домачин доливает стаканы дополна, чтобы был урожай. Домачин дает всем по ложечке колива (начинает сам). Гости пожимают ему руки «честита славу» — это главный момент праздника. После этого гости, если они собрались, садятся за стол (все предыдущее делалось стоя)» (*Токарев* 2020: 340).

Работа по определению государственной границы

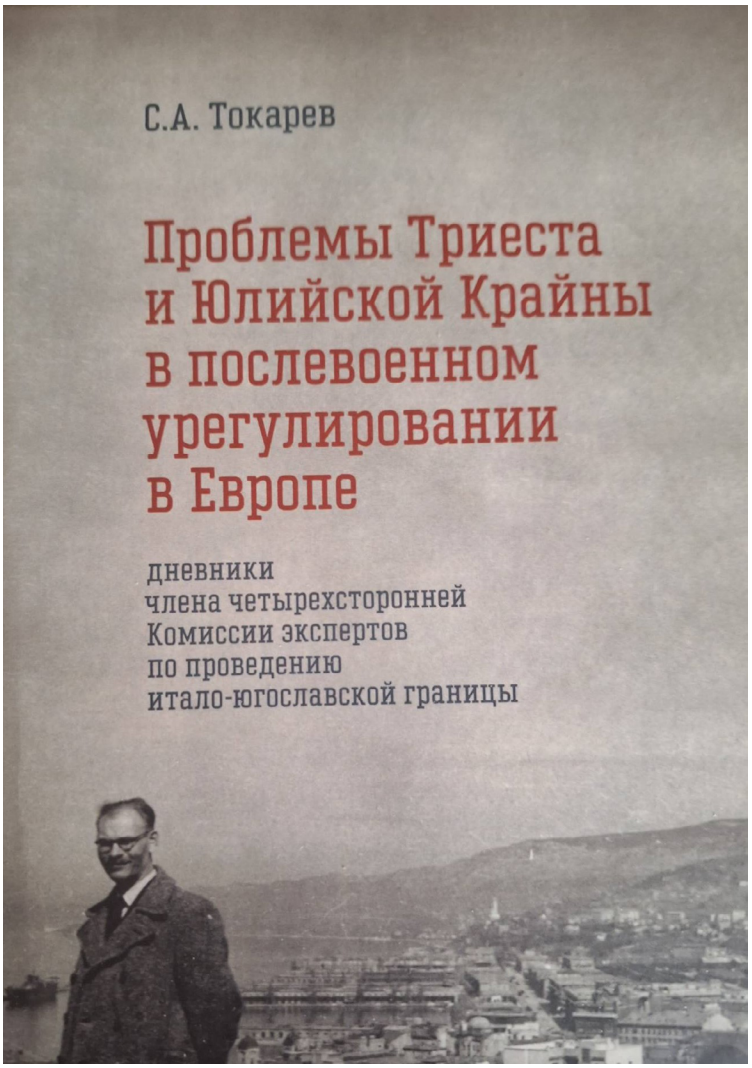


Рис. 4. Обложка книги, в которой опубликованы дневниковые записи С. А. Токарева 1946–1947 гг.

На завершающем этапе Второй мировой войны будущая югославско-итальянская граница была важным элементом планирования послевоенного устройства мира Советским Союзом, Великобританией и США, а также Югославией. При этом решение вопроса о государственной границе между Италией и Югославией вышло далеко за пределы территориального спора двух государств. Как отметил белорусский историк А. П. Сальков, спор о Триесте приобрел многомерный формат. Это была борьба двух идеологических систем. Но кроме геостратегического значения Триеста большую роль для Запада играл гуманитарный фактор (см. подробнее: *Сальков* 2020: 105 и др.).

Вопрос о государственной принадлежности Юлийской Крайны (в югославском варианте названия региона) или Венеции-Джулии (итальянский вариант) являлся, как известно, одним из наиболее острых вопросов международной политики. Триест — город и регион, который считается хрестоматийным и, некоторым образом, даже нарицательным для историков и политиков,

занимающихся проблемой границ и меньшинств. При решении проблемы спорных территорий нередко вспоминают о так называемой «модели Триеста». Сегодня эта историческая область поделена между тремя государствами: Италией (собственно, в состав Италии входит ее маленькая часть — г. Триест), Словенией и Хорватией. Но тому предшествовала долгая история, в которой принимали участие разные игроки. Судьба региона решалась в несколько этапов. При этом важнейшим критерием проведения границы после Второй мировой войны являлся этнический состав населения спорных территорий. В принятии решения значительную роль играл СССР. Видный отечественный этнограф С. А. Токарев был членом международной комиссии по определению границ. В состав комиссии входили эксперты из СССР, США, Англии и Франции. Проводилась этнологическая экспертиза, вышло множество научных трудов о составе местного населения и его традициях, в том числе и в нашей стране.

О Триесте. Район полуострова Истрия и Триеста, получивший в Югославии название Юлийской Крайны, а в Италии — Венеции-Джулии, в большинстве населенный словенцами и хорватами, не был включен в возникшее в 1918 г. югославское государство и оказался в составе Италии (перешел от Австро-Венгрии по итогам 1 Мировой войны, когда к Италии отошел не только Триест, но и почти все Австрийское Приморье). В ходе так называемой народно-освободительной войны новая Югославия провозгласила одной из своих внешнеполитических задач воссоединение этой территории, где югославское НОД развернуло активную борьбу.

С началом Второй мировой войны и вовлечением в нее Югославии в апреле 1941 г. и вплоть до выхода Италии из войны в июле 1943 г. Триест был полем нескольких территориальных переделов между Германией, Италией и Независимым государством Хорватия. В 1943 г. Триест оккупировали немецкие войска.

Первого мая 1945 г. Триест был занят авангардом югославской армии. Город 43 дня находился под властью Иосипа Броз Тито (1 мая 1945 — 12 июня 1945). Когда на заключительном этапе Второй мировой войны в Италию были введены германские войска для оказания поддержки свергнутому было Б. Муссолини, город Триест был тоже оккупирован. Но поражение Германии являлось вопросом времени и, понимая это, 30 апреля 1945 г., не дожидаясь прихода наступавших на гитлеровцев американо-британских войск, в зону Триеста с юга вошли отряды И. Б. Тито, которые взяли ее под свой контроль. Однако вскоре они были вытеснены оттуда подоспевшими силами американо-британскими войсками, задачей которых было занятие территорий всей довоенной Италии.

12 июня 1945 г. Триест стал частью американо-британской оккупационной зоны. На завершающем этапе Второй мировой войны будущая югославско-итальянская граница была важным элементом планирования послевоенного устройства мира Советским Союзом, Великобританией и США, а также Югославией. Лишь в 1954 г. город Триест окончательно присоединился к Италии.

Однако созданная на совещании Межсоюзная комиссия экспертов по итало-югославской границе не смогла прийти к соглашению. Поэтому вместо одной согласованной линии границы были представлены четыре. Наиболее близка к советской была французская линия, которая, однако, воспринима-

лась Белградом как совершенно неприемлемая. В итоге на II (Парижской) сессии Совета министров иностранных дел (15 июня — 12 июля 1946 г.) было принято решение об образовании Свободной территории Триест. В качестве основы будущей итало-югославской границы была выбрана французская линия (см. подробнее, напр.: *Мартынова* 2020).

В Белграде Сергей Александрович начал срочно готовиться к поездке, т. к. считал, что его знаний для выполнения столь важной миссии недостаточно. Подготовка С. А. Токарева к поездке заключалась в изучении материалов и карт, розыске данных по итальянской диалектологии и по фурланам, по церковной статистике для пограничных районов («Церковная статистика в этих случаях более надежна, чем официальная», — пишет он). За несколько дней он уже настолько погрузился в изучение этого предмета («Я прорабатывал все, что есть налицо, прочертил желательные маршруты по приграничным территориям — по карте, начал размечать на карте национальный состав деревень» — записывает он), что сделал небольшое сообщение о положении дел с границей на совещании в посольстве, а также набросал проект докладной записки о территориальных требованиях Югославии, советуя не выдвигать требований, идущих дальше этнографической границы, чтобы не ослаблять этим своих позиций. Помимо этого, он срочно занялся изучением итальянского языка.



Рис. 5. С. А. Токарев на улице Старого города. Триест. Апрель 1947 г.
Архив семьи С. А. Токарева

Советские члены комиссии прибыли в Триест 9 марта. Комиссия экспертов в 1946 г. работала в Юлийской Крайне на протяжении 27 дней (с 9 марта по 4 апреля

1946 г.). Работа состояла в посещении отдельных участков пограничной полосы, в интервью и беседах с представителями населения и местных организаций. Комиссия посетила 5 городов, 27 деревень и населенных пунктов, провела 52 опроса, получила около 4000 петиций и меморандумов, из которых 350 были проитальянскими и 3650 проюгославскими (*Токарев* 2020: 258, 294; АВП РФ 1. Л. 25–26).

Когда в 1946 г. работала международная комиссия по определению итальяно-югославской границы, тщательно исследовались районы со смешанным населением, т. к. международным сообществом было решено, что именно этнический принцип будет определяющим при проведении границы. Деятельность комиссии состояла в посещении отдельных участков пограничной полосы, в интервью и беседах с представителями населения и местных организаций.

Как следует из материалов работы комиссии, в Триесте и окрестностях главной трудностью оказалось выяснение этнического состава населения. Комиссия пришла к выводу, что старые переписи (австрийская 1900 г. и ит. — 1921 г.) преуменьшали число славянского населения, так как (первая учитывала не национальность, а «обиходный (разговорный) язык» — для многих славян таковым был итальянский. Итальянская считала в свою пользу (по словам Сергея Александровича, она содержала в себе прямую фальсификацию фактов (*Токарев* 2020: 443–444, 481). Поэтому, по данным тех переписей, доля славян в Триесте составляла от 8 до 27%, тогда как в действительности (опираясь результаты югославской переписи 1945 г., основанной на опросах населения) их, как считают эксперты, было не менее 40% в самом городе, пригороды же и окрестности были полностью славянскими. Однако доказать это точными цифровыми показателями было весьма трудно (*Токарев* 2020: 443; *Сальков* 2009: 9–30; *Красновская* 1971: 5–8).

Данные статистики уточнялись и корректировались. Комиссия пришла к мнению, что этническая линия проходит таким образом, что сам Триест необходимо оставить к западу от линии границы (то есть в Италии), а все ближайшие села — к востоку (то есть в Югославии). Тогда было констатировано, что этнический принцип играл против югославов лишь в приморских городах. Поскольку советские эксперты стояли на стороне интересов Югославии, они активно использовали аргумент этнического принципа. Так, заместитель министра иностранных дел СССР Ф. Т. Гусев предложил передать Югославии район Тарвизио, так как в нем «совсем нет итальянцев, а то обстоятельство, что в нем большинство немцев, не имеет значения, так как речь идет не о немцах, а о итальянцах и словенцах» (*Сальков* 2009: 25).

Советские эксперты и на основании экономического обследования утверждали единство и неделимость Истрии, в то время как западные партнеры старались доказать тяготение западных районов Истрии к городам западного побережья. Некоторые территории не вызывали разногласий, другие же оказывались более сложными. (Этническая граница на участке от устья Изонцо до Горицы и Крмина (Кормонса) не вызвала разногласий). В частности, более сложным оказался вопрос о районе Бенешской (Венецианской) Словении, населенном, по мнению советских экспертов, словенцами, сильно итальянизированными и запуганными итальянскими властями (*Сальков* 2010: 27; АВП РФ 2).

С. А. Токарев 22 марта 1946 г. написал в дневнике:

> «Моя точка зрения продолжает оставаться прежней: никакой этнической границы в Истрии провести нельзя, ибо здесь есть только изолированные

итальянские островки; Истрия вся должна принадлежать Югославии. Но на всякий случай надо подготовить материал и по национальному составу отдельных общин» (*Токарев* 2020: 278).

При чтении записей С. А. Токарева создается впечатление, что он в целом симпатизировал больше югославам, чем итальянцам. Сергей Александрович итальянцев называл националистами и фашистами. Так, он писал 15 февраля 1946 г., еще находясь в Югославии:

«Неблагоприятные сведения в газетах: в Триесте (где будет база работы Комиссии) собралась вся международная фашистская мерзость, и готовятся провокации: приятная обстановка для работы! Боюсь, будет немало трудностей вообще» (*Токарев* 2020: 243).

Токарев почти все итальянские организации именовал фашистскими, даже Комитеты национального освобождения. Запись 31 марта 1946 г. в связи с посещением в провинции Удине, д. Люсевера:

« … Полуфашистский молодчик подослал к нам потом несколько стариков, которым было строго запрещено говорить и понимать по-словенски. — Однако, вопреки итало-фашистскому террору, видно, что словенская национальность сохранилась… Я тоже немного успел поговорить (как умею) по-словенски с двумя стариками на улице. Итальянское жульничество никого не обманывает» (*Токарев* 2020: 288).

1 апр. 1946. Поездка в Резью, тоже в Удине:

«Официально-итальянское вранье меня не интересует». «Резьяне говорят на особом диалекте, смешанном из итальянских, фурланских, словенских и немецких слов» (*Токарев* 2020: 290, 291).

Несколько позже, 10 дек. 1947 г. Токарев написал в дневнике, что сдал в деканат статью «Как итальянские националисты обосновывают свои права на Юлийскую Крайну» (Из дневников 1995: 199).

Прошу прощения, если это обижает итальянцев и итальянистов. Сказывалось послевоенное время. Евгения Сергеевна Токарева, подготовившая публикацию, — тоже итальянист. Она в книге высказала благодарность итальянским коллегам — директору и сотрудникам «Biblioteca Civica» в Триесте и профессору университета Валле д’Аоста Маурицио Пизери. Он выступил в ряде случаев в качестве консультанта. Итальянским ученым Ритой Толомео написана одна из вступительных статей (к изданию дневников Сергея Александровича) об итальянской историографии, посвященной Триесту и провинции Джулия (Есть еще вступительные статьи самой Е. С. Токаревой, моя и А. П. Салькова) (*Токарев* 2020: 7–183).

Рита Толомео пишет о своеобразии Триеста, который был самым крупным торговым центром на Адриатике при Габсбургах. В силу чего это был космополитичный город, который служил магнитом для словенцев, их присутствие вело к изменению в количественном соотношении между итальянским или италоговорящим населением и славянами (*Толомео* 2020: 167). Далее он констатирует, что «в период фашистского двадцатилетия анализ различных местных исторических реалий был заменен историей, призванной подтверждать единство страны» (*Толомео* 2020: 168).

Итальянский профессор, ссылаясь на С. А. Токарева, отметила, что итальянское присутствие в городе было небольшим (*Толомео* 2020: 170) и констатировала, что «выводы С. А. Токарева были фактически закреплены в мирном договоре» (*Толомео* 2020: 171). Очень глубокомысленно еще одно высказанное Ритой Толомео соображение, что «определение итало-югославской границы в регионе Джулия дало начало важному процессу осмысления, сфокусировавшемуся на сложных связях между историческими исследованиями, гражданским активизмом и политическим использованием истории» (*Толомео* 2020: 171).

Сейчас нет возможности подробно рассказать, как осмысливалась и переосмысливалась ситуация вокруг Триеста в итальянской, югославской и постюгославской историографии. Отмечу лишь особую значимость этого сюжета не только для политики, но и для науки.

Хочется обратить внимание, что мозаичность населения изучаемого региона складывалась в далеком прошлом. «Разные народы уживались на этих землях до той поры, когда стали возникать противостояния на национальной почве, формировалось убеждение в том, что каждой территории должен соответствовать только один народ... Впоследствии такие идеи стали предпосылкой этнических конфликтов и насильственных изгнаний» (*Толомео* 2020: 178). Но это уже взгляд с позиций современной антропологии.

> 25 марта 1946. С. А. Токарев писал: «Мы — группа этнографов-экспертов всех делегаций — обследовали муниципальный архив г. Триеста и нашли подлинные материалы переписи 1910 г.: формуляры с записями по семьям. Там довольно много, между прочим, исправлений в графе «Umgagsschprache»: вместо «italiano» во многих случаях проштамповано «slowenisch» с подписью чиновника и самого опрашиваемого лица: это — результат ревизии, проведенной в 1911 г. по жалобе славянского населения города» (*Токарев* 2020: 281).

СССР, как известно, в послевоенном мирном урегулировании, и в частности, по поводу итало-югославской границы, был на стороне Югославии, отстаивал ее интересы.

В справке, представленной В. В. Гераще нко (главой советской делегации) В. М. Молотову 7 апреля 1946 г., не содержалось конкретных цифр, а лишь предложения о том, что весь район Юлийской Крайны, включая Триест, должен принадлежать Югославии (*Токарева* 2020: 22; *Сальков* 2020: 120; АВП РФ 1. Л. 58). Единого решения по вопросу о границе эксперты 4-х держав не приняли, поэтому на состоявшейся в Париже в апреле-июле 1946 г. II сессии СМИД каждая делегация вынесла свои собственные предложения и рекомендации. Мнение советской делегации заключалось в том, что Истрия представляет собой югославскую этническую территорию, где итальянцы находятся в меньшинстве, будучи в западной части вкраплены островками в славянскую территорию *(Токарева* 2020: 22; *Сальков* 2020: 122–125).

С. А. Токарев вместе с другими членами делегации направился после работы в Триесте в Париж и Лондон.

Это были первые поездки Сергея Александровича за рубеж и, конечно, он был полон впечатлений. Подводя итоги 1946 года, в своем дневнике 31 декабря Сергей Александрович написал:

> «Итоги 1946 г. весьма положительные в моей научной работе… поездка за границу на 4 месяца (Балканские страны, Юлийская Крайна, Лондон, Париж)

> и большое расширение горизонта, особенно по славяноведению. Написаны (и вышли в свет) статьи «Этнографические наблюдения в Балканских странах», «Из новой литературы о Юлийской Крайне» (Из дневников 1995: 197).
>
> 17 марта 1947 г. «Узнал, меня посылают в Триест в качестве «советника-наблюдателя» для участия в работе по демаркации итало-югославской границы. 22 марта С.А. вновь вылетел в Триест. «Как непохоже теперь на то, что было в прошлом году! — пишет он в дневнике. — Теперь дела почти нет, только надо сидеть и “наблюдать”, как итальянцы и югославы проводят границу» (Из дневников 1995: 198).

На этот раз Токарев пробыл в Триесте 5 месяцев. Подводя итоги 1947 года, он пишет в дневнике 31 декабря, что эта поездка дала некоторое расширение горизонта по итальянско-фриульской и словенской этнографии, изучение итальянского языка (Из дневников 1995: 200).

Итак, экспертная деятельность С. А. Токарева в составе Международной комиссии по установлению новых послевоенных границ — это был тот случай, когда знания этнографов оказались востребованными не только на государственном, но и на международном уровнях.

Этнографические наблюдения С. А. Токарева

С. А. Токарева, конечно, в первую очередь привлекали этнографические наблюдения и, судя по дневникам, он использовал любую возможность, чтобы провести полевые исследования. В 1946 г. времени для таких поездок у Сергея Александровича было немного. В этом отношении 1947 г. был более удачным.

Как отметила Евгения Сергеевна Токарева, в его дневниках почти постоянно можно найти записи такого типа: «Я только в одном месте смог заглянуть внутрь жилища, — мне показали старинный очаг (огниште); я его снял и нарисовал» (13.04.1947). В течение последнего месяца Г. Н. Дульян, видимо, желая снизить желание Токарева вернуться в Москву, предоставил ему дополнительные возможности для этнографических поездок по региону. «Г. Н. Дульян, — записывает он 12.08.1947, — дает мне возможность провести работу по обследованию построек в деревнях Истрии». Так, 11 августа С. А. смог поехать в район Буе (Буйе) «с чисто этнографической целью: посмотреть двуязычное хорватско-итальянское население», 15 августа — «в словенскую северо-западную Истрию — для изучения построек». Несколько ранее, в июле, ему удалось съездить в румынскую деревню Жеяны недалеко от Опатии (Аббации): «Национальные костюмы, пишет Токарев, мало у кого сохранились, ибо итальянцы все пожгли во время войны. Но я сфотографировал старуху, надевшую национальную одежду по моей просьбе. Сфотографировал старый плуг с железным лемехом и резцом. Моя маленькая поездка — только разведка, но результат ее — возможность собрать здесь материал, ибо жители охотно рассказывают» (13.07.1947). Такая возможность Токареву так и не представилась. В августе 1947 г. он, наконец, после многочисленных просьб, был отпущен в Москву (*Токарева* 2020; *Токарев* 2020).

В подготовленной для издания, но так и неопубликованной статье С. А. Токарев констатировал, что «наибольший интерес для этнографа из районов Юлийской Крайны представляет полуостров Истрия...».

Известно, что в Истрии издавна живут бок о бок славяне и итальянцы, причем и те и другие представляют собой сложное переплетение разных по происхождению групп. Часть славян является потомками древних обитателей полуострова, первых славянских поселенцев VII–IX вв. Другие элементы славянского населения, кайкавско-словенские, чакавско-хорватские и смешанные, местные группы — чичи, безьяки, фучки и др. — представляют более поздние этнические слои — вплоть до небольшой кучки сербо-черногорцев, поселившихся в Истрии (с. Перой) в середине XVII в. Словенцы, как известно, занимают север Истрии — к северу от р. Драгоньи, во всей остальной ее части господствуют хорваты. Что касается итальянцев, то они тоже представляют собой различные этнические слои: на Юго-Западе Истрии (Валле-Диньяно) сохранились остатки древнего до-итальянского населения, потомки романизированных еще в римскую эпоху «истриатов», ныне почти итальянизированные, но с особым архаичным диалектом; в Северо-Восточной части Истрии еще недавно отмечались следы фурланского диалекта — свидетельство наличия здесь в прошлом рето-романского элемента; с XIII в. начинается проникновение в Истрию венецианцев, скоро подчинивших себе западный берег; значительная часть итальянского населения — особенно городов Каподистрия, Пирано и др. — представляет собой именно потомков венецианских колонизаторов; далее, многие итальянцы Истрии — если не большинство их — суть не кто иной, как итальянизированные хорваты и словенцы. Наконец, немало — по некоторым данным до 30 тыс. — итальянцев переселилось в Истрию из старых провинций главным образом Южной Италии после 1920 г. («Regnicoli»).

… Но в связи с работой Комиссии собраны новые данные о географическом распределении славян и итальянцев и о количественном соотношении обеих национальностей.

Господствующие в литературе представления по этому вопросу, а также существующие этнографические карты, основываются на данных главным образом австрийской официальной статистики. Между тем, австрийские переписи (последняя из них — 1900 г.) отмечают не национальность населения и не родной язык, а «обиходный язык» (Umgangssprache). А этим обиходным языком, т. е. языком торговли, общественных и официальных учреждений, в двуязычных италославянских районах Истрии и соседних провинций был итальянский язык. Поэтому многие словенцы и хорваты, особенно горожане, вынужденные пользоваться в деловых сношениях итальянским языком, регистрировались при переписях как люди итальянского языка. Местами к этому присоединились и крупные злоупотребления итальянских муниципальных чиновников, производивших перепись. В силу этих причин цифры австрийских переписей как правило преувеличивали численность итальянского и преуменьшали численность славянского элемента Истрии. Еще более это можно сказать об итальянской переписи 1921 г., содержавшей в себе прямую фальсификацию фактов.

После освобождения Истрии от германо-итальянского фашизма, в октябре 1945 г. Югославский Адриатический институт произвел в смешанных итало-славянских ее районах проверочную неофициальную перепись. При этой переписи регистрировался не обиходный язык, а национальность, определявшаяся заявлением опрашиваемого. В результате получились совершенно иные, чем прежде, данные о количественном соотношении и географическом распределении национальностей Истрии. Наша Комиссия имела в своем распоряжении материалы переписи 1945 г. и сама в ряде центров произвела их проверку, подтвердившую правильность полученных в 1945 г. данных.

> По этим новым данным оказывается, что итальянцы в Истрии составляют не 38% (как по данным 1910 г.) и тем более не 57% (как по итальянской статистике 1921 г.), а всего около 27%. Они расселены почти исключительно по западному побережью полуострова и притом сосредоточены главным образом в городах. Итальянцы не занимают в Истрии нигде сплошной этнической территории, а лишь островки, окруженные словенским и хорватским населением. Последнее расселено местами вплоть до западного побережья, с которым славянская этническая территория сообщается 10–13 коридорами от Вальде […]на севере до Премантуры на юге.
> Лишь в одном районе — в которе Буе — итальянцы живут не только в городах: земля этой плодородной долины была захвачена итальянскими собственниками, и там, наряду с хорватскими крестьянами и арендаторами, есть и итальянцы-земледельцы. В других районах, в особенности в городах, многие хорваты и словенцы подверглись итальянизации, большинство хорошо говорит по-итальянски. Часть этого двуязычного населения — в округе Паренцо, особенно в коммунах Буе, Читтанова, Умаго, Вертенельо, Паренцо — затрудняется определить свою собственную национальность. Почти 8 тыс. человек отказались при проведении переписи 1945 г. ответить на этот вопрос. Впрочем, здесь сказывалась и запуганность населения итальянскими властями; большая часть этих людей «неопределенной национальности» впоследствии, во время пребывания там нашей Комиссии, объявила себя хорватами…» (*Токарев* 2020: 441–444).

Как истинный этнограф, Сергей Александрович отмечал, что очень интересно было бы проследить, каким образом отразилось многовековое соседство славян с итальянцами в Истрии на материальной и на духовной культуре. С. А. Токарев пишет:

> «Любопытны культурные взаимоотношения обеих основных национальностей Юлийской Крайны. Были времена, когда существовало благотворное сотрудничество и здоровое соревнование между славянами и итальянцами» (*Токарев* 2020: 484).

Ученый сетует, что у него не было времени заняться изучением взаимодействия славянских и итальянских культур, при этом вновь и вновь в своих заметках фиксирует свои наблюдения. Это были впечатления не простого путешественника, а этнографа:

> «Господствующая форма расселения в славянской Истрии — небольшие поселки, группа которых составляет одну общину. Тип деревни — скученный, без определенного плана, что может быть отчасти связано с гористым рельефом местности. Постройки сохраняют в большинстве весьма архаичный вид. Истрия — царство камня, из которого сделаны и заборы, и полевые изгороди, и почти все постройки. Последние стоят столетиями» (*Токарев* 2020: 444).

Этнографические наблюдения, сделанные С. А. Токаревым в Болгарии, Сербии и Хорватии стали для нас не только ценным источником о традициях Балкан, но и дали основание ученому делать выводы о миграциях славян:

> «Невольно напрашивается мысль о движении с севера на юг какой-то культурной волны, возможно связанной со вторжением славян: далее к югу, за Дунаем и Савой, эта волна иссякла, и славянские пришельцы, продвинувшиеся дальше всего на юг, предки болгар и сербов усвоили себе формы культуры, существовавшие там ранее (каменная архитектура домов с огништем и пр.). Предки же хорватов и словенцев, не принадлежавшие к этому авангарду коло-

низации и менее продвинувшиеся на юг, удержали древнеславянские формы построек» (*Токарев* 1946а: 210; *Токарев* 2020: 475).

Некоторые этнографические записи С. А. Токарева все-таки увидели свет вскоре после его возвращения из командировки на страницах журнала «Советская этнография» в разделе «Хроника» (*Токарев* 1946а: 200–210). В следующем номере того же журнала Сергей Александрович опубликовал обзор новой литературы о Юлийской Крайне (*Токарев* 1946б: 162–175). Он отметил, что судьбы региона приковали к себе внимание общественности во всем мире.

«Вместе с тем ситуация в регионе породила богатую научную и научно-публицистическую литературу. В этой литературе содержится много новых ценных сведений по истории и этнографии, приводятся данные о численности, национальном составе и географии размещения населения» (*Токарев* 1946а: 200; *Токарев* 2020: 477).

Значительная часть этого материала, собиравшегося с утилитарными целями, по мотивам послевоенного передела мира, публиковалась впервые и представляет особый интерес не только для политиков, но и для этнографов, географов, историков.

Заключение

Этнографические включенные наблюдения Сергея Александровича Токарева, которые он называл «беглым знакомством» с населением Балкан, являются бесценным источником и научным трудом, раскрывающим самые разные грани традиций ушедшей от нас эпохи.

С позиций современной науки особый интерес представляет исследование итальяно-славянского пограничья, поскольку оно дает возможность на конкретном материале уточнить механизмы и закономерности развития местных этнокультурных процессов, показать их региональную специфику, дать прогноз дальнейшего развития. Очевидно культурное своеобразие населения пограничных территорий, обусловленное длительными и плотными контактами двух и более культур, сложными этнотрансформационными процессами. Как и в других аналогичных случаях, в окрестностях Триеста отличия региональной субкультуры от культуры жителей других территорий страны столь значительны, что вызывают необходимость их учета в национальной и языковой политике государств, вплоть до корректировки отдельных законов и указов. Игнорирование данного факта могло бы привести к конфликтным ситуациям или невозможности реализации принятых законов.

Хочется еще раз процитировать мысль итальянского ученого Риты Толомео о том, что «определение итало-югославской границы в регионе Джулия дало начало важному процессу осмысления, сфокусировавшемуся на сложных связях между историческими исследованиями, гражданским активизмом и политическим использованием истории» (*Толомео* 2020: 171).

Последствия проведения итало-югославской границы вновь и вновь свидетельствуют об огромном влиянии государственной границы не только на политическую, экономическую ситуацию, но и на социальную, культурную жизнь населения. Очевидно, что политические границы, так или иначе, становятся для разделенных территорий по многим параметрам дистанцирующим фактором. Вместе с этим, даже беглое знакомство с культурой и языком населения пограничья дает основание го-

ворить о существовании на этих территориях особых переходных форм культуры. Разумеется, в каждом конкретном случае этнокультурная и языковая ситуация имеет свою специфику, статус населения пограничья, его идентичность формируется под влиянием различных обстоятельств. В их числе социальная и культурная дистанция между контактирующими народами, общность или различие конфессий, национальная и языковая политика в странах проживания. В этой связи изучение и теоретическое осмысление этнокультурной ситуации на пограничных территориях различных стран с разными условиями жизни представляется чрезвычайно актуальным и важным для понимания путей формирования этнической идентичности (*Мартынова* 2020; *Мартынова, Филимонова* 1981: 176–194).

Что касается итальяно-славянского пограничья, исследование показывает, что государственная принадлежность территорий и гражданство их населения, в результате воздействия целого ряда факторов, в частности, таких как образовательная, языковая и культурная политика властей, проявление общегосударственных интересов в разных сферах жизни и т. д., безусловно, влияют на идентичность населения стран региона. Это приводит к тому, что политическая граница становится определенным водоразделом и для жителей пограничных территорий. Вместе с тем, о полном единообразии культур местного населения в пределах одного государства и об отсутствии взаимовлияния проживающих по-соседству этнических групп говорить преждевременно. Находясь на периферии «культурного ареала», жители приграничных регионов меньше подвержены ассимиляции и унификации традиций, что позволяет им до сих пор сохранять локальные варианты культур и плюрализм идентичностей. Этому способствует и популярная в последние годы государственная политика, направленная на поддержание культурного многообразия. Но это уже тема другого исследования.

Источники и материалы

АВП РФ 1 — Архив внешней политики РФ. Ф. 0431/II. Оп. 2. П. 7. Д. 32. Л. 25–26; Ф. 0451/II. Оп. 2. П. 7. Д. 32. Л. 58.

АВП РФ 2 — Архив внешней политики РФ. Ф. 0431/II. Оп. 2. П. 9. Д. 39. Л. 25, 22.

Архив РАН. Ф. 2 — Архив РАН. Ф. 2. Оп. 1 (1945 г.). Д. 248. Л. 1., 4, 8.

Токарев С. А. Дневники // *Токарев С. А*. Проблемы Триеста и Юлийской Крайны в послевоенном урегулировании в Европе. Дневники члена четырехсторонней Комиссии экспертов по проведению итало-югославской границы. М.: Индрик, 2020. С. 183–440.

Из дневников 1995 — Из дневников С. А. Токарева // Благодарим судьбу за встречу с ним. (О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке) / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 159–304.

Научная литература

Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. 314 с.

Красновская Н. А. Фриулы: (историко-этнографические очерки). М.: Наука, 1971. 185 с.

Маркова Л. В. Сергей Александрович Токарев: человек, ученый, педагог // Благодарим судьбу за встречу с ним. (О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке). / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 41–57.

Мартынова М. Ю. Модель Триеста и население итальяно-славянского пограничья // *Токарев С. А*. Проблемы Триеста и Юлийской Крайны в послевоенном урегулировании в Европе.

Дневники члена четырехсторонней Комиссии экспертов по проведению итало-югославской границы. М.: Индрик, 2020. С. 55–63.

Мартынова М. Ю., Филимонова Т. Д. Хорваты Истрии // Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы / отв. ред. И. Р. Григулевич. Вып. 11. М.: Наука, 1981. С. 176–194.

Токарев С. А. Этнографические наблюдения в Балканских странах (1946) // Советская этнография. 1946а. № 2. С. 200–210.

Токарев С. А. Из новой литературы о проблеме Юлийской Крайны // Советская этнография. 1946б. № 3. С. 162–175.

Токарев С. А. Проблемы Триеста и Юлийской Крайны в послевоенном урегулировании в Европе. Дневники члена четырехсторонней Комиссии экспертов по проведению итало-югославской границы. М.: Индрик, 2020. 544 с.

Токарев С. А. (отв. ред.). Типы сельского жилища у народов Зарубежной Европы. М.: Наука, 1968. 376 с.

Токарева Е. С. Сергей Александрович Токарев и его поездки в Болгарию, Югославию и Италию (1946–1947 гг.) // *Токарев С. А.* Проблемы Триеста и Юлийской Крайны в послевоенном урегулировании в Европе. Дневники члена четырехсторонней Комиссии экспертов по проведению итало-югославской границы. М.: Индрик, 2020. С. 7–54.

Толомео Р. Итальянская историография, посвященная городу Триесту и вопрос о провинции Джулия // *Токарев С. А.* Проблемы Триеста и Юлийской Крайны в послевоенном урегулировании в Европе. Дневники члена четырехсторонней Комиссии экспертов по проведению итало-югославской границы. М.: Индрик, 2020. С. 167–180.

Сальков А. П. Проблема Юлийской Крайны (Венеции-Джулии) в советской международной политике (1918–1945 гг.) // Российские и славянские исследования. науч. сб. Вып. 4 / редкол.: А. П. Сальков, О. А. Яновский (отв. редакторы) [и др.]. Минск: БГУ, 2009. С. 9–30.

Сальков А. П. СССР в дипломатической борьбе за урегулирование Югославско-Итальянского конфликта вокруг Юлийской Крайны и Триеста (июль 1945 — июль 1946 г.) // Российские и славянские исследования: Сб. науч. статей. Вып. 5 / Редкол.: О. А. Яновский (отв. ред.) и др. Минск, 2010. С. 18–39.

Сальков А. П. Югославско-итальянский национально-территориальный конфликт в Юлийской Крайне (Венеции-Джулии): баланс исторических и этнических аргументов на фоне геополитических и идеологических противоречий (первая половина XX века) // *Токарев С. А.* Проблемы Триеста и Юлийской Крайны в послевоенном урегулировании в Европе. Дневники члена четырехсторонней Комиссии экспертов по проведению итало-югославской границы. М.: Индрик, 2020. С. 53–166.

References

Kozlov, S. Ya. and P. I. Puchkov (eds.). 1995. *Blagodarim sud'bu za vstrechu s nim. O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke* [We Thank the Fortune for Meeting Him. About Sergey Aleksandrovich Tokarev — A Scholar and a Man]. 314 p.

Krasnovskaya, N. A. 1971. *Friuly: (istoriko-jetnograficheskie ocherki)* [Friuli: (Historical and Ethnographic Sketches)], Moscow: Nauka. 185 p.

Markova, L. V. 1995. Sergei Aleksandrovich Tokarev: chelovek, uchenyi, pedagog [Sergey Alexandrovich Tokarev: a Man, a Scientist, a Teacher]. In *Blagodarim sud'bu za vstrechu s nim (O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke)* [We Thank the Fortune for Meeting Him (About Sergey Aleksandrovich Tokarev — A Scholar and a Man)], ed. by S. Ya. Kozlov and P. I. Puchkov. 41–57.

Martynova, M. Yu. 2020. Model' Triesta i naselenie ital'jano-slavjanskogo pogranich'ja [Trieste Model and the Population of the Italian-Slavic Borderland]. In Tokarev, S. A. *Problemy Triesta i Julijskoj Krajny v poslevoennom uregulirovanii v Evrope. Dnevniki chlena chetyrehstoronnej Komissii jekspertov po provedeniju italo-jugoslavskoj granicy* [The Problems of Trieste and the

Julian Krajina in the Postwar Settlement in Europe. Diaries of a Member of the Quadripartite Commission of Experts on the Italian–Yugoslav Boundary]. Moscow: Indrik. P. 55–63.

Martynova, M. Yu. and T. D. Filimonova. 1981. Horvaty Istrii [Croats of Istria]. In *Rasy i narody: Sovremennye etnicheskie i rasovye problemy* [Races and Peoples: Contemporary Ethnic and Racial Problems], ed. by I. R. Grigulevich. Vol. 11. Moscow: Nauka. P. 176–194.

Salkov, A. P. 2009. Problema Julijskoj Krajny (Venecii-Dzhulii) v sovetskoj mezhdunarodnoj politike (1918–1945 gg.) [The Problem of Julian Krajina (Venice-Giulia) in Soviet Foreign Policy (1918–1945)]. In *Rossijskie i slavjanskie issledovanija* [Russian and Slavic Studies], ed. by A. P. Salkov, O. A. Yanovsky et al. Vol. 5. Minsk: BGU. 9–30.

Salkov, A. P. 2010. SSSR v diplomaticheskoj bor'be za uregulirovanie Jugoslavsko-Ital'janskogo konflikta vokrug Julijskoj Krajny i Triesta (ijul' 1945 — ijul' 1946 g.) [The USSR in the Diplomatic Struggle for the Settlement of the Yugoslav-Italian Conflict over Julian Krajina and Trieste (July 1945 — July 1946)]. In *Rossijskie i slavjanskie issledovanija* [Russian and Slavic Studies], ed. by A. P. Salkov, O. A. Yanovsky et al. Vol. 5. Minsk: BGU. 18–39.

Salkov, A. P. 2020. Jugoslavsko-ital'janskij nacional'no-territorial'nyj konflikt v Julijskoj Krajne (Venecii-Dzhulii): balans istoricheskih i jetnicheskih argumentov na fone geopoliticheskih i ideologicheskih protivorechij (pervaja polovina XX veka) [The Yugoslav–Italian National–Territorial Conflict in Julian Krajina (Venice-Giulia): Balancing Historical and Ethnic Arguments against the Background of Geopolitical and Ideological Contradictions (first half of the 20th century)]. In Tokarev, S. A. *Problemy Triesta i Julijskoj Krajny v poslevoennom uregulirovanii v Evrope. Dnevniki chlena chetyrehstoronnej Komissii jekspertov po provedeniju italo-jugoslavskoj granicy* [The Problems of Trieste and the Julian Krajina in the Postwar Settlement in Europe. Diaries of a Member of the Quadripartite Commission of Experts on the Italian–Yugoslav Boundary]. Moscow: Indrik. 53–166.

Tokarev, S. A. 1946a. Etnograficheskie nabljudenija v Balkanskih stranah (1946) [Ethnographic Observations in the Balkan Countries (1946)]. *Sovetskaja etnografija* 2: 200–210.

Tokarev, S. A. 1946b. Iz novoj literatury o probleme Julijskoj Krajny [The New Literature on the Problem of the Julian Crane]. *Sovetskaja etnografija* 3: 162–175.

Tokarev, S. A. 2020. *Problemy Triesta i Julijskoj Krajny v poslevoennom uregulirovanii v Evrope. Dnevniki chlena chetyrehstoronnej Komissii jekspertov po provedeniju italo-jugoslavskoj granicy* [The Problems of Trieste and the Julian Krajina in the Postwar Settlement in Europe. Diaries of a Member of the Quadripartite Commission of Experts on the Italian-Yugoslav Boundary]. Moscow: Indrik. 544 p.

Tokarev, S. A. (ed.). 1968. *Tipy sel'skogo zhilishha u narodov Zarubezhnoj Evropy* [Types of Rural Dwellings in the Populations of Outside Europe]. Moscow: Nauka. 376 p.

Tokareva, E. S. 2020. Sergej Aleksandrovich Tokarev i ego poezdki v Bolgariju, Jugoslaviju i Italiju (1946–1947 gg.) [Sergey Aleksandrovich Tokarev and his Trips to Bulgaria, Yugoslavia and Italy (1946–1947)]. In Tokarev, S. A. *Problemy Triesta i Julijskoj Krajny v poslevoennom uregulirovanii v Evrope. Dnevniki chlena chetyrehstoronnej Komissii jekspertov po provedeniju italo-jugoslavskoj granicy* [The Problems of Trieste and the Julian Krajina in the Postwar Settlement in Europe. Diaries of a Member of the Quadripartite Commission of Experts on the Italian–Yugoslav Boundary]. Moscow: Indrik. P. 7–54.

Tolomeo, R. 2020. Ital'janskaja istoriografija, posvjashhennaja gorodu Triestu i vopros o provincii Dzhulija [Italian Historiography on the City of Trieste and the Question of the Province of Giulia]. In Tokarev, S. A. *Problemy Triesta i Julijskoj Krajny v poslevoennom uregulirovanii v Evrope. Dnevniki chlena chetyrehstoronnej Komissii jekspertov po provedeniju italo-jugoslavskoj granicy* [The Problems of Trieste and the Julian Krajina in the Postwar Settlement in Europe. Diaries of a Member of the Quadripartite Commission of Experts on the Italian–Yugoslav Boundary]. Moscow: Indrik. P. 167–180.

ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/117-131
Научная статья

© И. С. Слепцова (Кызласова)

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРАЗДНИЧНО-ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ ПОД ВЛИЯНИЕМ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX ВЕКА)

Специфику направления и способов трансформации народной празднично-игровой культуры определяют как глобальные социально-экономические и политические факторы, так и индивидуально-личностный. В статье на основе архивных, опубликованных и полевых материалов автора представлены результаты изучения деятельности приходского духовенства по изменению народной празднично-игровой культуры, игрового стиля и репертуара в соответствии с церковными установлениями. Деятельность священников, представляя собой совокупность индивидуальных практик, была ориентирована на достижение общей цели — усвоение крестьянством христианского вероучения и внедрения в повседневную жизнь соответствующих христианской этике норм поведения, в том числе и в игровой сфере. Исследование показало, что благодаря непрерывным усилиям по внедрению христианских постулатов в коллективное сознание крестьян, священникам удалось постепенно трансформировать понимание основы праздника, придать ему более канонический характер, что безусловно повлияло и на формы народного веселья. В результате рецепции христианского вероучения сложилась система темпоральных, локативных, возрастных, акциональных запретов, определяющих допустимые рамки Игры. Они являлись эффективными регуляторами поведения, выполняя воспитательную и обучающую функцию. Результаты преобразования народной празднично-игровой культуры в основном представлены двумя вариантами: 1) адаптация христианских установлений и образование синкретической формы, включающей как дохристианские, так и христианские элементы; 2) полное вытеснение нежелательных развлечений из быта. В целом же, трансформация празднично-игровой культуры имела сложный характер и разнонаправленные тенденции. С одной стороны, совершалось ее преобразование в русле христианских установлений, с другой — нередко наблюдалось возвращение к «языческим» формам. Абстрактные понятия о греховности мирских развлечений, которые транслировали священники, не могли вытеснить из сознания крестьян архаического отношения к празднично-игро-

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

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

вой сфере жизни и обесценить те обрядово-магические и социокультурные функции, которые выполняли веселье и Игра в крестьянском социуме.

Ключевые слова: *антропология религии, празднично-игровая культура русских, трансформация игрового репертуара, индивидуально-личностные факторы, православное духовенство, вариативность*

Ссылка при цитировании: *Слепцова (Кызласова) И. С.* Трансформация празднично-игровой культуры русских под влиянием православного духовенства (вторая половина XIX — начало XX века) // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 117–131.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/117-131
Original article

© Irina Sleptsova (Kyzlasova)

TRANSFORMATION OF THE CELEBRATIONS AND ENTERTAINMENT CULTURE OF RUSSIANS UNDER THE INFLUENCE OF THE ORTHODOX CLERGY (SECOND HALF OF 19TH — EARLY 20TH CENTURY)

Both global social, economic and political factors on the one hand and personal ones on the other determine the ways in which the folk celebrations and entertainment culture transform over time. The article, based on archival, published and the author's field materials, presents the results of a study of how parish clergy affected the folk celebrations and entertainment culture, playing style and repertoire in accordance with church regulations. The activities of the priests, representing a set of individual practices, were focused on achieving a common goal — the assimilation of Christian doctrine by the peasantry and the introduction of norms of behavior corresponding to Christian ethics into everyday life, including in the celebrations sphere. The study showed that thanks to continuous efforts to introduce Christian tenets into the collective consciousness of the peasants, the priests were able to gradually transform the basic understanding of a holiday, making it more canonical, which certainly influenced the forms of folk fun. As a result, a system of temporal, locative, age-related, and action-based prohibitions emerged that define the acceptable framework of the Celebrations. They were effective regulators of behavior, performing an educational and training function. The results of the transformation of the celebrations and entertainment culture are mainly presented in two variants: 1) adaptation of Christian institutions resulting in a syncretic form, including both pre-Christian and Christian elements; 2) complete displacement of unwanted entertainment from everyday life. In general, the transformation of the celebrations and entertainment culture was a complex and multidirectional process. On the one hand, it was in line with Christian institutions, on the other, a return to «pagan» forms was often observed. Abstract concepts about the sinfulness of profane entertainment, which were transmitted by the priests, could not displace the archaic attitude towards the festive and playful sphere of life and devalue the ritual, magical and socio-cultural functions that fun and play performed in peasant society.

Keywords: *anthropology of religion, celebrations and entertainment culture of Russians, transformation of game repertoire, individual and personality factors, Orthodox clergy, variability*
Author Info: **Sleptsova (Kyzlasova), Irina S**. — Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: I_Kyzlasova@mail.ru
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9058-1464
For citation: Sleptsova (Kyzlasova), I. S. 2024. Transformation of the Celebrations and Entertainment Culture of Russians under the Influence of the Orthodox Clergy (Second Half of 19th — early 20th Century). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 117–131.
Funding: The paper was written in accordance with the research plan of the IEA RAS, the topic is «Peoples of Russia: Socio-anthropological, Ethnological, Ethno-demographic, Historical and Cultural Studies».

Одним из аспектов проблемы трансформации традиционной празднично-игровой культуры является ее неравномерный в темпоральном и пространственном отношении характер. Специфику направления и способов трансформации определяют как глобальные социально-экономические преобразования, так и различие социокультурных контекстов (глухая деревня / пригородное село; наличие / отсутствие школы; преобладание старообрядцев / последователей канонического православия и т. д.). Большое влияние на этот процесс оказывает также индивидуально-личностный фактор: деятельность конкретных персон, занимающих по отношению к крестьянству властную позицию или обладающих социальным капиталом. Эти две позиции объединены в православном приходском духовенстве — самой многочисленной социальной группе, которая общалась с крестьянами «лицом-к-лицу» в повседневной жизни (*Розов* 2003; *Слепцова* 2023). Такой тип коммуникации носит индивидуализированный характер, предопределяющий восприятие партнера как субъекта. Это обстоятельство особо подчеркивают П. Бергер и Т. Лукман, анализируя социальное взаимодействие в повседневности: «Никакая другая форма социальной взаимосвязи не может с такой полнотой воспроизвести свойства субъективности, как ситуация лицом-к-лицу. Только здесь субъективность другого является эмпатически “близкой”» (*Бергер*, *Лукман* 1995: 52–53). То есть, непосредственная межличностная коммуникация — это ситуация, заставляющая коммуникантов учитывать позиции, взгляды и прочие характеристики друг друга. Очевидно, что при этом священники выступали в доминирующей роли. Обладая определенной властью над крестьянами в отношении их поведения, они могли напрямую воздействовать на него, целенаправленно привнося в крестьянскую жизнь новые нормы и обычаи, согласные с церковными канонами. Исследование с этой точки зрения деятельности православного духовенства вскрывает многоаспектность процесса трансформации народной празднично-игровой культуры и до известной степени объясняет вариативность ее форм.

Задача настоящей статьи состоит в определении и описании некоторых результатов трансформации традиционной игровой культуры под воздействием приходского духовенства. На конкретных примерах будет показано, как усилия священников по изменению народного сознания и поведения отразились на характере народного веселья и Игры. Исследование основано на архивных и опубликованных источниках, а также полевых материалах, собранных автором в 1990-х годах и фиксирующих

состояние народной религиозности в довоенный период. Привлечение полевых материалов для характеристики более раннего времени мы считаем возможным в силу того, что данные сведения демонстрируют устойчивые представления и стереотипы народного религиозного сознания.

На фоне этно-исторических и социально-экономических факторов трансформации празднично-игровой культуры может показаться, что роль священников в этом процессе не столь велика. Однако они, воздействуя на мировоззрение крестьян, занимали ключевую позицию, которая определяла практически все стороны крестьянской жизни, и празднично-игровую сферу в том числе. Пастырская деятельность приходского духовенства постепенно трансформировала понимание основы праздника. Стараясь донести до крестьян сакральный смысл праздников, священники изнутри изменяли отношение к ним, что безусловно влияло и на формы празднично-игрового поведения. Поэтому задача переделывания народного мировоззрения, как имеющая первостепенное значение, часто ставилась в различных публикациях, адресованных духовному сословию. Например, в статье преподавателя Вологодской духовной семинарии Н. А. Заварина (1839–1870) содержится призыв «отучить народ от грубых двоеверных понятий и представлений, так губительно действующих на весь строй веры и нравственности народной. Нужно помнить, что в этих и подобных им зловредных остатках язычества кроются те бесчинные сельские наши праздники, в которые еще и доселе так часто совершаются убийственные физически и нравственно игры, что отсюда проистекает в некоторых местах большая часть кровавых побоищ в праздники, и что главным образом на них основаны так губительно влияющие на молодых людей безнравственные веселья и забавы, особенно о святках» (*Заварин* 1870: 178).

Другим мотивом, часто присутствующим в обращении к священникам, было указание на необходимость внушать крестьянам мысль о несоответствии некоторых развлечений христианским нормам поведения: «Не нужно называть обычай переряживания языческим и демонским. Простолюдину достаточно сказать, что человеку неприлично строить из себя скотину или что-либо подобное, неприлично и глупо уродовать себя бог знает чем, достаточно указать на гибельные следствия этой бестолковой забавы, т. е. что можно, перерядившись, перепугать кого-либо до смерти и т. п., и простолюдин будет постепенно убеждаться, что нужно бросить пустую, вредную и неприличную забаву святочных переряживаний» (*Масловский* 2018: 430). Но на чем бы ни ставили акцент священнослужители — авторы публикаций, они стремились ввести поведение паствы в рамки соответствующих церковных канонов. Важно, что занимаемая ими по отношению к прихожанам властная позиция, позволяла более эффективно внедрять в жизнь желательные формы праздничного и повседневного поведения.

Рассмотренные в предыдущей статье (*Слепцова* 2023) механизмы воздействия Церкви на народное сознание и поведение, действовавшие в течение долгого времени, изменили восприятие веселья и Игры. Результатом рецепции христианского — аскетического — отношения (*Вендина* 2006: 385) явились отрицательная коннотация веселья и введение в повседневную жизнь темпоральных, локативных, возрастных, акциональных запретов, определяющих допустимые рамки Игры. Ограничения коснулись многих развлечений: пляски, пения, игры на музыкальных инструментах, игры в лодыжки, карты, зернь, качания на качелях, скаканья на доске и др. В целом, это те же игровые формы, которые были преследуемы Церковью в период Средневековья и раннего Нового времени (*Бернштам* 2000: 272–275; *Слепцова* 2021).

Усвоенные народным сознанием христианские постулаты воплотились в различных фольклорных произведениях (духовных стихах, легендах, быличках и др.), сюжет которых строился на описании негативных последствий для нарушителей запретов, касающихся игровой сферы. Благодаря интересным и эмоционально окрашенным текстам, которые нередко привязывались к конкретному месту и людям, христианские установления легко воспринимались и получали широкое распространение в народной среде. Они являлись эффективными регуляторами поведения, выполняя воспитательную и обучающую функцию.

Среди всех типов запретов наиболее важными и повсеместно распространенными были временны́е, касающиеся поведения в периоды постов и постных дней, канунов воскресений и праздников, а также некоторых праздничных дней. Это означало, что праздник народным сознанием осмыслялся как религиозное событие, а веселье — как социально значимое поведение. Другие типы запретов были более вариативны, часто отражая местные традиции (*Морозов, Слепцова* 2004: 52, 343, 387, 553 и др.).

Одним из значимых факторов, повлиявших на функционирование празднично-игровой культуры является наличие различных возрастных и конфессиональных групп, отличающихся друг от друга результатами рецепции христианского вероучения. Стремление следовать церковным нормам в первую очередь характерно для старшего поколения, которое наряду со священниками становилось проводником в жизнь православных канонов. В этнографических описаниях обычны указания на то, что взрослые («старики») ограничивали развлечения, устанавливая для них строгие временные, возрастные и гендерные рамки и определяя допустимые локусы. Приведем несколько примеров запретов, отражающих разные их типы: «Старики говорили: “Превеликий грех на праздники работать и играть”» (ПМА 1); «Говорили старики, что до Вознесенья нельзя скакать на доске: “Иисуса Христа прихлопаешь к земле”. А в самое Вознесенье начнем скакать в каждом углу» (ПМА 2); «В Велико говинье лодыжки спрятает мама: “Христа стрекаете, грешно» (ПМА 3); «Нет, накануни праздника мы ни хадили, и мать ни пустит в келью (на посиделки. — *И. С.*)» (ПМА 4). Отчасти такое мнение старших влияло и на молодежь: «Весь вечер на беседе пропляшем — просатанимся» (ПМА 5). Влияние старшего поколения зачастую оказывалось более эффективным, чем приходского духовенства, поскольку они непосредственно осуществляли каждодневный контроль за соблюдением норм. Этот факт отмечает М. И. Шаблыкин, студент, собиравший этнографические сведения в 20-х годах XX в. в Каргопольском уезде. Существовали «вечера, когда вечеринок “не сидят”: прежде всего все кануны праздников, в том числе субботы… У строгих родителей девица просит разрешения: “Батюшко, я схожу на цясок?” — “Сиди дома, — буркает отец, — хто-те к празднику гулеет?” — “Да я на цясоцик, только к Анюхи сбегаю”» (*Шаблыкин* 1926: Л. 189).

Особо строгая регламентация веселья была характерна для последователей старообрядчества, что приводило к длительному бытованию ритуализированных форм празднично-игрового поведения. Так, Р. Б. Калашникова на основе материалов, собранных П. Н. Рыбниковым у старообрядцев в Заонежье, заключает, что именно «проповедываемые староверами уважение и строгое почитание обрядности» послужили «причинами сохранения вплоть до 70-х гг. XIX века заонежского *круга* — бесёды», в котором «поражало богатство костюмов и особая ритуальность действия»: строгость, торжественность, сдержанность и чинность, что в целом можно охарактеризовать как признак «чистоты стиля» и «неосознанной религиозности» (*Калашникова* 1999: 38).

Отметим еще фактор, определяющий и отношение, и участие в веселье, особенно в неположенное время — это гендерные установки. Более строгими исполнителями предписаний оказывались женщины и девушки: «Молодежь собирается стайками. Некоторые устраиваются в избе, где сидят вечеринки, другие “по вольным домам”, где нет строгих большаков. Балагурят, под сурдинку поют частушки, слушают гармонь. “Играют” редко, парни греха не боятся, но девицы одергивают их...» (*Шаблыкин* 1926: Л. 189–190).

Гендерные ограничения особенно актуализировались в публичном дискурсе, во время праздничных гуляний: «Наш возраст руськово не плясали. Парни так пляшут русково, а девушки — нельзя, позорно. Кружком — это девицья. Раньше дробить-то не умели, раньше под дробь и играть-то не умели» (ПМА 5). «Дробить грешно девушке было, на(д)а девушке по-честному плясать. Ходить кругом парня плясать» (ПМА 6). Резкие, динамичные движения и повороты участников пляски, верчение, притопы и т. п. входили в диссонанс с плавными и медленными движениями старинных «кружков» и «городков» и воспринимались как греховные и непристойные.

Следует подчеркнуть, что существовали диаметрально противоположные точки зрения на веселье, обусловленные индивидуальными особенностями рецепции христианского вероучения: от полного неприятия Игры до вполне позитивного к ней отношения. Первая позиция нашла свое отражение, например, в заявлении гласного, крестьянина Якова Слободчикова, поданного в 1871 г. в шадринское уездное земское собрание, в котором содержится перечень и осуждение практически всех форм развлечений. Все проявления народного веселья он считал «распутством и развратом» (Пермская старина 1896). Другая — в существовании особой категории людей, для которых игровой стиль поведения был определяющим (*Морозов, Слепцова* 2010). Данное обстоятельство является одной из причин того, почему деятельность священников по-разному воспринималась крестьянами и имела неодинаковые последствия.

* * *

Переходя теперь к рассмотрению конкретных результатов деятельности приходских священников по исправлению «безнравственного веселья и забав», отметим, что в основном они сводятся к двум разновидностям: 1) адаптации христианских установлений и образованию синкретической формы, включающей как дохристианские, так и христианские элементы; 2) к полному вытеснению нежелательных развлечений из быта.

Контаминация христианских и дохристианских («языческих») представлений, приводившая к изменению традиционных и возникновению новых форм народной праздничной обрядности и/или различных фольклорных текстов, может быть расценена как своего рода компромисс между народной и церковной культурами. В этом смысле показательны многие варианты рождественских колядок, а также других текстов, исполняемых при поздравительных обходах, например, при пасхальных и егорьевских. Такой тип колядок, зафиксированный на Русском Севере, А. Н. Розов обозначил как «колядки с устойчивой религиозно-христианской тематикой» (*Розов* 1977: 102). Он также приводит пример изменения характера пасхального обхода под влиянием священника в одном из приходов Орловской губ., который разучил с богоносцами пасхальные тропарь и канон, стихиры и припевы акафиста (*Розов* 2003:

177). М. А. Енговатова анализирует бытование в западнорусских областях текста пасхального тропаря «Христос воскресе», указывая на то, что он «органично вошел в систему местных, прежде всего календарных обрядов, функционируя сходным с календарными песнями образом» (*Енговатова* 1996: 72). В данных случаях канонический текст, попадая в ситуацию естественного проживания, «использовался» носителями фольклорной традиции по тем же принципам, что и традиционный.

Механизм врастания христианских мотивов в дохристианские (традиционные) сюжеты показал на примере исполнителей былин Б. М. Соколов. При этом он особо подчеркивал роль индивидуальности в трансформации текста: «Сказители не безучастно относятся к былинам, они сживаются с ними, невольно вносят в них отражения своих собственных переживании, знаний и настроений. Таким образом, на каждой былине при ближайшем рассмотрении окажутся следы личных отражений того или другого сказителя. У набожного сказителя калики-Фенонова и богатыри оказывается набожными: они каждое дело начинают с молитвы и то и дело кладут кресты и поклоны» (*Соколов* 1924: 69). Очевидно, что подобный механизм может действовать и в игровой сфере, что позволяет построить объяснительную модель появления локальных игровых форм. Правда, он более характерен для процесса трансформации текстов, где доминирующим является личностное начало.

Нередко под непосредственным воздействием священника происходило вытеснение «языческого» обряда и сопутствующих развлечений соположенным ему христианским. В первую очередь, это относится к рождественскому и пасхальному христославлению, поскольку наличие языческих элементов в этих великих христианских праздниках было особенно неприемлемо для служителей церкви и именно их уничтожение составляло цель священников. В заметке из Нижегородской губ. сообщалось об устранении благодаря усилиям наставника «языческого, векового обыкновения — накануне нового года [крестьянским мальчикам] ходить толпами по селению и петь коляду» и введение вместо него пения ирмоса «Христос рождается»: «Это новое прославление обрадовало всех жителей деревни и невольно вызвало каждого домохозяина к вознаграждению прославляющих Христово рождество мальчиков» (*Борисовский* 1869: 202).

Известный собиратель Е. В. Барсов отмечал в 1867 г., что в Олонецкой губернии старанием молодых священников практически выведен из употребления обычай одаривания рождественских христославов специально испеченными для этой цели фигурками разных животных: коров, лошадей, зайцев, кошек, собак и др. «Для христославцев теперь покупают обыкновенно пряники или орехи и т. п.» (*Барсов* 1867: 30). Произошедшее изменение пищевого кода, конечно, усилило в сакральном праздничном дискурсе христианские мотивы.

Если тексты или вещественные атрибуты, характерные для тех или иных христианских праздников, довольно легко поддавались изменению, то гораздо сложнее обстояло дело с некоторыми праздничными или повседневными игровыми практиками, несмотря на все усилия священников придать им благочестивый характер. В частности, постоянным предметом осуждения со стороны духовенства были молодежные посиделки и праздничные игрища, которые у служителей церкви неизменно ассоциировались с «богопротивными сборищами». На них часто нарушались многие церковные запреты, например, на веселье во время службы. Так, г. Вельске священником Е. Шайтановым была записана бывальщинка, в которой рассказывается

о том, как были наказаны парни и девушки, провеселившиеся всю ночь на Новый год и не прекратившие игры, когда началась заутреня. Они продолжали плясать без отдыха трое суток (*Шайтанов*: Л. 15 об.–16).

Против «позорных собраний», как правило, применялись методы цензурирования (прямой запрет и даже использование административного ресурса, осуждение и наказание): «Священник делает ходящим на “игрища” строгие внушения и выговоры, а также налагает эпитимии» (АРЭМ. Д. 292. Л. 27); «Игришша устраиваются в святки, в “Рожество”, “Стритенье”, “Крешшенье” и в промежуточные воскресенья. Это объясняется тем, что очень трудно найти такой дом, в который бы пустили плясать, потому что против игришш сильно вооружаются священники (тот, бывает, где игришшо священник не ходит со святою водою, а это нет хуже наказания для нашего мужичка)» (АРЭМ. Д. 301. Л. 4). Само место проведения молодежных собраний приобрело устойчивые негативные коннотации, детерминированные христианскими установками. Так, очень широко было распространено представление о связи дома, где проходили игрища, с нечистой силой. Был популярен сюжет, в котором описывался приход чертей на посиделки в образе кавалеров. Девушки всю ночь плясали и веселились с ними, а утром провалились вместе с домом под землю (или были наказаны каким-то другим способом) (*Зиновьев*).

В некоторых случаях борьба с посиделками заканчивалась успешно, о чем свидетельствуют приговоры сельских обществ из различных мест (*Розов* 2003: 99–100). Например, прихожане Покровской церкви погоста Поляны сообщали: «Обсудив сделанное приходским священником предложение о сокращении празднования местных праздников в деревнях и об уничтожении в эти дни ночных сборищ молодежи, называемых “гулянками”», крестьянский сход решил отмечать лишь один день местных праздников без разгула и пьянства. Борясь с «гулянками» молодежи, которые характеризовались как «предосудительный и вредный обычай», было разрешено устраивать «непредосудительные» игры в праздники днем и вечером, но не накануне праздников и не ночью. Родителям предписывалось «как можно строже следить за поведением своих детей, особенно сыновей, и не отпускать их на ночные гульбища». Домохозяевам же запрещалось позволять молодежи устраивать сборища во все праздничные и предпраздничные дни в вечернее и ночное время. За несоблюдение этих условий виновные должны были заплатить штраф 5–25 руб. в пользу церковной школы своего прихода (Предложение священника 1898: 396–397).

Пример с посиделками хорошо демонстрирует, что рецепция христианского отношения к веселью и Игре более активно происходила в тех случаях, когда наблюдалось совпадение или хотя бы схожесть важных ценностных установок, т. е. когда крестьянское сообщество было готово усвоить новшества, а священник находил оптимальные методы для их внедрения. В этом случае община выступала инициатором или активно поддерживала начинания священника, направленные на изменение быта.

Тем не менее эффективность усилий духовенства была весьма относительной. Несмотря на постоянную борьбу с посиделками, они прочно сохранялись в крестьянском быту. Священнослужители могли только обличать нежелательные формы поведения и призывать к их искоренению, что находило отклик у старшей возрастной категории, но никак не у молодежи. Проблема влияния приходских клириков на традиционный игровой стиль и репертуар состояла еще и в том, что все рекомендуемые для священников развлечения замыкали их в тесном семейном или сословном

кругу (*Манчестер* 2015: 124–126), в противовес народным развлечениям, имевшим преимущественно общественный характер. Члены причта в силу своего статуса, не участвуя в народном веселье, не могли представить привлекательных для молодежи развлечений, а запреты действовали ограниченный период. Надежда на вытеснение нежелательных форм досуга при помощи просветительской деятельности (беседы и даже демонстрация «туманных картин») не оправдалась, т. к. они не выполняли традиционной функции посиделок — установление предбрачных контактов и подготовка молодежи к браку. Благие намерения оказались слабее традиции и были довольно быстро забыты. Постепенное изменение формата молодежных собраний во второй половине XIX — начале XX в. было в большей степени следствием общей социокультурной трансформации (*Морозов, Слепцова* 2004: 169).

Некоторые формы народной празднично-игровой культуры вызывали наиболее сильное осуждение и преследование со стороны православной Церкви вплоть до полного их уничтожения. Они включали в себя, прежде всего, ряженье, которое хотя иногда и называлось «языческим действом», но чаще порицалось за нарушение христианских норм поведения. Отношение к нему как к «богомерзкому, сатанинскому занятию» систематично внедрялось служителями церкви в сознание крестьян, и было глубоко усвоено ими. Так, повсеместно встречались поверья, что наряжаться — «это к сатане приходить», «ряжеными ходить — чертей тешить», «снаряжух-то называли бисéми» и под.

Особенно негативное отношение со стороны священников было к тем разновидностям ряженья, в которых имитировались церковные таинства и использовались пародийные формы литургических текстов и молитв, например, при ряженье «покойником» и его «отпевании» или при игре «в свадьбу» или «крещение» (*Морозов, Слепцова* 2004: 382–387, 552–572; *Морозов, Слепцова* 2017) и именно против них были направлены карательные действия духовенства[1].

Активная борьба с подобного рода развлечениями приводила к их полному исчезновению, а не к какой-либо трансформации. Например, Н. Е. Ончуков описывает результат деятельности местного священника в с. Нижмозеро Онежского у. Архангельской губ., жесткая позиция которого привела к прекращению бытования святочной игры: «“Маврух” — игра старинная. Ее знали старики, но теперешняя молодежь едва ли знает, т. к. “Мавруха” нигде уже не играют. У них в селе (Нижмозеро — *И. С.*) “Мавруха” бросили играть с тех пор, как местный священник запретил играть; он сказал, что играющих в “Маврухе”, в случае смерти их, он отпевать не будет, так как они уже отпеты в игре» (*Ончуков* 1911: IX, XII). В данном случае доминирующий социокультурный фактор (страх быть не отпетым, а значит — лишиться «жизни вечной») смог подавить традицию, которая в латентном виде содержит более архаический страх перед «неумилостивлёнными» предками, посещающими дома на святки. О том, что этот мотив мог быть вполне актуальным и действенным

[1] Заметим попутно, что даже подражательные игры детей, в которых разыгрывались аналогичные сюжеты, вызывали протест священников, оценивавших их как «кощунственные» и требовавших их искоренения: «К числу игр, вредных для нравственного чувства детей, можно отнести игры в “свадьбу” и в “духовника”. В “свадьбе” представляется бракосочетание, поведение жениха и невесты и их отношения между собою. Она сопровождается смехом играющих. В “духовнике” олицетворяется духовный отец исповедник, — его отношение к мирянам, его эпитимии и проч. Она также сопровождается смехом. Обе игры отзываются кощунством, подрывают в детях нравственное чувство и потому не должны быть терпимы» (Заметка о детских играх 1869: 213. Прим. а).

стимулом, направляющим поведение крестьян и побуждающим их чаще посещать церковь, свидетельствует следующее представление: «Страх перед умершими родственниками, которые, конечно, не будут довольны таким скорым забвением со стороны людей, оставшихся на земле и, пожалуй, отомстят им как-нибудь, заставляет крестьян идти в церковь и молиться» (АРЭМ. Д. 782. Л. 10).

В народном сознании прочно укоренилось представление, что грех с наряжавшихся может сняться только купанием или умыванием в иордани: «В Крещенье на реке все умываются. Кто наряжухами ходил, умоется — все грехи смоются» (ПМА 7). Этот обычай выполнялся повсеместно и неукоснительно, а при отсутствии водоема и иордани купание заменялось окроплением крещенской водой: «Говорят, это больно грех наряжацца на святки. Посли святкыв на Крещенье надо купацца, а у нас здесь речки нету. <...> Средняя сестра она наряжалась… Дедушка иё, покойный, ругал. Принесли тогда с колодца воды, он маме говорит: “Иди, иё умой. Изо рта избрызгай всею. Грех. Зачем ты наряжалась?” Вроди вот этот, как сказать, уж тут они не Богу служат, а бесу. И песни всякии поют, вот, грех» (ПМА 8).

Представление о греховности ряженья было столь сильно, что требовало принятия особых мер для устранения негативных последствий для его участников, вплоть до повторного крещения (перекрещивания). Например, в г. Белгороде существовал обычай молодежи на Троицу водить «немчиков», т. е. нарядив девушку в платье парня, а парня в девичье и надев им на головы венки, ходить по городу с песнями и плясками. Старшее поколение смотрело на него «как на что-то нехристианское и даже дьявольское: они думают, что вообще маскирующие себя так много грешат, что для изглаживания этого нуждаются, как неверные, в перекрещивании или же по крайней мере в строжайшем покаянии» (Местный обычай 1860: 371).

Таким образом, очищение водой возвращало человека в круг православного социума, восстанавливало социальный статус христианина. Купание в иордани или омовение святой водой служило своего рода «обходным маневром», который позволял традиции ряженья существовать, нивелируя конфликт христианских и дохристианских («языческих») представлений.

Столь резко отрицательная реакция священников проистекала из их отношения к играм ряженых как к форме кощунства, что в корне противоречило народному восприятию данного явления. В крестьянском мировоззрении оно было необходимым компонентом многих праздничных действ, выполняя важные как обрядово-магические, так и социопрагматические функции (*Ивлева* 1994: 78–121; *Морозов, Слепцова* 2017). Священниками осознавалось то, что игрок, вторгаясь в сферу сакрального, снижает статус изображаемой обрядовой ситуации, то есть воспроизведение обрядовых действий в игровом формате в светском коммуникативном окружении десакрализует, обытовляет их. Подобного рода столкновения хорошо демонстрируют существование кардинальных различий в мировоззрении и ментальных моделях священнослужителей и крестьян.

Все же несмотря на противодействие ряженью со стороны духовенства, этот обычай местами сохранялся очень долго. Причины этого можно видеть не только в силе традиции, но и в достаточно терпимом отношении к нему некоторых священников, которые не придавали ему «языческого» смысла, оценивая его как проявление народного художественного творчества, как форму народного маскарада. Вероятно, определенное влияние оказывала и личная склонность того или иного священника к

игровому поведению, который, несмотря на запреты, обусловленные его саном, мог принимать участие в мирских развлечениях (*Морозов, Слепцова* 2009).

К числу жестко преследуемых православным духовенством обычаев относится масленичное гулянье, наполненное большим количеством разнообразных игровых форм, в т. ч. ряженье, кулачные бои, пляски и пение «безнравственных» песен, и сопровождаемое пьянством. Разгульный характер Масленицы, которая приходилась на последнюю неделю перед Великим постом, когда верующие должны были посвящать все свое время и мысли духовному самосовершенствованию в ожидании Воскресения Христова, вступал в резкое противоречие с христианским мировоззрением. Несмотря на активное выступление священников против масленичных развлечений, практически не произошло усвоения крестьянством христианского отношения к Масленице. Очень редко встречается определение этого праздника как не соответствующего христианским нормам: «Ну, эта Паска у нас была, Ражаство, Пакров, Маслиница и Хрищенья. Все праздники такии были святыи. Маслиница толька праклятáя была, там пьянка-гулянка всю ниделю. Вот и всё» (ПМА 9).

В некоторых местах активное противодействие священников привело к возникновению в рамках целых приходов «антимасленичного движения», что выразилось в отказе от празднования Масленицы (*Розов* 2003: 104–105), но в целом запретительные и воспитательные мероприятия Церкви в отношении Масленицы имели кратковременный и незначительный эффект.

Аналогичные явления, хотя и в меньших масштабах, наблюдались в отношении других празднично-игровых акций. Например, автор заметки, опубликованной в «Руководстве для сельских пастырей», узнав о существовании в своем приходе «такого безобразного, суеверного обычая» «кричать коляду», смог положить конец «дурному обычаю», используя поучения о «достойном приготовлении к величайшему празднику Христова Рождества», контроль сельского старосты и беседы с родителями подростков. Много лет колядование не практиковалось, но подростки, услышав, что в соседних деревнях других приходов коляду не переставали «кричать», решили восстановить этот обычай. «И снова те же разъяснения, увещания, просьбы, общение и проч. тому под. А на долго ли опять?» (*Нильский* 1889: 329). Таким образом, запретами и увещеваниями нередко удавалось достичь желаемого результата и прекратить существование нежелательных обычаев, но при изменении ситуации традиция оказывалась сильнее и через какое-то время происходила ее реставрация. То есть, восстановление традиции — возвращение к прежним формам и опыту, раскрывает их актуальность и ценность для социума в настоящий момент.

Другие календарные праздничные гулянья и развлечения также вызывали преследования со стороны священников в случае, если поведение на них нарушало святость праздника. Так, в воспоминаниях священника из с. Почеп Тарусского уезда Калужской губ. приводится рассказ, как его деду, служившему в этом же селе, удалось прекратить «богохульный обычай» на Троицу. В этот праздник жители села шли в попову или церковную рощу, готовили там яичницу, громко пели нескромные песни, плясали. Если же начинался дождь, то все прятались на церковной паперти и продолжали веселье. При этом нередко образ, висящий над входом в церковь, ставили лицом к стене и продолжали плясать. «В деде моем, — пишет автор заметки, — оные сборища нашли заклятого врага и чрез несколько лет ничего подобного не стало в поповой роще на Троицын день» (*Соловьев* 1877: 120).

Подобные преследования со стороны священнослужителей привели также к исчезновению весеннего обряда-игры «похороны Костромы», широко распространенного во Владимирской губ. Известный краевед Е. П. Добрынкина так описывает последствия действий священнослужителей: «Эта невинная и простая игра («похороны Костромы». — *И. С.*) повела однако за собою громкий протест священнослужителей, считающихся законодателями в селах, настращавших крестьян бедствиями голода, неурожая, будущей карой на страшном суде и т. п. <…> Вот одна из самых главных причин, почему этот обычай иссяк совершенно в некоторых местностях и перешел в руки девочек как игра...» (*Добрынкина* 1874: 104). Скорее всего, недовольство священников вызвало именно пародирование обряда отпевания, включающего шутовской наряд ряженого «попа», каждение лаптем (камнем) и свечи из стеблей растений.

* * *

Подводя итог, отметим, что деятельность приходского духовенства по трансформации народной празднично-игровой культуры укладывается в рамки модернизационных процессов, которые особенно активно шли в России на рубеже XIX и XX веков. Происходившее стремительное развитие промышленного производства, аграрной, финансовой сферы и общественного сознания, существенно повлияли и на повседневную жизнь населения, в социокультурном облике которого происходили значительные изменения. Кардинальной модернизации подверглась и игровая культура. Социальные и культурно-бытовые преобразования в русской деревне, связанные с развитием капитализма (отходничество, торговля, просвещение), происходили практически одновременно с модификацией форм организации досуга и игрового репертуара. В этом процессе священники выступали акторами, которые приводили традиционную празднично-игровую культуру в соответствие с вызовами, обусловленными социально-экономическим развитием в позднеимперскую эпоху.

Анализ действий приходского духовенства показывает, что в основе кардинальных трансформаций лежали усилия конкретных лиц, направленные на изменение структуры коллективного сознания. Их деятельность представляла собой совокупность индивидуальных практик, ориентированных на достижение общей цели, с использованием в каждом конкретном случае соответствующих ситуации методов. Применяемые священниками способы переформатирования игрового стиля и репертуара приводили к появлению локальных вариантов игровой культуры. В целом же, трансформация празднично-игровой культуры имела сложный характер и разнонаправленные тенденции. С одной стороны, совершалось ее преобразование в русле христианских установлений, с другой — нередко наблюдалось возвращение к «языческим» формам. Абстрактные понятия о греховности мирских развлечений, которые транслировали священники, не могли вытеснить из сознания крестьян архаического отношения к празднично-игровой сфере жизни и обесценить те обрядово-магические и социокультурные функции, которые выполняли веселье и Игра в крестьянском социуме.

Очевидна продуктивность и актуальность дальнейшей разработки проблемы трансформации празднично-игровой культуры, игрового стиля и репертуара на основе исследования индивидуальной деятельности приходского духовенства. Это позволит выявить специфические культурные механизмы и инструменты, не заметные в другой оптике.

Источники и материалы

АРЭМ. Д. 292 — Архив Российского этнографического музея (далее — АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 292. Ивонинский И. Вологодская губ., Никольский у., Байдаровская вол., с. Кипшеньга.

АРЭМ. Д. 301 — АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 301. Кузнецов Я. Вологодская губ. Никольский у. Тихановско-Вохомский приход.

АРЭМ. Д. 782 — АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 782. Л. 10. Швахгейм Л. Н. Новгородская губ., Тихвинский у., Куневичская вол., с. Пирозеро.

Барсов 1867 — *Барсов Е.* Из обычаев обонежского народа: 1) Славление. 2) Святочные увеселения // Олонецкие губернские ведомости. Ч. неофиц. 1867. № 2. С. 29–32.

Борисовский 1869 — *Борисовский А.* Описание Кстовской, Новоликеевской, Шолокшанской, Чернухинской и Слободской волостей Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Т. 2. Нижний Новгород: Типография Нижегородского губернского правления. 1869. С. 191–215.

Добрынкина 1874 — *Добрынкина Е. П.* Обычай хоронения Костромы в Муромском уезде // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 13. Вып. 1. М.: Отдел тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1874. С. 100–104.

Заварин 1870 — *Заварин Н.* О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1870. № 5. С. 66–179 (2-я паг.).

Заметка о детских играх 1869 — [б/а] Заметка о детских играх // Калужские епархиальные ведомости. 1869. № 8 (30 апр.). С. 207–214.

Зиновьев — Зиновьев В. П. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [сайт]. https://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm#7 (BI 25 Парни-нечистые на вечеринке: омрачив девушек, пляшут с ними, ребенок видит чертей в истинном свете и предупреждает сестру, черти гонятся за убегающими, давят не сумевших спастись). (Дата обращения 10.02.2024).

Масловский 2018 — *Масловский В. И.* Несколько слов по поводу святочных обычаев простого народа // Пастыри о пастве: историко-статистическое описание русских сел Пензенской губернии приходскими священниками / ред. кол.: Т. М. Гусева, Г. А. Куршева (отв. редакторы) [и др.]. Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2018. 502 с. (Перепечатка из Пензенских епархиальных ведомостей. Ч. неофиц. 1895. № 1. С. 1–14.)

Местный обычай 1860 — Местный обычай в г. Белгороде в праздник Пятидесятницы // Руководство для сельских пастырей. Киев. 1860. № 14. С. 370–376.

Нильский 1889 — *Нильский Л.* От чего зависит живучесть народных суеверий и что нужно для искоренения их? // Руководство для сельских пастырей. 1889. Т. 2. № 29 (16 июля). С. 325–332.

Ончуков 1911 — *Ончуков Н. Е.* Северные народные драмы. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1911.

Пермская старина 1896 — Пермская старина // Пермские губернские ведомости. 1896. № 243 (13 ноября).

ПМА 1 — КПД, 1910 г.р., д. Дудкино Бабушкинского р-на Вологодской обл.

ПМА 2 — КРИ, 1914 г.р., д. Горка Вожегодского р-на Вологодской обл.

ПМА 3 — ЛАИ, 1912 г.р., д. Дягилево Харовского р-на Вологодской обл.

ПМА 4 — САН, 1919 г.р., с. Кадышево Карсунского р-на Ульяновской обл.

ПМА 5 — ХЛЕ, 1904 г.р. из д. Хвостово Вожегодского р-на Вологодской обл.

ПМА 6 — ЧПМ, 1916 г.р., д. Андреевская Великоустюгского р-на Вологодской обл.

ПМА 7 — ЕАА, 1910 г.р., д. Анисимовская Вожегодского р-на Вологодской обл.

ПМА 8 — ШАИ, 1926 г.р., с. Сухой Карсун Карсунского р-на Ульяновской обл.

ПМА 9 — САН, 1919 г.р., с. Кадышево Карсунского р-на Ульяновской обл.

Предложение священника 1898 — Предложение священника и приговор прихожан о провождении праздничных дней // Церковный вестник. 1898. № 11 (12 марта). («Летопись церковной и общественной жизни в России»). С. 396–397. Псковская губ., Опочецкий у.

Соловьев 1877 — *Соловьев В.*, свящ. Из воспоминаний прошлого // Калужские епархиальные ведомости. 1877. № 8 (30 апр.). С. 115–121.

Шаблыкин 1926 — *Шаблыкин М. И.* Фольклор дер. Шожма Вологодской губ. Каргопольского уезда Мошинской вол. Рукопись. 1926–1929 гг. // Отдел рукописей Института русской

литературы (Пушкинский дом). Р. 5. Колл. 108. Папка 1. № 1.
Шайтанов — Шайтанов Е. Деревенский разговор // Архив Русского Географического общества. Р. VII. Оп. 1. Д. 9. [1848–1849 гг.].

Научная литература

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. 394 с.
Вендина Т. И. Игра в языке русской традиционной культуры: этнокультурная интерпретация // Логический анализ языка. Концептуальные поля игры / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М.: Индрик, 2006. С. 375–392.
Енговатова М. А. Пасхальный тропарь «Христос воскресе» в народной песенной традиции западных русских территорий // Экспедиционные открытия последних лет. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х годов: статьи и материалы. Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. СПб., 1996. С. 72–87.
Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб.: Рос. ин-т истории искусств, 1994. 233 с.
Калашникова Р. Б. Бесёды и бесёдные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского государственного университета, 1999. 164 с.
Манчестер Л. Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России / пер. с англ. А. Ю. Полунов. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 448 с.
Морозов И. А., *Слепцова И. С.* Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX в.). М.: Индрик, 2004. 920 с.
Морозов И. А., *Слепцова И. С.* Пространство личности и пространство игры: ситуативный анализ // Ситуативная адекватность. Интерпретация культурных кодов: 2009 / Сост. и общ. ред. В. Ю. Михайлина. Саратов; СПб.: ЛИСКА, 2009. С. 108–139.
Морозов И. А., Слепцова И. С. Игра: Образ мышления. Стиль поведения. Конструирование реальности // Личность. Игра и реальность. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 5–22.
Морозов И. А., Слепцова И. С. Обрядовые и игровые формы похорон и ряженье покойником у русского населения Европейской части России (к вопросу об эволюции форм) // Palaeoslavica. Т. 25. 2017. № 1. Р. 25–54.
Розов А. Н. Проблемы систематизации колядных песен в Своде русского фольклора // Русский фольклор: Проблемы «Свода русского фольклора». Л.: Наука, 1977. Т. 17. С. 98–106.
Розов А. Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб.: Алетейя, 2003. 255 с.
Слепцова (*Кызласова*) *И. С.* Средневековые тексты против язычества как источник по изучению игровой культуры // Традиции и современность. 2021. № 27. С. 87–100. https://doi.org/10.33876/2687-119X/2021-27/87-100
Слепцова (Кызласова) И. С. Православные регламентации празднично-игровой культуры русских: индивидуально-личностные факторы // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 124–140. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/124-140
Соколов Б. М. Сказители. М.: Гос. изд-во, [1924]. 122 с.

References

Berger, P. L. and T. Luckmann. 1995. *Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniia* [The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge]. Moscow: Medium. 323 p.
Bernshtam, T. A. 2000. *Molodost' v simvolizme perekhodnykh obriadov vostochnykh slavian: uchenie i opyt tserkvi v narodnom khristianstve* [Youth in the Symbolism of the Transitional Rites of the Eastern Slavs: The Teaching and Experience of the Church in Folk Christianity]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. 394 s.

Engovatova, M. A. 1996. Paskhal'nyi tropar' "Khristos voskrese' v narodnoi pesennoi traditsii zapadnykh russkikh territorii [Easter Troparion "Christ is Risen" in the Folk Song Tradition of the Western Russian Territories]. In *kspeditsionnye otkrytiia poslednikh let. Narodnaia muzyka, slovesnost', obriady v zapisiakh 1970-kh—1990-kh godov: stat'i i materialy* [Expeditionary Discoveries of Recent Years. Folk Music, Literature, Rituals in the Records of the 1970s-1990s: Papers and Materials], ed. by M.A. Lobanov. St. Petersburg: Rossiiskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet im. A. I. Gertsena. P. 72–87.

Ivleva, L. M. 1994. *Riazhen'e v russkoi traditsionnoi kul'ture* [Ritual Performance in Russian Traditional Culture]. St. Petersburg: Rossiiskii institut istorii iskusstv. 233 p.

Kalashnikova, R. B. 1999. *Besedy i besednye pesni Zaonezh'ia vtoroi poloviny XIX veka* [Conversations and Conversational Songs of Zaonezhye in the Second Half of the 19th Century]. Petrozavodsk: Petrozavodsk State University Publishing House. 164 p.

Manchester, L. 2015. *Popovichi v miru: dukhovenstvo, intelligentsiia i stanovlenie sovremennogo samosoznaniia v Rossii* [Holy Fathers, Secular Sons. Clergy, Intelligentsia and the Modern Self in Revolutionary Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 448 p.

Morozov, I. A., and I. S. Sleptsova. 2004. *Krug igry: Prazdnik i igra v zhizni severnorusskogo krest'yanina (XIX–XX v.)* [Circle of the Game: Holiday and Game in the Life of the North Russian Peasant (XIX–XX Centuries)]. Moscow: Indrik. 920 p.

Morozov I. A, and I. S. Sleptsova. 2009. "Prostranstvo lichnosti' i prostranstvo igry: situativnyi analiz ["Personality Space and Play Space: Situational Analysis]. In *Situativnaia adekvatnost'. Interpretatsiia kul'turnykh kodov* [Situational Adequacy. Interpretation of Cultural Codes]. Saratov- Saint Petersburg: Liska. P. 108–139. ??

Morozov, I. A., and I. S. Sleptsova. 2010. Igra: Obraz myshleniia. Stil' povedeniia. Konstruirovanie real'nosti [Game: Way of Thinking. Style of Behavior. Construction of Reality]. In *Lichnost'. Igra i real'nost'* [Personality. Game and Reality], ed. by I.A. Morozov, I.S. Sleptsova. Moscow: Institut etnologii i antropologii Rossiyskoy akademii nauk. P. 5–22.

Morozov, I. A., and I. S. Sleptsova. 2017. Obriadovye i igrovye formy pokhoron i riazhen'e pokoinikom u russkogo naseleniia Evropeiskoi chasti Rossii (k voprosu ob evoliutsii form) [Ritual and Play Forms of Funerals and Dressing up as a Dead Person Among the Russian Population of the European Part of Russia (On the Question of the Evolution of Forms)]. *Palaeoslavica* 25 (1): 25–54.

Rozov, A. N. 1977. Problemy sistematizatsii koliadnykh pesen v Svode russkogo fol'klora [Problems of Systematization of Carol Songs in the Code of Russian Folklore]. In *Russkii fol'klor: Problemy "Svoda russkogo fol'klora'* [Russian Folklore: Problems of the Code of Russian Folklore], ed. by A. A. Gorelov. Vol. 17. Leningrad: Nauka. P. 98–106.

Rozov, A. N. 2003. *Svyashchennik v duhovnoj zhizni russkoj derevni* [Priest in the spiritual life of the Russian village]. St. Petersburg: Aletejya. 255 p.

Sleptsova (Kyzlasova), I. S. 2021. Srednevekovye teksty protiv yazychestva kak istochnik po izucheniiu igrovoi kul'tury [Medieval Texts Against Paganism as a Source for the Study of Game Culture]. In *Traditsii i sovremennost'* 27: 87–100. https://doi.org/10.33876/2687-119X/2021-27/87-100

Sleptsova (Kyzlasova), I. S. 2023. Pravoslavnye reglamentatsii prazdnichno-igrovoi kul'tury russkikh: individual'no-lichnostnye faktory [Orthodox Regulations of the Celebrations and Entertainment Culture of Russians: Individual and Personality Factors]. In *Vestnik Antropologii* 2: 124–140. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/124-140

Sokolov, B. M. [1924]. *Skaziteli* [Storytellers]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo. 122 p.

Vendina, T. I. 2006. Igra v yazyke russkoi traditsionnoi kul'tury: etnokul'turnaia interpretatsiia [Playing in the Language of Russian Traditional Culture: Ethnocultural Interpretation]. In *Logicheskii analiz yazyka. Kontseptual'nye polia igry* [Logical Analysis of Language. Conceptual Fields of Play], ed. by N. D. Arutyunova. Moscow: Indrik. P. 375–392.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/132-142
Научная статья

© М. А. Андрюнина

ПУТЬ ПОСЛЕДНИЙ, ПУТЬ БЕЗВОЗВРАТНЫЙ И ВОСКРЕСЕНИЕ: ДОРОГИ ДУШИ И ТЕЛА В СЛАВЯНСКОЙ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: ПУТЬ ТЕЛА

Согласно народным представлениям, отраженным в обрядности, запретах и в сопутствующих им мифологических мотивировках, смерть разрушает единство тела и души человека, после чего различные составные части этого прежнего единства обретают новые судьбы, проходящие частично параллельно либо полностью отлично. Душа какое-то время находится в доме, сопровождает тело на кладбище, потом уходит в потусторонний мир, становится одним из предков. Первая часть статьи посвящена мифологической семантике и ритуальной символике пути погребальной процессии и тела умершего на кладбище, который имеет признаки инаковости, однонаправленности, невозвратности; он закрывает границы обжитого человеком пространства через ритуальное преодоление всех лиминальных локусов (порога, перекрестков, водного рубежа и пр.), наделение покойного его долей имущества, избавление от покойницких предметов и т. д. Этим гарантируется успешное проведение погребального обряда, провожающего на кладбище тело умершего, на тот свет его душу и предотвращает его превращение в опасного ходячего покойника.

Ключевые слова: *покойник, погребальная процессия, дорога, похороны, кладбище, перекресток, порог, душа*

Ссылка при цитировании: *Андрюнина М. А.* Путь последний, путь безвозвратный и воскресение: дороги души и тела в славянской погребальной обрядности. Часть первая: путь тела // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 132–142.

Андрюнина Мария Александровна — к. филол. н., научный сотрудник Отдела европейских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: mary-andr@mail.ru

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/132-142
Original article

© Maria Andrunina

THE LAST JOURNEY WITH NO RETURN AND RESURRECTION: DIFFERENT WAYS OF BODY AND SOUL IN SLAVIC FUNERAL RITE. PART ONE: THE ROUTE OF THE BODY

According to folk beliefs, rites, taboos and corresponding mythological explanations, the death destroys the unity of body and soul, after that different parts of that union claim diverse fates and roads, proceeding either side by side or completely apart. The soul remains some time near the forsaken body, accompanies it on the way of the funeral procession to the grave, and eventually becomes one of the ancestors. First part of the paper deals with the mythological semantics and ritual symbolics of funeral processions route to the cemetery which is very different from the ordinary human ways as it has only one final destination and no return; it locks the boundaries of the space of the living by ritual transgressing all the liminal loci on its way (threshold, crossroads, water limit etc.), provides the deceased with his or her share of common goods, disposes of the dead person items and so on. This ensures successful conclusion of a funeral rite, which has to transfer the body of the deceased to the graveyard, the soul to the otherworld and prevents it from turning into an unrestful vengeful walking dead.

Keywords: *deceased, funeral, procession, road, cemetery, crossroads, threshold, soul*
Author Info: **Andrunina, Maria A.** — Ph.D. in Philology, Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: mary-andr@mail.ru
For citation: Andrunina, M. A. 2024. The Last Journey with no Return and Resurrection: Different Ways of Body and Soul in Slavic Funeral Rite. Part One: The Route of the Body. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4:132–142.

Многоплановый комплекс похоронно-поминальной обрядности и поверий, связанных со смертью и загробной судьбой души, пронизан идеей пути, которая воплощается в пространственных и социальных перемещениях душ и живых участников обряда. Погребальный обряд является последним обрядом жизненного цикла, это rite de passage, переводящий человека из категории живых членов данного сообщества в сонм умерших предков, вместе с тем он является переходным не только для самого умершего, но и для членов его семьи, вступающих в иной социальный статус (напр., нового хозяина дома, сироты, вдовы и пр.), а также для души последнего умершего на селе, которая перестает быть «сторожем кладбища» и обретает общее положение с другими душами на «том свете» (в.-слав.). Тело умершего вместе с воплощенной в нем идеей смерти выдворяется за пределы обжитого пространства на кладбище и этот путь имеет наибольшее выражение в пространственных перемещениях, сначала внутри дома, потом в погребальной процессии на кладбище (ре-

альный путь). Особым путем в похоронной и поминальной обрядности, хотя и мало маркированным через реальные пространственные перемещения, является мифологическое странствие души умершего на «тот свет» (символический путь)[1].

Как уже не раз подчеркивалось, весь погребальный обряд может быть рассмотрен как особая форма оперирования пространством, сосредоточенная возле границы «жизнь-смерть» (см.: *Седакова* 2004: 72; *Невская* 1980; *Байбурин* 1983:112–115; *Байбурин, Левинтон* 1990), причем особенно важным в этом отношении оказывается концепт дороги, которая в погребальном обряде оказывается сюжетно организованным текстом, крайние точки которого представлены в виде «домов» обряда — обители живых и умерших, противопоставленных друг другу (см.: *Щепанская* 2003: 30) и одновременно близко связанных. Дорога похоронного обряда начинается в доме, и ее первый этап оказывается домашним пространством (покуть — двери — сени — крыльцо — двор — ворота), причем умерший преодолевает собственно дорожную территорию, уже находясь в своем *вечном доме* (в гробу), в конце пути «заселяясь в новое жилище» на кладбище. «Дорога и связанные с нею представления образуют сердцевину погребального обряда, так как именно посредством этих образов разрешается его основная коллизия — соединение сфер жизни и смерти (и шире — своего и чужого) и достижение преображения в результате такого соединения» (*Невская* 1980: 228).

В данной работе мы рассмотрим мифологическую семантику разных путей в погребальной (и частично в поминальной обрядности), их ритуальное выражение, связанные с ними народные мотивировки и запреты. Для исследования был избран материал региона, находящегося на стыке между восточнославянскими и западнославянскими территориями, а именно Полесье, а также другие белорусские и украинские области; сведения, происходящие из польских земель, для сравнения приводятся и иные данные. Основой исследования послужили полевые материалы автора (ПМА), архивные данные (ПА; АЛФ; БФЭЛА), сведения из уже опубликованных источников. Территориальная атрибуция дается в формате (Село, район, область) для архивных и полевых материалов; в иных случаях подобная информация приводится так, как ее удается установить из источника, например, (укр., бел., пол.), (рус. смол.) и пр.

Итак, как уже говорилось, многообразие реальных и символических перемещений, существующих в рамках похоронной обрядности, можно условно разделить на социальные переходы участников обряда (смена статуса), мифологическое странствие души на «тот свет» и обрядовый путь процессии с гробом на кладбище. Разделение в семантическом, мифологическом и ритуальном смысле тела и души было отмечено еще в работах польского ученого Хенрика Бигеляйзена, обратившего внимание на то, что тело умершего в погребальном обряде и народных представлениях семантически сближалось со смертью и считалось более вредоносным и опасным, чем находящаяся поблизости душа, которая могла стать нечистым неупокоенным духом только в результате некоторых нарушений обрядности и моральных норм (*Biegeleisen* 1930). Материал традиции полностью подтверждает такое разделение, отдельно маркируя пути тела и души в обряде, рассматривая их как различающиеся, но на некоторых этапах совпадающие. В момент смерти происходит разделение души и тела, которая уходит из дома, но до сорока дней еще навещает его, не отходит слишком далеко от тела до момента похорон, идет рядом с гробом в составе погребальной процессии на кладбище, но возвращается для участия в поминках, куда ее

[1] О судьбах души после смерти также см.: *Толстая* 2008: 380–441.

приглашают близкие и оставляют для нее еду. Тело умершего оказывается видимым воплощением смерти в мире живых, его помещают в специальном месте дома (чаще всего на покути), соблюдают множество запретов, чтобы помешать дальнейшему распространению смерти, потом гроб с телом выносят на кладбище, тщательно закрывая за собой все двери и ритуально очищают дом после выноса, преодоление каждой границы на пути на кладбище сопровождается особыми действиями, призванными предотвратить возвращение смерти назад в село.

Путь мертвых в традиционной культуре характеризуется рядом важнейших признаков: он должен быть прямым, отличающимся от общепринятых путей живых, однонаправленным, невозвратным. Эта его семантика неоднократно подчеркивается в таком жанре, как причитания, например: «У какую ты дарожаньку адпраўляешся, у дарожаньку невазвращімую?» (бел.) (*Невская* 1990: 137); «O mój ty sokole najmilejsy, o nie wrócis ty, już nie wrócis» (пол.) [О, мой ты сокол самый милый, ты уже не вернешься] (*Biegeleisen* 1930: 215). Идея невозвратности и инаковости пути мертвых часто выражена в голошениях через метафору заросшей, заброшенной тропы: «Мая ж цяпер дарожка зарасце ельнічкам / Ніколі я (к) табе не дайду» (бел.) (ППГ: 214); «Ох, мамка мілая, / Твае слядочкі пазарастаюць, / За мохам не будам відзець» (бел.) (ППГ: 276); «ваші, мамко, стежечки травов заростя, а доріжки листом западя!» (укр.) (*Свєнціцький* 1912: 87).

Именно признаки инаковости, однонаправленности пути мертвых и невозможности возвращения назад оказываются основополагающими для ритуальных действий с телом и находящейся рядом с ним души: предпринималось множество предосторожностей, чтобы она вышла из дома вместе с телом, ее потребности были удовлетворены (для этого для нее ставили еду и воду в доме, сыпали зерно следом, бросали деньги в могилу, клали в гроб необходимые вещи и дополнительную одежду и пр.), были соблюдены все ритуальные условия, препятствующие ее неурочному возвращению (что влекло за собой повторение смерти, превращение умершего в ходячего покойника), чтобы дом очистился от влияния смерти и его границы снова стали надежной преградой против проникновения несчастья.

Вынос умершего из дома соединял реальный и символический пути в погребальной обрядности (дороги души и тела); исполняемые обряды были призваны осуществить прощание умершего с домом, разделить доли (в том числе и имущество) между мертвыми и живыми, выманить из жилища душу и выдворить из него персонифицированную смерть — тело покойника. Расположение тела умершего в доме подготавливало его к окончательному выходу из жилища, его укладывали головой в угол, а ногами к дверям: «bo nogi musiały być gotowe do wyjścia» [потому что ноги должны быть готовы к выходу] (пол. силез.) (*Simonides* 1988: 138); «aby już szedł z tego mieszkania» (чтобы он уходил из этого дома), «ma tak być, bo głową nikt na przód nie chodzi» [так должно быть, потому что никто не ходит вперед головой], «gdyby wynoszono go głową naprzód, to przyszedłby z powrotem straszyć» [если бы вынесли его головой вперед, он пришел бы обратно пугать], «byłoby nieszczęście, a tak to wyjdzie z domu i nie wróci» [было бы несчастье, а так выйдет из дому и не вернется] (пол.) (KPAE: 114); «Ногами — во, за порог, а головой — сюда, к Богу. И так выносят, так и везут. <…>» (рус. смол.) (СМЭС 2: 26).

Путь процессии начинался от покути, места размещения умершего в доме, далее ритуально маркированными оказывались двери комнатные, где находилось тело; сени, крыльцо и входные двери в дом (иногда еще все другие, нерегламентированные

выходы из дома — окна, проломы в стенах и пр.); двор, ворота двора; центральный крест в селе, граница всех принадлежащих семье умершего угодий (пол.); граница селения, перекрестки, первый перекресток и первый крест, все придорожные статуи святых и кресты по пути следования на кладбище (пол., бел.), церковь (особенно церковные двери); водный рубеж, если процессии предстояло преодолеть его; ворота кладбища, могила, которая, в свою очередь, лишь олицетворяла очередной этап предстоящего душе путешествия, но конечный этап пути ритуального.

Первым и одним из наиболее значимых в обрядовом и мифологическом отношении локусом на пути процессии оказывался порог дома, выступающий в качестве первой (и главной) границы между домом и не-домом, видимым барьером между этими двумя пространствами и возможным локусом души умершего. Ритуальные действия на одном или на всех порогах широко распространены, часто они заключаются в троекратном опускании гроба на порог, легком стуке гробом о него и пр. В Полесье гроб опускали на порог или стукали гробом об него (*Конобродська* 2007: 190); в Беларуси в дверях останавливались и три раза стучали о порог в знак прощания покойного с домом (*Байбурин* 1983: 113; ППГ: 154); в Подольской губ. три раза ударяли гробом о порог комнатный и сенной (*Байбурин* 1983: 138). Ритуальные действия на пороге широко известны в Польше, особенно в юго-восточной ее части (KPAE: 124, mapa 32). На каждом пороге либо только на пороге дома гроб с телом клали поперек порога, а потом снова поднимали (пол. силез.) (*Biegeleisen* 1929: 141); трижды крестообразно двигали гробом над порогом (пол.) (*Fischer* 1921: 263); ударяли трижды гробом о порог комнатный и сенной и трижды хлопали дверями, стук о порог и хлопанье дверями являлись видимыми знаками выхода умершего из дома навсегда (пол.) (*Biegeleisen* 1929: 140); «Ile jest progów, to na każdym tym progu to tak trzy razy sie dobierajom, tak przepraszajom. No przepraszajom za wszystko <…>. Nad każdym, ile jest progów. To bo on sie tak wybiera już na zawsze. Już odchodzi i sie żegna ze wszystkimi, z tym domem, i przeprasza, i każdy go żegna» [Сколько порогов есть, на каждом пороге три раза просят прощения. Просят прощения за все. <…> На каждом пороге, сколько их есть. Потому что он уходит уже навсегда. Уже отходит и прощается со всеми, с этим домом, и просит прощения, и каждый с ним прощается] (поляки в Буковине) (*Stefaniuk* 2005: 85). В Хелмненском воеводстве такие действие относились только к хозяину дома, который в нем родился, жил и работал (пол.) *(Kolberg* 33: 179). Действия на пороге объяснялись следующим образом: «чтобы покойник не возвращался» (пол.) (*Fischer* 1921: 265), чтобы умерший больше не переходил порогов (пол.) (*Biegeleisen* 1929: 141), «żeby nieboszczyk potem jako strzygoń lub strach nie przychodził do domu» [чтобы покойник потом как вампир или привидение не приходил домой], «ażeby temu domowi djasek (djabeł) nie szkodził» [чтобы этому дому не вредил дьявол] (пол.) (*Biegeleisen* 1929: 139).

Обычай опускания гроба на порог и стук о него часто воспринимался как способ «вызвать» душу умершего из дома и заставить ее следовать за похоронной процессией, поскольку считалось, что если в данный момент душа не находится рядом с гробом, то она укрывается под порогами (пол.) (*Biegeleisen* 1929: 139). Ударив одним концом гроба о дверь, его ставили потом на некоторое время на мусорную кучу (т. к. домашний мусор мог восприниматься как место пребывания душ) (пол.) (ZWAK 1878: 30). Верили, что с переходом каждого порога и с каждым ударом о него тело покойного становится все тяжелее и с шестым ударом (после перехода через два порога) становится таким тяжелым, что его становится трудно нести (пол.) (*Biegeleisen*

1929: 141), это, в свою очередь, было признаком присоединения души умершего к шествию. Ср.: «Ваабшче его [покойника] все [души] встрэчаюць [возле кладбища], конь идзе, так конь еле тягнець, патаму что души наваливаюцца [на повозку]» (Самотевичи, костюкович., могилев.) (ПМА).

Практика трехкратного опускания гроба имела место не только на всех порогах дома, но продолжалась и во время дальнейшего движения похоронной процессии: в Польше около придорожного креста гроб три раза опускали на землю, а все присутствующие молились (силез.) (*Fischer* 1921: 262–263).

Для того, чтобы в доме больше никто не умирал, после выноса гроба старались тут же закрыть за собой все окна и двери — коммуникативные локусы на границе домашнего пространства. В Беларуси после выноса покойного как можно быстрее замыкают двери, чтобы не было новых смертей (ППГ: 154); в полесском селе Спорово закрывали дверь дома при выносе в том случае, когда хоронили второго покойника за один год: «<…> Коли́ два покойникы в оди́н год, як вы́несуть поко́йника з ха́ты, то закрыва́ють двер, бо ка́жуть бу́дэ тре́ти поко́йник» (березов., брест.) (БФЭЛА); «Хлевы́ закрывали, двери закрывали. Як выносяць» (Терасполь, слуц., мин.) (ПМА). На Русском Севере старались запереть все двери и ворота после погребения, чтобы проводить душу покойного на кладбище (рус. заонеж.) (*Логинов* 1993: 174); «[Запирают двери после выноса гроба.] Сза́ди кто идёт, тот и закрыва́т (двери). Са́мый за́дний цоловек закрыват» (Тихманьга, каргоп., арханг.) (АЛФ). В Польше при выносе умершего запирают двери на замки, закрывают хлева, коморы и пр., чтобы душа не осталась «жить» в доме, а пошла следом за гробом на кладбище (*Fischer* 1921: 272–273; KPAE:123–124); после выноса двери тут же закрывают, чтобы кто-нибудь еще не ушел на «тот свет» (ZWAK 1889: 69).

Аналогичные мотивировки сопровождали ритуальное закрытие ворот двора после выноса гроба, что подчеркивает изоморфизм дверей дома и ворот в данном контексте как коммуникативных локусов между своим и чужим пространствами. «Як вы́несуть гроб з двора, завйа́зывають воро́та утира́льником, шоп нихто нэ умираў» (Олбин, козелец., чернигов.) (ПА); «Як з-двора́ вы́нисуць, зачиня́юць ўсе, шоп ворота́, кво́ртка [калитка] — усе было закрыто. Шоп смерть не заходы́ла» (там же); «Ворота зразу, як винэ́сли [покойника], закривают, шоб назад нэ вэрнулса» (Вышевичи, радомышл., житомир.) (ПА). В Силезии ворота держали закрытыми во время нахождения умершего в доме и после выноса, открывая их лишь для прохода погребальной процессии (*Fischer* 1921: 271). В Польше существовал обычай проносить гроб над топором, лежащим на пороге дома или под ним, чтобы «nie wlazło do izby nieszczęście» [в дом не вошла беда] (великопольск., также мазов.); пронося гроб через ворота двора, в них клали топор и замок, а при преодолении границ всех угодий покойника его тело проносили над положенными на дороге крест-накрест двумя топорами, чем достигалось символическое закрытие границ домашнего пространства для души умершего (*Fischer* 1921: 249–250).

По той же причине в ряде местностей, наоборот, не спешили закрывать двери и окна после выноса, а оставляли их на какое-то время открытыми, чтобы душа умершего успела выйти из дома, последовать на кладбище за похоронной процессией и не оказалась бы случайно запертой в жилище, где потом стала бы пугать его обитателей, чтобы смерть не вернулась назад (ю.-пол., в.-пол. (KPAE: 123), ю.-слав., з.-рус.). В Жешовском воев. после выноса гроба было принято открывать двери и

окна хаты, чтобы душа не блуждала по дому, а нашла открытый путь наружу (пол.) (*Fischer* 1921: 272). Во многих областях Полесья после выноса покойника открывали все двери, «чтобы ему все двери были открыты» (*Конобродська* 2007: 189).

Известный у восточных славян обычай провожать умершего на кладбище с поминальной пищей, осыпать зерном гроб и дорогу символизировал раздел с покойным, наделение его причитающейся ему долей имущества и его окончательный уход из своего дома, душу словно бы выманивали из дома с помощью предназначенных ей даров. На Украине впереди гроба несли хлеб, буханка хлеба находилась также и на крышке гроба (Выступовичи, овруч., житомир.) (ПА); в Беларуси во дворе на гроб ставили солонку с солью и клали хлеб, который до этого времени находился на столе в доме (витеб.) (ППГ: 118); «Несуть первую булку хлеба, а тады ўслед пакойника» (Буда, хотим., могилев.) (ПМА); «Ну, раньшэ як пякли блин, лажыли там, ну, можэ сахару, но раньшэ мёд у людзей быў, и нясли за пакойникам да самага кладбишча блин, и ужэ там, ужэ есьли дзетки бегали, то ужэ дзялили етый блин дзеткам етым» (Прусино, костюкович., могилев) (ПМА). Во время выноса гроб, дом и двор осыпали зерном «Сы́плять жи́том на дваре́, кады несли́ ме́ртвого» (Плехов, чернигов., чернигов.) (ПА); «Пасыпаюць [житом при выносе]. Як вынесуць и абсыпали зярном вакруг три раза [По солнцу или против?] Ад сонца» (Буда, хотим., могилев.) (ПМА). Объясняли эти действия желанием, чтобы больше никто не умирал в этом доме (бел.) (ППГ: 113); «чтобы он после своей смерти не оставил своих родных без хлеба» (бел.) (ППГ: 108). «Пакойника нясуць и зярном засеваюць яго ў сьлед. Засеваюць до дзвери калитки. Ну, ужо штоб пакойник с хлебам тама быў» (Прусино, костюкович., могилев.) (ПМА); «Абязацэльна сыпали [жито вслед покойнику]. Ну, штобы аставалося што-та, багатство, ци што» (Ветка, хотим., могилев.) (ПМА). В некоторых случаях долю покойного символизировали монеты: во время чтения заупокойных молитв кто-либо из присутствующих клал на гроб деньги, которые потом отдавали нищему или оставляли в костеле (пол.) (*Fischer* 1921: 175); умершему вкладывали в руку деньги со словами: «Otrzymałeś teraz wynagrodzenie, nie masz zatem poco wracać» [Ты получил сейчас плату, незачем тебе возвращаться] (пол.) (*Fischer* 1921: 174); во время движения процессии кто-либо из домочадцев клал покойнику под голову деньги, чтобы достаток не ушел на тот свет (пол.) (*Fischer* 1921: 175).

Пересечение процессией граница села символизировало прощание умершего с домом, выход за последний рубеж своего, освоенного пространства (бел., пол.). В конце деревни возле креста шествие останавливалось, священник молился, покойный прощался с деревней, а провожающие — с покойным (бел.) (ППГ: 155); «Спынялись [с покойником] кали крэста, выход из сяла, крэст стаиць и там абязацэльна астанавливались с пакойникам, патом возьле церкви на атпявании» (Смоляницы, пружан., брест.) (ПМА); все присутствующие становились на колени и молились за умершего, который навсегда уходил из деревни, после чего один из старших просил у всех прощения от имени усопшего (пол. силез.) (*Simonides* 1988: 143). Начиная от границы села, число участников процессии могло сокращаться, так как многие провожающие расходились, за исключением родственников покойного, приятелей и односельчан старшего возраста (пол.) (КРАЕ: 130); иногда после прощания оставались лишь люди, несущие гроб (пол.) (*Fischer* 1921: 334). В Польше священник мог провожать умершего до фигуры святого или до первого перекрестка (*Fischer* 1921: 233, 288–290), сама процессия могла останавливаться возле каждого придорожного креста и изображения святого, где

повторялись молитвы, прощания с покойным и пр. В западном белорусском Полесье крест, стоящий на конце деревни, мог быть последним местом остановки процессии и прощания с покойным, его целовали в лоб или руки, гроб накрывали крышкой (*Кухаронак* 1990: 225). Если подозревали, что умерший — вампир, то при пересечении границы деревни гроб открывали и переворачивали тело лицом вниз, чтобы помешать «нечистому» покойнику вернуться домой (пол. кашуб.) (Sychta IV: 112).

Перекресток, а иногда первый перекресток на пути следования процессии оказывался одним из самых важных важным и ритуально маркированных локусов, преодолеваемых на пути на кладбище. В обрядовом смысле он оказывается изоморфным другим локусам с пограничной семантикой (порог, ворота двора, граница села и пр.) и сакрально маркированным местам дороги (придорожные кресты и статуи), что подтверждается исполнением на перекрестке тех же самых обрядовых действий, что и в вышеназванных местах (остановки, молитва, прощание с умершим, выбрасывание покойницких предметов и пр.). В Полесье на перекрестке останавливались (*Конобродська* 2007: 195), читали Евангелие (бел.) (ППГ: 136); в Смоленской области «останавливались на перекрёстке. Постоять минутку и всё. Как будто он прошша́ется. С жизнью со своей» (СМЭС 2: 68). В некоторых местах на первом перекрестке совершалась поминальная трапеза: родственники умершего клали три земных поклона, раздавали собравшимся блины и ели (рус. рязан.) (СД 3: 685); на перекрестках ставили табуретки с поминальной едой, чтобы мог подойти любой желающий и помянуть умершего, батюшка служил, а певчие пели (рус. смолен.) (СМЭС 2: 68). В Заонежье по дороге на кладбище обязательно останавливались на перекрестке и садились на камень, чтобы помянуть покойного (рус.) (*Логинов* 1993: 165–166). Считалось, что во время таких остановок на перекрестке отдыхает душа покойного, поэтому эти места назывались *починалишта* (Мариово, макед.), а в с.-зап. Болгарии верили, что такие остановки предохраняют село от злых сил (СД 4: 309).

По дороге на кладбище избавлялись от покойницких предметов, тем самым очищая свое пространство от влияния смерти и предотвращая ее возвращение. Когда умершего выносили из дома, тут же на дорогу выбрасывали подальше все щепки, оставшиеся от изготовления гроба, в противоположном случае даже их малая часть снова причинит кому-либо смерть в доме (пол. люблин.) (*Biegeleisen* 1930: 82). Местом выбрасывания покойницких предметов могли быть граница деревни и перекресток: на границе села поляки кидали солому, на которой лежал покойник (*Fischer* 1921: 331); по дороге процессии на кладбище с воза бросали горсть соломы, чтобы «duch jego miał na czemś usiąść i spocząć» [его духу было где сесть и отдохнуть], «Duch chętnie odpoczywa na każdem rozdrożu» [дух охотно отдыхает на каждом перекрестке] (пол.) (*Biegeleisen* 1930: 55–56). Во Владимирской губ. на перекрестке оставляли горшок, из которого обмывали умершего (*Завойко* 1914: 95), выбрасывали или сжигали другие покойницкие предметы (солому, на которой лежал покойник, голые веники, листьями которых набивали ему подушку; одежду, в которой умер человек, мыло, мочалку (рус. смол.: СМЭС 2: 69; псков.: *Листова* 1993: 54) и пр. В ю.-вост. Сербии на перекресток выбрасывали все предметы, связанные с пребыванием покойного в доме, включая выметенный сор и веник (СД 3: 86).

В некоторых местностях на пути на кладбище маркирован также водный рубеж, семантически сближавшийся с мифологической рекой на границе «этого» и «того» света, которую предстояло преодолеть душе умершего. Иногда провожающие сле-

довали с процессией только до реки, где они плескали вслед умершему по горсти воды, умывались и шли домой (пол. саноц.) (*Kolberg* 49: 531). Перенося тело умершего через реку или ручей, бросали в воду деньги (*przewoźnego*) и верили, что чем больше денег бросить, тем скорее покойник доберется на «тот свет» (пол.) (*Fischer* 1921: 176). Символизм и пограничность водного объекта отражены в представлении о том, что при переходе через него погребальной процессии гроб с телом становится заметно тяжелее: «<…> jak go [zmarłego] wiezo gdzie jest woda, kaj idzie i most jak je, jak już przejdziesz ze zmarłym bez most, idziesz ale woda idzie, to mówio to potem ile razy jest ciężejszy jest ten zmarły» [<…> когда его [умершего] везут, где есть вода, когда идут и мост на пути, то как только перейдешь с умершим через мост, говорят, что в несколько раз тяжелее становится умерший] (поляки на Буковине) (*Stefaniuk* 2005: 86). У сербов было принято устраивать кладбища за рекой или ручьем, так как считалось, что души умерших и демоны *не иду преко воде* [не переходят через воду] (*Зечевић* 1982: 61); в Вологодской области у первой реки по дороге на кладбище останавливались и переворачивали колдуна в гробу, подрезав ему при этом пятки и подколенные жилы (рус.) (*Толстой* 1995: 214).

Представления о трудности перехода через воду для души умершего актуальны также в ряде ритуальных действий, совершаемых на более ранних этапах пути погребальной процессии, например, при выносе гроба на пол лили воду, «чтобы смыть следы покойника» (в.-слав.) (*Зеленин* 1991: 349). В Заонежье, когда гроб снимали с лавки, на пол плескали ведро воды, «чтобы залить след покойнику» (рус. заонеж.) (*Логинов* 1993: 156–157, 172); «Поко́йника бёрут, так во́ду плеска́ли на́ пол, пока выно́сят, дак…» (Тихманьга, каргопол., арханг.) (АЛФ). В Беларуси лавку и дом мыли, обливали святой водой, воду плескали на пол: «Лавку святой вадо́й абліва́юць ўместе са ўсеми (вещами в избе). <…> свяшчо́най вадой парска́юць па ха́це» (Жаховичи, мозыр., гомел.) (ПА). В Польше в той же ситуации в доме мыли полы (KPAE: 141); окропляли их святой водой «aby się nie wrócił» [чтобы не вернулся] (ZWAK 1892: 260); в Силезии с этой же целью выливали воду крест-накрест перед дверьми (*Fischer* 1921: 256); в Мысленицком пов. обливали водой порог избы и сени (*Biegeleisen* 1929: 138); в Хелминском воев. после похорон волов, которые везли тело, окачивали водой и сами мылись (*Kolberg* 33: 184). Македонцы в течение 40 дней после смерти обливали могилу водой по кругу, «закрывая» таким образом выход оттуда для покойного, который «не сможет пройти через воду» (*Вражиновски* 1995: 99). При возвращении с похорон стремились перейти через проточную воду, чтобы душа покойного не пошла за участниками процессии к дому (луж.) (СД 4: 11). Иногда обычаи с водой мотивировались иначе: вынося из дома тело умершего, следовало набрать рукой воды из ближайшей лужи, а если было сухо, то взять горсть песку и три раза кинуть в сторону погребального поезда, «żeby się przed nim droga czyściła, przemywała» [чтобы перед ним дорога очищалась, омывалась] (пол. хелм.) (*Kolberg* 33: 186).

Захоронение гроба в могиле оканчивает обрядовый путь погребальной процессии и наряду с этим является точкой, в которой путь реальный снова переходит в путь символический, так как путешествие души на «тот свет» отнюдь не заканчивается в могиле, которая является лишь «дверью» в потустороннее пространство, этапом в ее длительном путешествии, чему посвящена вторая часть статьи.

Источники и материалы

АЛФ — Архив лаборатории фольклористики РГГУ, рукопись, Москва.

БФЭЛА — Архив Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа, рукопись, Минск.

Вражиновски 1995 – *Вражиновски Т.* Народна демонологија на Македонците. Скопје; Прилеп: Матица Македонска, 1995. 164 с.

Зечевић 1982 – *Зечевић С.* Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.

Листова 1993 — *Листова Т. А.* Похоронно-поминальные обычаи русских (на материалах Псковской и Смоленской областей) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. / Науч. ред. З. П. Соколова, И. А. Кремлева. М., 1993. с. 48–83.

Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. 229 с.

ПА — Полесский архив сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, рукопись, Москва.

ПМА — Полевые материалы Андрюниной М. А., рукопись, Москва.

ППГ — Пахаванні, памінкі, галашэнні / гал. рэд. А. С. Фядосик. Мінск: Навука и тэхника, 1986. с. 614.

Свєнцїцький 1912 – *Свєнцїцький І.* Похоронні голосїня // Етнографічний збірник. Видає етнографична комісія наукового товариства імени Шевченка. Т. XXXI–XXXII. У Львові, 1912. 426 с.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2012. Т. 1–5.

СМЭС 2 — Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / Отв. ред. О. А. Пашина, М. А. Енговатова. М.: Индрик, 2003, 548 с.

Biegeleisen 1929 — *Biegeleisen H.* U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Zakladem Institutu Stauropigjańskiego, Lwów, 1929. 572 s.

Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Nakładem zakładu narodowego im. Ossolińskich. Lwów, 1921. 439 s.

Kolberg — Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. l–60. T. 33: Chełmskie. Cz. 1. 1964; T. 49: Sanockie–Krośnieńskie. Cz. 1. 1974.

KPAE — Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 5. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe / Pod redakcją naukową J. Bohdanowicza. Wrocław, 1999. 225 s.

Simonides 1988 — *Simonides D.* Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku. Opole: Instytut Śląski w Opolu, 1988. 152 s.

Stefaniuk 2005 — *Stefaniuk M.* Śmierć i pogrzeb u Polaków zamieszkujących rumuńską Bukowinę // Twórczość Ludowa. R. XX Nr. 1–4 (60). Lublin, 2005. s. 80–88.

Sychta — Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.

ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877–1895. T. 1–18.

Научная литература

Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 188 с.

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л. Г. Невская. М.: Наука, 1990. С. 64–99.

Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение. 1914. вып. № 3–4.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К. Д. Цивиной. Примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова. Послесл. К. В. Чистова. М.: Наука, 1991. 511 с.

Конобродська В. Поліський поховальний і поминальні обряди // Етнолінгвістичні студії. Т. 1. Житомир; Полісся, 2007. 356 с.

Кухаронак Т. І. Сямейная абраднасць беларусаў // Сям'я і сямейны быт беларусаў / В. К. Бандарчык, Г. М. Курыловіч, Л. В. Ракава і інш. Минск: Навука і тэхніка, 1990. С. 189–249.

Невская Л. Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста / Отв. ред. Т. В. Цивьян. М.: Наука, 1980. С. 228–239.

Невская Л. Г. Балто-славянское причитание: Реконструкция семантической структуры // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л. Г. Невская. М.: Наука, 1990. С. 135–146.

Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 320 с.

Толстая С. М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: Индрик, 2008. 528 с.

Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.

Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX в. М.: Индрик, 2003. 528 с.

Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego. Warszawa: dom książki polskiej s-ka Akc. Z drukarni Institutu Stauropigjańskiego we Lwowie, 1930. 344 s.

References

Baiburin, A. K. 1983. *Zhilishche v obriadakh i predstavleniiakh vostochnykh slavian* [The Dwelling in Rites and Views of Eastern Slavs]. Leningrad: Nauka. 188 p.

Baiburin, A. K., and G. A. Levinton. 1990. Pokhorony i svad'ba [The Funeral and the Wedding]. In *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kul'tury. Pogrebal'nyi obriad* [Research on the Baltic-Slavic Spiritual Culture. Funeral rite], ed. by V. V. Ivanov and L. G. Nevskaia. Moscow: Nauka. 64–99.

Biegeleisen, H. 1930. *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego* [The Death in Rites, Customs and Beliefs of Polish People]. Warszawa: Dom Książki Polskiej Spółka AKC. 344 p.

Konobrodska, V. 2007. *Polis'kii pohoval'nii i pominal'ni obryadi* [Polesyan Funeral and Remembrance Rites]. Vol. 1., *Etnolingvistichni studiï* [Ethnolinguistic Studies]. Zhitomir: Polissia. 356 p.

Kukharonak, T. I. 1990. Siameinaia abradnasts' belarusaŭ [The Family Rites of Belorussians]. *Siam'ia i siameiny byt belarusaŭ* [Family and Family Life of Belarusians], ed. by V. K. Bandarchyk, G. M. Kurylovich, L. V. Rakaia et al. Minsk: Navuka i tekhnika. 189–249.

Nevskaia, L. G. 1980. Semantika dorogi i smezhnykh predstavlenii v pogrebal'nom obriade [The Semantics of Road and Corresponding Notions in the Funeral Rite]. In *Struktura teksta*, ed. by T. V. Civ'yan, Moscow: Nauka. 228–239.

Nevskaia, L. G. 1990. Balto-slavianskoe prichitanie: Rekonstruktsiia semanticheskoi struktury [The Baltic-Slavic Keens: Reconstruction of the Semantic Structure]. *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kul'tury. Pogrebal'nyi obriad* [Research on the Baltic-Slavic Spiritual Culture. Funeral rite], ed. by V. V. Ivanov and L. G. Nevskaia. Moscow: Nauka. 135–146.

Sedakova, O. A. 2004. *Poetika obriada. Pogrebal'naia obriadnost' vostochnykh i iuzhnykh slavian* [The Rite's Poetics. Funeral Customs of Eastern and Southern Slavs]. Moscow: Indrik. 320 p.

Shchepanskaia, T. B. 2003. *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [The Culture of Road in Russian Mythoritual Tradition in XIX–XX Centuries]. Moscow: Indrik. 528 p.

Tolstaia, S. M. 2008. *Prostranstvo slova. Leksicheskaia semantika v obshcheslavianskoi perspektive* [The Space of the Word. Lexical Semantics in Common Slavic Perspective]. Moscow: Indrik. 528 p.

Tolstoi, N. I. 1995. *Yazyk i narodnaia kul'tura. Ocherki po slavianskoi mifologii i etnolingvistike* [The Language and Traditional Culture. The Essays on Slavic Mythology and Ethnolinguistic]. Moscow: Indrik. 512 p.

Zavoiko, G. K. 1914. Verovaniia, obriady i obychai velikorossov Vladimirskoi gubernii [Beliefs, Rites and Customs of Great Russians in Vladimir Province]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3–4.

Zelenin, D. K. 1991. *Vostochnoslavyanskaia etnografiia* [Eastern Slavic Ethnography]. Moscow: Nauka. 511 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/143-157
Научная статья

© С. Г. Кцоева

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В ПРАЗДНИЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН

Статья посвящена изучению одного из аспектов осетинской этнической религии как сложного и интересного мировоззренческого комплекса, формировавшегося на стыке целого ряда разнообразных культур Древности, Средневековья и модерной эпохи. Ее актуальность обусловлена всевозрастающей тенденцией к исследованию этнической религии осетин как уникального «беспримесного» объекта, в связи с чем категория «синкретизм» в приложении к ее характеристике нередко вызывает возражения. Данное исследование, таким образом, можно рассматривать как авторскую интерпретацию, как «взгляд со стороны» на природу культа, адептом которого сам автор в силу разных причин не является. Центральным объектом анализа обозначенной проблемы выступает осетинский праздник святочного цикла Бынаты-хицау, связанный в народных представлениях с демоническими силами. Выявляются и препарируются основные элементы его обрядности и проводится их сопоставление с аналогичными же элементами в христианстве, иудаизме и зороастризме. В подобном ключе данная проблема исследуется впервые. В качестве методологической основы исследования служит классификация исторических типов религиозного синкретизма Е. В. Беляевой. Кроме того, поскольку исследование является синхроническим, оно осуществляется в рамках структурализма К. Леви-Стросса, согласно которому все культурные системы (язык, мифология, религия, искусство, обычаи, традиции) изучаются как знаковые системы.

Ключевые слова: *этническая религия осетин, синкретизм, праздничная обрядность, Бынаты-хицау*

Ссылка при цитировании: *Кцоева С. Г.* Религиозный синкретизм в праздничной обрядности осетин // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 143–157.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/143-157
Original article

© Sultana Ktsoeva

RELIGIOUS SYNCRETISM IN OSSETIAN FESTIVE RITUALS

The article studies one of the aspects of Ossetian ethnic religion as an interesting ideological complex that was formed at the intersection of a number of diverse

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

cultures of Antiquity, the Middle Ages and the modern era. Its relevance is due to the growing tendency to study the Ossetian ethnic religion as a unique "unmixed" object, and therefore the category of "syncretism", when applied to it, often raises objections. This study, therefore, can be considered as the author's interpretation, as an outside perspective of the cult, of which the author herself is not an adherent. The central focus of the study is the Ossetian holiday of the Yuletide cycle Bynaty-khitsau, associated in folk beliefs with demonic forces. Within the paper, the main elements of its ritual are identified and compared with similar elements in Christianity, Judaism and Zoroastrianism. This is the first time this problem is addressed in this manner. The methodological foundation of the study is the classification of historical types of religious syncretism, as proposed by E.V. Belyaeva. In addition, as the research is synchronic, it is carried out within the framework of the structuralism of C. Lévi-Strauss, which views all cultural systems (language, mythology, religion, art, customs, traditions) as sign systems.

Keywords: *ethnic religion of Ossetians, syncretism, festive rituals, Bynaty-khitsau*
Author Info: **Ktsoeva, Sultana G.** — Dr. of History, Senior Researcher, The Abayev North Ossetian Institute for Humanities and Social Research. V. I. Abayev North Ossetian Institute for Humanities and Social Research — branch of the Russian Academy of Sciences Vladikavkaz Scientific Center (Vladikavkaz, Russian federation). E-mail: sultana_t@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1221-2820
For citation: Ktsoeva, S. G. 2024. Religious Syncretism in Ossetian Festive Rituals. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*) 4:143–157.

Многими исследователями осетины признаются прямыми потомками аланских племен, воспринявшими от последних иранскую языковую традицию, культуру и религию. Сложность исторического пути народа, его обширные культурные контакты на протяжении многих веков обусловили синкретность форм общественного сознания, вобравших в себя массу внешних заимствований. Вопросы этнорелигиозных представлений осетин на разных этапах их исторического развития сравнительно слабо отражены в письменных источниках, что порождает различные, подчас противоположные утверждения относительно разных аспектов традиционных верований. Наиболее ожесточенные споры ведутся по проблеме единобожия осетин (*Чочиев* 2003: 127–130; *Джанайты* 2007: 75, 157; *Камболов* 2013: 9; *Бзаров* 2014: 59). Тем не менее, известный на сегодня корпус письменных источников позволяет в достаточно надежном приближении определиться с вопросом соотношения собственно аланских традиционных религиозных представлений с представлениями монотеистической группы авраамистических религий (христианства, ислама, иудаизма). Кроме того, в религиозно-обрядовой практике присутствуют черты, которые могут быть объяснены как зороастрийские. Синкретизм этнической религии осетин, таким образом — это синтез символических архетипов традиционных религиозных верований с христианскими, исламскими, иудейскими, зороастрийскими элементами, соединяющий в единое органическое целое разнообразные по смыслу и характеру концепты. Тем не менее, категория «синкретизм» в приложении к этнической религии осетин, в представлении ряда исследователей обладает отрицательными коннотациями (*Таказов* 2004; *Мамиев* 2014). Иногда предполагается, что синкретичность как система заимствований религиозных представлений умаляет собственную само-

бытность, уникальность традиционной религии, нуждающейся в защите в условиях воздействия вызовов глобализации, таящих угрозу сохранения национальной идентичности. Между тем, синкретизм в религиозной сфере существует закономерно как следствие исторической преемственности и многокомпонентности религиозных феноменов (*Беляева* 2008: 7), и всякое религиозное новообразование — это синкрет новых и старых элементов. Данной точки зрения придерживается большинство российских и зарубежных ученых, работающих в данном направлении (*Капустин* 1984: 28; *Drehsen, Sparn* 1996; *Greive, Niemann* 1990; *Berner* 2007).

Таким образом, научная актуальность исследуемой проблемы обусловлена разногласиями в применении понятия «синкретизм» в отношении этнической религии осетин, а также тем обстоятельством, что вопросы синкретизма в праздничной обрядности, как одного из аспектов традиционной религии осетин, еще требуют всестороннего научного изучения.

Прежде чем приступить к основному объекту исследования, уместно обратиться к методологической классификации типов религиозного синкретизма, представляющих собой три различных по происхождению феномена:

1. синкретизм — черта нерасчлененности первобытного сознания: первобытные культуры не способны взаимодействовать, напротив, стремятся к самоизоляции, при этом автономная культура еще не имеет собственной понятийной матрицы, в силу чего «… в религиоведческой литературе описывается синкретизм монотеистических религий с язычеством, развитых религиозных систем между собой (например, конфуцианства, даосизма и буддизма в Китае) и даже синтеза мировых религий (ислама с христианством) (*Кукушкин* 1996: 8–10) или христианства с буддизмом (*Морохоева* 1994), но нет исследований, описывающих синкретизм мифоритуальных культур. Иными словами, при всей условности классификации религий на «простые» и «сложные», простые между собой не смешиваются. На этот факт указывали многие исследователи (*Маторин* 1934; *Клибанов* 1996).
2. так называемый «вторичный синкретизм» предполагает синкретизм мировых религий с языческими воззрениями. Он представляет собой взаимодействие уже сложившихся специфических религиозных систем. Наиболее яркое историческое воздействие имеет синтез язычества и мировых религий: «Язычество, вплетенное в живую ткань жизни народа, оказалось неуничтожимым при любом идеологическом воздействии, в то же время монотеистические религиозные системы, которые имели развитую догматику, культ и институты, также оказались весьма гибкими. Богословская рефлексия не только защищала чистоту догматики, но и способствовала возникновению адапрированных версий монотеизма, выступала движущей силой процесса синкретизации» (*Беляева* 2008: 9).
3. синкретизм современной эпохи, обусловленный столкновением цивилизации в едином духовном и информационном пространстве (*Можейко* 2004).

Этническая религия осетин является благодатным полем для исследователя, изучающего инфильтрацию элементов разнообразных религиозных культур в отдельный феномен. Если мы имеем дело с исторической формой этнической религии осетин периода модернизации (рубежа XIX–XX в.), то к ее анализу вполне приложима классификация Ю. В. Гавриловой: «В условиях функционирования развитых структурных компонентов социальной реальности процессы синкретизации приобретают

два вектора направленности. Одни вектор… представляет “неограниченное слияние разнородных элементов”, другой, напротив, “органическое сочетание разных элементов”» (*Гаврилова* 2015: 31). Важно отметить, что «синкретизация монотеизма с язычеством внутри этнических версий мировых религий способствовала консервации и сохранению автохтонных языческих элементов, пошла на пользу аутентичным культурным формам» (*Беляева* 2008: 11). Способность осетинской этнорелигиозной традиции интегрировать разнородные элементы и самой интегрироваться во внешнюю духовно-идеологическую матрицу обеспечила ее жизнестойкость и развитие.

На примере распространения христианства особенно заметно, что его принятие обеспечивало связь осетинской традиции со своим адатом (традиционным правом), в результате чего распространение новой веры облегчалось. Ровно то же самое можно сказать и о принятии осетинами ислама. При этом многие местные верования и элементы культа наделялись статусом христианских или мусульманских, т. е. не только не подавлялись, но приобретали большую значимость. Гибкость идеологии доктринальных религий проявилась в том, что они ассимилировали содержание практически любой культуры. Осетины не стали исключением: народ препарировал единое вероисповедание в соответствии с собственной ментальностью. Чаще всего дохристианские или домусульманские традиции были включены в религиозную практику населения и рассматривались как традиции христианские или мусульманские, или, по крайней мере, не противоречащие им. Шаманство или культ святых, явно не соответствующие каноническим доктринам, мирно ужились с ними. «Социальные структуры и институты, мало что общего имеющие с кораническим исламом, в повседневном быту местным населением воспринимаются как собственно ислам» (*Поляков* 1988).

Таким образом, религиозный синкретизм данного типа сыграл важнейшую культурную роль: он позволил сформироваться мировоззренческой системе осетин, что обеспечило ее включение в дальнейший общемировой исторический процесс. Способность к синкретизации стала предпосылкой ее адаптации к историческим переменам. Синкретизм стал способом сохранения культурного наследия этноса, «религия стала своеобразным транслятором народной традиции» (*Хомушку* 1998).

Исследование вопросов истории религиозного синкретизма осетин становится возможным на основании данных нарративных письменных источников, в большом количестве появляющихся во второй половине XIX в. и особенно на рубеже XIX–XX вв., во многом благодаря записям и публикациям большого числа осетинских просветителей, русских и иностранных путешественников. В оставленных ими описаниях обычаев, обрядов, традиций, фольклорных текстах зафиксированы ценнейшие данные, позволяющие составить представление о системе религиозного мировоззрения осетинских горцев периода модернизации.

Важнейшим овеществленным комплексом народной культуры являются праздники: «Наличие праздников с их цикличностью на прямой дороге исторического развития реальных форм жизни постоянно затормаживает «бег времени» — в этом смысле их роль можно уподобить той, которую в механике играет полезное сопротивление. Направленность истории выражается, таким образом, через борьбу прямолинейного и цикличного времени (что находит свою параллель в сосуществовании рационального и мифологического мышления). Праздничный день не просто выпадает из будней — он должен «надломить» их прямую, сбить в сторону, замкнуть в круг. Точнее — не круг, а многоугольник с количеством углов, равным количеству праздни-

ков. Круг может быть образован лишь годом с 365 будничными днями. Но попытки создать «вечный праздник» случались не раз в истории и неизменно кончались крахом. И беспраздничная, будничная жизнь не может длиться — ее ход будет разорван эмоциональным бунтом. Суть — в равнодействии этих двух противоположностей. Нарушение равнодействия в тот или иной исторический период создает своеобразие периода. Архаичное мышление (не обязательно примитивное — его выразителями были и Пифагор, и Экклезиаст) видит смысл (или бессмысленность) существования человечества в движении по кругу. Постепенно набиравшее силу противоположное представление через эсхатологию пришло в XVIII–XIX вв. к крайней формуле безудержного прогресса. Сомнение в последней еще в прошлом веке и крушение ее в нынешнем привело к осознанию их диалектического единства. Взаимодействие двух видов времени — праздничного и исторического, выражаемых в образах круга и прямой, дало конечный их образ, принятый современным диалектическим мышлением: спираль» (Календарные 1983: 16).

Возникновение обрядности и соответственно праздника коренится, вероятно, в специфике мышления человека, требующей образной мультипликации практических действий. «Тождество субъекта и объекта, — считала О. М. Фрейденберг, — мира одушевленного и неодушевленного, *слова и действия* (курсив мой. — *С. К.*) приводит к тому, что сознание первобытного общества орудует одними повторениями. Тождество и повторения ставят знак равенства между тем, что происходит во внешнем мире и в жизни самого общества; переосмысляя реальность, это общество начинает компоновать новую реальность, иллюзорную, в виде репродукции того же самого, что оно интерпретирует: это и есть то, что мы называем обрядом и что в мертвом виде становится обычаем, праздником, игрой» (*Фрейденберг* 1997: 54).

По мнению авторитетнейшего исследователя народной культуры осетин В. С. Уарзиати, «праздник — это отрезок времени, обладающий особой связью со священной сферой человеческой жизни и поэтому отмечаемый как строго ритуальное действо. В конкретных этнических традициях праздник представляет собой единую последовательность составляющих его элементов. Различные празднества передают единый смысл, что в значительной степени способствует совпадению их внутренней структуры. Имеются в виду элементы праздничной композиции, многочисленные ритуальные действа, материальные атрибуты, система общепринятых символов и прочее» (*Уарзиати* 1995: 13).

Считается естественной для календарности земледельческих народных праздников сезонная привязка. Важно подчеркнуть, что среди осетинских народных праздников большую часть представляли праздники, связанные с христианством. При этом в ткань христианской обрядности оказываются вплетенными языческие элементы. Так, по данным Алмахиста Канукова, в праздновании осетинами Масленицы (то есть мясопустной недели в христианстве) упоминается непременное кровавое жертвоприношение, предназначенное в первую очередь осетинскому божеству оспы Аларды: «Прогневавшие святого Аларды должны к дням маслоедения откармливать барана, готовить солод для варки пива, муку и откладывать в отдельный кувшин масло. Все, что приготовлено для святого Аларды, считается неприкосновенным и требует благоговейного отношения. Если хозяин ударит откармливаемого барана или возьмет из масла, муки или солода, приготовляемых для святого Аларды, то он навлечет на себя его ненависть. Прогневавшими святого Аларды считаются страдающие оспой, затем также страдающие другими

болезнями, если только причина их скрыта для врачующих в селениях, и, если вещуны признают, что эту болезнь наслал святой Аларды» (*Кануков* 1892). Впрочем, образ Аларды отмечен двойственной сущностью, и он может выступать не только в качестве грозного языческого божества, но и христианского персонажа — эманации Иоанна Крестителя. Таким образом, присутствие культа Аладры в христианской праздничной обрядности может быть объясняемо не как языческий, а как народнохристианский элемент: «С одной стороны — языческий образ Аларды, воплощенный в образе гневного, жестокого божества, требующего кровавых жертв: «Аларды — есть самый злейший из святых». Святилища в его честь развернуты своим входом в сторону, противоположную от поселений. Его пытаются всячески задобрить обильными трапезами и славословием, при этом ни в коем случае не приближаясь к нему. С другой — его связь с христианством, отмечаемая большинством исследователей, и которая, впрочем, традиционно воспринимается как весьма поверхностная, неявная, искусственная что ли: «Усваивалась христианская терминология, языческим божествам давались имена христианских святых, содержание же дохристианских верований, а также ритуал полностью или в значительной мере сохранились в новой оболочке» (*Кцоева* 2022: 74).

Алмахист Кануков, описывая начало Великого поста, обращает внимание на то, что в последнее воскресенье перед Постом к ужину готовятся пироги с мясом, что вступает в очевидное противоречие с христианскими традициями питания на мясопустной неделе. Это, по меньшей мере, указывает на то, что еще в конце XIX в. горцы Осетии не придерживались христианских обрядовых норм в той мере, как это имело место у народов с укоренившейся христианской традицией. Примечательно, что в качестве одной из традиций масленицы Кануков неоднократно упоминает *уразу* — мусульманский пост, предполагающий полное воздержание от приема пищи и питья от рассвета до заката. Так, при описании традиции Великого четверга, он пишет: «С утра и до обеда должно держать *уразу* (курсив мой — *С. К.*), и пища, приготовленная для разговения, посвящается всем божкам и святым» (*Кануков* 1892). Таким образом, перед нами похожее на механическое, труднообъяснимое соединение языческих, мусульманских и христианских элементов в структуре христианского обрядового цикла, связанного с традицией Великого поста. Чем можно объяснить этот сложный синтез разрозненных фрагментов из совершенно разных, уже сложившихся религиозных систем? Ответ на этот вопрос может быть дан только при условии диалектического подхода к изучению религиозного мировоззрения осетинского этноса как части всей сложной, многослойной истории народа, в которой отразилось множество различных эпох, каждая из которых оставила свой след. Никогда новой мировоззренческой парадигме, актуализируемой очередным витком истории, не удавалось основательно вытеснить старую. Но и старая всякий раз «подновлялась» и дополнялась, адаптируясь под меняющиеся внешние условия, что обеспечило ей завидную жизнестойкость и в наши дни.

Одним из тех праздников, которым удалось сохраниться в этнорелигиозной традиции и доныне, является *Бынаты-хицау* (в дигорском диалекте — *Бундор*), отмечаемый в первую среду после Рождества (*Цыппурс*). Его подробное описание можно найти у целого ряда исследователей (*Дзадзиев* 1994: 41; *Уарзиати* 1995; *Миллер* 1992; *Калоев* 2015 и др.), а также во многих источниках. «Учитывая его откровенно демонологический характер, часто можно слышать и такие его названия как: *Хæйраджыты æхсав / Кæйдарты æхсав / Дзинкъуртæ*[1]. К этому дню специально готови-

[1] Дословно — ночь дьявола.

ли ритуальные напитки — пиво, араку. Приносилась обязательно кровавая жертва, преимущественно козлами, в крайнем случае, курицей. В последние годы, когда не все могут позволить себе широкий жест, установилась традиция жертвоприношения только курами. Учитывая день недели и характер праздника, предпочитают резать курицу черного цвета» (*Уарзиати* 1995: 39).

В 1868 г. осетинский этнограф Иналуко Тхостов оставил следующее описание праздника Бынаты-хицау: «Через два-три дня после Цыппурса (Рождества — *С. К.*) осетины празднуют ночь в честь злой силы — шайтана. Вечером известного дня каждое семейство убивает козленка, — непременно козленка — и печет пышки. Мясо и пышки съедаются в один присест и только исключительно настоящими членами семейства; работники и даже гости, которые так уважаются осетинами, не могут прикоснуться к жертве шайтана… Кровь козленка, кости и крошки собираются вместе и зарываются в нарочно вырытую для того глубокую яму, чтобы собака или кошка не могли попробовать святыни. Что особенно достойно внимания в этом празднике, это то, что в молитве перед жертвоприношением умоляется только шайтан, и боже избави, если произносящий молитву как-нибудь обмолвится и упомянет имя бога или какого-нибудь святого, тогда всему семейству несдобровать: шайтан целый год будет преследовать его за оскорбление» (*Тхостов* 1868). Почти дословное описание праздника было опубликовано как актуальный обычай в газете «Терские ведомости» в 1889 г., то есть спустя 21 год после Тхостова, что позволяет сделать вывод о том, что, несмотря на стремительно меняющиеся социально-экономические условия в России в целом и в Осетии в частности во второй половине XIX века, несмотря на бурные темпы мировоззренческих трансформаций при переходе от традиционного общества к индустриальному, именно этот обычай к тому моменту оставался неизменным, что указывает на его особую укорененность.

Анонимный автор статьи предполагает в этом обычае отголоски культа дьявола, существовавшего в Малой Азии и обнаруженного русским путешественником А. В. Елисеевым во время своей поездки на Восток. Тем не менее, происхождение данной традиции имеет скорее западные корни. Вернее сказать, оно имеет большее отношение к христианским народам, нежели к языческим культам Востока. На это указывает календарная привязка к Рождеству, а конкретнее — к святочному культу. По данным Л. Н. Виноградовой, «… святочные духи — нечистая сила, появляющаяся в “переломный” период зимнего солнцестояния, начинает ходить на второй день Рождества (Коляды), а в день Крещения после вечерни исчезает» (*Виноградова* 2001). Святки считались опасным периодом, который принадлежит потусторонним силам — это один из мотивов общеславянской святочной мифологии. По поверьям, Бог, радуясь рождению Сына, выпускает “с того света” души умерших и всех чертей на волю (*Виноградова* 2001). И еще: «Для защиты от святочной нечисти или из боязни вызвать их недовольство, крестьяне соблюдали ряд запретов, предписаний и правил поведения. Так, после праздничных трапез запрещалось убирать на ночь остатки еды, особенно кутью» (*Виноградова* 2001). Налицо явная двойная параллель: во-первых, увязка с рождественской календарностью (Святки), во-вторых — еда для нечисти. В европейской традиции также можно обнаружить схожие мотивы в святочной обрядности, связанной с задабриванием нечистых сил. Так, в Австрии существовало поверье о злом духе по имени Томерль «… ходившем по земле с 21 декабря (день святого Фомы — *С. К.*) с Книгой Смерти в руке… Заходя

в дом, он записывал имя какого-нибудь из присутствующих в Книгу, что означало для несчастного смерть. Австрийцы задабривали его яйцами и специальным печеньем (*Листова* 1983: 167–169; *Mannhardt* 1858). В осетинском варианте комнату, где накрывался стол, необходимо было покинуть на некоторое время, чтобы шайтан отведал угощение: «После продолжительной паузы домочадцы возвращались в помещение и, прежде чем приступить к трапезе, осматривали яства. Считалось, что ни один кусок или глоток жертвенной пищи не должен исчезнуть. В противном случае считалось, что семья может лишиться одного из своих членов» (*Уарзиати* 1995: 41).

При всем при том, чрезвычайно интересным является имя того, в честь кого, собственно, устраивается по сути святочный праздник Бынаты-хицау: в честь *шайтана*[1]. В сакральном языке осетин много арабизмов. В середине и второй половине XIX века влияние ислама на культуру этноса было в значительной степени более выраженным в сравнении с более поздними периодами или современностью. Популярность ислама среди осетин была максимальной за всю историю народа и была обусловлена влиянием Кавказской войны. По мере ослабления этого влияния после окончания Кавказской войны и эмиграции осетинских мухаджиров в Турцию, с одной стороны, и усиления деятельности Общества восстановления православного христианства на Северном Кавказе — с другой, позиции ислама заметно ослабли, хотя определенная инерция сохраняется и поныне.

Интересным является выбор козла в качестве жертвенного животного в обрядности праздника Бынаты-хицау. Нельзя сказать, что данное предписание соблюдалось неукоснительно: до нас дошли данные, свидетельствующие о том, что в честь домового приносили в жертву и кур, и овец (*Миллер* 1992: 454–454). По-видимому, так поступали за неимением в хозяйстве козла, поскольку коз разводили в гораздо меньшем количестве в сравнении с овцами.

По данным Икаева, оставившего описание этого праздника уже в 1900 г., «… в ночь чертей полагается резать только козла, так как *по верованию осетин козел есть творение дьявола* (курсив мой — *С. К.*). Булат с горящей головней в одной руке, а другой рукой держа за рог козла, стал молиться, чтобы жертва была благоприятна, чтобы дьявол благоволил его дому, не причинял никаких бедствий, болезней и вообще не касался счастья и благополучия дома. Козел был зарезан, ни одна из частей зарезанного козла не должна быть выбрасываема. Рога, копыта и внутренности уносятся и зарываются в землю, а все остальное варится» (Тифлисский листок). Первая ассоциация, возникающая при упоминании жертвенного козла, — это козел отпущения в иудаизме. Выше уже упоминалось, чем могут быть объясняемы многочисленные следы иудаизма в этнической религии осетин. Данное направление научно оправдано и в его рамках проводятся исследования (*Кцоева* 2019). Отголоски иудаизма в традиционной религии осетин очевидно объясняются культурным влиянием иудейских общин на развитие аланской культуры: «Не исключено, что первое знакомство сармато-аланского населения с иудаизмом произошло достаточно рано, что было связано с появлением иудейских общин на Босфоре, вероятно, в период установления в данном государстве власти Митридата Евпатора. Возможно, отдельные представители такого населения со временем также принимали иудаизм (*Туаллагов* 2023: 129). В целом принято связывать этап укрепления еврейских общин и иудаизма на Северном Кавказе с политикой Хазарского каганата в раннем Средне-

[1] Шайтаны — младшие дьяволы и бесы в исламе.

вековье (VI–VIII вв.): «Полагают, что симбиоз евреев создал благоприятные условия для переселений из Византии, открыв длительный процесс ассимиляции евреев с местным населением, что способствовало распространению среди кавказцев иудейских религиозных верований» (*Туаллагов* 2023: 131).

Козел отпущения — особое животное, которое после символического возложения на него грехов всего народа, отпускали в пустыню, обрекая на мучительную смерть. Обряд входит в систему обрядов праздника Йом-Кипур и описан в Ветхом Завете. В праздник Йом-Киппур в Иерусалимский храм приводили жертвенный скот: овна во всесожжение, тельца и двух козлов (Ветхий Завет: Лев. 16).

Первосвященник бросал жребий, и по его жребию *одного из козлов закалывали в жертву* вместе с тельцом (за грехи священника и народа), их кровью освящали скинию, *а туши позже выносили и сжигали* вне стана; а на другого козла первосвященник символически возлагал грехи всего еврейского народа, и его уводили в пустыню (Ветхий Завет: Лев. 16:20–22). После чего жрец и люди, сжигавшие «нечистых» тельца и козла и уводившие второго козла в пустыню, мылись и мыли свою одежду (Ветхий Завет: Лев. 16:23–28). Отсюда — «козёл отпущения». Если предположить в осетинском обычае приносить в жертву, напоминающую откуп нечистым силам, козла, отголосок иудейской традиции, то какой из двух несчастных козлов фигурирует в осетинском варианте данной традиции: того, которого закалывают и сжигают на алтаре или того, на кого возлагают все грехи, а затем отпускают в пустыню на верную гибель?

Совершенно очевидно, что всесожжение (сжигание животного на алтаре) не могло укорениться в горских обществах с их скудным воспроизводством, где уничтожение пищи, пусть даже имеющее сакральное значение, носит экстремальный характер. Можно предположить, что обряд всесожжения по смыслу преобразовался в варку мяса, символическое «угощение» высших сил, но с обязательной утилизацией костей и других несъедобных частей животного посредством зарывания в землю. В этом случае, можно предположить в данной жертве не козла отпущения, а другого козла, приносимого в жертву во всесожжение.

С другой стороны, именно второй козел («козел отпущения») больше соответствует смысловой концепции данного жертвоприношения. Большинство информаторов объясняли выбор козла в качестве жертвенного животного его связью с демоническими силами, а раз праздник в честь *шайтана*, то и жертва должна быть ему угодной. В древнееврейской традиции козла отпущения называют Азазель — падший ангел, преобразовавшийся позднее в образ Люцифера. За грехопадение Азазель был придавлен камнем в пустыне до Страшного суда (Ветхий Завет: Енох: 2: 35–37). Иными словами, козел отпущения не просто связан с дьяволом, он является его символом. Поэтому если предположить в осетинской традиции иудейский след, то из двух козлов, приносимых в жертву (одного — Богу, другого — дьяволу), козел Бынаты-хицау, действительно, символизирует второго.

Однако в данном случае возможно расширение сравнительной базы. Козы в качестве жертвенных животных фигурируют во многих культурах, но именно в иудейской традиции козел связан с практикой искупления за совершенное зло: «… Приносили в жертву коз во время римского празднования в честь бога Фавна (Луперка), покровителя стад и пастухов. В глубокой древности у евреев-кочевников среди разных богов был еще и почитаемый ими дух пустыни (поэтому «козел отпущения»

был отправляем в пустыню, очевидно, для умилостивления высших сил — *С. К.*). В его честь проводили праздник, во время которого ему приносили в жертву козла. Жрецы совершали молебен и символически возлагали на козла все грехи за дурные дела, совершенные в течение года людьми. После этого козла отводили в пустыню и отпускали там. Считалось, что козел очищает людей, унося с собой их грехи. А в пустыне с ним расправлялись хищные звери» (*Заянчковский* 1987: 82).

На Северном Кавказе (не только у осетин) козел фигурирует в качестве жертвенного животного, связанного с демоническими силами: «“козлами отпущения” эти животные стали и у карачаевцев, и у балкарцев, которые приносили козленка в жертву богу молнии и плодородия Чоппе» (*Текеева* 2014). Козлиные рога с черепом и даже их рельефное изображение являлось оберегом для домов, культ козла бытовал и у других горских народов. Абхазы в прошлом ходили в поход, на войну с черепами и изображениями козла и надеялись на то, что никакой злой дух и злой враг не сможет их одолеть (*Смыр* 1997: 57). В Дагестане в увеселительных мероприятиях шут, как правило, облачался в козла, чтобы отвести возможный вред от главного виновника торжеств и не сглазить мероприятие (*Гаджиев* 1991: 101). В карачаево-балкарской мифологии, как и в осетинской, главный герой (у карачаевцев — Ерюзмек, у осетин — Урузмаг) ослепляет главного из уаигов[1] и выходит из пещеры, завернувшись в козлиную шкуру (Нарты 1989: 76–78; *Дебет Златоликий* 1973: 41).

Таким образом, выбор козла в качестве жертвенного животного в честь праздника, посвященного демоническим силам, может быть интерпретируем: 1) христианской традицией восприятия козла как дьявольского творения; 2) отголоском иудейской традиции жертвоприношения в честь праздника Йом-Киппур; 3) как часть общекавказской традиции, которая, впрочем, не исключает в данном случае ни иудейского, ни христианского влияния.

Однако в качестве жертвенного животного в честь этого праздника, как уже упоминалось, фигурирует не только козел. Альтернативой вполне может служить и курица, как правило, черная. Это также вполне согласуется с обрядностью Йом-Киппур: «В некоторых общинах распространен обычай капарот (обряд искупления), когда произносится ритуальная формула «Да будет это моим искуплением…», и живую курицу крутят над головой. Символическое значение этого обычая — перенос на птицу бедствий, сужденных человеку за грехи в ушедшем году. После совершения обряда птицу несут резнику и дарят ее бедным» (*Полонский*).

На мой взгляд, синкретический характер данного праздника, кроме следов авраамистических религий, может быть обоснован присутствием как минимум одного элемента зороастризма в его обрядности. По данным Уарзиати, «… в недавнем прошлом, а именно в 20-е и первой половине 30-х гг. в этот день из ясеневого дерева (кærзбæлас) делали *обереги в виде шипов или заколок* (курсив мой — *С. К.*), которые укрепляли на верхней одежде, головных уборах, дверных и оконных проемах, предметах домашнего обихода и утвари. *Как и колючки на ветках* (курсив мой — *С. К.*), они оберегали дом, его обитателей и их хозяйство от возможных действий демонических сил» (*Уарзиати* 1995: 39). А. А. Туаллагов также указывает на то, что «… по представлениям осетин, колючки служили оберегами от злых сил» (*Туаллагов* 2011: 215).

Примечательным элементом является использование колючек и шипов в качестве

[1] Согласно Нартовскому эпосу, великан-циклоп.

оберегов в зороастризме. Крупнейший исследователь зороастризма М. Бойс писала о применении в обрядовой практике зороастризма колючих растений, в частности, эфедры (произрастающего в той местности хвойника), которым зороастрийцы придавали сакральные свойства (*Бойс* 1987). В осетинской традиции явно прослеживается аналогия применения хвойных или просто колючих растений в обрядовой практике. По данным Каргинова, можжевельник применялся при разжигании новогодних костров (*Каргинов* 1915). Очевидно, шипы и колючки в религиозных представлениях и зороастрийцев, и осетин наделялись способностью отгонять силы зла. Костер из колючек, таким образом, обладал еще более мощной антидемонической силой: «В костер из колючек бросался Батрадз[1] сразу после рождения. В одном из нартовских сказаний, чтобы восстановить Батрадзу отрубленную в гневе Сосрыко руку, его помещают в огонь из колючего шиповника» (*Кубалов* 1906: 45–47).

Подведем некоторые итоги.

1. В праздничной этнорелигиозной обрядности осетин обнаруживаются христианские, иудейские, исламские элементы, а также следы зороастризма, что вполне позволяет говорить о синкретизме как об уместной в данном случае научной категории. Способность к синкретизации стала предпосылкой ее адаптации к историческим переменам в условиях модернизации. Синкретизм стал способом сохранения культурного наследия этноса.
2. Наиболее отчетливо разнообразие религиозных традиций проявляется в праздничной обрядности. Так, в праздновании православной мясопустной недели и Масленицы, как это имело место по меньшей мере в конце XIX в., источники фиксируют кровавые жертвоприношения в честь божества оспы Аларды, мясоедение и соблюдение уразы (мусульманского поста) в определенные дни.
3. В празднике Бынаты-хицау, угадываются элементы всех авраамистических религий, а также зороастризма. В нем однозначно присутствует святочный характер, предполагающий насыщенную магическую и гадательную обрядность, связанную с демоническими силами. Отмечается присутствие арабизма «шайтан», в честь которого в народных представлениях рассматриваемого периода и устраивался этот праздник. Выбор жертвенных животных (козла или черной курицы) может быть объясняем как реминисценция иудейской обрядности праздника Йом-Киппур.
4. Применение колючек в качестве оберегов от злых духов может быть объясняема как сохранившийся отголосок влияния зороастрийской традиции на религиозные представления предков осетин.

Источники и материалы

Ветхий Завет — Ветхий Завет.

Дебет Златоликий 1973 — *Дебет Златоликий* и его друзья. Балкаро-Карачаевский Нартский эпос. Нальчик: Эльбрус, 1973. 155 с.

Кануков 1892 — *Кануков Алм.* Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 25.

Каргинов 1915 — *Каргинов С.* Встреча Нового года у осетин // Кавказское слово. 1915. № 1.

Кубалов 1906 — *Кубалов А. З.* Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Владикавказ, 1906. С. 45–47.

Миллер 1992 — *Миллер Вс. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. 716 с.

[1] Герой Нартовского эпоса.

Нарты 1989 — Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Эпос народов СССР, 1989. Кн. 2. 496 с.
Тифлисский листок — Тифлисский листок. Иллюстрированное приложение. 1900. № 24.
Тхостов 1868 — *Тхостов И. Г.* Верования осетин. // Терские ведомости. 1868. № 12.
Mannhardt 1858 — *Mannhardt W.* Germanische Mythen. Berlin, 1858.

Научная литература

Беляева Е. В. Исторические типы религиозного синкретизма // Вестник Брестского университета. Серия гуманитарных наук. 2008. № 4 (35). С. 7–14.
Бзаров Р. С. Из истории аланской культуры. М.: СЕМ, 2014. 400 с.
Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1987. 302 с.
Виноградова Л. Н. Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. Москва. РГГУ. 2001. 94 с.
Гаврилова Ю. В. Синкретизм как фактор формирования и эволюции социальной реальности // Гуманитарный вектор. 2015. № 2 (42). С. 29–33.
Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991. 182 с.
Джанайты С. Х. Три Слезы Бога. Владикавказ: СОИГСИ, 2007. 158 с.
Дзадзиев А. Б. Этнография и мифология осетин. Владикавказ: Терек, 1994. 281 с.
Заянчковский И. Ф. Животные, приметы и предрассудки. М.: Знание, 1987. 216 с.
Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / отв. ред. С. А. Токарев. М.: Наука, 1983. 226 с.
Калоев Б. А. Осетины. М.: Наука, 2015. 472 с.
Камболов Т. К. К какому храму ведет осетинская дорога? // Республика. Цхинвал, апрель 2013. № 17–18. С. 9–11.
Капустин Н. С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). М: Мысль, 1984. 221 с.
Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект-пресс, 1996. 367 с.
Кукушкин Н. В. Синкретизм религиозного сознания православных в Казахстане. Автореферат диссертации канд. филос. н. Алматинский государственный университет. Алматы,1996. 22 с.
Кцоева С. Г. «Золото Аларды и Солнце Иоанна Предтечи» (преломление христианской традиции в осетинском народном культе) // KAVKAZ-FORUM. № 9(16). 2022. С.72–86.
Кцоева С. Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX — начала XX в.) // Известия СОИГСИ. 2019. № 32. С. 27–39. https://doi.org/10.23671/VNC.2019.71.31168
Листова Н. М. Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / Отв. ред. С. А. Токарев. М.: Наука, 1983. С. 161–173.
Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М.: СЭМ, 2014. 264 с.
Маторин Н. М. К вопросу методологии исследования религиозного синкретизма // С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности (1882–1932). Л.: Ленгиз, 1934. С. 45–52.
Можейко Л. Н. Новое религиозное сознание в социокультурном контексте трансформирующегося общества. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата философских наук. Гродненский государственный университет. Гродно, 2004. 21 с.
Морохоева З. П. Личность в культурах Востока и Запада. Новосибирск: Наука, 1994. 199 с.
Полонский П. Йом-Киппур в еврейской традиции. [Электронный ресурс]. 17.02.2024 https://machanaim.org|holydays|ynoraim|2.htm
Поляков С. П. Мелкотоварная экономика сельского населения Средней Азии и бытовой ис-

лам // Ислам и народная культура. М.: Изд-во АН СССР, 1988. С. 21–32.
Смыр Г. В. Эволюция религиозных воззрений абхазов. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторически наук. Майкоп, 1997. 57 с.
Таказов Ф. М. Исламские черты в фольклоре осетин. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Владикавказ, 2004. 25 с.
Текеева Л. К. Козел в культово-обрядовой практике тюркоязычных народов Северного Кавказа. [Электронный ресурс]. 17.02.2024 http://www.rusnauka.com/4_SND_2014/Istoria/2_157770.doc.htm
Туаллагов А. А. Иудаизм, ислам и христианство в истории Алании. Владикавказ: СОИГСИ, 2023. 636 с.
Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и нартовский эпос осетин). Владикавказ: СОИГСИ, 2011. 271 с.
Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ: Издательство СОИГСИ, 1995. 233 с.
Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.
Хомушку О. М. Религия в истории культуры тувинцев. М.: Наука, 1998. 177 с.
Чочиев Р. А. Методологический синопсис истории ранней мировой цивилизации. СПб.: Издательская фирма «Купчинские вести», 2003. 175 с.
Berner U. Synkretismus — Begegnung der Religionen // Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden / ed. by J. G. Piepke. Nettetal: Steyler Verlag, 2007. P. 47–74.
Drehsen V., Sparn W. (eds.). Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus. Berlin: Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1996. 323 p.
Greive W., Niemann R. (eds.). Neu glauben?: Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1990. 179 p.

References

Beliaeva, E. V. 2008. Istoricheskie tipy religioznogo sinkretizma [Historical Types of Religious Syncretism]. *Vestnik Brestskogo universiteta. Seriia gumanitarnykh nauk* 4 (35): 7–14.
Berner, U. 2007. Synkretismus — Begegnung der Religionen [Syncretism — Encounter of Religions]. In *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden* [Culture and Religion in the Encounter with the Foreign], ed by J. G. Piepke. Nettetal: Steyler Verlag. 47–74.
Boyce, M. 1987. *Zoroastriitsy. Verovaniia i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and Customs]. Moscow: Nauka. 302 p.
Bzarov, R. S. 2014. *Iz istorii alanskoi kul'tury* [From the History of Alan Culture]. Moscow: SEM. 400 p.
Chochiev, R. A. 2003. *Metodologicheskii sinopsis istorii rannei mirovoi tsivilizatsii* [Methodological Synopsis of the History of Early Civilization]. Saint Petersburg: Kupchinskie vesti. 175 p.
Drehsen, V., and W. Sparn. (eds.). 1996. *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus* [In the Melting Pot of Religions. Contours of Modern Syncretism]. Berlin: Kaiser Gütersloher Verlagshaus. 323 p.
Dzadziev, A. B. 1994. *Etnografiia i mifologiia osetin* [Ethnography and Mythology of Ossetians]. Vladikavkaz: Terek. 281 p.
Dzhanaity, S. Kh. 2007. *Tri Slezy Boga* [Three Tears of God]. Vladikavkaz: SOIGSI. 158 p.
Freidenberg, O. M. 1997. *Poetika siuzheta i zhanra* [The Poetics of Plot and Genre]. Moscow: Labirint. 448 p.
Gadzhiev, G. A. 1991. *Doislamskie verovaniia i obriady narodov nagornogo Dagestana* [Pre-Islamic Beliefs and Rituals of the Peoples of Mountainous Dagestan]. Moscow: Nauka. 182 p.
Gavrilova, Yu. V. 2015. Sinkretizm kak faktor formirovanija i evoljucii social'noj real'nosti [Sinkretism as a Factor of formation and evolution of Social Movement]. *Gumanitarnii vektor* 2 (42): 29–33.
Greive, W. R., and R. Niemann (eds.). 1990. *Neu glauben?: Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum* [Believing Anew?: Religious Diversity

and New Religious Movements as a Challenge to Christianity]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. 179 p.

Homushku, O. M. 1998. *Religiia v istorii kul'tury tuvintsev* [Religion in the History of Tuvan Culture]. Moscow: Nauka. 177 p.

Kaloev, B. A. 2015. *Osetiny* [Ossetians]. Moscow: Nauka. 472 p.

Kambolov, T. K. 2013. K kakomu hramu vedet osetinskaya doroga? [Which Temple does the Ossetian Road Lead to?] *Respublika. Ckhinval, aprel'* 17–18: 9–11.

Kapustin, N. S. 1984. *Osobennosti evoliutsii religii (na materialakh drevnikh verovanii i khristianstva)* [The Evolution of Religion (Based on Materials of Ancient Beliefs and Christianity)]. Moscow: Mysl'. 221 p.

Klibanov, A. I. 1996. *Dukhovnaia kul'tura srednevekovoi Rusi* [Spiritual Culture of Medieval Rus']. Moscow: Aspekt-press. 367 p.

Ktsoeva, S. G. 2019. Iudeo-khristianskie paralleli v obraze i kul'te Uatsilla (po dannym narrativnykh istochnikov kontsa XIX — nachala XX v.) [Judeo-Christian Parallels in the Image and Cult of Uacilla (According to Narrative Sources of the Late 19th and Early 20th Centuries)]. *Izvestiia SOIGSI* 32: 27–39. https://doi.org/10.23671/VNC.2019.71.31168

Ktsoeva, S. G. 2022. «Zoloto Alardy i Solntse Ioanna Predtechi» (prelomlenie khristianskoi traditsii v osetinskom narodnom kul'te) ["The Gold of Alardy and the Sun of John the Baptist" (the Refraction of the Christian Tradition in the Ossetian Folk Cult)]. *KAVKAZ-FORUM* 9(16): 72–86.

Kukushkin, N. V. 1996. *Sinkretizm religioznogo soznaniia pravoslavnykh v Kazakhstane* [Syncretism of the Religious Consciousness of Orthodox Christians in Kazakhstan]. Ph.D. diss. abstract, Almaty State University. 22 p.

Listova, N. M. 1983. Pishcha v obriadakh i obychaiakh [Food in Rituals and Customs]. In *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Istoricheskie korni i razvitie obychaev* [Calendar Customs and Rites in the Countries of Foreign Europe. Historical Roots and Development of Customs], ed. by S. A. Tokarev. Moscow: Nauka. 161–173.

Mamiev, M. E. 2012. *Alanskoe pravoslavie: istoriia i traditsiia* [Alanian Orthodoxy: History and Tradition.]. Moscow: SEM. 264 p.

Matorin, N. M. 1934. K voprosu metodologii issledovaniia religioznogo sinkretizma [On the Methodology for Studying Religious Syncretism]. *S. F. Ol'denburgu. K 50-letiiu nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti (1882–1932)* [To S. F. Oldenburg. On the 50th Anniversary of Scientific and Social Activity (1882–1932)], ed. by I. Kh. Krachkovskii. Leningrad: Lengiz. 45–52.

Morokhoeva, Z. P. 1994. *Lichnost' v kul'turah Vostoka i Zapada* [Personality in the Cultures of East and West]. Novosibirsk: Nauka. 199 p.

Mozheiko, L. N. 2004. *Novoe religioznoe soznanie v sotsiokul'turnom kontekste transformiruiushchegosia obshchestva* [New Religious Consciousness in the Sociocultural Context of a Transforming Society]. Ph.D. diss. abstract, Grodno State University. 21 p.

Polonskij, P. *Jom-Kippur v evrejskoj tradicii* [Yom Kippur in the Jewish tradition]. https://machanaim.org|holydays|ynoraim|2.htm

Poliakov, S. P. 1988. Melkotovarnaia ekonomika sel'skogo naseleniia Srednei Azii i bytovoi islam. [Small-Scale Commodity Economy of the Rural Population of Central Asia and Everyday Islam]. In *Islam i narodnaya kul'tura* [Islam and Folk Culture], ed. by V.N. Basilov, B. R. Logashova. Moscow: IEA RAN. 21–32.

Smyr, G. V. 1997. *Evoliutsiia religioznykh vozzrenii abkhazov* [The Evolution of Religious Views of the Abkhazians.]. Doctoral diss. abstract, Maikop. 57 p.

Takazov, F. M. 2004. *Islamskie cherty v fol'klore osetin* [Islamic Features in Ossetian Folklore]. Ph.D. diss. abstract, North Ossetian State University. 25 p.

Tekeeva, L. K. 2024. *Kozel v kul'tovo-obryadovoj praktike tyurkoyazychnyh narodov Severnogo Kavkaza* [Goat in the cult and ritual practice of the Turkic-speaking peoples of the North Caucasus]. http://www.rusnauka.com/4_SND_2014/Istoria/2_157770.doc.htm

Tokarev, S. A. (ed.). 1983. *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Istoricheskie korni i razvitie obychaev* [Calendar Customs and Rites in the Countries of Foreign Europe. Historical Roots and Development of Customs]. Moscow: Nauka. 226 p.

Tuallagov, A. A. 2011. *Mech i fandyr (Arturiana i nartovskii epos osetin)* [Sword and Fandyr (Arturiana and the Ossetian Nart Epic)]. Vladikavkaz: SOIGSI. 271p.

Tuallagov, A. A. 2023. *Iudaizm, islam i khristianstvo v istorii Alanii* [Judaism, Islam and Christianity in the History of Alanya]. Vladikavkaz: SOIGSI. 636 p.

Uarziati, V. S. 1995. *Prazdnichnyi mir osetin* [Festive World of Ossetians]. Vladikavkaz: Izdatel'stvo SOIGSI. 233 p.

Vinogradova, L. N. 2001. *Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologiia, semiotika* [Folklore and Post-Folklore: Structure, Typology, Semiotics]. Ph.D. diss., Russian State University for Humanities. 94 p.

Zaianchkovskii, I. F. 1987. *Zhivotnye, primety i predrassudki* [Animals, Signs and Prejudices]. Moscow: Znanie. 216 p.

РЕЛИГИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/158-172
Научная статья

© *Т. С. Каландаров*

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ БОРЬБА ПРОТИВ ТАДЖИКСКИХ ИСМАИЛИТОВ В 1920-е ГОДЫ (НА ОСНОВЕ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ)

Статья посвящена антирелигиозной борьбе Советского государства против ислама в Средней Азии на примере исмаилитской общины Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Таджикистана. Основным источником исследования стали архивные материалы из двух российских архивов — Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ) и Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ). В исследовании был проведен критический анализ архивных документов. Учитывался контекст их появления. Была предпринята попытка осмыслить и научно оценить тот факт, что трансляторами знаний об исмаилитах региона были сотрудники Объединенного государственного политического управления (ОГПУ), которые сами имели очень поверхностные знания об истории данного течения ислама. Несмотря на тенденциозность рассекреченных архивных материалов относительно антирелигиозной борьбы в ранние годы Советского государства, тем не менее они дают исследователям много полезных сведений как статистического характера, так и социо-политического контекста. Сотрудники ОГПУ на местах достаточно хорошо владели информацией относительно объема закята для Ага-Хана III, путях его доставки и людей, вовлеченных в этот процесс. Такие данные помогают исследователям глубже осмыслить социо-экономическое состояние религиозных общин, роль их активистов в налаживании контактов рядовых членов общины с их духовным лидером и т. д. Важным является и сопоставительный анализ материалов, подготовленных государственными чиновниками, и документов, хранящихся в личных архивах исмаилитов ГБАО. Они отличаются не только по стилю написания, но и по содержанию. Борцы против религии при подготовке своих писем и докладных записок в центр (Ташкент или Москву) имели цель быстрее «избавить» население от «религиозных предрассудков», а духовные лидеры (в нашем случае резиденция имама Ага-Хана III) стремились дольше сохранять эту духовную связь, которая сложилась между имамом и его последователями на протяжении тысячелетий.

Ключевые слова: *Ага-Хан III, исмаилитское сообщество, Таджикистан, антирелигиозная борьба, закят, духовная связь*

Каландаров Тохир Сафербекович — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр-т, 32А). Эл. адрес: tohir_s70@mail.ru

* Работа выполнена в рамках плана НИР Института этнологии и антропологии РАН.

Ссылка при цитировании: *Каландаров Т. С.* Антирелигиозная борьба против таджикских исмаилитов в 1920-е годы (на основе архивных документов) // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 158–172.

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/158-172
Original Article

© *Tokhir Kalandarov*

ANTI-RELIGIOUS STRUGGLE AGAINST TAJIK ISMAILIS IN THE 1920S (BASED ON ARCHIVAL DOCUMENTS)

The article covers the anti-religious struggle of the Soviet State against Islam in Central Asia with a focus on the Ismaili community of the Gorno-Badakhshan Autonomous Region (GBAO) of Tajikistan. The study is based on archival documents from two Russian archives — the State Archive of the Russian Federation (GA RF) and the Russian State Archive of Social and Political History (RGASPI). The study involved a critical analysis of archival documents, considering the context of when these documents were created. The study attempted to comprehend and scientifically evaluate the fact that the transmitters of knowledge about the Ismailis in the region included members of the Joint State Political Directorate (OGPU), who themselves had very superficial knowledge about the history of this Islamic branch. In spite of the biased approach of declassified archival documents concerning the anti-religious struggle in the early years of the Soviet State, they nevertheless provide researchers with a lot of useful information — both statistical and shedding light on the socio-political context. The OGPU members had quite sufficient information regarding the amount of zakat for Aga Khan III, the ways of delivery and the people involved in this process. These data help researchers to further investigate the socio-economic condition of religious communities, the role of their activists in establishing contacts between ordinary community members and their spiritual leader, etc. A comparative analysis of the materials prepared by government officials and the documents in the personal archives of the GBAO Ismailis is also important. They differ not only in writing style, but also in content. The anti-religious fighters, when preparing their letters and report notes to the center (Tashkent or Moscow), had the goal of promptly "ridding" the population of "religious prejudices", while the spiritual leaders (in our case, the residence of Imam Aga Khan III) strove to preserve the spiritual bond that had developed between Imam and his followers over millennia.

Keywords: *Aga Khan III, Ismaili community, Tajikistan, anti-religious struggle, Zakat, spiritual connection*

Author Info: Kalandarov, Tokhir S. — Ph.D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: tohir_s70@mail.ru

For citation: Kalandarov, T. S. 2024. Anti-Religious Struggle against Tajik Ismailis in the 1920s (Based on Archival Documents). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 158–172.

Funding: The work was carried out within the framework of the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

В советской истории 1920-х годов антирелигиозная борьба еще не была такой кровавой, как в середине 1930-х, однако уже тогда было ясно, что новая власть не будет толерантно относиться к религиозным деятелям разного уровня. Хотя еще недавно, в 1917 г., Советская власть в своем обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» от 20 ноября декларировала, что верования и обычаи мусульман, их национальные и культурные учреждения неприкосновенны, и провозгласила право трудящихся свободно и беспрепятственно устраивать национальную жизнь. В частности, там сказано: «Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это.» (Конфессиональная политика 2018: 237; см.: «Правда», 1917, 22 ноября).

Однако еще до образования СССР мусульманское население жаловалось на то, что им запретили вести религиозные занятия с детьми. В одном архивном документе говорится о том, что мусульмане города Астрахани в декабре 1922 г. написали жалобу о запрете преподавания основ ислама для их детей. В документе написано: «Распоряжение местных властей закрыть наши мектебе[1] и запретить преподавание вероучения нашим детям моложе 18 лет до глубины души задевают наши религиозные чувства» (ГА РФ. Ф. А-353; Конфессиональная политика 2018а: 101).

Советская модель государственной политики в таком важном компоненте, как свобода совести, на протяжении своей истории до 1991 г. имела свою периодизацию. Историки М. И. Одинцов и А. С. Кочетова выделяют шесть этапов: 1917–1924; 1924–1939; 1939–1953; 1953–1965; 1966–1985; 1985–1991 гг. (*Одинцов, Кочетова* 2023: 253).

Возможно, в 1920-е годы большевики еще верили, что по мере культурного роста советские граждане могут стать убежденными атеистами, это доказывает и наш архивный материал: в 1928 г. сотрудник Объединенного государственного политического управления (ОГПУ) высказывается о культурном росте таджикских исмаилитов. Историк Виктория Смолкин пишет о том, что «атеистический аппарат, особенно в поздний советский период, признавал конфессиональное разнообразие населения СССР и пытался хотя бы в некоторой степени разнообразить репертуар атеистической работы применительно к разным религиозным культурам» (*Смолкин* 2021: 23). Возражая ей, можно сказать, что уже в 1920-е годы силовые структуры СССР учитывали в своей работе религиозное разнообразие советского общества.

Стремление к секуляризации общественной жизни и перестройки сознания обусловливало ликвидацию как «классовой эксплуатации», так и «реакционных форм идеологии», т. е. религиозных верований. Духовенство, где бы то ни было — в центральной России или на Памире — воспринималось советской властью как классово враждебный элемент, который, с одной стороны, прямо поддерживал контрреволюционные выступления, а с другой — мешал распространению в массах социалистической идеологии. Партия большевиков придавала огромное значение борьбе с религией и призывала своих сторонников к систематической атеистической пропаганде. Этот вопрос поднимался, в частности, на XII (1923) и XIII (1924) съездах РКП(б), на антирелигиозном совещании при Агитационно-пропагандистском совещании ЦК Компартии (большевиков) Таджикистана в ноябре 1927 г. Именно в 1927 г. большевики в Средней Азии начали кампанию *худжум* — борьба против

[1] Мектебе или мактаб — мусульманская начальная школа.

ношения паранджи. Это было первое серьезное насилие против ислама как религии и культуры (подробнее об этой кампании см.: *Keller* 2010: 253–278).

В 1925 г. партийная конференция Горного Бадахшана констатировала факт, что население области в целом положительно относится к проводимым Советской властью мероприятиям. А ранее, в апреле 1924 г., почти треть участников съезда Советов Западного Памира выступила против следующей формулировки: вывоз из страны золота в виде закята[1] Ага-Хану не приносит пользы населению Памира, поэтому лучше не производить бесполезной траты денег; развитие просвещения среди народа будет способствовать тому, что уплата закята как пережиток прошлого и темноты населения сама собой со временем прекратится. Противники данной постановки вопроса были убеждены, что уплата закята — старый обычай предков, и закят следует продолжать платить, как это делали их отцы и деды (см.: *Харюков* 1995: 126).

Что касается налогов и обложений в целом, то еще царская власть, в лице военного министра генерал-адъютанта Сухомлинова в своем докладе в Государственную Думу России в 1914 г, учитывая экономическую отсталость населения этого горного края, предложил освободить его от налогов до 1 января 1919 г. (ГА РФ. Ф. 539). Так как ГБАО находилась на границе Афганистана и Китая, то для советского руководства стимулирование роста экономики этого горного края имело чрезвычайно важное значение.

В одном из постановлений Совета Народных Комиссаров СССР говорится о том, что «Пограничное положение Горно-Бадахшанской А[втономной]О[бласти], наличие исключительно ценных полезных ископаемых и благоприятных условий для развития крупного рогатого животноводства делают необходимым форсированное развития и социалистическую реконструкцию ее хозяйства. Несмотря на это, социалистическое строительство в Горно-Бадахшанской А[втономной]О[бласти] до сих пор развивалось совершенно недостаточными темпами, что не позволяло обеспечить достаточно быстрый рост материального уровня трудящихся области (ГА РФ. Ф. Р5446). Для немедленного перелома в развертывании социалистического строительства ГБАО Совет Народных Комиссаров Союза ССР наряду с другими мерами предложил «поручить Госплану СССР при разработке плана второго пятилетия специально выделить Горно-Бадахшанскую автономную область» (ГА РФ. Ф. Р5446). Другими словами, финансирование области шло отдельной строкой союзного бюджета.

Конечно, экономическое стимулирование вовсе не означало моратория на идеологическом фронте. В Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) находятся достаточно интересные документы, которые показывают методы борьбы против религии. Один из таких документов называется «О мерах борьбы с вывозом закята Ага-Хану». Это письмо было отправлено на имя Председателя Средазбюро ЦК ВКП(б) тов. Зеленского[2]. Оно составлено

[1] Закят — букв. «очищение». В исламском праве обязательная ежегодная выплата части средств, обычно 1/40 часть в пользу нуждающихся. Таджикские исмаилиты эту свою часть имущества в те годы давали Ага-Хану III. Размер закята в основном регулировался общественным одобрением или порицанием. Специальных людей, которые бы считали, например, количество скота в домохозяйствах, не было.

[2] Зеленский Исаак Абрамович (1890–1938) — партийный и государственный деятель, в 1928 г. занимал должность председателя среднеазиатского бюро ЦК ВКП(б). Его личная анкета находится в РГАСПИ в Фонде 62. Оп. 2 часть 1. Д. 458. Л. 106. Репрессирован в 1938 г. В 1959 г. реабилитирован за отсутствием состава преступления.

28 января 1928 г. со стороны уполномоченного ОГПУ в Средней Азии Бельским[1] (*Рис.* 1). В документе сказано:

> «Памирские исмаилиты издавна платят закят своему верховному руководителю Ага-Хану (по вероваию исмаилитов — «воплощение бога на земле»[2]), проживающему ныне в Бомбее. До революции закят для Ага-Хана достигал 10000 р. золотом. В последнее время размеры закята значительно понизились: в 25 г. собрано 7000 р., в 26 г. — 4500 р. В 1927 же году имеется вновь повышение — по одной только Шугнанской волости собрано 10090 р., из коих 1000 рублей золотом, а остальная сумма серебром. Увеличение размеров закята в 27 г. объясняется повышением общего благосостояния в наиболее богатой Шугнанской волости и главным образом тем, что среди населения Памира в истекшем году был распределен до 30000 р. сельхоз кредит, давший возможность беднякам внести дань Ага-Хану.
>
> Наряду с повышением общей суммы закята, следует отметить большое снижение вывоза золота; прошлые годы закят почти целиком отправлялся в золоте, нынешний год дал лишь 1000 р., т. е. почти такое количество золота, какое было выброшено на рынок памирским отрядом.
>
> Борьба с вывозом закята Ага-Хану чрезвычайно затруднительна, т. к., не говоря о массе, даже партийцы считают своим долгом вносить закят. В списках, отправляемых вместе с закятом Ага-Хану, среди уплативших числятся: семья зам[естителя] пред[седателя] партбюро Хубаншо Кирманшоева[3] — 45 р., семья отсекра [ответственного секретаря] обкома ЛКСМ Бандишоева[4] — 10 р., семья отв. работника в Дюшамбе Ельчибекова (в оригинале Ильчибекова — *Т. К.*)[5] — 40 р., учитель хорогского интерната[6] — 50 р. и др.

[1] Бельский Лев Николаевич (1889–1941) — с 1923 по 1930 гг. был полномочным представителем ОГПУ по Туркестану. В 1939 г. арестован и в 1941 г. расстрелян. Обвинен в измене Родине и других тяжких преступлениях.

[2] Конечно, официальное учение исмаилизма было против такой интерпретации. Идея о воплощении божества на земле, скорее всего связана с течением *гулат* — культовым возвеличиванием личности четвертого праведного халифа Али ибн Абу Талиба. Говоря о воззрениях людей гулат, А. А. Семенов утверждает: «Основной идей их вероучения являлось не только воплощение божества на земле, но и преемственность его перевоплощений, откуда, вероятно, у некоторых сектантов возникла вера в переселение душ в широком смысле этого слова» (*Семенов* 1928: 5). «Этот термин (гулат — *Т. К.*), — пишет Ф. Дафтари, — служил для выражения неодобрения, возможно, он был выдвинут рядом ранних шиитских авторов и принят ересиографами для обозначения крайних шиитов, которые позднее были обвинены более умеренными единоверцами в “неумеренности” (*гулувв*) в религиозных вопросах по отношению к имамам и другим шиитским деятелям» (*Daftary* 2007: 63; *Дафтари* 2011: 100).

[3] Кирмоншоев Хубоншо (1900–1938) — один из борцов за установление Советской власти в Таджикистане. Осенью 1937 г. был арестован сотрудниками НКВД в г. Хорог. Умер в тюрьме в Оше в 1938 г.

[4] Бандишоев Богшо (1908–1937) — секретарь комсомольской организации Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. До своего ареста занимал должность заместителя председателя облисполкома. Репрессирован в 1937 г.

[5] Ельчибеков Карамхудо (1896–1938) — один из основателей Советской власти в Таджикистане. По приговору Военной коллегии Верховного Суда СССР расстрелян в 1938 г. Посмертно реабилитирован в 1956 г.

[6] Бельский не пишет, кто именно был учителем интерната. Возможно, этим учителем был или Шохфутур Мухаббатшозода или Сулаймон Курбонмамадов. Оба они в эти годы работали в школе-интернате в Хороге. Они являются авторами книги «История Бадахшана».

Вывоз закята будет падать по мере культурного роста населения Памира, и административные меры в этом вопросе положительных результатов не дадут. Однако, несмотря на трудности, в данный момент, мы считаем, что сейчас в целях борьбы с вывозом денег за границу кое-что предпринять можно. Одной из целесообразных мер в этом направлении, по нашему мнению явилось бы следующее (что мы и предполагаем испытать): у исмаилитов утвердилось мнение об отзывчивости и доброте Ага-Хана; пользуясь этим, начать среди его последователей на Памире, кампанию через одного из влиятельных и авторитетных ишанов о подаче «петиции» Ага-Хану с просьбой оставить закят на местные нужды исмаилитов — открытие школ, организацию питания в них и т. д. Обращение Ага-Хану может оправдать себя и в том случае, если он ответит отрицательно — такой ответ Ага-Хана должен будет значительным образом изменить представление исмаилитов о нем в худшую сторону, что в свою очередь явится предпосылкой для нашей работы против Ага-Хана» (РГАСПИ. Ф. 62. 1355).

Данный архивный материал интересен несколькими моментами. В первую очередь, в нем есть сведения о размере закята Ага-Хану. Автор пишет о том, что до 1917 г. закят для Ага-Хана достигал 10 000 р. золотом. Учитывая не совсем благополучную жизнь таджикских исмаилитов горного края в те годы, это довольно ощутимая сумма. Напри-

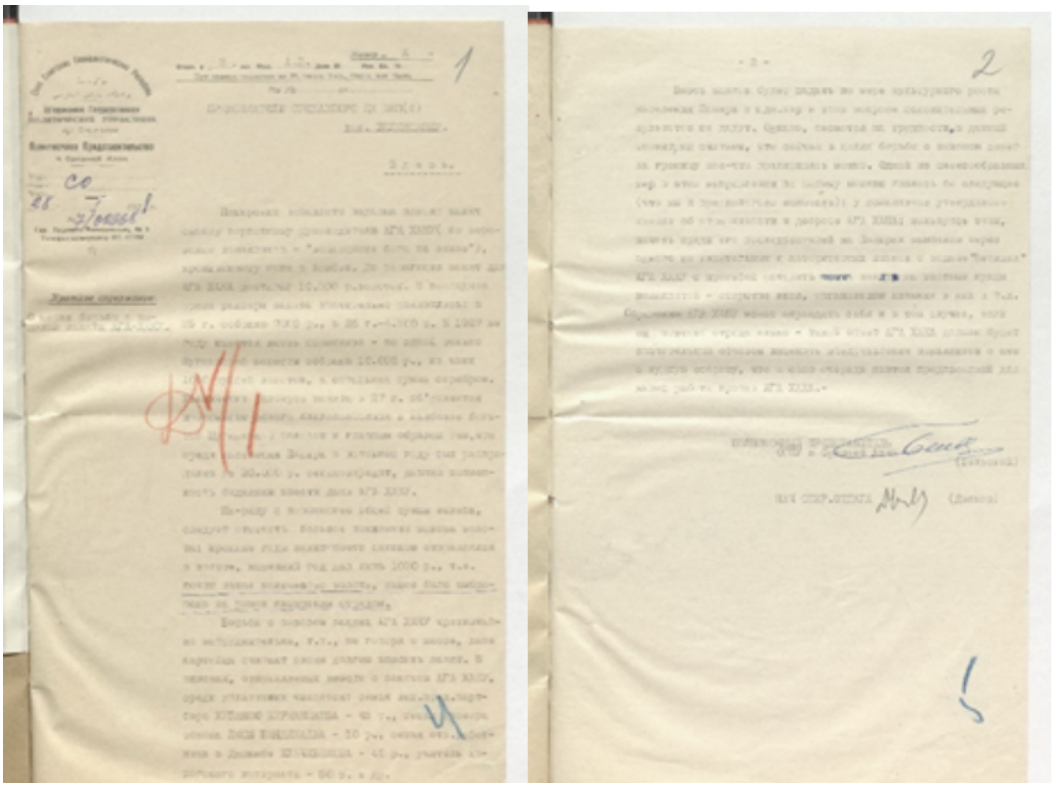


Рис. 1. Начало и конец письма Бельского на имя Зеленского (РГАСПИ. Ф. 62. 1355).

мер, дойная корова в России в то время стоила около 60 рублей[1], т. е. можно было на эти деньги купить 166 коров. Здесь, на наш взгляд, следует немного остановиться на вопросе личности самого Ага-Хана III. Как и шииты, исмаилиты подтверждают, что после смерти Пророка его двоюродный брат и зять Али ибн Абу Талиб стал первым имамом — духовным лидером мусульманского сообщества, и что духовное руководство, известное как имамат, является поэтому наследственным через Али и его жену Фатиму, дочь Пророка. Наследование имамата, в соответствии с шиитской доктриной и традицией, происходит путем назначения и является прерогативой имама — выбирать наследника из числа потомков. Согласно этой традиции, Ага-Хан III был 48-м наследным имамом, который среди своих последователей был известен под именем Султан Мухаммад Шах. Он стал имамом в возрасте восьми лет и руководил исмаилитской общиной в течение 72 лет — больше всех своих предшественников. В воспитании молодого имама огромную роль играла его мать — Шамс ал-Мулук, высокоодаренная женщина. Она происходила из иранской царской семьи, была внучкой Фатх-Али-Шаха — иранского правителя из династии Каджаров, который правил с 1797 по 1834 г.

Резиденция имама Султана Мухаммад-Шаха располагалась в Бомбее, где была сосредоточена большая исмаилитская община. Однако эта община всегда находилась под религиозным влиянием как суннитов[2], так и шиитов-двунадесятников[3]. Поэтому имаму пришлось провести серьезную работу по восстановлению исмаилитской идентичности своих последователей. Параллельно с этим Ага-Хан III начал проводить политику модернизации своей общины. В первую очередь это касалось вопросов равноправия мужчин и женщин в общине. В своей книге «Индия в переходный период» имам писал:

> «Биологически женщины намного важнее для нации, чем мужчины. При том что в целом женщины способны самостоятельно зарабатывать средства к существованию наряду с мужчинами, они являются хранительницами жизни нации и благодаря этому своему природному качеству несут двойное бремя. Опыт показывает высокую вероятность того, что активное влияние женщин на жизнь общества, при прочих равных условиях и свободе, должно не только послужить улучшению материальной жизни внутри страны, но, кроме того, сообщить самый возвышенный идеализм жизни государства» (*Aga Khan III* 1918: 254). Далее Ага-Хан III продолжает свои мысли: «Сегодня ни один прогрессивный мыслитель не станет опровергать утверждение, что уровень социального прогресса и общего благосостояния общин наиболее высок там, где женщины менее отгорожены искусственными барьерами и узкими предубеждениями от своего полноценного положения граждан. Стало быть, с глубокой скорбью следует признать, что положение индийских женщин является неудовлетворительным, что повсюду на пути их полноценного служения обществу имеются искусственные препятствия и что, с точки зрения здоровья и счастья, женщины без нужды страдают от цепей и оков предрассудков и пре-

[1] По сведениям Министерства земледелия средняя цена на дойную корову в Ферганской области была ниже, чем по большинству областей Российской империи, и на осень 1915 г. составляла 43 р. (Сборник 1917: 501).

[2] Сунниты — ахль ас-Сунна валь Джамаа (люди Сунны и согласия общины). Сунниты принимают Коран и Сунну (путь Пророка) в качестве первоисточников религии. См. подробнее: (*Али-заде* 2007: 55–57).

[3] Шииты-двунадесятники — последователи 12 имамов из рода Али ибн Абуталиба. Они верят, что двенадцатый имам исчез в IX в. и появится в качестве мессии. См. подробнее: (*Али-заде* 2007: 162–163).

> дубеждений… Это социальное зло и другие, ему подобные, так ограничивали Индию, что невозможно представить эту страну занимающей надлежащее место среди свободных наций до тех пор, пока всеохватный принцип равенства между полами не будет в целом принят ее населением. Отречение от этого принципа в настоящий момент тем более достойно сожаления, что природный ум и способности индийских женщин далеко не ниже, чем у их эмансипированных сестер» (*Aga Khan III* 1918: 256).

Подобные высказывания были поистине революционными для индийского общества того времени. Еще более радикальными были методы, которыми он пользовался. Основным средством решения «женского вопроса» — в Индии в целом и среди своих последователей в частности — имам считал обучение: только образованные женщины, по его мнению, могли принять ответственность за свою судьбу. За относительно короткое время Ага-Хан III смог открыть для своей общины несколько школ, в которых девочки учились наравне с мальчиками.

Деятельность Ага-Хана III не могла не вызвать отклика как внутри, так и вне исмаилитской общины. В знак глубокой преданности исмаилиты Индии, Ирана и Средней Азии называли его «*Мавлана Хазир Имам*» — «Наш Господин Нынешний Имам».

Востоковед А. А. Семенов коротко, но в то же время объемно описывает личность Ага-Хана III: «Применился ко времени и обстоятельствам и самый облик этого имама, Оксфордский университет в прошлом, в настоящем титул «Его высочества» от английского правительства, литературная деятельность и высокое общественно-политическое положение в качестве недавнего председателя Всемусульманской Лиги. Таков современный исмаилитский имам, потомок фатимидов» (*Семенов* 1928: VIII).

Тем не менее в 1920–1930-е годы знания об исмаилитах и их духовном лидере были весьма ограничены не только среди работников силовых структур, но даже и среди ученых. Происходило своего рода столкновений невежества между исмаилитами и людьми, которые хотели бороться против исмаилизма. Московский журналист и литератор А. М. Брискин в 1930 г. писал о том, что на Памире «весьма распространена секта «Исмаилья», сущность учения которой мало известна, так как «человек должен скрывать свою религию и женщин» (*Брискин* 1930: 18–19). О малоизученности памирского исмаилизма в те годы писал и будущий крупный советский востоковед Н. А. Смирнов (*Смирнов* 1928: 24–25). Тот же Бельский, судя по другому архивному документу, в своем докладе на Пленуме Среднеазиатского Бюро ЦК ВКП (б) от 28–30 мая 1927 г. «По мусульманскому духовенству» говорил:

> «Исмаилиты верят в земное воплощение божества. Бог переходит постепенно, меняет телесную оболочку, в различных лиц и иногда не покидает земного существования. В настоящее время он непосредственно воплощен в Агахане (Султан Мухамед Шах). Исмаилиты верят в переселение душ и приход Махди, который совершит страшный суд, призовет к себе верных исмаилитов и установит строй вечного блаженства» (РГАСПИ. Ф. 62. 1145. Л. 61).

В конце своего доклада Бельский вносит свои предложения, где под пунктом 10 идет:

> «Все секты Ислама (ахмадийцы[1], бехаисты[2], исмаилиты) следует рассматривать как группы, враждебные нам, учитывая, что они берут начало на

[1] Основателем течения ахмадийцев является Мирзо Гулям Кадиани, который в конце XIX в. при помощи англичан смог определенное количество мусульман Индии привлечь на свою сторону.

[2] Основателем течения бехаистов считается Мирзо Хусайн, который жил в XIX в. В основном его последователи живут в Западной Европе.

территории враждебных нам стран, находятся под их покровительством. Однако при подходе к каждой секте необходимо учитывать деятельность ее на территории Союза и влияние ее на население» (РГАСПИ Ф. 62. 1145. Л. 68; данный документ опубликован, см.: Ислам 2010: 124).

Как видно из доклада Бельского, он не утруждал себя изучением сути исмаилитского вероучения, легче всего было считать исмаилитов врагами нового строя. Люди, которых Бельский упомянул в своем письме, в дальнейшем были репрессированы, хотя они являлись основателями советской государственности на Памире. Возможно, данное письмо также играло свою отрицательную роль в их трагической судьбе.

Через несколько лет, на заседании Центрального Партбюро было такое решение: «Распространить решение ПБ от 29.12.35 г. о запрещении вывоза из Памира заграницу закята хлебом и скотом также и на промышленные товары, золото и серебро». Выписки посланы: Тт. Ягода[1], Стомонякову[2], Розенгольцу[3], Мирошникову[4], ЦК Таджикистана (шифром)» (РГАСПИ. Ф. 17. Л. 41). Хотя еще год назад Центральное Политбюро на своем заседании от 15 апреля 1934 г. постановило «Разрешить памирскому духовенству вывоз серебра (закята) за границу» (РГАСПИ. Ф. 17. Л. 34). Выписка из данного заседания была отправлено Г. И. Бройдо — первому секретарю ЦК Таджикистана.

Новая советская власть не хотела на своем пути видеть харизматических и популярных личностей, тем более в духовном плане. Это было против их плана создания советского человека одухотворенным идеями диктатуры пролетариата, но отнюдь не религиозными мотивами. Ага-Хан III был чрезвычайно популярен среди исмаилитов Таджикистана. Один из известных таджикских поэтов конца XIX — начало XX вв. Мубораки Вахони так восхваляет его в своем стихотворении:

Сад ранга гул зи зиннати Султон Муҳаммад аст,
Шамсу қамар назокати Султон Муҳаммад аст,
Арзу само иборати Султон Муҳаммад аст,
Ғилмонро зиёрати Султон Муҳаммад аст,
Авфи гуноҳ раҳмати Султон Муҳаммад аст…
Мушки татар бардамад аз оҳуи хутан,
Созад ба кӯҳу дашту биёбон ба вай ватан,
Дорад дар обгинаю гуфтор дам мазан,
Созад ба тору пуди хамушӣ карам кафан,
Гӯям, ки рози хилвати Султон Муҳаммад аст.
Қудрат ба феълу феъл ба қудрат чу юзу боз,
Печида ҳамчу кокули сунбул ба сарви ноз,
Чун субҳу шом гашта таваллои имтиёз,
Чун мубдау маод бувад шебу ҳам фароз,
Ин корзор санъати Султон Муҳаммад аст…
Бар матлаби висоли муҳаббат надам шавӣ,
Чун калби кӯи дӯст, Муборакқадам шавӣ,

[1] Генрих Григорьевич Ягода (1891–1938) в описываемые годы работал руководителем НКВД СССР. Репрессирован в 1938 г.

[2] Борис Спиридонович Стомоняков (1882–1940) в описываемые годы работал заместителем наркома иностранных дел СССР. Репрессирован в 1940 г.

[3] Аркадий Павлович Розенгольц (1889–1938) в эти годы занимал должность наркома внешней торговли СССР. Репрессирован в 1938 г.

[4] Иван Иванович Мирошников (1894–1938) в 1935 г. занимал должность управляющего делами Совнаркома СССР. Репрессирован в 1938 г.

Шайдову волаву рухи зулфи санам шавӣ,
Базгӯи нестӣ ба салоҳи адам шавӣ,
Медон яқин, ки васлати Султон Муҳаммад аст (*Давлатбеков* 2015: 180)
Цветов прекрасны цвет Султан Мухаммада
Луны и солнца свет Султан Мухаммада,
Земли и неба силуэт Султан Мухаммада,
Паломники хранят завет Султан Мухаммада
Грехов прощения обет Султан Мухаммада…
Хотанского оленя мускуса благоуханье,
Поля и горы, что родное мирозданье,
Красноречиво он хранит молчанье,
Безмолвно саван приоткрыл сознанья,
Тот тайный пиетет Султан Мухаммада.
Мощь в действии и действие в мощи,
Как гиацинта локоны на роще,
И на рассвете, и в закате тощем,
Начало и конец, сложней и проще,
Всё это пируэт Султан Мухаммада…
Как станешь путником любви дороги,
Подобно Мубараккадаму на пороге,
Влюблённым потеряешься ты в Боге,
Безумие твоё не выражают слоги,
Узнай, что это след Султан Мухаммада[1].

В одном раннесоветском документе пишется о том, что «несмотря на легкомысленное отношение к религии таджики с большим уважением относятся к своему старшему пиру Ага Хану и в достаточной степени преданы своему Имаму» (ГА РФ. Ф. Р1235).

И конечно же, такая фигура и ее огромное влиянием на исмаилитов Средней Азии вызывала обеспокоенность у советской верхушки власти, особенно у силовых структур.

Следует сказать, что большую часть денег, который Ага-Хан III получал от своих последователей, шла на постройки школ, поликлиник и больниц в Индии и Восточной Африке, которыми пользовались не только исмаилиты, но и их соседи. Ага-Хан III многое сделал для того, чтобы англо-восточный колледж в Алигархе, основанный в 1875 г., приобрел в 1929 г. статус университета. Он сам в своих воспоминаниях отмечает:

> «Я посвятил много времени, энергии и интереса делам Алигарха. Полагаю, что я был своего рода одиночкой в группе активистов (‘ginger grope’) для проекта преобразования Алигарха в великий мусульманский университет» (The Memoirs 1954: 114).

М. Рутвен пишет:

> «В общей сложности в первой половине XX века Ага-Хан III основал около 200 школ в Восточной Африке и Южной Азии; первая из них была создана в 1905 г. в Занзибаре, в 1906 г. в Дар-эс-Саламе, в тогдашней Танганьике, а в 1907 г. в Мундра, в Гуджарате» (*Рутвен* 2013: 235).

Достаточно оригинальным было предложение Бельского относительно «петиции» Ага-Хану с просьбой оставить закят на нужды местного населения. Сотрудник ОГПУ в этом случае не учел духовную сторону вопроса. Исмаилиты закят своему

[1] Выражаю признательность Олиму Ширинбеку за поэтический перевод данного стихотворения.

имаму считали религиозным обязательством в качестве мюрида-последователя. Для исмаилитов было важно, чтобы их деньги аккумулировались в резиденции имама. Таким образом эти деньги «покрываются духовным покрывалом», если так можно сказать, а те, кто отправил их, получают благословение имама. Ага-Хан III многократно отправлял своим таджикским мюридам на Памир расписку о том, что деньги получил, и в знак благодарности в этих расписках писал добрые пожелания своим последователям. Для мюридов было чрезвычайно важно, что их имам посылает им самые тёплые и самые нежные любящие благословения. Эти любящие благословения обычно касались доброго здоровья, счастья, защиты и безопасности исмаилитов.

В личных архивах таджикских исмаилитов до сих пор хранятся эти расписки, и владетели с особым пиететом относятся к ним. Конечно, такие расписки, адресованные таджикским исмаилитам, были не только от Ага-Хана III, но и от Ага-Хана I (Хасан Алишах — умер в 1881 г). Для примера, в данной статье приводим две расписки от этих имамов — от Ага-Хана I в 1860 г. и от Ага-Хана III в 1908 г., которые и поныне хранятся в личных архивах (*Рис*. 2, 3).

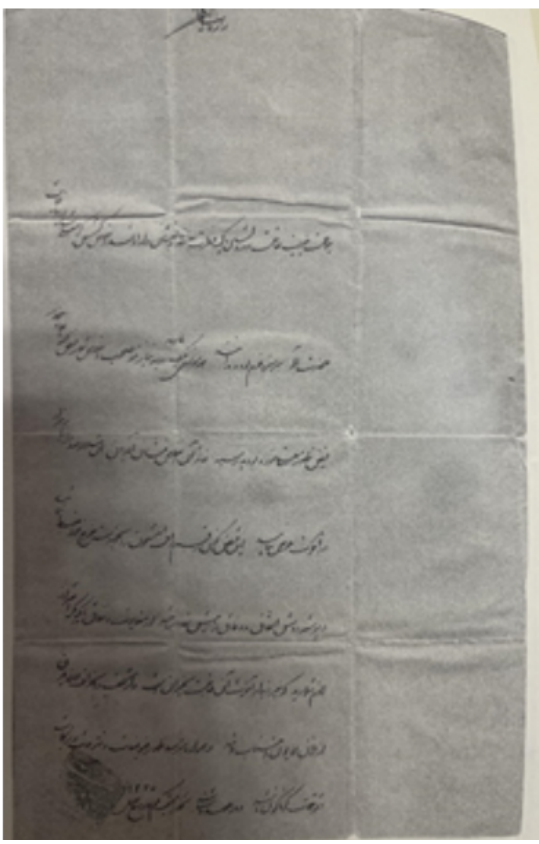


Рис. 2. Расписка Ага-Хана I

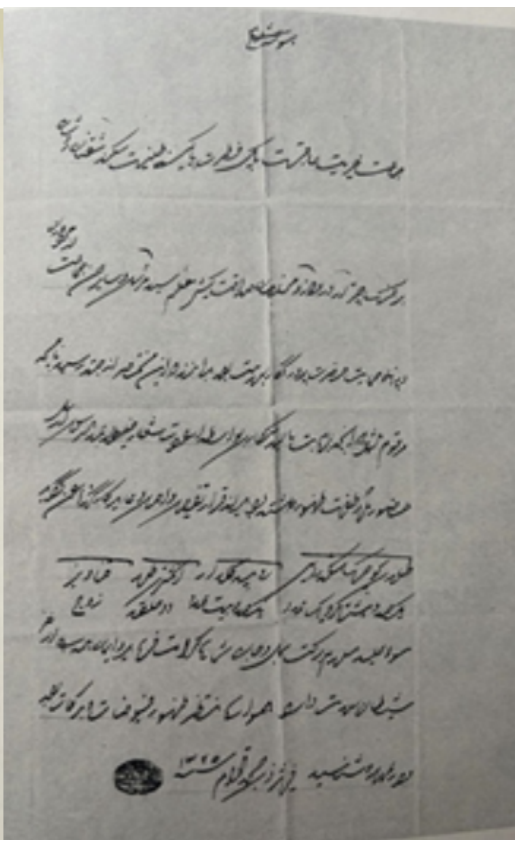


Рис. 3. Расписка Ага-Хана III

(Обе расписки из книги: *Kawahara, Mamadsherzodshoev* 2013).

В своей расписке Ага-Хан I пишет о том, что получили 100 рупий от своих мюридов из Бадахшана, которые были посланы через некий Файзуллах и дошли до резиденции. Имам взамен желает своим мюридам, чтобы благодать от этих денег

вернулась мюридам в стократном размере в этом мире и в тысячу раз в том мире.

Примерно такие же слова содержатся в расписке Ага-Хана III. Там сказано о том, что деньги, две пары золотых серег и т. д., которые были отправлены, дошли до резиденции имама. Имам в свою очередь желает своим мюридам достатка и защиты от козней сатаны.

Во взаимоотношении исмаилитов и их духовного лидера мы видим классический случай конструирования традиции и ритуалов. Другими словами, для исмаилитов выплата закята своему духовному лидеру — имаму считался религиозным ритуалом. Американская исследовательница Кэтрин Белл пишет о том, что ритуализация — это прежде всего стратегия построения определенных типов властных отношений, эффективных в конкретных социальных организациях (*Bell* 1992: 197). В нашем случае, если за социальную организацию взять исмаилитскую общину, становится ясно, что между имамом и его последователями существовала особая духовная связь, которая выражается посредством клятвы верности — *байъат*а. Мюриды при удобном случае или непосредственно физически перед имамом, или через людей, назначенных имамом, выражают свою привязанность посредством клятвы верности. После этого у имама по отношению к своим последователям появляется духовная власть, которая означает, что отныне мюриды будут прислушиваться к наставлениям своего имама. Эти наставления могут быть в письменном или устном виде.

В заключение можно сказать, что несмотря на то, что большевики с первых дней своего вхождения на политический Олимп говорили о праве людей на свободу выполнения своих религиозных обрядов, однако на деле они сразу же начали борьбу против религии. Конечно, в 1920-е годы эта борьба еще не преследовала целью физическое устранение религиозных лидеров. Советские работники антирелигиозного фронта верили, что с ростом культуры среди трудящихся СССР растет безбожие» (*Царицын* 1938: 2–4). Однако или культурный рост в глазах проводников этой новой культуры казался слабым, или безбожие не приходило так быстро, как того хотели большевики, или еще какие-то другие причины стали катализатором беспощадной борьбы уже в 1930-е годы. Эта борьба на периферии Советского государства иногда была еще ожесточеннее. Каждый назначенный уполномоченный ОГПУ из центра (из Москвы или Ташкента) в регионах старался яростнее показать свою преданность.

Переход от конфессионального государства к светскому требовал эволюционного подхода, но вчерашние революционеры хотели все эти перемены осуществить революционным способом. Они еще при своей жизни хотели видеть эти перемены, хотя, как известно, большое количество этих борцов за новую светскую жизнь сами стали жертвами государственной репрессивной машины. Это мы видим и на примере лиц, упомянутых в этой статье.

Список сокращений

ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации
РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории

Источники и материалы

Сборник 1917 — Сборник статистико-экономических сведений по сельскому хозяйству России и иностранных государств. Петроград, 1917. 673 с.
ГА РФ. Ф. А-353. — ГА РФ. Фонд А-353. Оп. 6. Ед. хр. 19. Л. 83.

ГА РФ. Ф. 539. — ГА РФ. Фонд 539. Оп. 1. Ед. хр. 704 Л. 2 об.
ГА РФ. Ф. Р5446. — ГА РФ. Фонд Р5446. Оп. 12а. Ед. хр. 1080 Л. 1–4.
ГА РФ. Ф. Р1235. — ГА РФ. Фонд Р1235. Оп. 101. Ед. хр. 38 Л. 24.
РГАСПИ. Ф. 62. 1355. — РГАСПИ. Фонд 62. Оп. 2 часть 1. Ед. хр. 1355. Л. 1–2.
РГАСПИ. Ф. 62. 1145. — РГАСПИ. Фонд 62. Оп. 2. Ед. хр. 1145. Л. 61, 68.
РГАСПИ. Ф. 17. — РГАСПИ. Фонд 17. Оп. 162. Ед. хр. 19. Л. 34, 41.
Правда 1917 — Газета «Правда», 1917, 22 ноября.
Царицын 1938 — *Царицын А*. Ленин о религии и борьбе с ней // Безбожник. 1938. № 12. С. 2–4.
Aga Khan III 1918 — *Aga Khan III.* India in Transition: A Study in Political Evolution / Aga Khan III. — Bombay: Bennet, Coleman and Co. 1918. 310 p.
The Memoirs 1954 — The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time. L.: Cassel and Company LTD, 1954. 350 p.

Научная литература

Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь М.: Ансар, 2007. 400 с.
Брискин А. М. Страна таджиков. М.; Л.: Государственное издательство, 1930. 73 с.
Давлатбеков Л. Жанр мусаммат в творчестве поэтов Бадахшана // Вестник Таджикского национального университета. Серия филология № 4/9. 2015. С. 176–182 (на тадж. яз.).
Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины / Пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой. М.: Наталис, 2011. 848 с.
Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. Вып. 2 / Сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: Изд. дом Марджани, 2010. 208 с.
Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг.: Документы и материалы. Кн. 2. Центральные органы государственной власти и управления в РСФСР: создание нормативно-правовой базы деятельности религиозных объединений / Отв. сост. М. И. Одинцов; сост. Ж. В. Артамонова, Н. М. Волхонская, А. С. Кочетова, А. В. Лукашин, М. М. Одинцова. М.: Политическая энциклопедия, 2018. 670 с.
Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг.: Документы и материалы. Кн. 3. Народные комиссариаты СНК РСФСР (1917–1924) и СНК СССР (1922–1924): проведение в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» / Отв. сост. М. И. Одинцов; сост. Ж. В. Артамонова, Н. М. Волхонская, А. С. Кочетова, А. В. Лукашин, М. М. Одинцова. М.: Политическая энциклопедия, 2018а. 892 с.
Одинцов М. И., Кочетова А. С. Свобода совести в истории России: идеи, законодательные проекты, практическое воплощение. Конец XIX — вторая четверть XX в. М.: Политическая энциклопедия, 2023. 559 с.
Рутвен М. Сеть Ага Хана по развитию и ее учреждения // Новейшая история исмаилитов: Преемственность и перемены в мусульманской общине / Пер. с англ. — М.: Наталис, 2013. С. 231–271.
Семенов А. А. Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Алия-бога // Иран: Сб. статей. Т. 2. Л., 1928. С. 1–24.
Смирнов Н. А. Ислам и современный Восток / Под ред. проф. М. А. Рейснера. М.: Изд-во «Безбожник», 1928. 120 с.
Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / Пер. с англ. — М.: Новое литературное обозрение, 2021. 552 с.
Харюков Л. Н. Англо-русское соперничество в Центральной Азии и исмаилизм. М.: Изд-во Московского университета, 1995. 240 с.
Bell C. Ritual Theory, Ritual Practice. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992. 270 p.
Daftary F. The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 800 p.

Kawahara Y., Mamadsherzodshoev U. Documents from Private Archives in Right-Bank Badakhshan (Facsimiles). Tokyo: The University of Tokyo, 2013. 231 p.

Keller Sh. Islam in Soviet Central Asia, 1917–1930. Soviet Policy and Struggle for Control // Politics of Modern Central Asia. Critical Issues in Modern Politics. Vol. I. Encounters with Modernity: Russian and Soviet Rule. London & New York: Routledge, 2010. Pp. 253–278.

References

Ali-zade, A. 2007. *Islamskii entsiklopedicheskii slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar. 400 p.

Arapov, D. Yu. (ed.). 2010. *Islam i sovetskoie gosudarstvo (1917–1936). Sbornik dokumentov*. Vyp. 2. [Islam and the Soviet State (1917–1936). Collection of Documents. Vol. 2]. Moscow: Izdatel'skii dom Mardzhani. 208 p.

Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press. 270 p.

Briskin, A. M. 1930. *Strana tadzhikov* [The Country of Tajiks]. Moscow, Saint Petersburg: Gosudarstvennoie izdatel'stvo. 73 p.

Daftary, F. 2007. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press. 800 p.

Daftary, F. 2011. *Ismaility: ikh istoriia i doktriny* [The Isma'ilis: Their History and Doctrines]. Moscow: Natalis. 848 p.

Davlatbekov, L. 2015. Zhanr musammat v tvorchestve poetov Badakhshana [The Musammat Genre in the Works of Poets of Badakhshan]. *Vestnik Tadzhikskogo natsional'nogo universiteta. Seriya filologiia* 4/9 (185): 176–182.

Kawahara, Y., and U. Mamadsherzodshoev. 2013. *Documents from Private Archives in Right-Bank Badakhshan (Facsimiles)*. Tokyo: The University of Tokyo. 231 p.

Keller, Sh. 2010. Islam in Soviet Central Asia, 1917–1930. Soviet Policy and Struggle for Control. In *Politics of Modern Central Asia. Critical Issues in Modern Politics*. Vol. I. *Encounters with Modernity: Russian and Soviet Rule*, ed. by D. Bhavna. London & New York: Routledge. 253–278.

Kharyukov, L. N. 1995. *Anglo-russkoye sopernichestvo v Tsentral'noi Azii i ismailizm* [Anglo-Russian Rivalry in Central Asia and Ismailism]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 240 p.

Odintsov, M. I. (ed.). 2018. *Konfessional'naia politika sovetskogo gosudarstva. 1917–1991 gg.: Dokumenty i materialy. Kn. 2. Tsentral'nye organy gosudarstvennoi vlasti i upravleniia v RSFSR: sozdanie normativno-pravovoy bazy deiatel'nosti religioznykh ob"yedinenii* [Confessional Policy of the Soviet State. 1917–1991: Documents and Materials. Book 2. Central Bodies of State Power and Administration in the RSFSR: Creation of a Regulatory Framework for the Activities of Religious Associations]. Moscow: Politicheskaia entsiklopediia. 670 p.

Odintsov, M. I. (ed.). 2018a. *Konfessional'naia politika sovetskogo gosudarstva. 1917–1991 gg.: Dokumenty i materialy. Kn. 3. Narodnyye komissariaty SNK RSFSR (1917–1924) i SNK SSSR (1922–1924): provedenie v zhizn' dekreta «Ob otdelenii tserkvi ot gosudarstva i shkoly ot tserkvi»* [Confessional Policy of the Soviet State. 1917–1991: Documents and Materials. Book 3. People's Commissariats of the Council of People's Commissars of the RSFSR (1917–1924) and the Council of People's Commissars of the USSR (1922–1924): Implementation of the Decree "On the Separation of Church from State and School from Church"]. Moscow: Politicheskaia entsiklopediia. 892 p.

Odintsov, M. I., and A. S. Kochetova. 2023. *Svoboda sovesti v istorii Rossii: idei, zakonodatel'nye proyekty, prakticheskoe voploshchenie. Konets XIX — vtoraia chetvert' XX* v [Freedom of Conscience in the History of Russia: Ideas, Legislative Projects, Practical Implementation. End of XIX — second quarter of XX century]. Moscow: Politicheskaia entsiklopediia. 559 p.

Rutven, M. 2013. Set' Aga Khana po razvitiiu i ee uchrezhdeniia [Aga Khan Development Network and Its Institutions]. In *Noveishaia istoriia ismailitov: Preemstvennost' i peremeny v*

musul'manskoi obshchine [Recent History of the Ismailis: Continuity and Change in the Muslim Community], ed. by F. Daftary. Moscow: Natalis. 231–271.

Semenov, A. A. 1928. Ismailitskaia oda, posviashchennaia voploshcheniiam Aliia-boga [Ismaili Ode Dedicated to the Incarnations of Ali as a God]. In *Iran: sbornik statei* [Iran: Collection of articles], ed. by V. V. Bartol'd. Vol. 2. Saint Petersburg. 1–24.

Smirnov, N. A. 1928. *Islam i sovremennyi Vostok* [Islam and the Modern East]. Moscow: Bezbozhnik. 120 p.

Smolkin, V. 2021. *Sviato mesto pusto ne byvaet: istoriia sovetskogo ateizma* [A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 552 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/173-189
Научная статья

© Н. Е. Мазалова

ЦЕРКОВЬ НА КРАЮ РОССИИ: ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СИТУАЦИИ СТРОИТЕЛЬСТВА

Статья посвящена этнографическим аспектам проблем строительства современной православной церкви, деяниям и личности ее заказчика и создателя. Новизна исследования заключается в том, что впервые с позиций историко-антропологического метода православный храм рассматривается как социальный и культурный объект, а действия ее создателя — как ответ на социальные и культурные требования и запросы современной эпохи. Изучено значение Церкви Покрова Св. Богородицы в пос. Кондратьево Выборгского района Ленинградской области как символа этнокультурной локальной идентичности. Возведение обетной православной церкви — уникальное явление в современном строительстве. Нарративы о строительстве Покровской церкви, в том числе, мотивы о чудесах, сформированные в деревенском церковном приходе, со временем становятся культурным текстом всей общерусской традиции. Проанализированы особенности личности заказчика и создателя Покровской церкви, его религиозности. Личность создателя церкви исследуется в рамках проблемы «личность и история», «личность и индивидуальность в культуре». Сделан вывод о том, что процесс возведения Покровского храма сравним с духовным совершенствованием его создателя; его нравственный рост сопоставим со строительством церкви, а само ее строительство воспринимается как некий духовный процесс. Покровская церковь — церковь на краю России — в наши дни выполняет не только канонические функции, но охранительные, защитные, определяемые ее местонахождением на границе. Ее значимость как символа этнокультурной идентичности в новых исторических условиях возрастает.

Ключевые слова*: православная церковь, строительство храма, заказчик, личность в истории, личность и индивидуальность в культуре, церковь по [1]обету, мифология, мотивы о чудесах, идентичность*

Ссылка при цитировании: *Мазалова Н. Е.* Церковь на краю России: Историко-этнографические аспекты ситуации строительства // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 173–189.

Мазалова Наталия Евгеньевна — д. и. н., старший научный сотрудник Центра европейских исследований, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: mazalova.nataliya@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7586-4506

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/173-189
Original Article

© *Natalia Mazalova*

THE CHURCH AT THE END OF RUSSIA: HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC CONTEXT OF BUILDING

The article is devoted to the ethnographic aspects of building a modern Orthodox church, the deeds and personality of its investor and constructor. This is the first time an Orthodox church is considered as a social and cultural object from the perspective of historical and anthropological methods, and the actions of its creator — as a response to the social and cultural requirements and demands of the modern era. The author considers the significance of the Church of the Intercession of the Holy Virgin in Kondratyevo as a symbol of ethnic and cultural local identity. The construction of a votive Orthodox church is a unique phenomenon in modern construction. Narratives about the construction of the Church of the Intercession, including motifs about miracles, which formed among the village church parish, eventually become a cultural text for the entire pan-Russian tradition. The personality and religiosity of the investor and the creator of the Church of the Intercession are considered. His personality is studied within the problem of "personality and history", "personality and individuality in culture". The author compares the process of building the Church to the spiritual perfection of its creator; his moral growth — to the construction of the church, and its construction itself is described as a spiritual process. The Church of the Intercession — a church at the end of Russia nowadays fulfills protective and defensive functions as well as canonical ones due to its location at the state border. Its significance as a symbol of ethnic and cultural identity in the changing historical context is increasing.

Keywords: *Orthodox Church, temple construction, customer, personality in history, personality and individuality in culture, votive church, mythology, motifs about miracles, identity*

Author Info: **Mazalova, Nataliya E.** — Doctor of History, Senior Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: mazalova.nataliya@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7586-4506

For citation: Mazalova, N. E. 2024. The Church at the End of Russia: Historical and Ethnographic Context of Building. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 173–189.

Введение

Церковь Покрова Святой Богородицы в пос. Кондратьево Выборгского района Ленинградской области находится неподалеку от границы России и Финляндии рядом с международной трассой Е-18. Расположенная на возвышенном месте, она не оставляет себя незамеченной ни одному путешественнику, проезжающему мимо. Настоятель Выборгского Спасо-Преображенского собора, благочинный Выборг-

ского округа, архиепископ Новгородский и Старорусский Лев при освещении Покровской церкви 26 октября 2000 г. назвал ее «визитной карточкой России». Само местоположение православной Покровской церкви с момента освящения позволило ей стать маркером этнокультурной идентичности местных жителей.



Рис. 1. Церковь Покрова Божией матери в пос. Кондратьево Выборгского района Ленинградской области. Фото автора

С конца XX в. православная церковь в России переживает период возрождения и возобновляет многие виды деятельности — духовную, просветительскую и др. В конце XX — начале XXI вв. после более чем семидесятилетнего перерыва в России строилось много церквей, что стало заметным явлением русской духовной культуры этого времени (*Беломоева, Климкина* 2018).

Проблемами изучения процессов строительства современных православных храмов, как правило, занимаются искусствоведы (*Игумен Александр* 2007; *Украинцева* 2021). Однако, здание храма нельзя рассматривать только как произведение искусства, оно является социальным и культурным объектом. Изучение социальной и антропологической составляющих процесса строительства храма предоставляет историческое знание и историческую память о социуме, повседневности, людях определенной эпохи. Личность создателя церкви рассматривается в рамках проблем «личность в истории», «личность и индивидуальность в культуре» (*Гуревич* 1990). Строительство церкви вызвано потребностью и мотивами его создателей, которые сформированы конкретной исторической эпохой. К примеру, проблемой строительства средневековых французских храмов и их заказчиков в историко-культурном аспекте занималась И. Г. Галкова (*Галкова* 2015). Вместе с тем, отсутствуют этнологические исследования русского материала на эту тему.

Нарративы о местночтимых святынях, к которым, наряду с иконами, святыми, относятся также церкви и их создание, составляют пласт культурного и духовного

наследия России (*Антонова* 2015: 89). Первоначально рассказы о них распространяются в прицерковной среде отдельного прихода, но со временем становятся культурным текстом всей российской традиции. К таким текстам, несомненно, относятся рассказы о Покровской церкви и ее создателе.

В статье предпринимается попытка прояснить ситуацию строительства Покровской церкви, описать ее облик, вопросы о действиях и характере заказчика и создателя, который инициировал само строительство церкви, рассмотреть, насколько его деятельность отвечает социальным и культурным запросам эпохи. Представляется важным проследить не только его роль и участие в строительстве церкви, но и различные особенности личности — поведение, религиозные, нравственные установки, отношение к церковной общине и т. д., его специфические черты, характеризующие представителя определенного слоя общества. Также рассматривается роль Покровской церкви как маркера этнокультурной идентичности.

Методы

Покровская церковь, построенная, по сути, по воле одного человека, силами местного населения, несомненно, относится к явлениям «народного христианства», изучение которого занимает важное место в исследованиях духовной культуры русского народа. В прошлом язычество и христианство рассматривались в рамках концепции двоеверия как две отдельные религиозные системы (*Петрухин* 2000: 323). В настоящее время сформировалась тенденция изучать различные формы соединения в народной религиозности языческих и христианских компонентов (*Толстой* 1996; *Бернштам* 2000).

Для исследования проблемы инициирования проекта и процессов строительства церкви как комплексного культурно-исторического явления использовался историко-антропологический принцип. Для исследования мифологических мотивов в нарративах о строительстве церкви и жизни ее основателя применялся структурно-семантический метод. При исследовании вопросов идентичности использовались методики, направленные на изучение степени включенности объекта как в свою этническую культуру, так и в локальную культуру.

В основу статьи легли полевые материалы автора, собранные в 2020–2023 гг. методом опросов, интервью, биографического метода и включенного наблюдения (ПМА).

Результаты и обсуждение

История строительства церкви Покрова в пос. Кондратьево

Покровская церковь была построена в 1999–2000 гг. на территории поселка Кондратьево Выборгского района Ленинградской области. До 1944 г., это была территория Финляндии — волость и церковный приход Сяккиярви, первые упоминания о которых встречаются в исторических документах с 1396 г., когда эта территория принадлежала Швеции. С начала XIX в. она перешла к княжеству Финляндскому и являлась территорией России. Экономическим, духовным и культурным центром волости было крупное финское поселение Сяккиярви. Первая кирха в Сяккиярви была построена в 1572 г. На ее месте в 1833 г. возведена уникальная кирха в стиле неоклассицизма архитектором К. Л. Энгелем, которому также принадлежат проект кафедрального Никола-

евского собора Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии, православной церкви Святой Троицы и др. Кирха в Сяккиярви была внушительных размеров — 30 м в длину и 40 м в ширину, она вмещала 4000 человек (*Никитин* 2018).

Во время Зимней войны в 1940 г. в результате советских бомбардировок кирха оказалась частично разрушена, а затем 1970-х гг. ее руины были взорваны. На ее месте в 1990-ее гг. финны установили памятный знак.

С 1944 г. на бывшей территории Сяккиярви (ныне пос. Кондратьево, Великое, Балтиец, Большой Бор и др.) живут русские переселенцы из Вологодской, Рязанской и других областей, старожильческого населения здесь нет. После разрушения кирхи в местном сообществе возникла идея о строительстве православной церкви, однако осуществилась она значительно позже.

Для настоящей работы, наряду с отечественными исследованиями проблем идентичности (*Тишков, Пивнева* 2018) представляют интерес исследования пограничья — Border Studies, в рамках которых особое место занимают работы финских исследователей А. Пааси, М. Лахтенмяки, в том числе о разрабатываемой ими модели формирования региональной идентичности, о роли границы в ее сложении, влиянии границы на ментальные процессы (*Paasi* 1996; *Lahteenmaki* 2012). А. Пааси выдвинул гипотезу о том, что значение границы для жизни людей нельзя понять без анализа ее роли в общественном сознании, самоидентификации человека с территориями. Обобщая выводы отечественных и зарубежных исследователей и основываясь на сходстве их результатов, представляется, что одной из важнейших составляющих идентичности населения Выборгского района является идея их сопричастности своей приграничной территории.

Большинство местных жителей разделяет мнение о том, что они живут на землях, которые в прошлом были русскими и лишь на короткий временной промежуток принадлежали Финляндии, а шведская история ими игнорируется. Эта точка зрения разделялась историками в советское время, в наши дни доказана ее несостоятельность. В послевоенный период акцент делался на том, что Выборг и Выборгский район находится на исконно новгородских землях. Многие местные жители среднего и старшего возраста до сих пор считают, что Выборг и Выборгский район — «это наши исконные новгородские земли, а финны — это те же русские. Они же столько лет были в составе России». Следует признать, что за 80 лет проживания на приграничной территории у выборжан и жителей Выборгского района сложилась особая локальная общность, которая обладает собственной локальной идентичностью, проявляющейся прежде всего, в понимании себя как человека, принадлежащего в первую очередь не к определенному этносу — русскому (общенациональная идентичность), а к определенной территории (*Мазалова* 2018).

Вероятно, следует говорить о некоем «эффекте замещения» в исторической памяти жителей г. Выборга и Выборгского района: у второго, третьего поколений переселенцев очень мало воспоминаний о локальной истории мест, откуда приехали их родители или бабушки и дедушки. Зачастую представители этих и последующих поколений перестают контактировать с родственниками, живущими на «малой» родине, утрачивается интерес к семейным реликвиям, к истории семьи. Жителей прежде всего занимает вопрос о принадлежности территории, на которой они проживают.

Следует отметить, что существуют и некоторые различия в локальной идентичности жителей г. Выборга и жителей Выборгского района. В отличие от выборжан,

основой формирования «исторической памяти» которых стало прошлое этих территорий — в большей степени предвоенное, финское, а также шведское, их локальная идентичность в значительной мере сформировалась под влиянием пространства бывшего финского города. Для сельского населения Выборгского района в меньшей мере характерен интерес к прошлому территории, особенно — шведской истории. Если выборжане проживание в своем городе до недавнего времени рассматривали как некую сопричастность Финляндии, то многие жители пос. Кондратьево, живя в 12 км от этой страны, ни разу ее не посещали.

Таким образом, для локального сообщества сельских жителей Выборгского района и выборжан важным становится не только этнос, к которому они принадлежат, но и территория, занимающая исключительное место в истории России, доминантными свойствами которой являются пограничное положение и сложная история, включающая шведский, финский и русский периоды (*Рябова* 2015: 113).

Основные признаки пространственной интерпретации жителей Выборгского района — это пограничность, периферийность и близость к Финляндии (*Окунев* 2014: 52–53). Для них эти признаки определили возможность формирования своей собственной локальной идентичности, дополняющей общенациональную идентичность. Основой локальной идентичности жителей Кондратьевской волости Выборгского района является сознание того, что они живут на исконных, по справедливости возвращенных территориях (некий статус-кво). Сразу после разрушения кирхи в сообществе поселка Кондратьево возникла идея необходимости строительства православной церкви вместо разрушенной кирхи, которая воспринималась как символ иной этнической культуры и конфессии. Строительство церкви подтверждало и легитимизировало права жителей пос. Кондратьево на территорию, на которой они проживают.



Рис. 2. Николай Александрович Яковлев

Однако строительство церкви началось значительно позже — в конце 90-х гг. XX в. Инициатором

строительства Покровской церкви по праву можно считать Николая Александровича Яковлева — местного предпринимателя.

Н. Я. Яковлев не сразу выбрал место для храма. Протоиерей Лев Церпицкий посоветовал строить его в центре Кондратьево, неподалеку от места, где была расположена взорванная финская кирха и кладбище. Однако Н. А. Яковлев не согласился с выбором этого места. Его поступок соответствует сложившимся в русской традиции представлениям: локусы, на которых ранее располагались церкви, которые затем были разрушены, в народной традиции приобретают отрицательную семантику, сопоставимую с семантикой пожарищ, кладбищ, перекрестков дорог и др.

Н. Я. Яковлев решил, что лучше построить церковь в другой части поселка — на его окраине, на возвышении, неподалеку от международной трассы: «Как я рассуждал: «Сейчас время такое, не все пришли к Богу. А по дороге поедут, увидят церковь, храм, и пусть не скажут, но в сердце подумают о Боге. Второе — нужно подальше от деревни, я сам буду строить, никто ко мне ходить не будет, сколько смогу, столько буду строить» (ПМА 2020). Следует отметить, что строительство церквей на возвышенном месте — архаическая традиция. Гора в мифопоэтической картине мира — модель вселенной, вертикаль, продолжение мировой оси, находящейся в центре мира. Расположение церкви на горе осмысляется в народном сознании как приближение к Богу. Так, Иерусалимский храм был построен на Храмовой горе. На Руси на горе часто строились Успенские и Покровские Храмы.

Место для будущего храма было выбрано у дороги, ведущей в иностранное государство, недалеко от русско-финской границы. По мифологическим представлениям, граница проходит по краю «своего» и «чужого» пространства. Понятие «граница» находится в контексте существенных для народного сознания категорий, означая и пространственное размежевание, и пространственную близость, и приграничное пространство (*Виноградова* 2004; *Большакова* 2014: 213).

Церковь решено было строить в честь праздника Покрова Божией Матери. Праздник Покрова связан с чудом — явлением Святой Богородицы во Влахернском храме в Константинополе, укрывшей свои омофором молящихся христиан и спасших их от язычников. По христианской мифологии после этого события Богородица считается покровительницей русского воинства. По мнению Д. А. Лихачева, «все это позволяет понять особое «военное», «защитное» значение Покрова, Успения и самого Влахернского монастыря для Руси» (*Лихачев* 1985: 19).

Н. А. Яковлев является заказчиком и организатором строительства Покровской церкви. Именно он осуществлял организацию финансирования, строительных работ, контроль и руководство их исполнением.

Строительство церкви Покрова Божией Матери было трудным процессом: не хватало средств, рабочих рук. Николай Александрович обратился за помощью к мэру Выборга, который выделил ему лес. Лес вырубали финны, а деньги переводили на счет Яковлева.

Н. А. Яковлев является также создателем, автором, строителем Покровской церкви. Авторство его проявляется в идейном замысле храма, который сопровождался действиями по его созданию. У Николая Александровича было намерение — строить церковь собственными руками. Он действительно выполнял многие строительные работы; так, в молодости приобретя специальность кровельщика, он сам покрывал крышу церкви. Все этим действиям присуще созидательное значение — свершения, возведения.

Однако замысел Яковлева — возводить церковь самостоятельно — не осуществился, к строительству подключились многие люди: «Когда начал строить, думал, один буду. Как саранча набежали. Кто краску везет, кто гвозди. Местные помогали — кто транспорт даст, кто асфальтную крошку. У нас ничего не было, ни копейки — за два года построили» (ПМА 2022). В строительстве церкви принимали участие несколько опытных местных плотников — А. Малиновский, А. Ионов. А. Ионов учился ремеслу у отца и дяди — вологодских плотников, которые славились своим мастерством. Проекта церкви не было. Н. А. Яковлев взял за образец храм св. Николая Чудотворца в Рощино (Ленинградская обл.). Однако плотники отступили от заданных форм и внесли в замысел народное начало. Несмотря на то, что церковь построена из современных материалов, авторам удалось создать традиционный изящный храм, устремленный к небу, напоминающий севернорусские церкви.

Н. А. Яковлеву также удалось привлечь к строительству и иностранных соседей — представителей финской лютеранской церкви. Среди них был секретарь пастор Тимо Росквист, руководитель канцелярии Архиепископа Евангелически-лютеранской церкви Финляндии. Он привозил краску и другие стройматериалы, помогал советами.

В архитектуре Покровской церкви отразились основы архитектуры православного храма, к которым относятся: традиционность, проявляющаяся в символике архитектурных форм, функциональность (организация места собрания членов церкви для молитвы, совершения различных церковных таинств) и др. (*Кеслер* 2003). В ней соблюдены основные канонические правила православной церкви: «ориентация храма по оси восток-запад алтарем на восток; приподнятость здания храма над поверхностью земли, а алтаря с солеей — над поверхностью храма; венчание храма крестом; отделение алтаря от части храма, где стоят молящиеся» (*Соловьев*, *Соловьев* 2017: 231). (См. *Рис. 1*).

Большая часть икон написана талантливым выборгским художником А. Кирютой. В Покровской церкви есть редкая для православных храмов деталь интерьера — витражи в окнах алтаря, выполненные В. Площенко.

Уникальность создания Покровской церкви в пос. Кондратьево заключается в том, что она построена по обету, данному Н. А. Яковлевым в благодарность за дарованные Богом жизнь и здоровье дочери и сына, которые перенесли тяжелые болезни, как семейный храм: «Я строил чтобы отблагодарить Господа за то, что дал дочери и сыну жизнь и здоровье» (ПМА 2020). Обетные церкви в средние века строились в ознаменование мира, избавления от вражеского нашествия (*Баталов* 2013). В современной практике строительства храмов не удалось обнаружить примеров строительства церквей по обету.

Мотивы чуда в рассказах о строительстве Покровской церкви

С выбором места для церкви и ее строительством связано несколько сюжетов о чудесах, которые являются типичными для русской письменной и устной традиций.

Казалось бы, разрушение «чужой» святыни должно было восприниматься как благо. Однако в мифологическом сознании сработали схемы, характерные для традиционного фольклора, в соответствии с которыми разрушение любого храма греховно. После взрыва руин кирхи в среде жителей пос. Кондратьево возникло несколько мифологических сюжетов, связанных с этим событием. Один из них, что

кирха «сопротивляется» уничтожению и разрушается только после третьего взрыва. Другие сюжеты о разрушении храма напоминают широко распространенные в русской традиции нарративы: разрушителя церкви ожидает страшное наказание — болезнь и мучительная смерть. Командир воинской части, по приказу которого она была взорвана, в конце жизни пережил инсульт и утратил речь, прожив в таком состоянии семь лет, его помощник утонул. Кроме того, в пос. Кондратьево неожиданно начали происходить различные трагические события. По представлениям местных жителей, именно разрушение кирхи повлекло массовые гибели молодых людей: «Мор напал на Кондратьево, стали больше гибнуть в Афганистане, трое погибли в аварии, несколько человек утонуло» (ПМА 2023).

Фольклорный сюжет о наказании за непочитание и осквернение святыни широко распространен в современной русской устной прозе (*Добровольская* 1999; *Дранникова* 2020). Разрушение храма, по традиционным русским представлениям, — один из самых страшных грехов. Уникальность нарративов, записанных от жителей пос. Кондратьево, заключается в том, что возмездие следует не за разрушение православного храма, а лютеранского — христианской святыни другого этноса, что характеризует некоторую особенность формирования локальной идентичности.

В местном сообществе после описанных трагических событий старые женщины — носители традиционного сознания решили, что прекратить гибель людей может только строительство православной церкви: «И люди собирали много голосов, чтобы церковь построить, чтобы оградить от смертей» (ПМА 2022).

С выбором места строительства церкви также связан сюжет о чуде. На этом месте произошла встреча Н. А. Яковлева и странника из Америки. По его словам, однажды его как будто что-то подталкивало посетить место, где предполагалось строительство церкви. Подъехав к нему, он увидел высокого, двухметрового человека с крестом, который на ломанном русском языке рассказал, что он странник, родом из Америки, путешествует пешком двадцать лет, ночует под открытым небом, посещал Папу Римского. Сейчас путешествует по России, затем собирается в Иерусалим. Следует отметить, что одна из форм самоидентификации странника — упоминание святых мест, где он побывал (*Щепанская* 2003).

Как позднее выяснилось, Яковлев столкнулся с необычным человеком: разглядывая сделанную им фотографию странника, он увидел столб света над головой странника (ПМА 2020). В русской иконописной традиции нимб — признак святого, он означает достижение святости. О принадлежности «нечеловеческому» миру свидетельствуют и другие признаки путешественника: необычно высокий рост, жизнь вне дома. Появление странствующего пророка в ситуации неопределенности неслучайно: он обладает некоей важной информацией: в данном случае — о том, где именно строить церковь. Н. А. Яковлев счел встречу чудесным предзнаменованием и начал строить церковь именно на том месте, где встретился со странником. Следует отметить, что избранное для строительства Покровской церкви место семиотически значимо. После разрушения кирхи в 1940 г. финские священники вели богослужения во временной кирхе, которая находилось в непосредственной близости от места строительства Покровской церкви, неподалеку также располагалась паппула — дом священника.

Еще одно чудо связано со строительством церкви. Когда строительство церкви на время прекратилось, в вырытом котловане, наполненном водой, весной поселились утки: «У меня церковь перестала строиться, рабочие запили. Вырыли котлован. А тут



Рис. 3. Чудо с утками. Фото Н. А. Яковлева

дожди пошли, около месяца лило. Вижу: «Утки вокруг креста плавают друг за другом» (ПМА 2022). В сельском сообществе немедленно появилось объяснение: строительству мешают «чужие», финские духи, которые выступают в облике уток. Хотя интересно отметить, что в финно-угорской мифологии утка — благожелательный и очень значимый персонаж: она выступает в роли творца, создателя вселенной. В народной мифологии русских, наоборот, утка — воплощение дьявола, в ее облике может показаться черт (*Гура* 1997: 668). Утка встречается в севернорусских легендах о сотворении мира, причем она выступает в роли противника Бога (*Гура* 1997: 667). В мифологическом сюжете, связанном с Покровской церковью, утка выступает как противник ее возведения.

С проблемой удалось справиться, воду откачали, а вместо предполагаемого подвала сделали трапезную. Как сказал главный строитель церкви Н. А. Яковлев: «Вот и утки накрякали». «Сначала горе, потом радость. Все у Бога прописано» (ПМА 2021).

Личность создателя и автора Покровской церкви

Н. А. Яковлев одновременно является и инициатором, и основателем, и заказчиком и — что очень важно — соавтором, строителем Покровской церкви. В церковной традиции есть термины *ктитор* (греч. основатель, строитель) и *донатор* (лат. даритель, вкладчик), которые определяют людей, жертвующих деньги на строительство церкви, создание иконы, фрески или на богослужебные книги. В определении «заказчик» выделяется только один аспект деятельности: намеренное волеизъявление в отношении строительства церкви (*Галкова* 2015). Однако деятельность Н. А. Яковлева значительно разнообразнее и включает многие аспекты деятельности, перечисленные в этих определениях.

Н. А. Яковлев — предприниматель, а профессия и образ жизни деловых людей способствовали выработке у них новых этических установок, иного типа поведения, нежели у советских людей. В постперестроечном социуме выработался особый социально-пси-

хологический тип российского предпринимателя. Предпринимателей — «новых русских» отличает энергия, предприимчивость, сметка, вместе с тем, им присущи и такие качества, как нестесненность нормами советского и постсоветского времени. Нередко они испытывают сильную любовь к собственному дому и семье. При этом следует отметить, что несмотря на важность предпринимательства, социальный престиж предпринимателей в обществе весьма невысок. У российских предпринимателей выработался особый тип религиозности, сходный с религиозностью средневековых купцов — «парадоксально объединяющей веру в Бога и страх перед загробными карами с коммерческим подходом к «добрым делам», за которые ожидаются пропорциональные возмещения награды, выражающиеся в материальном преуспеянии» (*Гуревич* 1990: 129).

Личность создателя Покровской церкви Н. А. Яковлева — пример истинного христианина. Его путь к Богу был сложным и тернистым. Он родился в Костромской области в 1937 г. Его дед и отец занимались кузнечеством. В мифоритуальной традиции кузнец — это демиург, обладает знаниями, недоступными непосвященным, способный создавать новые предметы из металла. Следует отметить, что прадед Николая Александровича был священником.

Николай Александрович рос в многодетной семье. Его мать была неграмотным, но глубоко верующим человеком, она постоянно кормила родственников, нищих. Н. А. Яковлев рассказал, как однажды его семья чуть не осталась без муки, поскольку мать постоянно раздавала хлеб странникам: «Во время войны ходило много нищих с котомочками, хлеба просили. Мать пекла большие караваи, и всегда резала большие куски. А они уж сидят, ждут толпами. Она раздавала им» (ПМА 2021). Однажды зимой отец обнаружил, что в ларе закончилась мука, он стал гоняться за женой с поленом: «Весь хлеб раздала, сами сдохнем». И маленький Николай с братом, чтобы отвести гнев отца, в его отсутствие отбили серпы (это обычно искусно делал отец по заказу соседей-крестьян), и получили за работу много муки. Мать читала детям евангелие, прививала нормы христианской морали, рассказывала о церковных праздниках: «На паску говорит, разбудит нас с братом Славкой: «Смотри солнце над лесом прыгает, радуется» (ПМА 2021). Николай Александрович пронес любовь к матери через всю жизнь, считая, что это самое дорогое для него.

Н. А. Яковлев учился в техникуме, работал кровельщиком, затем закончил институт, работал в Радиевом институте имени В. Г. Хлопина, защитил кандидатскую диссертацию. У Николая Александровича была благополучная семья, двое детей. Он стал успешным ученым, администратором. Одним из его хобби было увлечение восточными практиками. Вместе с тем, когда наступил кризис среднего возраста, Н. А. Яковлев начал чувствовать неудовлетворенность жизнью, которую он ведет; кроме того, у него обнаружились серьезные проблемы со здоровьем: «Я болел, проблемы были с желудком, с кровью, лейкоцитоз, я ведь с радиацией работал. … Но основная предпосылка — искание Бога, я искал то, что должно было показать мне смысл жизни, для чего я живу» (ПМА 2020).

В 1987 г. Николай Александрович принял неожиданное для семьи и окружающих решение — на сорок дней поселиться на острове и голодать. Причинами этого поступка являлись болезнь и поиски смысла жизни, Бога. Примечательно, что это деяние совпало с началом коренных изменений в Советском Союзе, началом его краха.

Следует отметить, что многие факты биографии Н. А. Яковлева имеют мифологический характер. Рассказ Николая Александровича о его пребывании на острове

напоминает описания обряда инициации: по его словам, в результате пребывания на острове человек испытывает состояние «временной смерти», после которого следует его рождение в ином статусе. Кроме того, рассказы Яковлева о пребывании на острове обнаруживают сходство с житиями святых.

Выбор Н. А. Яковлева пал на один из островов в Финском заливе, поскольку в 30 км отсюда был дом матери его жены, а он увлекался рыбалкой и не раз бывал здесь. Яковлев переправился на остров на резиновой лодке. Переправа на остров — в царство мертвых описана в обрядах инициации В. Я. Проппом в «Исторических корнях волшебной сказки» (*Пропп* 1986). В греческой мифологии Харон — перевозчик душ мертвых через реку Стикс в Аид. Подобные верования зафиксированы и у русских: в некоторых деревнях Архангельской области кладбища расположены на островах, и мертвых в гробах перевозили туда на лодках. Таким образом, А. Н. Яковлев перемещался из мира людей в мир природы, изоляция — лиминальная стадия в обрядах переходов. Мотив «пребывания на острове» известен как по этнографической литературе (обряд инициации), так и по художественной (Д. Дефо «Робинзон Крузо», У. Голдинг «Повелитель мух»). Многие святые жили в отшельничестве на островах, например, святой Савватий на Соловецких островах.

На острове Николай Александрович голодал (ср.: длительный пост держат неофиты во время прохождения обряда инициации, святые-отшельники), пил дождевую воду из расщелины в скале. Он постоянно молился: «Я вставал рано, молился разными молитвами, молитвами, мантрами, но Бога сначала я не видел» (ПМА 2021).

Н. А. Яковлев во время пребывания на острове терял некоторые человеческие признаки (хранил молчание, не ел, не стригся) и приобрел признаки природы: приобщился к миру животных, которые не боялись его: «Со мной жили на острове свободно — утки, чайки. Они не улетали, я через них переступал. Со мной жил заяц. Не знаю, откуда он на острове взялся. Видимо, зашел со льдом, и остался тут. Зайцы ведь трусливые, а он спал рядом со мной в палатке. Что-то во мне изменилось» (ПМА 2021). Мотив дружбы с животными встречается и житиях христианских святых, например, святая Февронья Муромская дружила с зайцем.

На тридцатый день пребывания на острове Яковлев испытал искушение — он услышал голос, который убеждал его нарушить голодовку. Когда Николай Александрович попытался это сделать, он чуть не утонул и чудом избежал смерти: «День, наверное, был тридцатый, я уже слаб был, почувствовал, что нужно раньше кончать, внутренний голос мне сказал: «А ты сделай рыбный рассольчик, попей его, не делай ничего другого». Я взял лодку, было 2 часа ночи 24 июня 1987 года. Голос сказал, что рядом с Лысым островом есть сети. Я приплыл, увидел сети, полные рыбы, крупной. Я хотел взять одну. Но в одно мгновение поднялся такой ураган, все потемнело, и меня начало относить в открытое море, а я на якорь лодку поставил, только успел веревку перерезать. Я понял, что пришла смерть. Не знаю, откуда силы взялись, я взял немножко под угол, смог добраться на остров с подветренной стороны, встал на колени, упал и потерял сознание, пришел в себя, когда волна по лицу била. Лодка была к руке привязана, и был отлив, она на берегу оказалась. Я дополз до костра, угольки, потом, головешки разгорелись» (ПМА 2021). Мотив искушения встречается во многих житиях святых, например, хорошо известны легенды об искушениях святого Антония.

На языковом уровне в нарративе выражено состояние временной смерти, борьбы со стихией и победы над ней. Свое состояние во время пребывания на острове,

особенно во время искушения и после него, рассказчик описывает как измененное: слабость, изнуренность, потеря сознания, ощущение страха, отчаяния.

После прохождения испытания Николай Александрович продолжил голодать до сорокового дня. Выход из голодовки был мучительным: «Меня тошнило, все отрыгало, вышел жуткий сгусток крови» (ПМА 2021). Кровь — важнейшая субстанция человеческого тела, в которой сконцентрирована значительная жизненная сила. Потеря крови в обрядах перехода означает утрату прежнего и переход в новое состояние: «Я избавился от кучи болезней, и я нашел смысл жизни, главное — духовное составляющая» (ПМА 2021).

Таким образом, пребывание на острове повлияло как на физическое состояние — Николай Александрович избавился от нескольких болезней, так и на духовное, однако он считает, что тогда не достиг основной цели: «Бога я не увидел».

Когда Николай Александрович собрался выходить на работу, его ожидало еще одно испытание: внезапно заболела дочь, только что закончившая университет, у нее проявилась эпилепсия, по словам Яковлева, «по народному, бес вселился». Лечение у врачей результатов не дало: «Осталась за одну соломинку схватиться — за Бога» (ПМА 2022).

Николаю Александровичу посоветовали обратиться к священнику Ильинской церкви Василию Борину в Эстонии, который успешно занимался экзорцизмом — отчитыванием бесноватых. Причину вселения бесов В. Борин увидел в том, что отец занимался восточными практиками: «Посмотрел и заплакал: «Ты в дочку беса загнал, теперь мне выгонять придется»» (ПМА 2020). В. Борин поселил Алису рядом со свой кельей и начал лечить ее молитвами, во время которых у девушки были припадки, пена, она сильно похудела. Яковлев жил в котельной церкви, а работал кровельщиком. Дочь постепенно выздоравливала, но появилась опасность, что она не вернется в мир, а останется в монастыре: «Я почувствовал, что дочь уходит, что она может уйти в монастырь. Ей отцом стал отец Василий, а я — второй» (ПМА 2021). Н. А. Яковлев забрал дочь и спешно покинул обитель.

После очередной изоляции и прохождения испытаний Яковлев приблизился к Богу. Наступил новый этап в его жизни, однако после возвращения в Петербург Николая Александровича ожидало новое испытание: серьезно заболел его сын. Новая стадия воцерковления и приближения к Богу позволила Яковлеву с помощью молитв и голодания в течение 56 дней) излечить сына. После этого Н. А. Яковлев дал обет — построить церковь, чтобы отблагодарить Бога за выздоровление детей. За благословлением он обратился к отцу Льву и получил его: «Там от границы, от запада нету церквей. Строй церковь» (ПМА 2020).

После завершения строительства Покровской церкви Николай Александрович был избран старостой церкви и долгие года исполнял эти обязанности. Он столкнулся с проблемой, характерной для России, — местное население медленно возвращается к вере (*Каариайнен, Фурман* 2000). При церкви сформировалась община, идеологами которой являются Н. А. Яковлев и священник Валерий.

Н. А. Яковлев старается приобщать к церкви молодежь, проводит беседы в школе, где высказывает свои убеждения в том, что нужно заботиться о душе ребенка, его нравственном воспитании: «Первая заповедь «Возлюби Бога». Нужно поститься и молиться. Пост и молитва. Когда Вы начинаете читать Иисусову молитву: «Господи Иисусе Христе помилуй меня, грешного». Когда человек сам молится, он

испытывает чувство экстаза, тогда он забывает, еврей он или русский. Вот тогда человек начинает любить Бога. Я через скорби — дочери и сына пришел к Богу. Когда человек в изобилии, ему Бог не нужен. В скорбях человек становится соработником Бога» (ПМА 2023).

Еще одно испытание Н. А. Яковлев прошел во время заболевания ковидом. У него было поражено 90% легких. В самый тяжелый момент болезни у него было видение: «Когда стало совсем плохо, мне привиделось, что я на небесах, вокруг чудесные цветы цветут, детство перед глазами прошло». Тут вдруг жена меня трясет: «Вставай быстро, я видела во сне бабушку (местную целительницу и прорицательницу. — *Н. М.*). Она сказала: «Быстро иди, возьми Колю за руку и скажи, все будет хорошо» (ПМА 2021). Н. А. Яковлев еще раз испытал временную смерть и возрождение, которое выразилось в большем приближении к Богу.

Во время болезни Н. А. Яковлева вся церковная община молилась за него. Он считает, что именно это помогло ему выжить: «Вы меня вымолили. Общая молитва — великая сила. Я накрою вас своей любовью» (ПМА 2021).

Заключение

Таким образом, строительство церкви Покрова Божией Матери — созидательный акт, в значительной мере совершенный одним человеком. По народным представлениям, создание церквей — дело избранных Богом, с помощью которых он строит храмы. Процесс возведения Покровского храма сравним с духовным совершенствованием его создателя. С одной стороны, нравственный рост ее автора сопоставим со строительством церкви, с другой стороны — само ее строительство воспринимается как некий духовный процесс (образование общины, воцерковление людей и др.). В Евангелии строительство дома сравнивается с усвоением учения Христа. Строительство церкви, задуманное как дар Богу в благодарность за выздоровление детей, как прощение грехов, обретение спасения в загробной жизни, стало подтверждением нравственного развития создателя. Вместе с тем, оно также отвечало чаяниям местного населения, это был своего рода ответ на социальный заказ — построить православную церковь на приграничной территории, которая в прошлом принадлежала другому государству.

Покровская церковь — церковь на краю России продолжает выполнять не только присущие каждому храму функции — совершение богослужений, молитвенного общения с Богом, но и иные, определенные ее местонахождением на границе. В современной ситуации, когда среди части финского общества возрождаются идеи возвращения территорий Карельского перешейка, на первый план выходят функции Покровских церквей — охранительные, защитные. Таким образом, в новых исторических условиях значительно возрастает значимость церкви Покрова Божьей матери как символа этнокультурной идентичности.

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы авторы, собранные в пос. Кондратьево Выборгского района Ленинградской области, а также в г. Выборге в 2020–2023 гг.

Никитин 2018 — *Никитин В. В*. Карельский перешеек — земля неизведанная. Часть 11. Северо-западный сектор: Сяккиярви [Кондратьево]. СПб.: 2018. 376 с.

Научная литература

Антонова М. В. Сказания об основания монастырей в региональной устной и письменной традиции: система мотивов // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. № 6 (69). С. 89–91.

Баталов А. Л. Обетное строительство в Москве «на рву» и в Пскове «на гребле»: закономерности сакральной топографии средневекового города // Искусствознание. 2013. № 1–2. С. 10–37.

Беломоева О. Г., Климкина Т. В. Особенности развития отечественной культовой архитектуры на рубеже XX–XXI вв. (на примере России и Мордовии) // Финно-угорский мир. 2018. Т. 10. № 2. С. 98–108. https://doi.org/10.15507/2076-2577.010.2018.02.098-108

Берштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христиан. СПб: Петербургское востоковедение, 2000. 394 с.

Большакова Н. В. Граница как примета пространства в диалектном дискурсе // Вестник Псковского государственного университета. 2014. Вып. 5. С. 188–194.

Виноградова Л. Н. Граница как особая пространственная категория в народной культуре // Культура и пространство. Славянский мир. М.: Наука, 2004. С. 29–28.

Галкова И. Г. Церкви и всадники. Романские храмы Пуату и их заказчики. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 400 с.

Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 911 с.

Гуревич А. Я. Средневековый купец // Одиссей. Человек в истории. Личность и общество / ред. А. Я. Гуревич. М.: Наука, 1990. С. 97–131.

Добровольская В. Е. Несказочная проза о разрушении церквей // Русский фольклор: Материалы и исследования. / Отв. ред. А. Н. Розов. Т. 30. СПб.: Наука, 1999. С. 500–512.

Дранникова Н. В. Культурная память жителей Архангельска о разрушении и осквернении культовых сооружений в советский период // Ученые записки Петрозаводского университета. 2020. Т. 42. № 6. С. 100–109. https://doi.org/10.15393/uchz.art.2020.522

Игумен Александр (А. Н. Федоров). Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. М.: Сатисъ, 2007. 230 с.

Каариайнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е гг. // Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании / Под ред. Киммо Каариайнена и Дмитрия Фурмана. СПб.; М.: Летний сад, 2000. С. 7–48.

Кеслер М. Ю. Православная храмовая архитектура. М.: Архитектурно-художественный центр Московской Патриархии АХЦ «Арххрам», 2003. Т. 3. 257 с.

Лихачев Д. С. Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования / Отв. ред. Э. С. Смирнова. М.: Наука, 1985. С. 17–23.

Мазалова Н. Е. Выборжане: историческая память и идентичность //Историческая память и российская идентичность. М.: Изд-во РАН, 2018. С. 397–407.

Окунев И. Ю. Роль интерпретации пространства в формировании идентичности (на примере российско-европейского пограничья) // Критическая геополитика: Сб. ст. Вып. 1. / Отв. редакторы: И. Ю. Окунев, С. О. Савин. Ногинск: Аналитика РОДИС, 2014. С. 72–74.

Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры / В. Я. Петрухин. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 13–413.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 368 с.

Рябова Л. К. К методологии исследования восприятия городского пространства (случай Выборга) // Новейшая история России. 2015. № 1. С. 110–121.

Соловьев А. К., Соловьев К. А. Современная культовая архитектура и актуальные проблемы церковного искусства // Архитектура и современные информационные технологии. 2017. № 1 (38). С. 225–242.

Тишков В. А., Пивнева Е. А. (отв. ред.) Историческая память и российская идентичность. М.: Изд-во РАН, 2018. 508 с.

Толстой Н. И. Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян: [С древнейших времен до XIII в. / В. В. Седов, А. Ф. Журавлев, Н. И. Толстой и др.; Редкол.: В. К. Волков и др.]. М.: Индрик, 1996. С. 145–160.

Украинцева А. В. Современная православная церковная архитектура России: проблемы научных исследований // Урбанистика. 2021. № 2. С. 44–58. https://doi.org/10.7256/2310-8673.2021.2.31821

Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 526 с.

Lahteenmaki M. The Making of a Barrier between Two Worlds: Finnicization of Finnish-Russian Border in the 1910s-20s. // Eurasia Border Review. 2012. Vol. 3. № 1. P. 33–50. http://srch.slav.hokudai.ac.jp/publictn/eurasia_border_review/ebr3/maria.pdf

Paasi A. Territories, Boundaries, and Consciousness: The Changing Geographies of the Finnish-Russian Boundary. New York: Wiley, 1996. 353 p.

References

Antonova, M. V. 2015. Skazaniia ob osnovaniia monastyrei v regional'noi ustnoi i pis'mennoi traditsii: sistema motivov [Tales About the Founding of Monasteries in the Regional Oral and Written Tradition: The System of Motifs]. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta* 6 (69): 89–91.

Batalov, A. L. 2013. Obetnoe stroitel'stvo v Moskve "na rvu' i v Pskove "na greble': zakonomernosti sakral'noi topografii srednevekovogo goroda [Votive Construction in Moscow "on the Moat" and in Pskov "on the Row": Patterns of Sacral Topography of the Medieval City]. *Iskusstvoznanie* 1–2: 10–37.

Belomoeva, O. G. and T. V. Klimkina. 2018. Osobennosti razvitiia otechestvennoi kul'tovoi arkhitektury na rubezhe XX–XXI vv. (na primere Rossii i Mordovii) [Features of Development of Russian Religios Architecture at the Turn of the 21st Century (as for Russia and Mordovia)]. *Finno-ugorskii mir* 10(2): 98–108. https://doi.org/10.15507/2076-2577.010.2018.02.098-108

Bershtam, T. A. 2000. *Molodost' v simvolizme perehodnyh obrjadov vostochnyh slavjan. Uchenie i opyt Cerkvi v narodnom hristianstve* [Youth in the Symbolism of Transitional Rites of the Eastern Slavs. Teachings and Experience of the Church in Folk Christianity]. Saint Petersburg: Petrburgskoie Vostokovedenije. 394 p.

Bolshakova, N. V. 2014. Granitsa kak primeta prostranstva v dialektnom diskurse [Border as an Omen of Space in Dialect Discourse]. *Vestnik Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta* 5: 188–194.

Dobrovolskaia, V. E. 1999. Neskazochnaia proza o razrushenii tserkvei [The Fabulous Prose about the Destruction of Churches]. *Russkii fol'klor: Materialy i issledovaniia* [Russian Folklore: Materials and Research], ed. by A. N. Rozov. Vol. 30. Saint Petersburg: Nauka. 500–512.

Drannikova, N. V. 2020. Kul'turnaia pamiat' zhitelei Arkhangel'ska o razrushenii i oskvernenii kul'tovykh sooruzhenii v sovetskii period [Cultural Memory of Arkhangelsk Residents about the Destruction and Desecration of Religious Buildings in the Soviet Period]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo universiteta* 42(6): 100–109. https://doi.org/10.15393/uchz.art.2020.522

Galkova, I. G. 2015. *Tserkvi i vsadniki. Romanskie khramy Puatu i ikh zakazchiki* [Churches and Horsemen. Romanesque Temples of Poitou and Their Customers]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 400 p.

Gura, A. V. 1997. *Simvolika zhivotnykh v slavianskoi narodnoi traditsii* [Animal Symbolism in Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik. 911 p.

Gurevich, A. Ya. 1990. Srednevekovyi kupets [Medieval Merchant]. In *Odissei. Chelovek v istorii. Lichnost' i obshchestvo* [Odysseus. Man in History. Person and Society], ed. by A. Ya. Gurevich. Moscow: Nauka. 97–131.

Igumen Aleksandr (A. N. Fedorov). 2007. *Tserkovnoe iskusstvo kak prostranstvenno-izobrazitel'nyi kompleks* [Church Art as a Spatial and Pictorial Complex]. Moscow: Satis". 230 p.

Kaariajnen, K. and D. Furman. 2000. Religioznost' v Rossii v 90-e gg. [Religiosity in Russia in the 90s]. In *Starye tserkvi, novye veruiushchie: religiia v massovom soznanii* [Old Churches, New Believers: Religion in the Mass Consciousness], ed. by Kaariajnen, K. and D. Furman. Saint Petersburg; Moscow: Letnii sad. 7–48.

Kesler, M. Yu. 2003. *Pravoslavnaia khramovaia arkhitektura* [Orthodox Temple Architecture]. Vol. 3. Moscow: Arkhitekturno-khudozhestvennyi tsentr Moskovskoi Patriarkhii "Arkhkhram". 257 p.

Lahteenmaki, M. 2012. The Making of a Barrier between Two Worlds: Finnicization of Finnish-Russian Border in the 1910s–20s. *Eurasia Border Review* 3(1): 33–50. http://srch.slav.hokudai.ac.jp/publictn/eurasia_border_review/ebr3/maria.pdf

Likhachev, D. S. 1985. Gradozashchitnaia semantika Uspenskikh khramov na Rusi [Urban Semantics of the Uspensky Temples in Russia]. In *Uspenskii sobor Moskovskogo Kremlia. Materialy i issledovaniia* [Dormition Cathedral of the Moscow Kremlin. Materials and Research], ed. by E. S. Smirnova. Moscow: Nauka. 17–23.

Mazalova, N. E. 2018. Vyborzhane: istoricheskaia pamiat' i identichnost' [Vyborg Residents: Historical Memory and Identity]. In *Istoricheskaia pamiat' i rossiiskaia identichnost'* [Historical Memory and Russian Identity], ed. by V. A. Tishkov and E. A. Pivneva. Moscow: Izdatel'stvo RAN. 397–407.

Okunev, I. Yu. 2014. Rol' interpretatsii prostranstva v formirovanii identichnosti (na primere rossiisko-evropeiskogo pogranich'ia) [The Role of Interpretation of Space in the Formation of Identity (On the Example of the Russian-European Borderland)]. In *Kriticheskaia geopolitika* [Critical Geopolitics], ed. by I. Yu. Okunev and S. O. Savin. Vol. 1. Noginsk: Analitica RODIS. 72–74.

Paasi, A. 1996. *Territories, Boundaries, and Consciousness: The changing Geographies of the Finnish-Russian Boundary*. New York: Wiley. 353 p.

Petrukhin, V. Ya. 2000. Drevniaia Rus'. Narod. Kniaz'ia. Religiia [Ancient Russia. People. Princes. Religion]. In *Iz istorii russkoj kul'tury* [From the History of Russian Culture], ed. by V. Ya. Petrukhin. Vol. 1. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury. 13–413.

Propp, V. Ya. 1986. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical Roots of the Magic Fairy tale]. Leningrad: Izdatel'stvo LGU. 364 p.

Riabova, L. K. 2015. K metodologii issledovaniia vospriiatiia gorodskogo prostranstva (sluchai Vyborga) [Toward a Methodology of Research on the Perception of Urban Space (The Case of Vyborg)]. *Noveishaia istoriia Rossii* 1: 110–121.

Shchepanskaia, T. B. 2003. *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [Culture of the Road in the Russian Mythoritual Tradition of the XIX–XX Centuries]. Moscow: Indrik. 526 p.

Soloviev, A. K., and K. A. Soloviev. 2017. Sovremennaia kul'tovaia arkhitektura i aktual'nye problemy tserkovnogo iskusstva [Modern Architecture and Contemporary Problems of Religious Art]. *Arkhitektura i sovremennye informatsionnye tekhnologii* 1(38): 225–242.

Tishkov, V. A., and E. A. Pivneva (eds.). 2018. *Istoricheskaia pamiat' i rossiiskaia identichnost"* [Historical Memory and Russian identity]. Moscow: Izdatel'stvo RAN. 508 p.

Tolstoi, N. I. 1996. Yazychestvo drevnikh slavian [Paganism of the Ancient Slavs]. In *Ocherki istorii kul'tury slavian* [Essays on the History of Slavic Culture], ed. by V. K. Volkov et al. Moscow: Indrik. 145–160.

Ukraintseva, A. V. 2021. Sovremennaia pravoslavnaia tserkovnaia arkhitektura Rossii: problemy nauchnykh issledovanii [Modern Orthodox Church Architecture of Russia: problems of scientific research]. *Urbanistika* 2: 44–58. https://doi.org/10.7256/2310-8673.2021.2.31821

Vinogradova, L. N. 2004. Granitsa kak osobaia prostranstvennaia kategoriia v narodnoi kul'ture [Border as a Special Spatial Category in Folk Culture]. In *Kul'tura i prostranstvo. Slavyanskii mir* [Culture and Space. Slavic World]. Moscow: Nauka. 29–28.

УДК 26+94(477.62)
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/190-204
Научная статья

© Я. В. Комар, А. А. Пригарин

ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКАЯ ЖИЗНЬ В ДНР/ЛНР В ПЕРИОД 2014–2022 ГГ.: НА МАТЕРИАЛАХ УКРАИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА (УПЦ МП)

В статье авторы проанализировали положение Украинской православной церкви Московского патриархата в период 2014–2022 гг. Последовательно были рассмотрены такие вопросы: эволюция позиции УПЦ МП в отношении оценки конфликта; проблемы теологического и материального характера, связанные с данной позицией и внутреннее положение дел приходов и священников на территории ДНР, ЛНР. Нижняя хронологическая рамка обусловлена началом военного конфликта на востоке Украины в 2014 г., а верхняя февралем 2022 г., началом специальной военной операции на Украине и вступлением ДНР и ЛНР в состав РФ. Круг источников представлен материалами публичной сферы: официальные документы УПЦ МП, новостные сообщения и заявления УПЦ МП, опубликованные на соответствующих представительских сайтах, проповеди и интервью, комментарии, записи блогов и форумов, нормативно-правовая база ДНР/ЛНР. В период 2014–2022 гг. Украинская православная церковь Московского патриархата занимала позицию нейтралитета в отношении сторон конфликта, официально утверждая, что находится вне поля конфликта. Фактологический же материал показывает, что священнослужители, которые оказались на территории ДНР/ЛНР сотрудничали с властями республик несмотря на официальный нейтралитет. Данная коллаборация не имела под собой негативной коннотации или финансовой выгоды, а носила форму сотрудничества с целью создания нового общего пространства и выработки новых смыслов. Таким образом, религия была взята как один из государствообразующих столпов, с целью социальной организации общества.

Ключевые слова: *Украинская православная церковь Московского патриархата, Донецкая Народная Республика, Луганская Народная Республика, виктимность, православие, приход*

Ссылка при цитировании: *Комар Я. В., Пригарин А. А.* Церковно-приходская жизнь в ДНР/ЛНР в период 2014–2022 гг.: на материалах Украинской Православной Церкви Московского Патриархата (УПЦ МП) // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 190–204.

Комар Яна Владимировна — к. и. н., доцент, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации (Российская Федерация, 350051 Краснодарский край, Краснодар, ул. ш. Нефтяников, 32). Эл. почта: komaryana2006@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8401-0190

Пригарин Александр Анатольевич — д. и. н., ведущий научный сотрудник, профессор УН Центра социальной антропологии, Российский государственный гуманитарный университет (Российская Федерация, 125047 Москва, Миусская площадь, д. 6). Эл. почта: prigarin.alexand@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6684-309X

UDC 26+94(477.62)
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/190-204
Original Article

© Iana Komar and Alexandr Prigarin

CHURCH AND PARISH LIFE IN THE DPR/LPR IN THE PERIOD 2014–2022: ON THE MATERIALS OF THE UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH OF THE MOSCOW PATRIARCHATE

In the article, the authors analyzed the circumstances surrounding the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate between the years 2014 and 2022. The following issues were considered: the evolution of the position of the UOC MP regarding the assessment of the conflict; the theological and material problems associated with this position and the internal context in which parishes and priests in DPR and LPR operated. The lower chronological frame is due to the beginning of the military conflict in eastern Ukraine in 2014, and the upper one is due to February 2022, which marked the beginning of a special operation in Ukraine and the entry of the DPR and LPR into the Russian Federation. The range of sources is represented by materials in the public sphere, including official documents of the UOC MP, news reports and statements of the UOC MP published on the relevant representative websites, sermons and interviews, comments, blog and forum entries, the legal framework of the DPR/LPR. From 2014 to 2022 the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate adopted a stance of neutrality towards the parties to the conflict, officially claiming to be outside the conflict. The available evidence indicates, however, that the clergy members who found themselves on the territory of the DPR/LPR collaborated with the authorities of the republics despite the official neutrality of the UOC MP. This collaboration was not motivated by negative sentiments or financial gain, but took the form of cooperation aimed at establishing a new shared space and fostering new meanings. Thus, religion was regarded as a crucial state-forming pillar, with the objective of social organization.

Keywords: *Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, Donetsk People's Republic, Lugansk People's Republic, victimization, Orthodoxy, parish*

Authors Info: Komar, Iana V. — Ph.D. (History), Associate Professor, Financial University under the Government of the Russian Federation (Krasnodar, Russian Federation). E-mail: komaryana2006@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8401-0190

Prigarin, Alexandr A. — Dr. Sci. (History), Leading Researcher, Professor of the Educational and Scientific Center of Social Anthropology, the Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation). E-mail: prigarin.alexand@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6684-309X

For citation: Komar, I. V., and A. A. Prigarin. 2024. Church and Parish Life in the DPR/LPR in the Period 2014–2022: On the Materials of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 190–204.

Введение

Тема «религия и война», «религия и насилие» относится к междисциплинарным исследованиям и достаточно широко представлена в западной историографии на стыке таких дисциплин как философия, история, антропология, социология, психология и прочие. В современной российской историографии тема «религия и война» часто можно встретить в рамках дискурса Великой Отечественной войны, Афганской войны, Югославского конфликта, Чеченской войны (*Рабуш* 2022; *Кузьмин* 2022; *Боянич* и др. 2022) и прочих вооруженных конфликтов. Каждый из этих конфликтов уникален, опыт и выводы одного несопоставимы с другим.

В результате вооруженного конфликта, который развернулся на востоке Украины и географически пришелся на Донецкую и Луганскую области, линия боевых действий разделила Донбасс на две части: подконтрольные Украине территории и пространства новых республик — ДНР/ЛНР. Общины Украинской православной церкви Московского патриархата оказались разделенными между 4 государствами: ДНР, ЛНР, Украина, Россия (2014–2022 гг.).

Настоящая статья представляет собой анализ положения Украинской православной церкви Московского патриархата в период 2014–2022 гг. Мы последовательно рассмотрим эволюцию позиции УПЦ МП в отношении оценки конфликта; проблемы теологического и материального характера, связанные с данной позицией и внутреннее положение дел приходов и священников на территории ДНР, ЛНР. Нижняя хронологическая рамка обусловлена началом военного конфликта на востоке Украины в 2014 г., а верхняя — февралем 2022 г., началом специальной военной операции на Украине и вступлением ДНР и ЛНР в состав РФ (сентябрь 2022 г.).

Историография по данной теме минимальна как в российском, днр/лнровском, так и украинском исследовательском поле в силу политизированности вопроса (*Завгородняя, Пташка* 2021; *Мишечкин* 2019). Большая же часть материалов, относящихся к тому периоду времени, представлена журналистской публицистикой. После февраля 2022 г. вышел ряд работ философского характера о смыслах военной операции на Украине, о роли церкви в этом вопросе, о защите православия. В большинстве своем эти работы не относятся к интересующему нас периоду, изменение политического дискурса по отношению к республикам повлияло на официальную позицию Московского патриархата и, следовательно, данные работы неинформативны по отношению к периоду 2014–2022 гг.

Круг источников представлен материалами публичной сферы: официальные документы УПЦ МП, новостные сообщения и заявления УПЦ МП, опубликованные на соответствующих представительских сайтах, проповеди и интервью, комментарии, записи блогов и форумов, нормативно-правовая база ДНР/ЛНР. Отдельно, как источник, следует отметить видео-материалы из социальных сетей, новостных изданий, размещенных на видео хостингах. Вспомогательным источником служат наблюдения автора «проживаемой религии» на Донбассе, что дает возможность продемонстрировать примеры как индивидуального религиозного опыта, так и коллективных форм проживания религии.

Позиция Украинской православной церкви Московского патриархата

В начале вооруженного конфликта 2014 г. УПЦ МП выбрала политику нейтралитета, так как расстановка сил на тот момент не была ясна, но при этом нужно было

не растерять паству и сохранить рабочие отношения как с властями Украины, так и с властями республик. Например, Митрополит Донецкий и Мариупольский Иларион (04.06.2014):

> «… Церковь не имеет права поддерживать и не поддерживает кого-либо в этой смуте и братоубийственной войне. Не будет Божьего благословения на тех, кто нарушает заповедь «Не убий!», совершая Каинов грех» (Донецкая епархия 2014).

Или, Митрополит Горловский и Славянский Митрофан (10.12.2014):

> «Церковь не может остановить войну, но может способствовать тому, чтобы война остановилась, обращаться к людям, от которых это зависит. …Церковь осталась на своем месте, не поддалась соблазну стать одной из сторон конфликта — это предпосылки для того, чтобы наступил мир, и мы эти предпосылки обязаны сохранять. А когда это произойдет, мы не знаем» (Правмир 10.12.2014).

В тот же промежуток времени религиозная ситуация в самой Украине была сложная, УПЦ МП постоянно подвергалась критике, ей инкриминировалось подозрение в непатриотичности к властям Украины. И данная позиция нейтралитета воспринималась как молчаливое сочувствие неприятелю или связь с ним (то есть с Россией). К середине 2015 г., когда военная или антитеррористическая операция на востоке Украины приняла затяжной характер на сайте Киевской Митрополии 14 июля 2015 г. появилось интервью Блаженнейшего Митрополита Киевского и всея Украины Онуфрия (с 17 августа 2014 г. — предстоятель Украинской православной церкви (Московского патриархата), в котором он заявил, что Украина находиться в гражданской войне:

> «Если теперь уже конкретно сказать о войне, кипящей на Востоке, то я хотел бы указать на сущность этой войны. Это война — гражданская. Потому, что я говорю это не просто так, будто бы за кем-то повторяя, но я знаю это лично от епископов, которые там служат, от людей моих знакомых … Это братоубийственная война. И поэтому Церковь...сейчас призывает примириться друг с другом, простить друг друга. … Церковь призывает людей найти в себе силы простить друг друга, перестать убивать друг друга. Я уважаю власть и люблю власть. Она поставлена Богом. Так что я люблю и уважаю власть, но прошу, чтобы она делала все возможное, чтобы прекратить войну» (Правмир 2015).

Церковные служители в своих проповедях и комментариях старались придерживаться позиции отделения религиозного и политического, соблюдая нейтралитет, но в экстренных ситуациях реакция на событие выходила за рамки нейтралитета и становилась личной, приобретая эмоциональную окрашенность. 9 апреля 2020 г. в Горловке, в посёлке Широкая Балка погибла молодая девушка Мирослава Воронцова — близкая родственница одного из сотрудников Горловского епархиального управления. На следующий день Митрополит Митрофан (Горловский и Славянский) обратился в видеообращении к Президенту Украины В. Зеленскому, как Верховному главнокомандующему ВС Украины, украинским военным и международному сообществу:

> «… Было совершенно уголовное преступление: миной с беспилотного летательного аппарата была убита девушка 26 лет по имени Мирослава и тяжело ранен Михаил, которому 59 лет…. Первый вопрос, на который я хотел бы

> получить ответ: что общего у обстрелов минами с беспилотников домов мирных граждан с обороной территориальной целостности Украины? Иначе, чем уголовным преступлением, такие действия назвать нельзя. У таких вещей обязательно есть фамилия, имя и отчество того, кто это сделал, потому что известны время и место, где было совершено преступление. У Вас как у верховного главнокомандующего есть власть и возможность задать вопрос тем, кто находился в это время на этом месте, по чьему приказу и кем была осуществлена данная акция» (Правмир 2020).

За весь период военных действий такого формата обращений среди митрополитов еще не было. Лингвистический анализа текста показывает наличие большого количества вопросов, среди них и риторических, которые придают тексту эмоциональность, усиливают напряженность речи, передают взволнованность. Такие обращения — это своего рода психологическое манипулирование. Они автоматически, на подсознательном уровне исключают возможность возражения, адресат уже автоматически получает ответ на вопрос. Сопереживание, осмысление себя в качестве жертвы, зацикленность на насилии способствует выстраиванию дискурса виктимности. Таким образом, церковь, как официальное религиозное сообщество, будучи тесно связанной с государственными органами власти, официально занимала позицию нейтралитета, но посредством церковнослужителей определяла ситуацию как конфликтную, в которой не только люди, но и само религиозное сообщество испытывают насилие со стороны.

Дискурс виктимности. Защита православия

Считает ли церковь себя жертвой? Нуждается ли она в защите? Если это так, то дискурс виктимности должен получить свое развитие в апологии. А именно в идее легитимации насилия — создание специальных дружин или групп, которые будут защищать православие и православные святыни.

В мае 2014 г. организации, действовавшие на территории ДНР, «Русская добровольческая армия», «Сармат», «Православный Донбасс», подразделение «Щит» объединились в военное формирование «Русская православная армия». Символом Русской православной армии является флаг, в основе которого находится флаг России, соборный крест. Также используют флаг с изображением Юрия Змееборца и георгиевской лентой (Вики воины 2017). Информация об этом подразделении практически отсутствует или довольно противоречивая. Инициатива создания такой православной военной организации не исходила от духовенства, даже наоборот официальные представители УПЦ МП опровергли свою причастность к «Руссой православной армии». В ноябре 2014 г. протоиерей Н. Н. Данилевич (заместитель председателя ОВЦС УПЦ МП) заявил:

> «Это люди, которые банально используют элементы православной веры для своей идеологии. А также слово «православное» для названия своей организации. При этом, не имея ничего общего с Православной Церковью» (Православіє 2014).

Создание организованных военизированных групп не поддерживается церковью, но в результате боевых действий церкви и монастыри разрушаются, церковное имущество приходит в негодность.

- 07.08.2014 г. в результате попадания артиллерийского снаряда полностью

сгорел деревянный Благовещенский храм, г. Горловка ДНР (Горловская епархия 2014).

- 23.08.2014 г. в результате артиллерийского обстрела снаряд попал в храм в честь святого праведного Иоанна Кронштадтского в г. Кировское ДНР (Московский патриархат 2014).
- В ходе боёв за донецкий аэропорт с мая 2014 по январь 2015 г. Донецкий Иверский женский монастырь, г. Донецк ДНР, монастырь был серьезно поврежден (Факти 2015).

Такие случаи местными жителями рассматриваются как атака на православные святыни, что вызывает катализ дискурса насилия в интернете. Например:

> «Люди, что же вы делаете?! Даже фашисты в войну не трогали храмы», «Когда по горящему Киеву будут струиться реки крови и высится груды мёртвых тел врятли кто то испытает жалость и сострадание...», «Еще раз доказывает что у рагулей ничего святого нет, гореть вам и вашим родным и детям а АДУ!». (Стилистика и орфография сохранены — прим. авторов) (Взгляд 2020).

С позиции церкви идея защиты православия на Донбассе не носит глобального всеобъемлющего характера, не прослеживается как идеология, но в повседневных практиках люди говорят об этом. В единичных проповедях, наставлениях можно встретить идею защиты православия. После молебна перед списком чудотворной Тихвинской иконы Божьей Матери «Ополченная» протоиерей Андрей Новиков (настоятель храма Живоначальной Троицы, бывший секретарь Одесской епархии) обратился к собравшимся с речью:

> «Те, кто борется со Святой Русью и кто бомбит населенные пункты Новороссии, являются богоборцами и подчиняются приказам богоборцев. Христианин по религиозным причинам не может идти на компромисс с идеологией нацизма, культивируемого киевским режимом» (Храм 2014).

Религиозная виктимность характеризуется рядом особенностей: утратой стабильности; дезинтеграцией; утратой психокультурной автономности и конформизмом; искаженным восприятием реальности; снижением толерантности и т. п. Экстремальные условия, психотравмирующие обстоятельства, выход из зоны комфорта все это влияет на формирование новой картины мира в новых реалиях с включением таких явлений как армия, военные, милитаристика и пр. В этих условиях православной церкви и церковным служителям приходится выстраиваться в новые отношения.

Подобный опыт для церкви уже не первый, еще с распадом Советского Союза происходил как процесс поиска национальной идентичности государств на постсоветском пространстве, так и стремительное воцерковление бывшего советского социума. Кризисные периоды с явными трагическими событиями активизирует религиозный потенциал, преображая его в некое религиозное подвижничество, первостепенной задачей которого становится сохранение религиозно-ценностных универсалий данной группы. В новых переходных условиях церковь могла сохранить и даже укрепить преемственность традиционной религиозности народа.

В начале военной компании в 2014 г. в СМИ нередко появлялись посты и статьи о сотрудничестве и поддержке священниками УПЦ МП неподконтрольных территорий и военных из ДНР и ЛНР. Особо актуализированными были факты освящения боевых знамен военных формирований ЛНР и ДНР: торжественная церемония ос-

вящения боевого знамени «Добровольческого батальона» в одном из храмов Славянска, предположительно — в Александро-Невском соборе (июнь 2014 г.); освящение знамени с образом Нерукотворного Спаса для армии Новороссии в донецком храме-часовне Святой Великомученицы Варвары (19 июля 2014 г.); освящение и вручение «боевого знамени» 4-й бригаде ЛНР под командованием полковника Евгения Жмурова в г. Краснодон (22 ноября 2014 г.).

За некоторыми из этих сообщений последовало официальное опровержение от лица УПЦ МП. Митрополит Луганский и Алчевский Митрофан, по совместительству председатель ОВЦС УПЦ МП[1], выступил с официальным комментарием-разъяснением о сложившийся ситуации, где якобы с его благословения были освящены знамена вооруженных отрядов ЛНР в г. Краснодон в ноябре 2014 г, что ему не знакомо лицо, которое совершало освящение и что никого на это он не благословлял, никто также не обращался за официальным благословением (Відділ 2014).

Спор, ведущийся на страницах интернет изданий, представляет собой обвинения, заявления, опровержения и опровержения на опровержение (Релігія 2014). С одной стороны главы епархий, расположенных на территории ДНР и ЛНР, не опровергали всех фактов освящения, но, с другой стороны, официально митрополиты епархий не благословляли на такое действие других священнослужителей и сами не проводили его.

С точки зрения церковных законов противоугодных деяний, не соответствующих канонам церкви, не совершалось, так как в православной церкви существуют последования следующих благословений: «Чин освящения воинского знамени» и «Чин благословения воинских оружий». Данные чинопоследования используются для благословения средств личной защиты воинов, в том числе и оружия (Московский Патриархат 2020).

Освящение боевых знамен не является исключительно явлением, характерным для ДНР и ЛНР, аналогичные действия проводятся и на территории Украины, соответственно только для бойцов украинских формирований:

- В Киеве освятили 55 флагов для бойцов ВСУ, которые находятся в зоне антитеррористической операции (30.08.2015, Михайловский Златоверхий собор, Православная церковь Украины (в 2015 г. Украинская православная церковь Киевского патриархата) (5 канал 2015).
- В Ивано-Франковске состоялось освящение и отправка в зону АТО государственных флагов Украины и флагов УПА–Украинской повстанческой армии (04.07.2017, Кафедральный собор Святого Воскресения, Украинская греко-католическая церковь) (*Тульчин* 2017).

Шквал критики со стороны украинских СМИ на освящение знамен в ДНР и ЛНР рассматривается как сугубо политизированный акт, с четким вердиктом: «непатриатичность» УПЦ МП. Андрей Вячеславович Кураев — российский религиозный и общественный деятель, публицист, церковный учёный, писатель, богослов, философ, специалист в области христианской философии, проповедник и миссионер и т. д. — так в своем блоге охарактеризовал ситуацию с освящением знамен и критиков в адрес приверженности церковников к тем или иным военно-политическим силам:

> «Тот, кого радуют знаки солидарности церкви с киевской властью, не имеет права осуждать знаки солидарности церкви с властью луганско-донецкой. И наоборот. Православие везде одно и то же» (*Кураев* 2014).

[1] ОВЦС УПЦ МП — Отдел внешних церковных связей Украинской православной церкви Московского патриархата

Освящение включает в себя чтение псалмов, особых молитв и благословений, окропление святой (освященной) водой. Согласно толковому словарю освящение — обряд, которым люди или вещи отделяются для святых целей (посвящаются на служение Богу). Любое освящение — это необязательная практика, а инициатива верующих. Действие происходит не по внутренней инициативе церкви, это люди обращаются к церкви с просьбой: значимые события или предметы освятить не только своим присутствием, но и молитвой.

На практике люди часто воспринимают освящение как языческий ритуал: обряд существует как некий противовес неудаче, сглазу, смерти и т. д. С точки зрения психологии функция обряда состоит в том, чтобы помочь человеку справляться с будущими ситуациями, в которых он окажется, поможет преодолеть страх и трудности. В основном речь идет о преодолении элементарных, первичных, архаичных эмоций: страх, ярость, боль и тому подобных эмоций.

Что чувствует человек, отправляющийся в зону боевых действий? Он находится в состоянии страха, невроза, тревоги, которые могут помешать ему эффективно выполнять свои функции, адекватно реагировать на постоянную стрессовую ситуацию. Тогда вступает в силу «магическое действие» обряда освящения знамени. Этот искусственный раздражитель стимулирует нейронные связи, при этом важное значение будет иметь эмоциональная память на первичное событие: чем ярче и эмоциональнее для человека прошло событие обряда освящения боевого знамени, тем эффективнее будет снижен уровень тревоги. Иначе говоря, совладав с эмоциями, человек начинает мыслить рационально и имеет больше шансов на выживание в зоне боевых действий. Следовательно, содержательная часть ритуала не важна, т. е. конкретные слова, произносимые во время обряда, не обладают магическими свойствами, хотя и произносятся на старославянском языке, не всегда понятном в сегодняшнем обществе. Важное значение имеет символизм формы обряда и его влияние на человеческую психику (для православного человека — это наличие священнослужителя, церковной атрибутики, процесс чтения псалмов, молитв, благословений, окропление святой водой и т. д.; для какого-нибудь представителя племени — это шаман, танец с бубном, курение трубки и т. д.). Важным здесь выступает стереотипное представление человека об обряде, которое опирается как на собственный опыт непосредственного участия (если речь идет о верующем, который имеет опыт посещения церкви и знаком с церковной практикой), так и на закрепленный в общественном сознании общественный опыт.

Аналогичное психологическое воздействие имеют и визиты священнослужителей на боевые позиции или в части.

- 22 мая 2014 г. православный батюшка посетил Александровский блокпост на Бахмутской трассе, а также блокпост на въезде в поселок Металлист (Корреспондент 2014).
- 18 апреля 2014 года настоятель центрального храма святых апостолов Петра и Павла Харцызского благочиния Донецкой епархии УПЦ протоиерей Владимир Очеретяный прибыл на блокпост «Черевковка» возле Славянска, чтобы причастить тех, кто хотел и провести духовную беседу.
- 20 декабря 2014 г. иерей Александр с иконой «Возрождающаяся Русь» освятил позиции в Станице Луганской:

«Следующий этап Крестного хода это по передовым частям Новороссии для привлечения помощи Божьей и Царицы Небесной воинству русскому, православному. Просим победу воинству крестолюбивому против рати всякой нечисти антихристовой. Потому что война сейчас идет не против Киева или так называемых укропов, а против всего антихристового сообщества, сатанистского» (*Отец Александр* 2014).

- 11 марта 2018 г. войсковой священник Народной Милиции ЛНР посетил передовые позиции. В ходе визита отец Пимен так прокомментировал свой визит:

«В очередной раз мы приехали на передовую позицию нашей Народной Милиции, отслужили молебен водосвятный, до этого мы отслужили литургию в храме, помолились за весь мир-православный наш, а потом поехали на передовую, ребят поддержать. С маленькими подарочками-евангелиями, военными молитвословами, крестики раздали. Укрепили духом, хотя у нас ребята и так духом не слабы, но бывает наступает момент отчаяния и уныния какого-то. Все мы люди слабые, человек слаб. Поэтому нужна молитва, без молитвы, без Бога, душа оскудевает, становиться больной….» (*Донцова* 2018).

- 18 января 2017 г. передовые блокпосты Народной милиции ЛНР посетили Иереи Владимир и Сергий — священники храма преподобной Софии Суздальской с группой богомольцев из Санкт-Петербурга:

«Наша священная миссия заключается в том, чтобы пройти по территории ДНР и ЛНР с чудотворными иконами, которые освятят землю Донбасса и защитят ее от посягательств внешних врагов, которые желают осквернить нашу святую землю и народ, защищающий свое Отечество, матерей, детей, свое духовное и материальное богатство» (Луганский Информационный Центр 2017).

Священнослужители в зоне боевых действий

Религия имеет двуединую природу. Современная религиозность трактует религию как нечто всегда хорошее, доброе, полезное. Но в то же время религии свойственны такие явления как страх, безумие, ненависть, насилие и прочие. Религия в течение тысячелетий была интегрирована в систему общества в разных вариациях. В условиях анархии и военных действий, в ситуациях критических для жизни, отсутствия государственного аппарата и действующих механизмов, религиозный базис (нормы и морали) становится основой функционирования общества.

Немаловажную роль в поддержании религии играет функционирование приходов и роль священнослужителей, их личностный пример. Основным оружием священнослужителей является речь, физически они не принимают участия в военных действиях. Некоторые священнослужители особо приближены к военным, исполняют функции полковых священников. В ДНР и ЛНР нет документа, который бы регулировал данный вид деятельности в армии. Наличие полкового священника скорее является явлением исключительным. Пример, Отец Борис (Хлипитько) — протоиерей, до войны отец Борис служил в храме посёлка Моспино Донецкой области. С 2014 г. исполняет функции полкового священника 11-го полка армии ДНР, в интервью ТВ «СВ — ДНР» (выпуск 85 от 08.08.2014) так прокомментировал свое появление в бригаде «Восток»:

«Так получилось, что не один год я участвовал как священник в воспитании подрастающего поколения. Военно-патриотические клубы. Потом реабилитация людей, прошедших горячие точки — ну, Афган, Чечня. Это очень трудно перейти от войны к миру. Душевные травмы. Церкви это известно. И вот я этим делом занимался, а потом естественным образом оказался здесь, потому что здесь мои прихожане, мои воспитанники. Так оно получилось» (Суть времени 2014).

В военное время наряду с повседневными функциями (совершения богослужений и треб), священнослужитель опосредованно через личный пример сохранения твердости духа и сохранении стойкости в исполнении воинского духа, влияет на бойцов. Священнослужители, которые находятся на службе в качестве полковых священников, не выступают в военных конфликтах как солдаты, хотя история знает примеры, когда полковые священники находились и среди сражавшихся. Добровольческие вооружённые формирования со стороны ДНР и ЛНР были сформированы из трёх категорий:

- первая группа — бывшие бойцы украинских силовых структур, перешедшие на сторону вооруженных формирований ДНР и ЛНР;
- вторая группа — местные жители, присоединившиеся к ополчению, добровольно или согласно плану мобилизации;
- третья группа — иностранные граждане, участвующие в вооружённом конфликте на стороне ДНР и ЛНР.

Именно во второй группе, сформированной из местных жителей, можно встретить представителей разных профессий и судеб. Их отличает разный уровень военной подготовки, наличие или отсутствие армейского опыта, отсутствие единообразной униформы и вооружений. Так, в одной из бригад ДНР военный имел позывной «Батюшка»:

«Корреспондент: — Вы священник, а на плече у вас автомат...
Военный: — Сан я еще не принял, я учусь. Меня благословили отцы делать здесь все то, что делают в церкви. Я могу отпевать, благословлять, но не могу причащать. Господь нам послал эту войну. Знаете, почему? Мы становимся ближе, добрее, любить начинаем друг друга больше. Я благословляю ребят на защиту земли, не на убийство» (*Коц, Стешин* 2015).

Аналогичная ситуация с обоснованием участия в военных действиях священнослужителей и верующих на стороне украинских вооруженных сил, которые противостояли ДНР/ЛНР. Встречаем интервью на страницах «НВ Новое Время» протестанта Сидоренко Андрея Владимировича (позывной Сидор), военный инструктор из полка «Азов», ранее входил в составе пехотного подразделения участвовал в боях в Марьинке, Иловайске, Широкино:

«На войне — это не убийство. Ты защищаешь себя, родных, землю. В Библии написано: когда к Иисусу подошел римский легионер и спросил, что ему делать, чтобы спастись, Иисус ответил, чтобы он служил с честью, не притеснял вдов, не обижал сирот. Вот и мы делаем свое дело качественно — защищаем» (*Шаповал* 2016).

Одинаковые клише и фразы религиозного характера говорят о том, что идеологический посыл у обоих сторон одинаков — не убийство, а защита своей территории, своих семей.

Нахождение в зоне военного конфликта со стороны непосредственных участников боевых действий требует высокой степени концентрации физических и моральных сил. Близость и возможность смертельного исхода, борьба за сохранение психического равновесия, приводит к тому, что человек подсознательно пытается найти что-то, что сможет облегчить его каждодневный душевный труд, в некоторых случаях участники конфликта обращаются к религиозности. Со слов отца Бориса, на военных позициях крещение оказалось наиболее часто совершаемой требой:

> «В окопах атеистов нет, и как только по-настоящему засвистели пули, от желающих креститься не было отбоя… Крестиков и карманных и иконок на передовой всегда не хватало, и приходилось просить волонтеров, наряду с амуницией и провизией доставлять и их» (*Незваный* 2019).

Жизнь в приходах. Повседневные практики

Выше речь шла о религии и религиозных организациях как об атрибутах ДНР и ЛНР, как о составляющей некого процесса. Большая часть информации изложена устами официальных представителей общин, показана деятельность священнослужителей в зоне боевых действия, но церковь также проживает свою внутреннюю жизнь через своих прихожан.

Основой церкви являются ее верующие, которые объединены в приходы. Если в 90-х гг. XX в. мы говорили о восстановлении, постройке церквей, которые за годы советской власти были уничтожены, закрыты, то на современном этапе одна из главных проблем современной церкви — развитие приходских общин.

В период 2014–2022 гг. церковь на Донбассе продолжала функционировать в обычном режиме, выполняя свои стандартные функции. По итогам года епархии публиковали на своих интернет страницах в открытом доступе отчеты о проделанной работе. Данные свидетельствуют о том, что в регионе открываются храмы и монастыри, молитвенные комнаты и молитвенные уголки (при горноспасательной службе и службе МЧС, при школе-интернате, при кардиологическом отделении), воскресные школы и центры поддержки. Церковь активно работает с населением всех возрастов и сфер деятельности по совершенно различным направлениям, начиная от преподавания христианской этики и движения против абортов до экологического подвижничества: «В Горловке прошли епархиальные курсы для учителей христианской этики», «Жители Северска высадили перед храмом аллею из 250 декоративных деревьев», «В Горловке прошёл велопробег по храмам, посвящённый весеннему дню памяти святителя Николая Чудотворца» (Горловская епархия 2017).

Одной из основ любой религиозной деятельности является повторяемость процесса — служба, проповеди, причастия и т. д. Регулярность и постоянство делают религию стабильным источником психологического спокойствия. В храмах ежедневно осуществляются богослужения, а храмы, которые имеют страницы в социальных сетях, регулярно выкладывают расписание богослужений и другую информацию о своей деятельности (Свято-Введенский храм 2015).

Острым остается вопрос богослужения в храмах, которые пострадали от обстрелов. Только на январь 2015 г. на территории Донецкой и Луганской областей насчитывалось 62 храма, пострадавших от военных действий, 10 из которых разрушены (Правмир 06.12.2014; *Коц, Стешин* 2016; *Чайка* 2019). Речь идет о территориях, подконтрольных как Украине, так и ДНР/ЛНР.

В случае небольших повреждений, храм и хозяйственные постройки ремонтируются, и служба продолжается в обычном режиме. В некоторых храмах даже в случаях сильных повреждений и разрушений, служба все равно велась. Например, в Иверском монастыре в г. Донецк 26.10.2019 состоялось празднование престольного праздника, несмотря на сильные разрушения храма в силу близости к зоне боевых действия (*Макаренков*, *Ханарин* 2019).

Аналогичная ситуация с храмами, которые находились на передовой (поселок Стаханов, Коминтерново, Спартак на территории ДНР). Священники приезжали как минимум раз в неделю и проводили службу. В поселке Спартак храм не действовал, так как находился на линии боевых действий. В результате была поставлена временная палатка, отец Виктор приезжал, поддерживал литургическую жизнь, причащал.

Выводы

В период 2014–2022 гг. Украинская православная церковь Московского патриархата занимала позицию нейтралитета в отношении сторон конфликта, официально утверждая, что находится вне поля конфликта. Фактологический же материал показывает, что священнослужители, которые оказались на территории ДНР/ЛНР, сотрудничали с властями республик несмотря на официальный нейтралитет. Данная коллаборация не имела под собой негативной коннотации или финансовой выгоды, а носила форму сотрудничества с целью создания нового общего пространства и выработки новых смыслов. Таким образом, религия была взята как один из государствообразующих столпов, с целью социальной организации общества.

Источники и материалы

5 канал 2015 — У Києві освятили 55 прапорів для бійців ЗСУ, які перебувають в АТО // 5 канал [сайт]. https://www.5.ua/kyiv/u-kyievi-osviatyly-55-praporiv-dlia-biitsiv-zsu-iaki-perebuvaiut-v-ato-91740.html (дата публикации: 30.08.2015).

Взгляд 2020 — Зачем они поджигают наши храмы? // «Взгляд»: деловая газета [сайт]. https://news.rambler.ru/ukraine/44094004-zachem-oni-podzhigayut-nashi-hramy/ (дата публикации: 28.04.2020).

Вики Воины 2017 — Русская Православная Армия // Вики Воины [сайт]. https://wikiwarriors.org/wiki/Русская_православная_армия (дата обращения: 03.07.2017).

Відділ 2014 — Митрополит Митрофан: «Про те, що я нібито благословив освятити знамена збройних формувань ЛНР з подивом дізнався з інтернету» // Відділ зовнішніх церковних зв'язків УПЦ: [сайт]. https://vzcz.church.ua/2014/11/28/komentar-mitropolit-mitrofan-pro-te-shho-ya-nibito-blagosloviv-osvyatiti-znamena-zbrojnix-formuvan-lnr-z-podivom-diznavsya-z-internetu/ (дата публикации: 28.11.2014).

Горловская епархия 2014 — В результате артиллерийского обстрела сгорел Благовещенский храм в Горловке // Горловская и Славянская епархия [сайт]. https://www.youtube.com/watch?v=wfpwQX4R6G0 (дата публикации: 07.08.2014).

Горловская епархия 2017 — Итоги 2017 года. // Горловская епархия [сайт]. http://gorlovka-eparhia.com.ua/gorlovskaya-eparhiya-itogi-goda/ (дата публикации: 13.01.2018).

Донецкая епархия 2014 — Архипастырское обращение Митрополита Донецкого и Мариупольского Илариона о прекращении смуты в Донбассе // Донецкая епархия Украинской Православной Церкви [сайт]. https://donetsk.church.ua/2014/05/31/arkhipastyrskoe-obrashhenie-mitropolita-doneckogo-i-mariupolskogo-ilariona-o-prekrashhenii-smuty-v-donbasse/ (дата публикации: 31.05.2014).

Донцова 2018 — *Донцова А.* Войсковой священник отслужил молебен на позициях НМ ЛНР // Голос Севастополя [сайт]. https://voicesevas.ru/news/yugo-vostok/37238-donbass-operativnaya-lenta-voennyh-sobytiy-1203-2018.html (дата публикации: 12.03.2018).

Корреспондент 2014 — Священник «окропил» блокпосты сепаратистов // Корреспондент [сайт]. https://korrespondent.net/ukraine/politics/3367236-sviaschennyk-okropyl-blokposty-separatystov (дата обращения: 22.05.2014).

Коц, Стешин 2015 — *Коц А., Стешин Д.* ВСУ в «дебальцевском котле» игнорирует перемирие // Комсомольская правда [сайт]. https://www.kuban.kp.ru/daily/26342.5/3224958/?from=youtube (дата публикации: 14.02.2015).

Коц, Стешин 2016 — *Коц А., Стешин Д.* В Горловке снаряд украинской артиллерии попал в трапезную центрального храма // Комсомольская правда [сайт]. https://www.vrn.kp.ru/daily/26336.7/3219116/ (дата публикации: 24.08.2016).

Кураев 2014 — *Кураев А.* Освящение боевого знамени армии ЛНР // Живой Журнал [сайт]. https://diak-kuraev.livejournal.com/714421.html?page=3 (дата публикации: 26.11.2014).

Луганский Информационный Центр 2017 — Священники из Санкт-Петербурга посетили с молебнами блокпосты Народной милиции ЛНР // Луганский Информационный Центр [сайт]. http://lug-info.com/news/one/svyaschenniki-iz-sankt-peterburga-posetili-s-molebnami-blokposty-narodnoi-militsii-lnr-20763 (дата публикации: 18.01.2017).

Макаренков, Ханарин 2019 — *Макаренков Н., Ханарин П.* В разрушенном женском монастыре в Донецке прошел Престольный Праздник в честь Иверской иконы Божьей Материи// Комсомольская правда [сайт]. https://www.donetsk.kp.ru/daily/26946/3998334/ (дата публикации: 25.02.2019).

Московский Патриархат 2014 — В городе Кировское Донецкой области в результате прямого попадания артиллерийского снаряда разрушен храм, есть жертвы // Московский патриархат [сайт]. http://www.patriarchia.ru/db/text/3708875.html (дата публикации: 24.08.2014).

Московский Патриархат 2020 — Проект документа «О благословении православных христиан на исполнение воинского долга» // Московский Патриархат [сайт]. http://www.patriarchia.ru/db/text/5587115.html (дата публикации: 03.02.2020).

Незваный 2019 — *Незваный А.* Полковой священник Донбасса // Сегодня. Ру [сайт]. http://www.segodnia.ru/content/214599 (дата публикации: 14.05.2019)

Отец Александр 2014 — Отец Александр с иконой «Возрождающаяся Русь» освятил позиции ополченцев в Станице Луганской // YouTube [сайт]. https://www.youtube.com/watch?v=Y_qdlKclEp0 (дата публикации: 21.12.2014).

Правмир 06.12.2014 — 62 православных храма пострадали за время боевых действий в Донецкой области // Правмир [сайт]. https://www.pravmir.ru/62-pravoslavnyih-hrama-postradali-za-vremya-boevyih-deystviy-v-donetskoy-oblasti/ (дата публикации: 06.12.2014).

Правмир 10.12.2014 — Охрименко С. Почему христиане друг в друга стреляют и о чем допрашивают на блок-посту // Правмир [сайт]. https://www.pravmir.ru/arhiepiskop-gorlovskiy-mitrofan/ (дата публикации: 10.12.2014).

Правмир 2015 — Митрополит Киевский и всея Украины Онуфрий: На войне и крови ничего доброго возвести нельзя. // Правмир [сайт]. https://www.pravmir.ru/mitropolit-kievskiy-i-vseya-ukrainyi-onufriy-na-voyne-i-krovi-nichego-dobrogo-vozvesti-nelzya/ (дата публикации: 20.07.2015).

Правмир 2020 — Митрополит Горловский и Славянский Митрофан. До каких пор будут убивать людей на Донбассе? // Правмир [сайт]. https://www.pravmir.ru/mitropolit-mitrofan-do-kakih-por-budut-ubivat-lyudej-na-donbasse/ (дата публикации: 10.04.2020).

Православіє 2014 — Прот. Миколай Данилевич. Російська православна армія не має жодного відношення до УПЦ // Православіє Україні [сайт]. http://orthodoxy.org.ua/data/rosiyska-pravoslavna-armiya-ne-maie-zhodnogo-vidnoshennya-do-upc.html (дата публикации: 04.11.2014).

Релігія 2014 — Луганский митрополит отмежевался от освящения боевого знамени «так

называемой ЛНР» // Релігія в Україні [сайт]. https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/27591-luganskij-mitropolit-otmezhevalsya-ot-osvyashheniya-boevogo-znameni-tak-nazyvaemoj-lnr.html (дата публикации: 28.11.2014).

Свято-Введенский храм 2015 — Расписание богослужений на текущую седмицу // Свято-Введенский храм УПЦ МП [сайт]. https://sun1-17.userapi.com/2xYM_tCIy4vdkpSe_2-gfVeWbT5TziGE2RvWVw/7dAqym_5PDg.jpg (дата публикации: 11.09.2015).

Суть Времени 2014 — Интервью священника отца Бориса // «Суть Времени — ДНР» [сайт]. https://eot.su/node/17522 (дата публикации: 08.08.2014).

Тульчин 2017 — *Тульчин О.* В Івано-Франківську освятили прапори для бійців АТО // Репортер [сайт]. http://report.if.ua/lyudy/v-ivano-frankivsku-osvyatyly-prapory-dlya-bijciv-ato/ (дата публикации: 04.07.2017).

Факти 2015 — Зруйнований монастир і цвинтар біля донецького аеропорту: моторошні фото // Факти.ICTV [сайт]. http://fakty.ictv.ua/ua/index/read-news/id/1554789 (дата публикации: 29.06.2015).

Храм 2014 — Молебен перед списком чудотворной Тихвинской иконы Божьей Матери «Ополченная» // Храм Живоначальной Троицы на Воробьёвых горах [сайт]. http://hram-troicy.prihod.ru/articles/view/id/1183385 (дата публикации: 02.07.2014).

Чайка 2019 — *Чайка Т.* На Донбассе, в результате обстрела, в храм УПЦ попал снаряд // Союз православных журналистов [сайт]. https://spzh.news/ru/news/63420-na-donbasse-v-rezulytate-obstrela-v-khram-upc-popal-snaryad (дата публикации: 06.07.2019).

Шаповал 2016 — *Шаповал К.* Протестанты из Донбасса // Новое время [сайт]. https://nv.ua/publications/v-donbasse-protestanty-okazalis-odnoj-iz-naibolee-patriotichnyh-sotsialnyh-grupp-104809.html (дата публикации: 23.03.2016).

Научная литература

Боянич П., Черепанова Е. С., Луньков А. С., Дудчик А. Ю., Меньшиков А. С., Сидоренко И. Н., Давлетшина А. М., Назаров А. Д., Латышев Д. М., Ведерников Г. А. Этика войны в странах православной культуры // Коллективная монография / Науч. ред. П. Боянич. СПб.: Владимир Даль, 2022. 311 с.

Завгородняя А. А., Пташка Ю. В. Правовое положение Русской православной церкви как субъекта гражданско-правовых отношений // Правовая позиция. 2021. № 3 (15). С. 11–17.

Кузьмин Д. О. Виртуальное проживание культурной травмы и сохранение памяти на примере освещения событий югославских войн // Философские науки. 2022. Вып. 66. С. 103–111. https://doi.org/10.47475/1994-2796-2022-11014

Мишечкин Г. В., Голубничая С. Н. Религиозный туризм в Донецком регионе: потенциал, проблемы и перспективы // Современные проблемы сервиса и туризма. 2019. Т. 13, № 3. С. 108–119. https://doi.org/10.24411/1995-0411-2019-10309

Рабуш Т. Образы военнослужащих — «афганцев» в общественном сознании и государственной пропаганде СССР и России: от героев к мученикам // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. Т. 40, № 1. С. 89–118. https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-89-118

References

Boianich, P., E. S. Cherepanova, A. S. Lunkov, A. Yu. Dudchik, A. S. Menshikov, I. N. Sidorenko, A. M. Davletshina, A. D. Nazarov, D. M. Latyshev, and G. A. Vedernikov. 2022. *Etika voiny v stranakh pravoslavnoi kul'tury* [Ethics of War in Countries of Orthodox Culture], ed. by P. Boianich. Saint Petersburg: Vladimir Dal'. 311 p.

Kuzmin, D. O. 2022. Virtual'noe prozhivanie kul'turnoi travmy i sokhranenie pamiati na primere osveshcheniia sobytii iugoslavskikh voin [Virtual Living of Cultural Trauma and Preservation of Memory Using the Example of Coverage of the Events of the Yugoslav Wars]. *Filosofskie nauki* 66: 103–111. https://doi.org/10.47475/1994-2796-2022-11014

Mishechkin, G. V., and S. N. Golubnichaia. 2019. Religioznyi turizm v Donetskom regione: potentsial, problemy i perspektivy [Religious Tourism in the Donetsk Region: Potential, Problems and Prospects]. *Sovremennye problemy servisa i turizma* 13(3): 108–119. https://doi.org/10.24411/1995-0411-2019-10309

Rabush, T. 2022. Obrazy voennosluzhashchikh — “afgantsev’ v obshchestvennom soznanii i gosudarstvennoi propagande SSSR i Rossii: ot geroev k muchenikam [Images of “Afghan” Military Personnel in the Public Consciousness and State Propaganda of the USSR and Russia: from Heroes to Martyrs]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 40(1): 89–118. https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-89-118

Zavgorodniaia, A. A., and Yu. V. Ptashka. 2021. Pravovoe polozhenie Russkoi pravoslavnoi tserkvi kak sub”ekta grazhdansko-pravovykh otnoshenii [Legal Status of the Russian Orthodox Church as a Subject of Civil Law Relations]. *Pravovaia pozitsiia* 3(15): 11–17.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/205-216
Научная статья

© *Г. Ю. Ситнянский*

РАДИКАЛЬНЫЙ ИСЛАМ В КИРГИЗИИ

В последние примерно 10–15 лет усилились тенденции к радикальной исламизации Киргизстана, хотя пока больше ей пока подвержены не столько киргизы, сколько узбеки и уйгуры. Однако и среди киргизов процесс набирает силу. Причин тому несколько: социально-экономические проблемы, недостаточная работа с населением традиционных исламских структур, процесс перетока с юга на север, применительно к Киргизстану выражающийся в отъезде европейского населения и притоке приезжих из более южных государств, в том числе и носителей радикального ислама. Среди последних наиболее активны выходцы из Пакистана, но действуют также миссионеры из стран Персидского залива и Турции. Помимо всего прочего, с радикальными исламистами начали активно сотрудничать многие политические партии Киргизстана, некоторые из которых прямо призывают к отмене конституционной нормы о светском характере киргизского государства. Также недостаточно работают с титульным населением Киргизстана и христианские религиозные структуры, либо из-за нежелания вести работу (православные), либо из-за негативного отношения властей (протестанты). В последнем случае, надо указать на некоторые законы Киргизстана, бьющие не по исламским радикалам, на борьбу с которыми они вроде бы направлены, а как раз по тем, кто мог бы им противостоять. Тем не менее, ситуация пока представляется не безнадёжной и могущей быть исправленной.

Ключевые слова: *Радикально-исламские организации, исламизация Киргизстана, опасность, позиция государства*
Ссылка при цитировании: *Ситнянский Г. Ю.* Радикальный ислам в Киргизии // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 205–216.

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/205-216
Original Article

© *Georgy Sitnyansky*

RADICAL ISLAM IN KYRGYZSTAN

In the last approximately 10–15 years or so, the tendencies towards radical Islamization of Kyrgyzstan have intensified, although it is not so much the Kyrgyz as the Uzbeks and Uighurs who are more susceptible to it. However, the process is gain-

Ситнянский Георгий Юрьевич — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр-т, 32А). Эл. почта: sitnyan@mail.ru

* Работа выполнена в рамках плана НИР Института этнологии и антропологии РАН.

ing momentum among the Kyrgyz as well. There are several reasons for this: socio-economic problems, insufficient work with the population of traditional Islamic structures, the process of flow from the south to the north, in relation to Kyrgyzstan, expressed in the departure of the European population and the influx of visitors from more southern states, including carriers of radical Islam. Among the latter, immigrants from Pakistan are the most active, but missionaries from the Persian Gulf and Turkey are active too. Among other things, many political parties of Kyrgyzstan, some of which directly call for the abolition of the constitutional norm on the secular nature of the Kyrgyz state, have begun to actively cooperate with radical Islamists. Christian religious structures also do not work enough with the titular population of Kyrgyzstan, either because of unwillingness to work (Orthodox), or because of the negative attitude of the authorities (Protestants). In the latter case, it is necessary to point out some laws of Kyrgyzstan that do not strike at Islamic radicals, against whom they seem to be aimed, but just at those who could resist them. Nevertheless, the situation does not seem hopeless yet and can be corrected.

Keywords: *Radical Islamic organizations, Islamization of Kyrgyzstan, danger, the position of the state*

Author Info: **Sitnyansky, Georgy Yu**. — Ph.D., Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail sitnyan@mail.ru

For citation: Sitnyansky, G. Yu. 2024. Radical Islam in Kyrgyzstan. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 205–216.

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.

Мне уже приходилось писать о том, какую угрозу евразийскому единству народов несёт распространение радикального ислама на входящие в это единство Казахстан и Киргизстан (*Ситнянский* 1997). С тех пор ситуация в Киргизстане заметно обострилась. Тревогу многие авторы начали бить уже лет пять–десять назад.

Так, Е. Иващенко в 2018 г. писал: «На улицах всё больше женщин, закрывающих лицо, и всё больше магазинов, закрывающих торговлю сигаретами и алкоголем из религиозных соображений», в первую очередь на Юге (*Иващенко* 2018). А в узбекском кафе в Оше официант на просьбу принести водку запросто может ответить испуганно: «Хозяин запретил продавать! Харам! Грех!» (*Асламова* 2017).

По улицам городов ходит множество мужчин в мусульманских костюмах камис (пришли в Среднюю Азию из Пакистана; сам видел таких на улицах Бишкека ещё осенью 2007 г., но тогда таких было немного — *Г. С.*). А вот слова ещё одного ошского киргиза: «У киргизов раньше был такой обычай: пока отец живой, сын не может бороду отпускать, а сейчас полно бородатых киргизов и узбеков. Мечети платят тем мужьям, которые одевают своих жен в хиджабы и бурки» (*Асламова* 2017). Мы ещё увидим, из каких денег они платят. А в Бишкеке появился мусульманский пансион для девушек, из которых готовят «покладистых жён».

Мечетей стало больше, чем школ: в 2017 г. в республике школ было 2262, а мечетей — 2647 (в 1990 г. было 39) и 107 медресе. Охват дошкольным образованием в 2018 г. достиг лишь 24%, обеспеченность же доступа к мечетям намного лучше. Можно также сравнить количество медресе и вузов. Последних — 56, из них не все

светские: имеются 7 исламских институтов и исламский университет, в июле 2017 г. получивший государственную лицензию. В Киргизском государственном университете, светском учреждении, создан теологический колледж, в июне 2018 г. там состоялся первый выпуск. А школы — все ли светские? Уже в начале 2000-х гг. муллы просили разрешить обучать детей чтению и математике в мечетях, аргументируя это тем, что в школах обучение платное, и не все могут себе его позволить. Лет через 5–7 работники мечетей стали говорить, что им надо отдать и другие школьные предметы (*Иващенко* 2018; *Самойлов* 2021; *Сапрынская* 2021).

Активное распространение с начала 1990-х и до переворота в Турции в 2016 г. получили гюленовские (турецкие) школы (после их прикрыли, возможно, потому, что Гюлен был противником Эрдогана — *Г. С.*), активны последователи суфийского ордена Сулеймания и другие протюркские и происламские объединения (*Сапрынская* 2021). Местные жители также отправляются за религиозным образованием в Египет, Саудовскую Аравию, Пакистан и Бангладеш (*Гальдини* 2015). Родители предпочитают отдавать детей в местные медресе, но наиболее способные, по рекомендации своих духовных наставников, в дальнейшем направляются в подконтрольные исламским радикалам учебные центры (марказы) Пакистана, Индии, Бангладеш и других государств.

Да, многие преподаватели этих марказов не призывают своих подопечных к открытому противостоянию с властями своих стран, могут и демонстративно осуждать действия различных исламских радикалов, что, в свою очередь, позволяет ученикам считать правильным решение о получении образования именно здесь. Но основное содержание учебной программы направлено на формирование мнения об ошибочности ведения светского образа жизни и важности полного посвящения своей дальнейшей судьбы служению во имя Аллаха (Радикальный ислам 2014).

Большую популярность получила, в первую очередь среди узбеков Киргизстана, организация «Хизб ут-Тахрир аль-ислами» (далее — «ХуТ», создана в 1953 г. в Иордании). На территории бывшего СССР она появилась первоначально в Узбекистане: в 1992–1994 гг. её отделения возникли в Ташкенте и ряде городов Ферганской долины, а в 1998–2000 гг., при поддержке из Узбекистана, в Южном Киргизстане (*Бабаджанов* 2001: 253–169; *Мухаббатов* 2004: 24–26). При этом большую роль в распространении «ХуТ» в Киргизстане играют активисты, сбежавшие от преследований в Узбекистане (*Ботобеков* 2001: 129–152). По данным Госдепартамента США, к 2008 г. численность организации выросла до 15 тыс. человек, а к концу 2010 г., по данным экспертов — до 20 тыс. (цит. по: *Сыроежкин* 2011; *Шустов* 2010).

Поскольку по крайней мере до 2013 г. не было доказано участие «ХуТ» в терактах, а сама организация демонстративно отвергает насилие (*Мухаббатов* 2004: 50), так что многие не считали её экстремистской. Так, Госдепартамент США в 2004 г. квалифицировал «ХуТ» как «действующую ненасильственными методами», хотя и «способствующую распространению экстремистских настроений среди мусульман» и «потенциально способную оказывать идеологическую поддержку терроризму» организацию (U.S. Department 2004).

Как же в реальности обстоят дела с «непризнанием насилия»? Чтобы это уяснить, прежде всего, необходимо понять, чего они добиваются.

«ХуТ» рассматривает все страны Мира Ислама как «одну державу», остальные же страны объявлены «странами неверных» и потенциально — «странами войны». С ними можно иметь мирные отношения, заключать торговые и иные соглашения,

«не противоречащие исламу». Но есть страны, с которыми даже это невозможно, с ними — «вечная война» (США, Великобритания, Франция, Израиль, Россия). Список неполный: в документах ХуТ называются «такие, как /США… Израиль… Россия…/». При этом мусульманским государствам, согласно доктрине ХуТ, нельзя получать какую-либо помощь (особенно военную) у «неверных», вступать в ООН, Всемирный Банк и даже в Лигу арабских государств и Организацию Исламская конференция, поскольку они основаны на «противоречащих исламу установках» (*Моисеев, Тяпкин* 2013: 24–26).

ХуТ считает все нынешние правительства мира, включая мусульманские, «неправильными», со времён прекращения власти «праведных халифов» (632–661 гг.) (*Мухаббатов* 2004: 119); соответственно, своей задачей они полагают восстановление «всемирного исламского халифата» как теократического государства, объединяющего весь мусульманский мир (Что известно 2015).

Как же этого предполагается добиться? Вроде бы ненасильственными методами, путём «бескровного переворота» («нусра»), при поддержке, однако, неких «военизированных групп». Разрешается «проводить джихад в землях с мусульманским большинством либо в землях, когда-то принадлежавших мусульманским государствам» (*Егоров* 2017).

Заставляет усомниться в мирном характере «ХуТ» и иерархическая её организация с жёстким вертикальным подчинением. При этом есть и «два учения»: первое — для пропаганды, рассчитанной на широкие массы (включая рядовых ХуТовцев) и предназначенной для создания имиджа «исламского радикализма с человеческим лицом»; вероятно, оно и вводит многих в заблуждение. И второе учение — скрытное, для внутреннего пользования. Оно содержит подлинные сведения в том числе и о целях (Хизб ут-Тахрир 2023).

И вот в Киргизстане в Бишкеке и Арстанбапе (Джалал-Абадская область) ещё в начале 2000-х гг. обнаружили у задержанных членов «ХуТ» оружие, включая гранаты и винтовки (*Моисеев, Тяпкин* 2013). В последнее же время такие сообщения идут чередой. В начале октября 2022 г. пресечена деятельность ячейки «ХуТ» в Бишкеке, задержаны семь человек. В марте 2023 г. выявлено подпольное «женское крыло» «ХуТ» (В Киргизии 2023). Вообще, для женщин ХуТовцы создают специальные центры: хотя предел карьеры женщины в ХуТ — это должность «мусаида» (районного руководителя), им уделяется внимание как воспитателям детей в соответствующем духе (*Моисеев, Тяпкин* 2013: 13; *Мухаббатов* 2004: 36). Кроме того, демонстрации в защиту «невинно осуждённых» ХуТовцев в Южной Киргизии и Таджикистане уже в 2001–2002 гг. часто начинали женщины — в расчёте на то, что их не станут разгонять так жёстко, как мужчин (*Мухаббатов* 2004: 49).

Отметим, что и относительная слабость у киргизов ислама способствует распространению в стране радикально-исламских настроений. По моим собственным наблюдениям, больше внимания в плане борьбы с религиозным экстремизмом власти уделяют районам с преобладанием узбеков. Так, в с. Базар-Курган в 2000 г. милиция разогнала мальчиков-послушников при вполне традиционной мечети, а вот в г. Таш-Кумыр (оба населённых пункта — Джалал-Абадская область), где преобладают киргизы, местному мулле (таджику) сходили с рук весьма экстремистские проповеди (полевые материалы автора 2000 г.). А в Бишкеке ещё в 2010 г. легально действовало представительство «ХуТ» (Радикальный ислам 2010).

В целом, по словам богослова С. Камалова количество приверженцев экстремистских и террористических групп, пока не превышает 10–15% мусульман; но и это уже порядка 360 000 человек (*Синько* 2016).

Другие экстремистские течения «Дааватуль Ислам» и «Ваххабизм» были отмечены на юге Киргизстана ещё в 1995 г., в основном тоже в Ошской области. Там они нашли поддержку, главным образом, среди узбеков.

Ещё одна действующая в Киргизстане радикально-исламская организация — базирующаяся в Райвинде (Пакистан) «Таблиги Джамаат» (далее — «ТД»). Организация возникла примерно сто лет назад, в Киргизстан первые её миссионеры прибыли в начале 1990-х. Вскоре число отделений «ТД» приблизилось к сотне, а число приверженцев — к 30 тыс. Часто «ХуТ» и «ТД» действовали общим фронтом — например, пропагандировали «чистый ислам», «всемирный халифат» и т. д. А молодые киргизстанцы приглашались в Райвинду, где им предлагали пройти военную подготовку (*Калишевский* 2014).

Некоторые авторы считают, что «Таблиги Джамаат» — это «строго аполитичное движение», стремящееся лишь к «возрождения ислама», для чего их миссионеры — «даватчи» — и проповедуют (*Гальдини* 2015). Однако так ли это?

В Киргизстане активисты «ТД», адаптируясь к национальным условиям и традициям, меняют как внешний облик (например, отказываются от пакистанской одежды), так и манеру проповеди и вообще поведения. Миссионеры собираются в группы по 10–12 человек и направляются по заранее выбранному маршруту «от двери к двери». Эту практику называют «харудж» («в пути»), ей требуется посвящать 40 дней в году.

Хотя к актам насилия «ТД» отношения вроде бы не имеет, например, французские спецслужбы именуют её «прихожей терроризма». По словам французского исламоведа М. Габорие, их целью является «планомерный захват мира средствами джихада» и установление господства радикального и бескомпромиссного ислама. В 2010 г. «ТД» была запрещена в Киргизстане после рекомендации ОБСЕ (Йакын Инкар 2016), но продолжает действовать нелегально (Радикальный ислам 2014).

Помимо всего прочего, частью деятельности радикалов (включая ИГИЛ) стала вербовка неофитов с последующей отправкой на Ближний Восток (*Сапрынская* 2021). Есть сведения, что уже на начало 2015 г. из Узбекистана в Сирию и Ирак выехало 500 боевиков, из Туркменистана — 360, из Киргизстана — 350, из Казахстана — 250, из Таджикистана — 190 (*Lister* 2015). По заявлению Р. Отунбаевой, в феврале 2011 г. «от 200 до 400 молодых киргизстанцев были переправлены в лагеря… на территории Афганистана и Пакистана… для …подготовки и осуществления терактов» (Сотни молодых 2011). Понятно, что большой опасностью становится возвращение боевиков на родину. По сообщениям СМИ, в Киргизстане в 2019 г. присутствовало порядка 3–5 тысяч боевиков ИГИЛ (*Сапрынская* 2021). И в самом деле, вербовка, очевидно, была бы невозможна без наличия «спящих ячеек» ИГ. Добавлю, что часто выезд в Сирию и Ирак идет через территорию России, а вербовке подвергаются, в том числе, работающие в России трудовые мигранты (*Казанцев* 2016).

В феврале 2016 г. пошли сообщения о распространении в Киргизии нового исламского течения, последователи которого не признают технического прогресса, призывают к отказу от образования, современной техники, чтобы «жить как во времена пророка». Речь идёт об отделившейся от «ТД» группе «Йакын инкар» (далее — «ЙИ»).

В их трактовке ислам отрицает право на существование иных религий. Организация отрицает все светские нормы и законы, включая и нормы Духовного управления мусульман Киргизстана (ДУМК) (*Короткова* 2022). «Йакын инкар» быстро распространяется по республике с помощью проповеди (даваата). Представители «ЙИ» для распространения своих идей не пользуются современными техническими средствами, поэтому судить об особенностях их деятельности и идеологии достаточно сложно.

Обычные граждане республики пока что относятся к представителям «ЙИ», как к безобидным чудакам (Йакын Инкар 2016), хотя, например, в марте 2018 г. «ЙИ» угрожала взорвать магазин в Бишкеке. В отношении угрожавшего возбудили уголовное дело по статьям «Публичные призывы к осуществлению террористической деятельности» и «Хулиганство» — взрывное устройство не было обнаружено. Представители «ЙИ» «засветились» и в январе 2022 г. во время беспорядков в Казахстане, где организация запрещена с 2018 г. (*Короткова* 2022). В Киргизстане она была запрещена в июле 2017 г.; ещё ранее муфтият запретил им проповеди, что они, впрочем, не признали (В Киргизии 2017).

При этом из-за рубежа исламским радикалам разных направлений идут не только кадры, но и средства на строительство религиозных объектов. На новую мечеть в Бишкеке (открылась 2 сентября 2018 г.), которая стала самой большой в регионе, турецкая сторона выделила 25 млн долларов. На месте нынешней Центральной мечети в Бишкеке также планируется возвести новое здание вместимостью 7000 человек, строить будет компания из Саудовской Аравии. Стоимость строительства самой крупной мечети в Оше, которая была открыта в июне 2012 г., составляла 1,2 млн долларов. Половина суммы была перечислена донорами из Объединенных Арабских Эмиратов, оставшаяся часть — Всемирной Ассамблеей молодёжи (*Иващенко* 2018). Впрочем, на май 2022 г. там ещё ничего не было сделано в этом направлении (Старую центральную 2022). А племянник У. бен Ладена Абдулла Авад бен Ладен по линии Всемирной ассоциации исламской молодёжи подарил стране 200 мечетей и 30 школ. А проповедуют там совсем не традиционный ислам (*Самойлов* 2021; *Синько* 2016).

Поскольку основа демократии — право выбора, в том числе выбора мировоззрения, то она-де «противоречит исламу» (*Моисеев, Тяпкин* 2013: 23). Так считает «ХуТ», что, однако, не мешает иногда (например, в Таджикистане в 2003 г.) участвовать в выборах при условии «отрицания капиталистической системы» и использования Корана как предвыборной агитации (*Мухаббатов* 2004: 77–80). Имеются такие факты и в Киргизстане — ещё в 2007 г., во время очередных парламентских выборов, некоторые партии обвинялись в связях с «ХуТ» и в получении от него поддержки, хотя они тогда от этого открестились (полевые материалы автора 2007 г.).

А в 2010 г. публицист А. Ахметшин привёл список киргизских политических партий, которые, по его данным, сотрудничают с исламистами: «Ата-Мекен» О. Текебаева, «Ак-Шумкар» Т. Сариева, Партия зелёных и т. д. К провозглашению Киргизстана мусульманской страной и даже «халифатом» призывают сторонники партий «Эгемен Кыргызстан» («Независимый Киргизстан»), «Акыл эс, рух, ыйман» («Разум, вера, совесть»). Некоторые источники сообщают имена высших офицеров милиции, вплоть до начальников РОВД, которые покровительствуют исламистам или сами являются ими (цит. по: *Калишевский* 2014).

В настоящее время во властных структурах сформировались и устойчивые группы, лоббирующие практически на всех уровнях власти и интересы «ТД», в том числе

путём продвижения сторонников на влиятельные должности. Об этом, например, свидетельствует факт безоговорочного утверждения 4 марта 2014 г. безальтернативной кандидатуры М. Токтомушева на должность Верховного муфтия. Известный киргизский теолог К. Маликов констатирует: «Курултай [мусульман Киргизстана] …прошёл как заседание ЦК компартии: все «За», хвалебные речи, реверансы, счастливые улыбки. Не было конкурентности на пост муфтия. Все было уже прописано, назначено и разыграно до курултая». Возможно, что и вновь избранный на курултае председатель Совета улемов Абдушукур Нарматов может иметь отношение к «Таблиги Джамаат».

Имеются и факты массового привлечения в ряды «ТД» военнослужащих пограничных войск. Миссионеры «ТД» свободно посещают погранзаставы Алабукинского, Джалалабадского, Ошского, Хайдаркенского и Баткенского отрядов, в том числе с призывами к осуществлению «дааватов» среди местного населения (Радикальный ислам 2014).

К концу первого десятилетия XXI в., однако, власти Казахстана и Киргизии поняли, что многие проповедники и их паства никаких тёплых чувств к государственной власти не испытывают. Так, президент Киргизии А. Атамбаев в 2014 г. заявил: «Не навязывайте киргизскому народу чужую одежду, язык, традиции!» (*Сейидов* 2017).

Впрочем, кое-что беспокоит и немалую часть самих адептов радикального ислама, например, то, что исламское воспитание не позволяет женщинам-роженицам ни получать медицинскую помощь от мужчин, ни самим учиться на акушеров (*Асламова* 2017).

Беспокойство вызывает радикальный ислам и у значительной части традиционного духовенства. Так, в 2017 г. Муфтият Киргизстана провёл аттестацию священнослужителей, при этом более четверти (около 28%) её не прошли (Радикальные верующие 2018). Среди имамов же аттестацию не прошли более 60% — 800 из 1300, а среди директоров религиозных образовательных учреждений — 66 из 71. Тем не менее, большинство не прошедших остались на своих должностях (*Синько* 2016). Правда, в 2016 г. было закрыто семь медресе.

Особо следует отметить, и не в лучшую сторону, Закон «О свободе вероисповедания и религиозных организациях», принятый в 2008 г. Он запретил «деятельность религиозных объединений, направленную против основ конституционного строя и безопасности государства и его граждан», «всякое подстрекательство к религиозному экстремизму...». Запрещалось распространение материалов религиозного характера в общественных местах и обход квартир и домов.

Но есть и другие злободневные проблемы. Новый закон запрещал пропаганду нетрадиционных религиозных организаций, прозелитизм (обращение «иноверцев» в свою веру) и частное преподавание религиозных дисциплин. Запрет на прозелитизм — для правового государства, вообще-то, аномалия. К тому же имеют место расплывчатые формулировки: запрещаются «настойчивые действия», направленные на обращение в другую веру, «незаконная деятельность миссионеров». Оба понятия можно трактовать довольно широко... Наконец, создание религиозной организации становилось возможным по инициативе не менее 200 граждан, постоянно проживающих на территории страны (по прежнему закону — не менее 10) при наличии не менее 10 региональных отделений (в прежнем законе этого не было). На тот момент этому требованию соответствовало не более 5% из существовавших в стране религиозных объединений.

Добавим, что определённая нетерпимость к другим религиям в стране уже ощущается. Так, осенью 2016 г. в Ала-Букинском районе местные жители и имамы запрещали хоронить свою односельчанку, а потом, когда тело все же было захоронено, потребовали его эксгумации. Они объяснили это тем, что женщина была христианкой (баптисткой) (*Иващенко* 2018; *Калишевский* 2014).

В своё время первый президент Киргизстана А. Акаев на жалобы мусульманского духовенства и просьбы ограничить проповедь так называемых нетрадиционных религий ответил: у нас, мол, демократическая страна, запретить мы не можем, если хотите, чтобы ходили к вам, а не к ним, сделайте так, чтобы им интереснее было у вас. Теперь же возобладал принцип, принятый в недемократических, а также в некоторых других, не политических структурах: с конкурентом не состязаются, его устраняют.

При этом декларируемой целью нового закона было… противодействие радикальным исламистским структурам. Но если запрет проповеди деятельности вне храмов и молельных домов, частного преподавания религиозных дисциплин ещё имеют смысл, то запрет обращения верующих других конфессий в свою веру с этой точки зрения — бессмыслица: исламские радикалы — такие же мусульмане-сунниты, как и приверженцы местного ислама, поэтому их деятельность формально прозелитизмом не является. Сомнительными представляются и понятия «традиционные» и «нетрадиционные» религии, нет точного определения первых, что позволяет широко толковать эту норму (*Калишевский* 2014).

Благоприятной почвой для роста исламских радикалов являются бедность, коррупция, плохое образование, политическая, экономическая, социальная нестабильность. Правда, в 2015 г. Киргизстан занимал по этим показателям отнюдь не самое плохое положение в регионе, но далеко не блестящее, если брать мир в целом (напр., см. *Табл. 1*, в знаменателях — общее число стран, в которых проводилось исследование).

Весьма характерно, что сторонниками закона оказались киргизские политики типа Турсунбая Бакир уулу, открыто требующего исключить из конституции положение о светском характере государства — это как раз одно из основных требований радикальных исламистов. А вот противниками выступили практически все протестантские организации Киргизстана.

В январе 2012 г. всю протестантскую общину Киргизстана потрясло заявление высокопоставленного силовика, который поставил в один ряд исламских радикалов и протестантов как «экстремистов». Между тем, евангелисты никогда не были причастны ни к терактам, ни к гражданским волнениям, ни к тяжким уголовным преступлениям. Они очень законопослушны (автор занимался изучением их работы в Киргизстане более десяти лет, с 1995 по 2007 гг., и знает предмет).

Таблица 1

Индекс восприятия коррупции (Corruption Perceptions Index)

	2012	2013	2014
Казахстан	133 / 174	140 / 177	127 / 175
Киргизстан	154 / 174	150 / 177	136 / 175
Таджикистан	157 / 174	154 / 177	152 / 175
Туркменистан	170 / 174	168 / 177	169 / 175
Узбекистан	170 / 174	168 / 177	166 / 175

Понятно, что многие эксперты выразили сомнения насчет эффективности закона в плане борьбы с исламским экстремизмом, подчеркнув в то же время, что он заставит часть организаций религиозных меньшинств действовать нелегально. Вот, например, оценка А. Шумилина: «Практика показывает, что экстремистские организации не нуждаются в государственной регистрации». И в самом деле, «ХуТ», например, вообще не приемлет светских законов, считает все нынешние правительства мира «шайтанскими». Недаром же ни одна экстремистская группа не высказала своего отношения к законопроекту.

Неудивительно, что принятие нового закона не привело к успехам в борьбе с религиозным экстремизмом. Напротив, ситуация только ухудшалась. Уже в декабре 2009 г. директор Госкомиссии по делам религий К. Осмоналиев впервые официально заявил, что число сторонников радикальных религиозных организаций за предыдущие пять лет увеличилось в десять раз и составляет более 50 тысяч человек, в том числе за счёт молодёжи титульной нации, чего ранее почти не было (*Калишевский* 2014).

Впрочем, среди приверженцев радикального ислама по-прежнему преобладают узбеки, которые в Джалал-Абадской области составляют до 40% населения, в Ошской — до 60%, а в ряде приграничных районов — до 90%. При этом многие узбеки религиозны и малообразованны (*Асламова* 2017).

Во второй половине 2000-х гг. рост радикального ислама усилился в связи с процессом «перетока населения с юга на север» — с Юга Киргизстана на Север, из Киргизстана — в Казахстан и Россию, в Киргизстан, Казахстан и Россию — из Узбекистана и Таджикистана. Об этом процессе я много писал и говорил, как в целом (*Ситнянский* 2011: 34–43), так и применительно к Киргизстану (*Ситнянский* 2008), добавлю только, что уже с 2004 г. исламские радикалы, например, из «ХуТ», ранее замеченные только на Юге, начали активно действовать в Иссык-Кульской и Чуйской областях.

После смены власти в 2010 г. радикальный ислам ещё быстрее «пополз» с юга на север — увеличение выявленных попыток возбуждения межконфессиональной вражды на севере республики прямо указывало на это. В 2011 г. количество задержаний и возбуждений уголовных дел за религиозно-экстремистскую деятельность выросло в полтора–два раза по сравнению с 2010 г. (*Калишевский* 2014). Впрочем, тут, возможно, сказалось то, что более активно, чем при уроженце Юга Бакиеве, стали с этим бороться.

Поэтому в Киргизстане необходимо создавать свою систему религиозного образования, а не зависеть от зарубежных центров. Те, кто едет в другие страны, должны получать базовое исламское образование в своей стране как прививку от вируса. Так, сейчас в школы с 9 класса вводится курс (пока в виде пилотного проекта) истории религиозной культуры, чтобы подростки не были уязвимы для религиозной пропаганды.

Но нужны кадры. С 2008 г. традиционное духовенство поднимает вопрос подготовки кадров, требует создать национальную теологическую школу (*Иващенко* 2018). Между тем, выпускники исламских вузов и медресе не востребованы государством. Хотя ДУМК разработало единую программу обучения, но этот стандарт не действует.

Стоит отметить, что с организациями христианского толка ситуация намного лучше. Многие теологические колледжи, церковно-приходские школы получили лицензии Минобразования, согласившись с требованием включить в программу общеобразовательные дисциплины (Радикальные верующие 2018). Можно по-разному относиться к протестантам, но их проповедь среди народов, у которых ислам пока слаб — ещё одна серьёзная альтернатива радикальному исламу. Конечно, с точки зрения интересов Рос-

сии было бы лучше, если бы там активно работала РПЦ, но она этого не делает, более того, запрещает священникам вести проповедь среди коренного населения, ссылаясь на «отсутствие традиций миссионерской работы». Но это — отдельная тема.

Отмечу ещё один аспект, потенциально способный сдержать распространение радикального ислама. Гульзат Баялиева (Тюбингенский университет, Германия), полагая, что влияние консервативно настроенных людей в Киргизстане, несомненно, растёт, подчёркивает при этом, что консервативные группировки неоднородны: есть «группы сторонников традиционалистского возрождения, что является взаимодействием религиозной и национальной идентичности в стране», «чьи ценности основаны на «чистом» кыргызском образе жизни» (мне ещё в 1997 г. приходилось слышать, например, о секте последователей «культа Манаса» в Таласской области Киргизстана — *Г. С.*). А есть и такие, чьи ценности основаны на исламе. При этом она *отмечает, что «*внутри консервативных групп кипит конфликт» (Центральноазиатский 2021), который, надо полагать, тоже сдерживают распространение радикально-исламских настроений.

В целом ситуация с распространением радикального ислама в Киргизстане представляется очень сложной, но не безнадёжной. При принятии надлежащих мер, к которым можно отнести создание собственной системы исламского религиозного образования, пересмотр отношения к так называемым «нетрадиционным» конфессиям, активизацию РПЦ, налаживание контактов со сторонниками «традиционалистского возрождения», ужесточение контроля за притоком населения из более южных государств, а главное, при улучшении социально-экономической обстановки (где вроде бы наметились в последнее время перемены к лучшему) процесс радикализации киргизстанского ислама представляется возможным остановить.

Источники и материалы

Асламова 2017 — *Асламова Д.* Ислам в Киргизии становится всё более радикальным и поглощает всю страну // Русское агентство новостей. 23 сентября 2017. http://xn----8sbeybxdibygm.ru-an.info (дата обращения: 21.04.2023).

В Киргизии 2017 — В Киргизии запретили исламское течение «Йакын инкар» // Asia Terra. 20 июля 2017. https://www.asiaterra.info/news/v-kirgizii-zapretili-islamskoe-techenie-jakyn-inkar (дата обращения: 16.05.2023).

В Киргизии 2023 — В Киргизии выявили «женское крыло» террористической организации «Хизб ут-Тахрир» // Интерфакс. 15 марта 2023. https://www.interfax.ru/world/891187 (дата обращения: 14.04.2023).

Гальдини 2015 — *Гальдини Ф.* Ислам в Киргизии: рост разнообразия // ИноСМИ. 24 октября 2015. https://inosmi.ru/20151024/230996374.html (дата обращения: 21.04.2023).

Иващенко 2018 — *Иващенко Е.* Исламизация Киргизии идёт бесконтрольно и стремительными темпами: эксперты // EurAsia Daily. — 9 августа 2018. https://eadaily.com/ru/news/2018/08/09/islmizaciya-kirgizii-idet-beskontrolno-i-stremitelnymi-tempami-eksperty (дата обращения: 20.04.2023).

Йакын Инкар 2016 — Йакын Инкар: новые миссионеры ислама в Киргизии // AsiaTerra. 5 апреля 2016. http://m.asiaterra.info/ekstremizm/jakyn-inkar-novye-missionery-islama-v-kirgizii (дата обращения: 27.04.2023).

Казанцев 2016 — *Казанцев А.* Центральная Азия, светская государственность перед вызовом радикального ислама // Россия в глобальной политике. 1 февраля 2016. https://globalaffairs.ru/articles/czentralnaya-aziya-svetskaya-gosudarstvennost-pered-vyzovom-radikalnogo-islama/ (дата обращения: 27.04.2023).

Калишевский 2014 — *Калишевский М.* Кыргызстан: «исламизация» необратима? // Фергана.ру. 27 января 2014. https://www.fergananews.com/articles/8029 (дата обращения: 21.04.2023).

Короткова 2022 — *Короткова Е.* В Кыргызстане повторно задержали лидера запрещённой экстремистской организации // Московский комсомолец. 24 мая 2022.

Радикальные верующие 2018 — Радикальные верующие. Почему в Кыргызстане их становится всё больше // 24.kg. 22 августа 2018. https://24.kg/obschestvo/93956_radikalnyie_veruyuschie_pochemu_vnbspkyirgyizstane_ihnbspstanovitsya_vse_bolshe/ (дата обращения: 27.04.2023).

Радикальный ислам 2010 — Радикальный ислам в ЦА. Разница в подходах // Караван. 26 января 2010. https://www.caravan.kz/articles/radikalnyjj-islam-v-ca-raznica-v-podkhodakh-372227/ (дата обращения: 27.04.2023).

Радикальный ислам 2014 — Радикальный ислам ползёт по Киргизии // Turkish forum. 2 июля 2014. https://www.turkishnews.com/ru/content/2014/07/02/ (дата обращения: 27.04.2023).

Самойлов 2021 — *Самойлов Е.* Радикальный ислам в Кыргызстане // Snob.kg. 26 марта 2021. https://www.snob.kg/labirint/item/1816-radikalnyj-islam-v-kyrgyzstane (дата обращения: 25.04.2023).

Сапрынская 2021 — *Сапрынская Д. В.* Кыргызстан под угрозой исламизации: исламская идентичность перебивает гражданскую? // ИАЦ. 15 февраля 2021. https://ia-centr.ru/experts/darya-saprynskaya/kyrgyzstan-pod-ugrozoy-islamizatsii-islamskaya-identichnost-perebivaet-grazhdanskuyu/ (дата обращения: 20.04.2023).

Сейидов 2017 — *Сейидов А.* Вперёд, к победе исламизма! // Lenta.ru. 12 января 2017. https://lenta.ru/articles/2017/01/12/central_asia/ (дата обращения: 20.04.2023).

Синько 2016 — *Синько В.* Радикальный ислам в Киргизии. Как бы не было поздно… // Центр Льва Гумилёва. 12 августа 2016. https://www.gumilev-center.ru/radikalnyjj-islam-v-kirgizii-kak-by-ne-bylo-pozdno/ (дата обращения: 25.04.2023).

Сотни молодых 2011 — Сотни молодых кыргызстанцев переправлены в лагеря подготовки боевиков на территории Афганистана и Пакистана» // ИА Kazakhstan Today. 2011. 1 февр. http://www.kt.kz/rus/community/sotni_molodih_kirgizstancev_perepravleni_v_lagerja_podgotovki_boevikov_na_territorii_afganistana_i_pakistana_1153531972.html (дата обращения: 2.05.2023).

Старую центральную 2022 — Старую центральную мечеть Бишкека снесут // Bishkek.kg. Сайт города Бишкек. 26 мая 2022. https://www.bishkek.kg/news/3396084/staruu-centralnuu-mecet-biskeka-snesut (дата обращения: 16.05.2023).

Хизб ут-Тахрир 2023 — Хизб ут-Тахрир — исламская партия или секта заблудших? // Islam Today. [Электронный ресурс]. https://m.islam-today.ru/islam_v_mire/hizbut-tahrir-islamskaa-partia-ili-sekta-zabludsih/ (дата обращения: 14.04.2023).

Центральноазиатский 2021 — Центральноазиатский неоконсерватизм: нац. идентичность, гражданские свободы, вызовы в защите прав женщин и меньшинств // CABAR.asia. 29.03.2021. [Электронный ресурс]. https://cabar.asia/ru/tsentralnoaziatskij-neo-konservatizm-nats-identichnost-grazhdanskie-svobody-vyzovy-v-zashhite-prav-zhenshhin-i-menshinstv (дата обращения: 3.07.2023).

Что известно 2015 — Что известно о террористической группировке «Хизб ут-Тахрир»? // Аргументы и факты. 21 октября 2015. https://aif.ru/dontknows/actual/chto_izvestno_o_terroristicheskoy_gruppirovke_hizb_ut-tahrir (дата обращения: 14.04.2023).

Шустов 2010 — *Шустов А.* Радикальный ислам наступает // Международная жизнь. 26 ноября 2010. http://interaffairs.ru/read.php?item=485 (дата обращения: 2.05.2023).

Corruption Perceptions Index — Corruption Perceptions Index. https://www.transparency.org/research/cpi/overview (дата обращения: 28.04.2023).

Lister 2015 — *Lister Ch.* Returning Foreign Fighters: Criminalization or Integration? // Brookings Institutio. 13.08.2015. http://www.brookings.edu/~/media/research/files/pa-_pers/2015/08/13-foreign-fighters-lister/en-fighters-web.pdf (дата обращения: 26.04.2023).

U.S. Department 2004 — U.S. Department of State, Country Reports on Terrorism 2004. https://www.state.gov/404 (дата обращения: 14.04.2023).

Научная литература

Бабаджанов Б. О деятельности «Хизб-ут-Тахрир аль-ислами» в Узбекистане// Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 153–169.

Ботобеков У. Внедрение идей партии «Хизб-ут-Тахрир ал-ислами» на юге Киргизии // Ис-

лам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. Алексея Малашенко и Марты Брилл Олкотт. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 129–152.

Егоров Н. Е. Хизбут Тахрир на Западе: идеология и специфика деятельности // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 2 (32). С. 28–36. https://doi.org/10.21779/2077-8155-2017-8-2-28-36

Моисеев С. В., Тяпкин М. О. История происхождения и деятельности экстремистской организации «Хизб-ут-Тахрир»: учебно-методическое пособие. Барнаул: Барнаул. юрид. ин-т МВД России, 2013. 32 с.

Мухаббатов К. М. Социально-политические факторы образования религиозно-политической организации «Хизб-ут-Тахрир» и её реакционная сущность. Дисс…. канд. полит. наук. Душанбе, 2004. 174 с.

Ситнянский Г. Ю. Косовский вариант для юга Киргизстана? // Kyrgyznews. 17 марта 2008 г. http://www.kyrgyznews.kg/news/real/16058

Ситнянский Г. Ю. Откуда исходит угроза единству России // Азия и Африка сегодня. 1997. № 12. С. 36–39.

Ситнянский Г. Ю. Россия и Центральная Азия: вместе или врозь?: межэтнические отношения в Средней Азии и Казахстане и Россия. М.: ИЭА РАН, 2011. 200 с.

Сыроежкин К. Л. (ред.). Центральная Азия сегодня: вызовы и угрозы. Алма-Ата: КИСИ при Президенте РК, 2011. 456 с.

References

Babadzhanov, B. 2001. O deiatel'nosti "Khizb-ut-Takhrir al'-islami' v Uzbekistane [About the Activities of «Hizb-ut-Tahrir al-Islami» in Uzbekistan]. In *Islam na postovetskom prostranstve: vzgliad iznutri* [Islam in the Post-Soviet Space: An Inside Look], ed. by A. Malashenko and M. B. Olcott. Moscow: Art-Biznes-Tsentr. 153–169.

Botobekov, U. 2001. Vnedrenie idei partii "Hizb-ut-Tahrir al'-islami" na yuge Kirgizii [The Introduction of the Ideas of the «Hizb-ut-Tahrir al-Islami» Party in the South of Kyrgyzstan]. In *Islam na postsovetskom prostranstve: vzglyad iznutri* [Islam in the Post-Soviet Space: The Inside Look], ed. by A. Malashenko and M. B. Olcott. Moscow: Art-Biznes-Tsentr. 129–152.

Egorov, N. E. 2017. Hizbut Tahrir na Zapade: ideologiya i spetsifika deyatel'nosti [Hizbut Tahrir in the West: Ideology and Specifics of Activity]. *Islamovedenie* 8(2–32): 28–36. https://doi.org/10.2177/2077-8155-2017-8-2-28-36

Moiseev, S. V., and M. O. Tiapkin. 2013. *Istoriia proiskhozhdeniia i deiatel'nosti ekstremistskoi organizatsii "Khizb-ut-Takhrir': uchebno-metodicheskoe posobie* [The History of the Origin and Activities of the Extremist Organization Hizb-ut-Tahrir: An Educational and Methodological Guide]. Barnaul: Barnaulskii yuridicheskii institut MVD Rossii. 32 p.

Mukhabbatov, K. M. 2004. *Sotsial'no-politicheskie faktory obrazovaniia religiozno-politicheskoi organizatsii "Khizb-ut-Takhrir' i ee reaktsionnaia sushchnost'* [Socio-political Factors of the Formation of the Religious and Political Organization "Hizb-ut-Tahrir" and its Reactionary Nature]. Ph.D. diss., Dushanbe. 174 p.

Sitnyanskiy, G. Yu. 2008. Kosovskiy variant dlya yuga Kirgizstana? [Is there a Kosovo option for the south of Kyrgyzstan?]. *Kyrgyznews* 17 of Mach. http://www.kyrgyznews.kg/news/real/16058

Sitnyanskiy, G. Yu. 1997. Otkuda ishodit ugroza edinstvu Rossii [Where Does the Threat to the Unity of Russia Come From]. *Aziya I Afrika segodnya* 12: 36–39.

Sitnyanskiy, G. Yu. 2011. *Rossiya I Tsentral'naya Aziya: vmeste ili vroz'?: Mezhjetnicheskie otnoshenija v Srednej Azii i Kazahstane i Rossija* [Russia and Central Asia: Together or Apart?: Inter-ethnic Relations in Central Asia and Kazakhstan and Russia]. Moscow: IEA RAN, 2011. 200 p.

Syroezhkin, K. L. (ed.). 2011. *Tsentral'naya Aziya segodnya: vyzovy I ugrozy* [Central Asia Today: Challenges and Threats]. Alma-Ata: KISI pri Prezidente RK. 456 p.

АНТРОПОЛОГИЯ ИСКУССТВА

УДК 398.1; 7.01; 7.04; 7.067
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/217-235
Научная статья

© В. Б. Кошаев, Л. И. Миссонова

АНТРОПОЛОГИЯ ИСКУССТВА: ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

В статье рассматриваются предварительные междисциплинарные критерии понимания предметного поля искусства во взаимодействии антропологии и искусствознания. Следует отметить методологическую перспективность комплексного изучения содержания субъектов искусства применительно к различным регионам мира. Важно, что теоретическим осмыслением российского поля культуры заняты ученые разных сфер науки. Уникальным и специфическим содержанием антропологии искусства, по мнению авторов, являются обстоятельства культуры в трех ее измерениях: сакральном/этно-нацио-религиозном, социоорганизационном, природопроизводственном, как частей «матрицы бытия», что необходимо для научного понимания объекта и предметов обсуждаемого научного направления. Антропологическая природа искусства в его этническом понимании фактически не имеет согласованных научно-практических обоснований. Систематизация факторов производственного, социального, религиозного укладов в культуре народов позволяет наряду с исторической периодизацией ввести в научный оборот типологический аспект, характерный для этнического искусства. Соответственно антропологическая/этнокультурная экспонента искусства должна быть проанализирована в причинно-следственных связях материального и духовного назначения «вещи» (человек-функция-форма). Эту мысль важно обсуждать в междисциплинарном диалоге, но нужно согласование и договоренность о некоторых категориях предметного плана и условиях их формулирования.

Ключевые слова: *антропология искусства, антроп/человек и региональное и национальное искусство, канон-морфема, культурный архетип*

Ссылка при цитировании: *Кошаев В. Б., Миссонова Л. И.* Антропология искусства: вопросы теории // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 217–235.

Кошаев Владимир Борисович — д. иск., проф., Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Б. Никитская, д. 3, стр. 1). Эл. почта: koshaev@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5211-5254

Миссонова Людмила Ивановна — к. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: missmila@iea.ras.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7376-3434

UDC 398.1; 7.01; 7.04; 7.067
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/217-235
Original article

© Vladimir Koshaev and Liudmila Missonova

ANTHROPOLOGY OF ART: QUESTIONS OF THEORY

The article presents preliminary interdisciplinary criteria for understanding the subject field of art in the interaction between anthropology and art studies. It is important to highlight the methodological approach adopted in the comprehensive analysis of artistic content in relation to different geographical regions. It is crucial that scholars from diverse scientific disciplines engage in the theoretical comprehension of the Russian cultural field. The authors posit that the distinctive and particular content of the anthropology of art resides in the circumstances of culture, which may be understood in three dimensions: sacral/ethno-national-religious, socio-organisational, and nature-production. These dimensions may be conceived as parts of the "matrix of being," which is essential for scientific comprehension of the object and subjects of the discussed scientific direction. There is currently no agreed scientific or practical substantiation for the anthropological nature of art in its ethnic understanding. The systematic classification of factors of production, social and religious modes of life within the cultural context of diverse peoples, in conjunction with historical periodization, enables the introduction of a typological dimension that is characteristic of ethnic art. Accordingly, the anthropological/ethnocultural aspect of art should be examined in the context of the causal relations between the material and spiritual purpose of the 'thing' (human-function-form). It is important to engage in interdisciplinary dialogue on this topic, but it is essential to reach a consensus on the categories of subject matter and the conditions for their formulation.

Keywords: *anthropology of art, anthrope/man and regional and national art, canon-morpheme, cultural archetype*

Authors Info: **Koshaev, Vladimir B.** — Doctor in Art, Professor, M. Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: koshaev@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5211-5254
Missonova, Liudmila I. — Ph.D. of Historical Sciences, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: missmila@iea.ras.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7376-3434

For citation: Koshaev, V. B. and L. I. Missonova. 2024. Anthropology of Art: Questions of Theory. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*) 4: 217–235.

О междисциплинарности

Междисциплинарный принцип был положен в основу проведения ряда научных семинаров и конгрессов по теме антропологии искусства. В результате появилась возможность рассматривать предметную сферу антропологии искусства в особенностях разных научных подходов. Это связано с тем, что процессы XX — начала XXI века изменили традиционную картину Образа Мира и взгляд на роль человека в обществе, культурном и природном ландшафте (об искусстве как средстве и методе

передачи междисциплинарных знаний о сакральном пространстве см.: *Миссонова* 2013), прежде всего в сторону экзистенциальных свойств его субъектности в условиях информационно-индустриального общества. Значительная роль в этом быстро изменяющемся процессе логично принадлежит не только гуманитарным предметам, но и правовым и естественно-научным дисциплинам.

На Сибирских чтениях 2022 г. в МАЭ РАН (Санкт-Петербург), а ранее в рамках XIV КАЭР (Томск), были проведены круглые столы по антропологии искусства (рук. Л. И. Миссонова, В. Б. Кошаев) междисциплинарного характера, что позволило объединить более шести десятков теоретиков и практиков — этнологов, антропологов, искусствоведов, художников, музейных сотрудников, кураторов, работающих в сфере народного и профессионального, традиционного и современного искусств. Также тема «Антропология искусства» в виде научного семинара была заявлена в 2020 г. в статусе междисциплинарной с тем, чтобы и для антропологии, и для искусствоведения появилась эмпирическая фактура, общая для обеих дисциплин, так как только факты физического наследия позволяют верифицировать идейные теоретические инициативы в гуманитарных науках.

Характерными являются знаки коммуникаций на оси физическое — духовное, благодаря которым человек «обнаруживает» самого себя в отношении других, не слишком важно, это древние татуировки или всеобщее увлечение тату с начала 90-х годов XX века в условиях распада действующей в прошлом веке советской социальной конструкции и потери ориентиров для национального самоопределения (например, см. японские рисунки коллекции (1879–1880) А. В. Григорьева в РГО, характеризующие бытие айнов: маркером социального статуса женщин служит татуировка «в виде трав и цветов или…узоров…», при этом были отмечены случаи, когда «на одежде айнских женщин узоры запрещены», но необходимо ношение на шее красочно и детально продуманного в оформлении оберега *ситоки*: *Щепкин* 2022: 187, 198).

Вся история искусства свидетельствует об актах объектного саморазличения общностей. При этом целевые функции Образа Мира и человека в Мире в истории искусства неоднозначны, поскольку, и в Средневековье, и в Новое время искусство привязано к истории как таковой, но сформированная классическая структура искусствоведения, во-первых, не учитывала этнический компонент народного искусства, которое можно проследить в его каноническом виде с эпохи мезолита, а, во-вторых, в первой трети XX века историческая модель вообще «опрокинута» конструктивно-индустриальной эстетикой, но сохранена в концепции соцреализма в виде неоклассицизма, как наследника реализма XIX века. Как показал распад СССР в начале 90-х годов, модель социального устройства имела существенные пробелы в методологии атеистической идиомы.

Что же касается народного искусства, то оно существовало условно в СССР в двух формах: фольклорно-сценическом и художественно-промышленном в виде ручных «мануфактур». Этно/нацио/религиозный фактор оказался выключен вместе с атеизацией общественной жизни. Но у малочисленных народов ввиду относительной стабильности аутентичных практик с основой в виде историко-хозяйственного комплекса сохраняется основная образная система на оси «человек-духовные сущности мира-природная среда». Следует признать, что решить вопросы антропологии искусства на фоне разнообразных моделей различных дисциплинарных программ возможно, но это длительная и скрупулезная работа по связыванию элементов разных систем.

Вопрос методологии

Вопрос научного обеспечения предмета антропологии (от греч. Anthropos — человек, и logos — слово) трактовался еще в 1910 г. А. Н. Чудиновым двойственностью значений: со стороны физической и духовной (*Чудинов* 1910). К началу XXI в. формулировки в словарях в ряде случаев предельно упрощаются, тогда как само определение/наименование «антропология» широко входит в практическое функционирование. В Философском энциклопедическом словаре предмет трактуется как «наука о происхождении и эволюции человека» (Философский энциклопедический словарь 2010). В Философском словаре Спонвиля вообще ставится под сомнение вопрос того, что антропология может претендовать «на звание науки», поскольку «этнологии, социологии, психологии, лингвистики, истории и т. д. так и не удается объединиться в единую науку, которая и могла бы называться антропологией» (*Конт-Спонвиль* 2012).

Можно отметить, что категория «антропология искусства» вообще отсутствует в справочных определениях. Есть «антропология историческая», «католическая», «культурная», «философская», «структурная», «медицинская», «физическая». Также антропологию понимают как социологическое ответвление философской антропологии и др. Все перечисленное характеризуются, по сути, из функций человека (антропа) и его общественных значений «из наличия явлений и предметов, если речь об их бытии, но не их содержательного аспекта» (*Касавин* 2009; см. также: *Ивин* 2004; Общественное бытие 1983) и др. Такая позиция соотносится с нововременным знанием, в котором не было необходимости уточнять антропологию в отношении к искусству, эти функции «перекрывала» этнография, при описании быта и нравов народов. Отметим здесь, что философия, внесшая определенный вклад в понимание искусства средствами эстетики, оставляет без внимания народный материал, поскольку наука использовала идею просвещенческого антропоцентризма в его «историческом» значении, в то время как народная культура и искусство еще Ф. Буслаевым ввиду его основных признаков «коллективности», «традиционности», «вариантности» (*Зубова* 1977) и по сути определена в подчиненности космо- мифологическому сознанию, которое окормлено, по счастью, этнографией через интерес с XVIII века к культурному, социальному и производственно-технологическому потенциалу народной жизни.

Поэтому следует признать, проблема методологии нуждается в междисциплинарном обсуждении и основной вопрос здесь в объекте исследований. Например, если объектом антропологии является человек, то в искусствоведении это художественный предмет, созданный человеком. Проблема метода, таким образом, упирается в установление тождества наук, и очевидным обстоятельством такого тождества должно стать имя-интерфейс, в непротиворечивости всех дисциплинарных лакун. Осмелимся утверждать, что таким именем является категория «Образ Мира», в отношении которой следует признать, что она имеет типологический статус.

Эта особенность безусловно прочитывается в отношении обществ и малочисленных народов Севера и следует сказать, что искусство особенно ярко представлено в мифопоэтике устного предания и двух формах: одна связана с «предметно-пространственной средой», таксономически моделирующей Образ Мира на всех уровнях предметных форм и пространств; другая с обрядовой структурой, которая в отношении к искусству может быть определена как «образ действия». В силу специфических условий жизни: ландшафта (горы, степь, лес, лед, поречье, побережье океана), также технологической интенсивности, обусловленной численностью населения и принципами со-

циальной организации, каждый народ (этническая общность) имеет свой «Олимп», т. е. «родовой» пантеон духовных представлений (например, см. эпические тексты эвенков: Дулин буга 2013). Две морфологические линии обеспечивают связь с тем, что в мифологическом смысле остовом сознания целесообразно именовать «внешней Волей».

То есть, у малочисленных общностей мифоэпическое знание и его основа (внешняя Воля) сохранилось до настоящего времени в силу того, что миф есть «необходимейшая — прямо нужно сказать, трансцендентально-необходимая — категория мысли и жизни; и в нем нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического. Это — подлинная и максимально конкретная реальность» (*Лосев* 2001: 35), особенно устойчивая в условиях воспроизводства цикла жизнедеятельности и жизненного уклада в ритуальном (сакральном) отношении и выполняет охранительную миссию для удовлетворения ежедневных витальных потребностей (яркие представления об этом, к примеру, даёт Пазырыкская культура: *Николаев, Гук* 2021; *Ямаева* 2021 и др.).

Если для многочисленных этнических общностей развитие мифологических преданий как основы духовного бытия оформлены эпосом, то у малочисленных народов, продолжающих свое историческое движение и сегодня, в силу географической раздельности, специфики языков, особенностей уклада, представлений о мироздании существуют в их родовой сути: в мифах и сказках того или иного народа. Сегодня есть примеры научного восстановления предполагаемой эпической формы. Так мордовским ученым удалось воссоздать эрзянско-мокшанский эпос «Масторава» (*Шаронов* 2020).

Даже с проникновением в родовую среду монотеистических воззрений, когда антропный принцип вписан в историческую субъектность, родовые начала искусства не исчезают, и общественный базис сегодня состоит из сочетания двух факторов: цивилизационно-государственного, в нашем случае российского общества; и родового, в разных формах представленного многочисленными народами России и безусловно Севера.

В связи с этим антропология искусства малочисленных народов содержит два типа отношений человек-мир. Первый это культурно-архетипические формулы этнической мифопоэтики и в целом народного искусства, связанного с календарно-производственными особенностями охоты, рыболовства, оленеводства. Этот тип представлений, ментально соответствует глубине мифологической памяти в виде «канона-морфемы» в народном/аутентичном искусстве с основой в виде графической модели космогенеза, которая прослеживается с эпохи мезолита. Архетипом в словарях (Archetypes; Archetyp) — «именуется класс психических содержаний, события которого не имеют своего источника в отдельном индивиде. Специфика этих содержаний заключается в их принадлежности к типу, несущему в себе свойства всего человечества как некоего целого» (*Зеленский* 2008: 17).

Основа второго типа культурных воззрений заключена в модусах монотеистических воззрений в виде «канона-метаморфемы»: человек живущий наделен абсолютными «правами» субъектности, дарованной способности автономного исправления жизни в заповедях библейского писания, устного предания и визуально-пластического (иконического) наследия (подробнее см.: *Кошаев* 2020).

Таким образом, проблема методологии — это «сложная и малоисследованная тема, она выходит далеко за пределы искусствоведческого анализа и связана с не-

обходимостью обращения к социокультурным основаниям исторической динамики всей системы искусств, к характеристике искусства как формы познания и понимания, к уточнению предмета искусства, к проблеме субъекта художественного освоения мира и пр. С общефилософских и культурологических позиций эти проблемы рассматривались в работах Ю. В. Борева, Г. П. Внялепова, В. Ф. Рябова, В. В. Селиванова, Л. Г. Юддашева и других исследователей» (*Горбунова* 1995).

Проблема объекта исследования

Прежде всего следует отметить, что в словосочетании «антропология искусства» *сложно определим объект исследования*. Если в антропологии объект — это сам человек и научные модальности в видах практик, то в искусствоведении (и этнографии, фольклористике) — это художественное произведение-вещь: чум, дом, ансамбль костюма, средства передвижения, сакральные зоны, устный, песенный и танцевальный фольклор и т. д., и природа вещей заключена в двух параметрах бытия: физическом и эстетическом. Физическое начало есть факт внутренней целесообразности вещи, а проекция на вещь эстетических представлений обусловлена фигурами почитаемых образов (декора, орнамента, композиционных фигур), а также средствами выразительности в правилах формообразования: размерности, масштабности, технологической эстетики, цветового, фактурного и текстурного и др. своеобразия. При этом физический план вещи — есть аспект художественной культуры, а вопрос духовного переживания принадлежит не вещи, но созерцающему человеку. И тогда искусство — это не само произведение, но «вдохновенное существование в Красоте Истины». И, если *Красота* определяется человеком в отношении гармонических начал мира, то *Истина* принадлежит не только человеку, но являет собой духовное основание космического универсума по факту «внешней Воли».

Проблема объекта привела к тому, что до настоящего времени само определение искусства не имеет согласования в академической науке. Искусствоведение давно и прочно базируется, во-первых, на гегелевском постулате — искусство есть «форма общественного сознания», а, во-вторых, в анализе художественного предмета. Это отражено во «Всеобщей истории искусства» в 6 томах и 8 книгах (1956–1966), «Истории искусства народов СССР» в 9 т. (1971–1982); «Истории русского искусства» в 13 т. (1953–1969), «Русской художественной школы» в 2 томах (1963, 1967) и др. Содержанию текстов показана также тесная связь творческого и общественного процессов и художественного образования. И методология искусствоведения существует сегодня в виде культурно-исторической и формально стилистической программ знания. Но, во-первых, парадоксом является отсутствие единства в понимании искусства со стороны философии. Обсуждение вопроса в Институте философии на семинаре 2016 г., который так и назывался — «Что такое искусство?» показало, что оснований для согласованной трактовки понятия искусства в философии нет (*Бакштейн и др.* 2016: 18–47). Тем более нет дидактически проработанных научных контекстов искусства народного/этнического, которое до настоящего времени трактуется весьма упрощенно ввиду ограничений нововременного метода. Поэтому тема антропологии искусства позволяет поставить вопрос о расширении методологической базы и создания методик исследований.

Сегодня можно говорить о дидактике знания о человеке из потребностей бытия, именно в его: а) этно/нацио/религиозных (в т. ч. сакральных); б) природопроизвод-

ственных; в) социоорганизационных факторах. Следующий вопрос состоит в том, насколько универсальны методологические принципы рассмотрения всех произведений искусства от эпохи мезолита до нашего времени (*Рис. 2*).

Типологический ракурс художественной культуры

Вопрос антропологии искусства по сути есть проблема понимания законов предметно-пространственной среды и систематизация доступных изучению вещественных объектов, что производится в искусствоведении на основе исторической периодизации (*Рис. 1*).

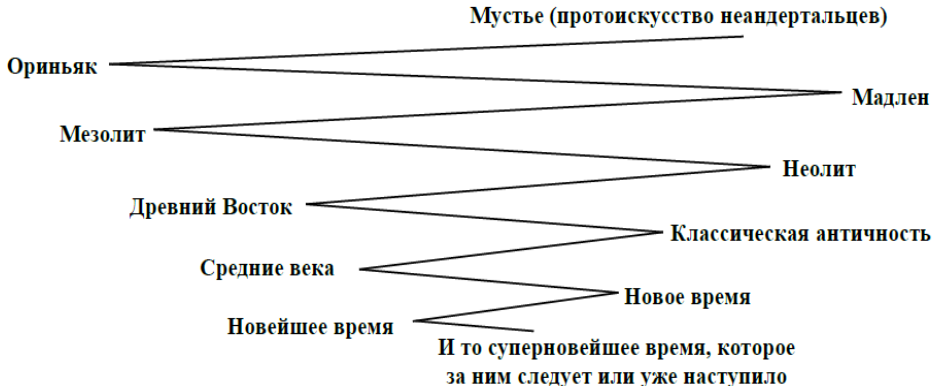


Рис 1. Периодизация истории искусства (*Прокофьев* 1985)

В искусствоведение входит также сфера художественной критики и теория общего художественного процесса. Представляется, что сегодня исторической картины недостаточно и возникает потребность в дополнении ее типологическим принципом (как дополнении к исторической периодизации типологическим принципом), косвенно обнаруживаемым в работах Г. Гегеля (1770–1831), который всю историю искусства разделил на «символическую», «классическую» и «романтическую» стадии. *Символическая стадия* по Гегелю характерна для искусства Индии и Египта. *Классическая* — представлена эпохой расцвета искусства Древней Греции. *Третья стадия — романтическая.* Ей соответствуют наиболее музыка, живопись, поэзия — в них возрастает духовное начало.

Такие мотивы важны сегодня как никогда, и они намечались в поисках больших моделей культуры в частности Н. Я. Данилевским, предложившим т. н. цивилизационный подход, когда 13 «самобытных цивилизаций» сочетают в себе четыре основополагающих элемента: религиозный, культурный, политический, общественно-экономический (*Данилевский* 1991: 56; 88 и др.; *Даренский* 2020: 377). Цивилизационщиками были также русский историк искусства и культуры Ф. И. Шмит (*Шмит* 2012: 312), О. Шпенглер (*Шпенглер* 1993), Ар. Дж. Тойнби (*Тойнби* 1991; *Ивин* 2004). Отметим, что идеи авторов обращены к закономерностям культурно-исторического процесса и вопросы искусства упоминаются только у Н. Я. Данилевского и Ф. И. Шмита. В целом, завершенного соотнесения больших культурологических моделей с искусствоведческими проблемами не состоялось. Такие соображения как «… искусство воплощает исторический опыт народа в личностно выраженной форме…» (*Даренский* 2020: 377) носят очень общий характер.

Четкий типологический контекст культуры можно видеть в концепции канадского философа, социолога и литературоведа, Герберта Маршалла Маклуэна (1911–1980),

который характеризовал процессы культуры в зависимости от типа информационного сообщения: устного, письменного, др. (как «чистой информации»). Схожий типологический дискурс содержат идеи Ю. В. Рождественского, который рассматривал принцип семиотики культуры в языковых программах человечества и выделил такие аспекты: сознательная языковая деятельность в античности; правила христианской догматики в Средневековье; доктрина общественного договора в Новом времени (*Рождественский* 2003: 4; *Рождественский* 1996). Типологический метод в целостном рассмотрении искусства предложил В. Б. Кошаев, который в методах систематизации полагает необходимым рассматривать проблему содержания не в художественном, но культурологическом отношении (*Кошаев* 2009; *Кошаев* 2012; *Кошаев* 2020 и др.).

Сегодня антропологический аспект искусства северных народов и восточной Сибири важно понять как типологический феномен «морфема».

Вопрос типологической оценки искусства в соотнесении с антропологией в том, что всегда будет необходимость в производстве вещей, всегда общество организовано как социальная система, и при этом всегда существует духовная нравственная ипостась жизни, запакованная в религиозных поводах создания самих художественных сообщений. Три фактора образуют «матрицу бытия», и они преимущественно синхронны в своем развитии (*Рис. 2*).

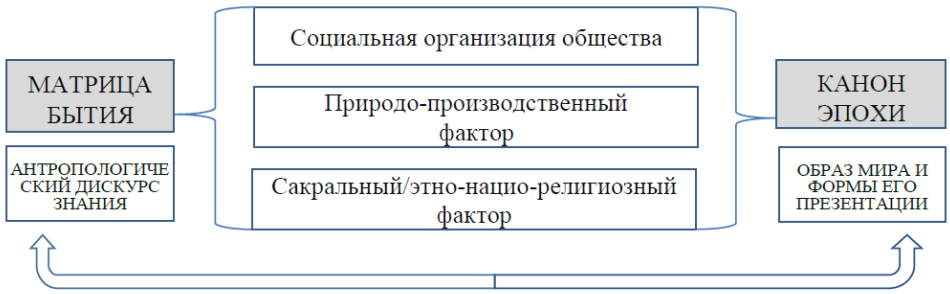


Рис. 2. Идея матрицы бытия в факторах культуры и искусства при определении художественного канона

1. *Природо-производственный фактор* меняется от начал «первичной производственной формы» — собирательства и охоты — к информационно-индустриальному. Соответственно, степень искусности вещи предполагает типы технико-технологического опыта, выявление законов эргономики и использование эстетики материала, изобретение конструкций, что в совокупности выявляет знаково-символическую программу фигур в образе вещи как типа художественного конструирования.
2. *Социально-организационная система* — параметр, обусловленный усложнением принципов организации мира в связи с факторами демографии. Родовые, племенные, протогосударственные образования в виде союзов племен, автономные Царства, затем государственные, впоследствии — федеративные и конфедеративные объединения предполагают рассмотрение антропологии искусства в прямой зависимости от идей социального коммуницирования.
3. *Сакральный/этно-нацио-религиозный* фактор свидетельствуют о смене анимистических воззрений конфессиональными и возникновении с какого-то времени того, что можно именовать религиозным паллиативом.

Первой типологической моделью является палеолитический контент искусства — «морф» и в общем смысле он связан с выработкой правил и приемов изофигур почитаемых объектов биоценоза, и «Венерой» в идее ее всеобщего родящего начала.

От мезолита до средневековья в разных формах преобладает иная художественно-образная модель — тема космического универсума, дошедшая до нас условно в виде «морфемы» мироздания в народном искусстве. Ранним примером является мезолитическая антропоморфная фигура «Шигирского» духа-покровителя, также схематические темы охоты, сбора меда, военные сцены и др. В неолите система изображений представлена преимущественно декоративными и орнаментальными структурами мироздания, а в эпоху металла антропоморфный контекст декора развивается очень интенсивно. Канон морфема сохраняется сегодня в искусстве малочисленных народов и в народном искусстве в целом. В конце периода, в эпоху металла, возникли тематические решения в ряде культур, например, в скифском и пермском варианте художественного металла, где антропный контекст представлен необычайно ярко.

В средневековье Время-Космос в представлении человека обрел реверсивное тождество образу человека в каноне «метаморфема»: всеобщего личностного начала в монотеизме; и неличностного — в монизме. Многообразие предыдущих миропредставлений не исчезло и сохраняется как фольклор (эпос, былины, сказки, назидания), а также оно представлено в традициях декоративного и монументального искусства.

Новое время сформировало дополнительную модальность к метаморфеме — «антропоморфему».

XX век ознаменован практикой использования накопленных знаний для конструирования социальных конвенций ввиду новой реальности, и необходимости учитывать демографическое напряжение, когда человечество примерно с одного миллиарда на рубеже XIX — XX веков выросло до восьми миллиардов сегодня. Стало очевидно, что классическая причинность важна и необходима в регламентах самосохранения человека и общества, однако перспектива связана уже с темой неклассической рациональности. Признаками этого является вопрос канонической субъектности искусства.

Сегодня укрепляется идея того, что все разнообразие сакральных представлений, дошедших до нас в мифопоэтической форме связано с общей базовой категорией Единого. В частности, С. В. Иванов порой с трудом находил различия в искусстве коренных малочисленных народов Севера: «…Геометрические фигуры в виде решетчатых квадратов и ромбов с продленными сторонами известны в Сибири обским уграм, шорцам и кумандинцам… широко распространены… в орнаменте финноязычных и славянских народов, но известны также чувашам и казанским татарам… туркменам и киргизам… как правило, эти фигуры … принадлежат к весьма стойким мотивам народного орнамента.» (*Иванов* 1963: 441). «Наиболее распространенным и принимаемым большинством археологов и этнографов является предположение, что ромбы и решетчатые квадраты представляют собой изображения небесных светил, в частности солнца» (*Иванов* 1963: 441–442). «При взгляде на эти узоры невольно возникают вопросы: чем объясняется сходство и даже тождество их на обширных пространствах Восточной и южной Европы, западной Сибири и частично Средней Азии, у различных по языку, хозяйственному укладу и культуре народов? Каким образом у них оказался один и тот же тип орнамента…? Где, когда и на какой основе сложился этот орнамент? ... Совершенно очевидно, что в данном случае нельзя усматривать причину сходства орнаментальных мотивов только в родстве народов,

в культурных связях и влияниях…» (*Иванов* 1963: 442; *Рыбаков* 1972). И следует замечательный вывод: «…Широкое распространение решетчатых узоров в их бесконечных вариациях заставляет предполагать наличие в прошлом более или менее единой основы для всей этой орнаментики…» (*Иванов* 1963: 443).

Далее этой констатации наука XX века не продвинулась по очень простой причине: отсутствия представлений о законах художественно-образных представлений — этнография, скажем так, не считала «Образ» ресурсом своего предмета, в том числе и потому, что философия не сумела или не хотела поднять этот камень. Причина в несовпадении методов наук. Философия оперирует категорией системности. Искусствознание — целостностью. В первой превалирует гносеология, во второй — эпистемология (Эпистемология. *Грицанов* 1999). Первая настроена на строительство Образа Мира в мышлении. Вторая осознает мир как Софию — Мудрость.

Метод типологии

Первоначально искусство не располагало аппаратом для создания имен и категорий, не было необходимости и в специальном словнике для объяснения красоты вещей. Терминологическая идеация была обусловлена тем, что можно именовать «внешней Волей» в мифологии. Человек как носитель художественного вдохновения априорно наделен родовыми, культурно-архетипическими установками, которые лежат в основе мифологического пантеона. Так в античности ремеслам покровительствовала Афина, и уже это одно означало, что совершенство материальных объектов и искусность мастера есть естественное основание красоты вещи: «…Рукомесло … плотника, работа с вещами, внесение в материал разумного смысла… есть, очевидно, дело космической важности, вполне достойное того, чтобы им занялась сама Афина» (*Аверинцев* 2006: 554).

В средневековье Божественный Мир также наделен чертами абсолютной Красоты, и «внешняя Воля» в отношении предметно-пространственной среды и нематериального наследия обусловлена не мифологическим, но историческим содержанием красоты. В материалах VII (Никейского) Вселенского собора (787) постулируется: «Пусть рука искуснейшего живописца наполнит храм историями Ветхого и Нового завета, чтобы те, которые не знают грамоты и не могут читать Божественных Писаний, рассматривая изображения, приводили себе на память мужественные подвиги искренно послуживших Богу и возбуждались к соревнованию достославным и приснопамятным добродетелям» (Деяния 1891). То есть Средневековье с его интеллектуально практическими образцовыми правилами языковой традиции в строго заданной образцовыми текстами догматике текстов и изображения (*Рождественский* 2003: 4) оформило понимание храмовой искусности как выражения Красоты жертвенного события — Крестного Подвига.

В варианте Нового времени средневековый аспект эмпирического созерцания искусства уступает мышлению, поиском законов которого заняты теперь философы, в частности Г. Гегель, опознавший искусство как «форму общественного сознания». И. Кант попытался усилить экзистенциальный аспект восприятия с помощью категории «продукт критики способности суждения» (вкуса). Примерно в одно время с Г. Гегелем творил И. Винкельман, который категорией «стиль» выделил искусствоведение из всего комплекса гуманитарных и естественно-научных категорий и установил специфику художественности в ее стилевом значении. Замкнул процесс

родов искусствоведения Г. Вельфлин, дооформивший поиски и догадки о природе искусства в законах формального анализа на основе системы из пяти контрастных пар художественной формы.

Таким образом этнографический контекст народного искусства составлял его основу как доисторического феномена в границах антропоцентрического метода наук и формировался в XX веке в векторе народоискусствознания. А идея свободной Воли сложными и витиеватыми путями прокладывала себе дорогу в категориях декора и формы, красоты и пользы, утилитарного и эстетического и рассматривалась в отношении категории Образ Мира.

Вопросы антропологии искусства

В антропологических исследованиях второй половины XX — начала XXI в. появляются новые объекты изучения: «устность», «танец», «музыка» и др. (здесь необходимо вспомнить исследования М. Я. Жорницкой, Ю. И. Шейкина, О. Э. Добжанской и мн. др.). Но в искусствоведческих исследованиях речь идет об интересах искусствознания самих по себе — вне междисциплинарных согласований при отсутствии сцепления научных парадигм и прежде всего в методах оценки связи этнорегионального и в целом культурного наследия, что подтверждает необходимость выведения в актуальное научное поле темы междисциплинарного взаимодействия как объединяющей.

В тематике круглого стола Сибирских Чтений МАЭ РАН, КАЭР и семинаров «Наука» и «Искусство» выступили как две сферы определения тенденций в целом, вызванные необходимостью соединения ежедневного и систематического понимания бытия на пересечении личностного, группового общественного, этнического и общечеловеческого восприятия мира, обращенных к проблеме формирования целостной картины мира. Ее этно/антропо/культурная составляющая актуализируется в стремительно глобализующемся культурно-информационном пространстве. Этническая (точнее — этнолокальная), региональная, национальная проблематика оказываются в центре художественного пространства, искусствоведческого и антропологического дискурсов России и стран Евразии. Отметим разносторонние проблемы в направлении исследований по антропологии искусства как в области методологии, так и практики. Наиболее востребованы оказались следующие широкоемкие темы:

- «Академическая проблематика искусства в категориях “атропо”, “этно” и “социо” факторов теории» (среди обширного диапазона основополагающих вопросов обсуждались проблемы от философско-антропологических традиций художественного творчества до художественного объекта в этнографическом музее; отдельный интерес был проявлен к искусству Сибири, включая антропоморфную скульптуру каменного века, а также настоящее и будущее сибирского «стиля» в целом);
- «Антропология народного искусства в условиях модернизации жизни» (тема рассматривалась на вариантах огромного разнообразия региональных особенностей культуры Русского Севера, Амура, Урала и Поволжья, Татарстана и др.; большой интерес вызвала тема роли «куклы» в истории мировоззрения антропа в XVIII — XXI в.);
- «Социально-антропологические вопросы современного искусства» (были рассмотрены как бифункциональные связи художественного предмета с че-

ловеком и социумом в научном дискурсе, так и остро дискуссионные вопросы восприятия зрителем современного профессионального искусства и восприятия народного искусства в современном дизайне, а также молодежные художественные проекты; как и полагается, вопросы, которые ставит современное искусство, вызывали оживленные дискуссии);

- «Формы искусства, сопряженные с сакральными и иными воззрениями на мироустройство» (были затронуты глубокие темы скульптуры храмов русской провинции Севера, сакральных образов православия в профанном пространстве современности, орнаментальных свойств артефактов народного православия, аутентичной архитектурной среды старообрядцев Забайкалья, техно-анимизма в современном тюркском искусстве и мн. др.);
- «Этно-культурный ландшафт: мифология, фольклор, идентификация» (эта проблематика оказалась самой многогранной из перечисленных выше тем, она охватывает традиционные артефакты культуры как символы этнической идентификации, взаимосвязанные образы мифологии и фольклора, а также образы пространства в декоративно-прикладном современном искусстве; отдельного внимания требуют вопросы ритуализации творчества, каноны, включая запреты, заложенные в действия мастера и в суть самой вещи, в т. ч. материала, из которого она изготовлена; искусство индигенных народов служило и служит ныне отражением процессов идентификации в пространстве окружающей социокультуры).

Таким образом, собрав специалистов смежных дисциплин, удалось обозначить те пути, по которым необходимо развивать дальнейшие исследования в области антропологии искусства. Это направление в целом, с одной стороны, имеет давнюю историю. А с другой стороны, ныне оно призвано развиваться по-новому в соответствии с потребностями общества XXI века. При всем многообразии тем, именно этнокультурный принцип антропности определяет суть методологии антропологии искусства и характер научно-практических изысканий. Важно выделить обсуждение феномена «человека искусства» и «человека в искусстве», включая мифопоэтическую, реалистическую, символическую и прочие формы. Как ключевые можно отметить сюжеты, связанные с исторической динамикой фигуративности художественной картины мира и ее референтных значений (представления о времени, пространстве, культурном ландшафте, священных смыслов и т. д.). Важнейшими в культуре множества народов являются, к примеру, мифы о творении Мира / возникновении Земли (*Напольских* 1990). Методом связи человека и пространства в конкретной среде его обитания выступает художественно-образный синтез, в природе которого важнейшую роль играют представления о мире, отношениях людей, характер общественной и экзистенциальной самопрезентации, методология систематизации художественных объектов и явлений, образовательно-педагогической среды, программ сохранения и развития культурного и художественного наследия. Так, к примеру, обратим внимание, что в более ранних нимнгаканах первотворения (тунгусском эпосе) образ самого человека вовсе не предстает как главный героический персонаж. Лишь позднее можно отметить появление нимнгакан, «где на первое место основным героем-персонажем выходит человек» (*Варламова* 1996: 54 и др.). И в значение не персональности, в частности образа шамана, заложена проблема расшифровки антропологической природы самого мироздания.

Следует отметить, что проведению круглых столов и продолжению дальнейшей творческой дискуссии способствует ежемесячная (с ноября 2020 г.) работа междисциплинарного семинара по антропологии искусства. Семинар проводится Институтом этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН совместно с факультетом искусств МГУ им. М. В. Ломоносова, Российским государственным художественно-промышленным университетом им. С. Г. Строганова. (инициаторы и рук. Л. И. Миссонова и В. Б. Кошаев). На семинаре рассматриваются вышеперечисленные вопросы на примерах России (часто Сибири и Дальнего Востока), а также Евразии, и Тихоокеанского региона в целом. Взаимосвязанные темы по антропологии искусства многогранны:

- Искусство как форма выявления витальных потребностей человека;
- Мировоззрение в искусстве как историческое измерение человека;
- Человек и социогенез культурной, в т. ч. художественной среды;
- Пространство и время в антроповоззрении на мир;
- Искусство как отражение процессов формирования жизненного пространства;
- Самообнаружение и адаптация человека в изменяющемся мире средствами искусства;
- Искусство как способ прочтения, освоения и отображения окружающего пространства и мира;
- Методология антропоморфного и социокультурного моделирования пространства в этнографии/этнологии, искусствоведении, архитектурной науке, музееведении и др.;
- Что есть народное искусство: вчера, сегодня, завтра?
- Народное, прикладное, декоративное, изобразительное искусство, архитектура и дизайн в выражении идей антропоморфности;
- Земля, дерево, кость, кожа, керамика, металл, полимеры, синтетические материалы — на службе у социального и личностного самовыражения, как основа искусства;
- Семиотика искусства в определении форм жизнеобеспечения человека;
- Законы исторических реминисценций знакообмена в искусстве;
- Как формируются отношения человека и общества при создании и восприятии предметов искусства;
- Представление о средствах и морфологии искусства как знаковой коммуникации в общественной жизни;
- Человек и вещь в музейном пространстве;
- Открытия в проектном мышлении и морфология вещи;
- Узорообразование и виды орнамента, закономерности их появления и изменения во времени и антропопространстве различных сообществ;
- Образ вселенной в антропомире и отображение его в художественных формах разных временных и социально-политических эпох;
- Искусство как инструмент познания мира и объяснения его в категориях системности и целостности;
- Антропоморфное измерение формы в искусстве;
- Антропология метрики пространства: пропорции и системы измерения в физическом и образном прочтении;
- Проектные идеи дизайна в истории искусства и творчестве;

- Причины и принципы культурного многообразия;
- Народное и профессиональное искусство как проявление законов самоидентификации, сохранения и развития культуры отдельного народа и отечества в целом;
- Понимание искусства в методологии систематизации художественных объектов и явлений;
- Новые и вечные формы художественно-эстетического восприятия мира;
- Вопросы антропологии искусства в концепции общего и профессионального образования;
- Педагогическая и образовательная методология в раскрытии принципов связи человека, общества, национальной культуры;
- Формирование представлений о моделях сохранения культурного разнообразия в пространстве России, Евразии, Тихоокеанского региона.

Вышеназванные круглые столы и семинары оказались крайне актуальными. Они ставят насущные вопросы перед специалистами различных сопредельных научных сфер. Являясь истинно витальной потребностью человека, искусство требует тактичного и внимательного подхода именно в междисциплинарном отношении.

В общем виде основной вопрос *антропологии искусства* состоит в том, чтобы определить, как объект антропологии (сам человек и его свойства) взаимосвязан с объектом искусствознания — художественным произведением (вещью): не с искусством как таковым, которое есть другой донаучный (пралогический по Леви Брюлю) феномен, определенный уже Г. Гегелем (*Гегель* 1929) как одна из форм «общественного сознания», а именно с искусствознанием, верифицирующим правила понимания идейных и эмпирических истоков художественного произведения. Без этого суждение об искусстве любой научной дисциплины будет суждением в границах дисциплины и в целях этой дисциплины. То есть, напрямую удовлетворять междисциплинарные интересы наук к искусству некорректно, и это порождает тактические и теоретические ошибки и бесконечные условности, несовместимые с научным методом. Даже в эстетике, которую именуют иногда философией искусства, призванной уточнить некоторый объективный ракурс во взглядах на природу «чувственного знания» ответить на вопрос «Что такое искусство?» оказалось невозможным, поскольку синопсис основной категории бытия в философии (бытие как таковое) не может объяснить эмпирическую природу вдохновенной чувственной красоты истины.

Самое простое и, как представляется наиболее объективное, — это рассматривать произведение как модальность самого человека. Каков человек — таково произведение. Модальность определяется культурологическими факторами, представленными *матрицей бытия* в триаде отмеченных факторов. Образ человека — носителя этнической культуры и соответственно антропология народного искусства складывается, как правило: из ручных технологий оснащения жизни в со-природном измерении; из отношений к «родовой» памяти; из типа социальных отношений в аутентичных формах семейной/общинной организации.

Вместе с тем, в *образе человека — представителя нации* и, соответственно в искусстве средневековья, нового времени, XX века наличествует субъектность Веры в монотеистической выказанности; сложная хозяйственная структура в фазах допромышленного производства вплоть до ручных мануфактур; и разные фазы государственного устройства социальной жизни. *Человек новейшего времени* понимает

вещь как итог индустриально-технологической, а теперь и индустриально-цифровой культуры; а религиозные и мировоззренческие представления — это своего рода качели по отношению к космическому универсуму. Все большее значение приобретают естественно-научные знания и, за рядом исключений, человек в этих качелях не перестает быть общинником. Но в случае больших религиозных систем прежде всего авраамических религий, он приобретает новое качество — абсолютную личную ответственность за отечество.

Основными в перспективе научного метода являются несколько вопросов.

1. *Онтософийный дискурс* бытия не «как такового», а в аспекте со-управления бытием, чему служит обрядово-ритуальная практика. Онтософия искусства — это тема изучения художественной реальности бытия искусства в триединстве материальных, организационных и религиозных форм и факторов земной жизни (подробнее см. *Кошаев* 2020: 44–74). Не мышление, но Мудрость Сущего предмет онтософии. Ущемление полноценного религиозного начала в определении «бытия как такового» ведет к тому, что до настоящего времени понятие искусства философия однозначно не определила, хотя его всеобъемлющее значение легко опознается как именно *духовное (вдохновенное) существование в красоте истины*, и в общем виде искусство есть не только тактическая модель духовного бытия, но стратегическая программа выживания.
2. *Феноменальный дискурс* предполагает адаптацию факторов эмпирического понимания и восприятия формы в антропологии искусства в совокупности:
   - естественно-научных факторах: биологии, физиологии, физики, математики, средств изображения и выражения, функциональные параметры;
   - семиотических факторах: знак, образ, символ, референт знака, структура объектов духовного почитания;
   - средствах изображения и выражения: точка, линия, пятно, объем, перспектива, визуальный перцепт;
   - факторах выразительности: статика-динамика, фактура-текстура, цвет-колорит, понятие дополнительного цвета, контраст тона, контраст цвета.
3. *Типологический дискурс* обусловлен каноническими характеристиками Образа мира в последовательности: *морф* в палеолите; *морфема* в мезолите, неолите, эпохе металла; *метаморфема* в средневековье, *антропоморфема* в новое время, *субъект-канон* в XX — начале XXI в. Все канонические модели архетипически устойчивы и их присутствие можно обнаружить как условие культурной идентичности, в частности, в XX веке через исследование вопроса неотрадиционализма, который может быть понят в природе трансформирования устойчивых архетипов прошлого в новых условиях.
4. *Морфологический дискурс* позволяет уточнить структуру родовых, видовых, жанровых аспектов творческой деятельности, а также объектов современного искусства, которые имеют неклассическую природу формообразования.
5. Наконец, еще один дискурс касается *механизма референции* в общественном и индивидуальном сознании с позиций целостного (телеологического) понимания Мира, представленного в философии, искусстве, религии как модальностей Единого духовного Начала. Сегодня есть необходимость и возможность междисциплинарной перегруппировки и преодоления упрощенной во многом схемы общественного семиозиса. Категорию бытия следует рассматривать не

в общих формулировках «бытия как такового», где очевидна сугубо феноменологическая причина неопределенности («кажущегося» существования), а в значении функций для жизни в отношении со-управления бытием. Важно сущностное основание бытия осознавать не в категориях мышления, как это предложил Иммануил Кант (*Кант* 1964: 83; Общественное бытие 1983), а в категориях софийности, в которой мышление разума-логоса есть инструмент онтософии в ее теологическом предопределении.

* * *

Таким образом, тема «антропология искусства» — относительно новое научное направление, обращенное к междисциплинарным вопросам исследований художественных феноменов, обсужденных на различных научных мероприятиях и научная перспектива связана с поиском ответов на социальные вызовы в пересечении современной антропологии и этнологии с положениями искусствознания, философии, музыковедения (фольклора), филологии и др. Междисциплинарность исследований восходит к условиям и содержанию жизни как матрице бытия: триединству природопроизводственных, организационно-социальных и сакральных/этно-нацио-религиозных факторов. В XXI в. уживаются и гармонично сочетаются традиционные и новые технологии художественного творчества, что характерно в особенности, к примеру, в культуре и искусстве северных сообществ, со всей очевидностью фиксируемое на многочисленных современных выставках и фестивалях.

Научная литература

Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. С. София-Логос: словарь. Киев: Дух и литера, 2006. С. 25–49.

Бакштейн И. М., Барабанов Е. В., Бычков В. В., Маньковская Н. Б., Петровская Е. В., Подорога В. А., Кротов Я. Что такое искусство? // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 18–47. https://doi.org/10.21146/2072-0726-2016-9-4-18-47

Варламова Г. И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. Якутск: Северовед, 1996. 134 с.

Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. Т. 1. М.; Л.: Государственное издательство политической литературы, 1929. 473 с.

Горбунова Т. В. Изобразительное искусство в контексте культуры. Историко-культурологический анализ. Автореф. дисс. … доктора философских наук. СПб., 1995. 31 с.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.

Даренский В. Ю. Н. Я. Данилевский как художественный критик // Тетради по консерватизму: Альманах. № 3. М.: (Фонд ИСЭПИ), 2020. 468 с. http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2020-0-3-366-378

Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. Казань, 1891.

Дулин буга Торгандунин = Торгандун среднего мира / Сост. А. Н. Мыреева. // Сер. Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Т. 31. Новосибирск: Наука, 2013. 856 с.

Зеленский В. В. Толковый словарь по аналитической психологии. М.: Изд-во Когито-Центр, 2008. 336 с.

Зубова Т. Д. Изучение народного искусства в 20–30-х гг. (В. С. Воронов, А. И. Некрасов, А. В. Бакушинский). Дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1977.

Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока / Тр. Ин-та этнографии. Т. 81. М; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 500 с.

Ивин А. А. (ред.). Философия: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики. 2004. 1072 с.

Кант И. Сочинения. Т. 3. М.: изд-во «Мысль», 1964. 799 с.
Касавин И. Т. (гл. ред. и сост.). Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Российская акад. наук, Ин-т философии РАН. М.: Канон+, 2009. 1247 с.
Конт-Спонвиль А. Философский словарь. М.: Этерна; Палимсест, 2012. 750 с. https://philosophy_sponville.academic.ru/116/АНТРОПОЛОГИЯ
Кошаев В. Б. Типология авангарда // Научные труды. VII Международная научно-практическая конференция «Роль дизайна и искусства в культуре, науке и образовании XXI века». М.: НОУ ВПО МГТА, 2012. Т. 9. С. 62–81.
Кошаев В. Б. Типология искусства // Теория и история искусства. № 3/4. 2020. С. 44–74.
Кошаев В. Б. Типология художественной культуры и образное миромоделирование в искусстве // Мат. конф., научной выст., фотовыст. «Миромоделирование: гуманитарные и художественные процессы в общественной жизни» / сост. В. Б. Кошаев. Ижевск: Изд-во УдГУ, 2009. С. 11–30.
Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
Миссонова Л. И. Многомерность пространства в мировоззрении и искусстве тунгусо-маньчжурской малочисленной этнической общности острова Сахалин // Археология, этнография и антропология Евразии. 2013. № 1 (53). С. 121–130.
Напольских В. В. Миф о возникновении земли в прауральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // Советская этнография. 1990. № 1. С. 65–74.
Николаев Н. Н., Гук Д. Ю. Забытая находка из пятого Пазырыкского кургана // Кунсткамера. 2021. № 3 (13). С. 168–183. https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-3(13)-168-183
Общественное бытие и общественное сознание. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред.: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. М.: Советская энциклопедия, 1983. 840 с. https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/4611/ОБЩЕСТВЕННОЕ
Прокофьев В. Н. Художественная критика — история искусства — теория общего художественного процесса: их специфика и проблемы взаимодействия в пределах искусствоведения / Прокофьев В. Н. Об искусстве и искусствознании. Статьи разных лет. М.: Советский художник, 1985. С. 266–279.
Рождественский Ю. В. Общая филология. М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. 325 с.
Рождественский Ю. В. Философия языка. Культуроведение и дидактика: Современные проблемы науки о языке / Сост., ред., вступ. ст., коммент., указатель В. В. Яхненко. М.: Грантъ, 2003. 240 с.
Рыбаков Б. А. Происхождение и семантика ромбического орнамента // Сб. тр. Научно-исследовательского института художественной промышленности. М.: Госместпромиздат, 1972. Вып. 5. С. 127–134.
Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. 730 с.
Философский энциклопедический словарь. М.: 2010. [электронный ресурс]. http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/philosophy/fc/slovar-192-2.htm#zag-352
Чудинов А. Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. СПб.: В. И. Губинский, 1910. 676 с.
Шаронов А. М. Масторава. Саранск: изд-во Мордов. ун-та, 2020. 500 с.
Шмит Ф. И. Избранное. Искусство: Проблемы теории и истории. (Серия Российские пропилеи). СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 312 с.
Шпенглер О. Закат Европы. М: «Наука», 1993. 592 с.
Щепкин В. В. Айны глазами японцев: неизвестная коллекция А. В. Григорьева. СПб.: Арка, 2022. 302 с.
Эпистемология // Новейший философский словарь. Сост. А. А. Грицанов. Минск: Книжный Дом. 1999. [Электронный ресурс]. http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/newest-dictionary/articles/622/epistemologiya.htm
Ямаева Е. Е. Мифологические основы алтайского эпоса. Мотив «Человек-птица против Одноглазового врага»: в контексте интерпретации материалов пазырыкской культуры // Кунсткамера. 2021. № 3 (13). С. 184–193. https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-3(13)-184-193

References

Averintsev, S. S. 2006. K uiasneniiu smysla nadpisi nad konkhoi tsentral'noi apsidy Sofii Kievskoi [To Clarify the Meaning of the Inscription Above the Conch of the Central Apse of St. Sophia of Kiev]. In *Sofiya-Logos: slovar'* [Sofiya-Logos: Dictionary], by S. S. Averintsev. Kiev: Dukh i litera. 25–49.

Bakshtein, I. M., E. V. Barabanov, V. V. Bychkov, N. B. Mankovskaia, E. V. Petrovskaia, V. A. Podoroga, and Ya. Krotov. 2016. Chto takoe iskusstvo? [What is Art?]. *Filosofskii zhurnal* 9(4): 18–47. https://doi.org/10.21146/2072-0726-2016-9-4-18-47

Danilevskii, N. Ya. 1991. *Rossiia i Evropa*. [Russia and Europe]. Moscow: Kniga. 574 p.

Darenskii, V. Yu. 2020. N. Ya. Danilevskii kak khudozhestvennyi kritik [N. Ya. Danilevsky as Art Critic]. *Tetradi po konservatizmu: Al'manakh* 3: 366–378. http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2020-0-3-366-378

Filosofskii entsiklopedicheskii slovar' [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. 2010. http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/philosophy/fc/slovar-192-2.htm#zag-352

Gorbunova, T. V. 1995. *Izobrazitel'noe iskusstvo v kontekste kul'tury. Istoriko-kul'turologicheskii analiz*. [Visual Art in the Context of Culture. Historical and Cultural Analysis]. Dr. diss. abstract, Saint Petersburg State University. 31 p.

Gritsanov, A. A. 1999. Epistemologiia [Epistemology]. In *Noveishii filosofskii slovar'* [The Latest Philosophical Dictionary], ed. by A.A. Gritsanov. Minsk: Knizhnyi Dom. 877 p. http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/newest-dictionary/articles/622/epistemologiya.htm

Hegel, G. W. F. 1929. *Sochineniia*. [Essays.] Vol. 1. Moscow-Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literaturi. 473 p.

Iliichiov, L. F. (ed.), P. N. Fedoseev, S. M. Kovalev, and V. G. Panov. 1983. Obshchestvennoe bytie i obshchestvennoe soznanie [Social Being and Social Consciousness]. In *Filosofskii enciklopedicheskii slovar'* [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Sovetskaia enciklopediia. 840 p. https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/4611/ОБЩЕСТВЕННОЕ

Ivanov, S. V. 1963. Ornament narodov Sibiri kak istoricheskii istochnik (po materialam XIX — nachala XX v.). Narody Severa i Dal'nego Vostoka [The Ornament of the Peoples of Siberia as a Historical Source (Based on the Materials of the XIX —early XX Centuries). Peoples of the North and the Far East]. In *Trudy Instituta etnografii. Novaia seriia* [Proceedings of the Institute of Ethnography. New Series]. Vol 81. Moscow-Leningrad: Nauka. 500 p.

Ivin, A. A. (ed.). 2004. *Filosofiia: Entsiklopedicheskii slovar'*. [Philosophy: An Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki. 1072 p.

Kant, I. 1964. *Sochineniia* [Essays]. Vol. 3. Moscow: Izdatel'stvo Misl'. 799 p.

Kasavin, I. T. (ed.). 2009. *Entsiklopediia epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science]. Moscow: Kanon+. 1247 p.

Kont-Sponvil, A. 2012. *Filosofskii slovar'* [Philosophical Dictionary]. Moscow: Eterna; Palimsest. 750 p.

Koshaev, V. B. 2009. Tipologiia khudozhestvennoi kul'tury i obraznoe miromodelirovanie v iskusstve [Typology of Artistic Culture and Figurative World Modeling in Art]. In *Materialy konferentsii, nauchnoi vystavki, fotovystavki "Miromodelirovanie: gumanitarnye i khudozhestvennye protsessy v obshchestvennoi zhizni'* [Materials of Conference, Scientific Exhibition, Photo Exhibition "World Modeling: Humanitarian and Artistic Processes in Public Life"], ed. by V. B. Koshaev. Izhevsk: Udmurt State University. 11–30.

Koshaev, V. B. 2012. Tipologiia avangarda [Typology of the Avant-garde]. In *Nauchnye trudy. VII Mezhdunarodnaia nauchno-prakticheskaia konferentsiia "Rol' dizaina i iskusstva v kul'ture, nauke i obrazovanii XXI veka'* [Scientific works. VII International Scientific and Practical Conference "The Role of Design and Art in the Culture, Science and Education of the XXI century"]. Vol. 9. Moscow: NOU VPO MGTA. 62–81.

Koshaev, V. B. 2020. Tipologiia iskusstva [The Typology of Art]. *Teoriia i istoriia iskusstva* 3/4: 44–74.

Losev, A. F. 2001. *Dialektika mifa* [The Dialectic of Myth]. Moscow: Misl'. 558 p.

Missonova, L. I. 2013. Mnogomernost' prostranstva v mirovozzrenii i iskusstve tunguso-man'chzhurskoi malochislennoi etnicheskoi obshchnosti ostrova Sakhalin [The Multidimensionality of Space in the Worldview and Art of the Tunguso-Manchurian Small Ethnic Community of Sakhalin Island]. *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii* 1(53): 121–130.

Myreeva, A. N. (ed.). 2013. Dulin buga Torgandunin = Torgandun srednego mira [Torgandun of the Middle World]. In *Pamyatniki etnicheskoi kul'tury korennykh malochislennykh narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of the Ethnic Culture of the Indigenous Peoples of the North, Siberia and the Far East]. Vol. 31. Novosibirsk: Nauka. 856 p.

Napolskikh, V. V. 1990. Mif o vozniknovenii zemli v praural'skoi kosmogonii: rekonstruktsiia, paralleli, evoliutsiia [The Myth of the Origin of the Earth in the Proto-Ural Cosmogony: Reconstruction, Parallels, Evolution]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 65–74.

Nikolaev, N. N. and D. Yu. Guk. 2021. Zabytaia nakhodka iz piatogo Pazyrykskogo kurgana [A Forgotten Find from the Fifth Pazyryk Mound]. *Kunstkamera* 3 (13): 168–183. https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-3(13)-168-183

Prokofiev, V. N. 1985. Khudozhestvennaia kritika — istoriia iskusstva — teoriia obshchego khudozhestvennogo protsessa: ikh spetsifika i problemy vzaimodeistviia v predelakh iskusstvovedeniia [Art Criticism — History of Art — Theory of the General Artistic Process: Their Specifics and Problems of Interaction Within the Limits of Art Criticism]. In *Ob iskusstve i iskusstvoznanii. Stat'i raznykh let* [On Art and Art History. Articles of Different Years], by V. N. Prokofiev. Moscow: Sovetskii khudoznik. 266–279.

Rozhdestvenskii, Yu. V. 1996. *Obshchaia filologiia* [General Philology]. Moscow: Fond "Novoe tysiacheletie ". 325 p.

Rozhdestvenskii, Yu. V. 2003. *Filosofiia yazyka. Kul'turovedenie i didaktika.* [The Philosophy of Language. Cultural Studies and Didactics]. Moscow: Grant. 240 p.

Rybakov, B. A. 1972. Proiskhozhdenie i semantika rombicheskogo ornamenta [The Origin and Semantics of the Rhombic Ornament]. In *Sbornik trudov Nauchno-issledovatel'skogo instituta khudozhestvennoi promyshlennosti* [Collection of Works of the Scientific Research Institute of the Art Industry], ed. by L. K. Rozova. Moscow: Gosmestpromizdat. 127–134.

Sharonov, A. M. 2020. *Mastorava* [Mastorava]. Saransk: Publishing house of Mordovian University. 500 p.

Shchepkin, V. V. 2022. *Ainy glazami yapontsev: neizvestnaia kollektsiia A.V. Grigor'eva*. [Ainu through the Eyes of the Japanese: The Unknown Collection of A.V. Grigoriev.]. Saint Petersburg: Arka. 302 p.

Shmit, F. I. 2012. *Izbrannoe. Iskusstvo: Problemy teorii i istorii. (Seriia Rossiiskie propilei)*. [Favourites. Art: Problems of Theory and History. The Russian Propylaea Series]. Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. 312 p.

Spengler, O. A. G. 1993. *Zakat Evropy* [The Decline of Europe]. Moscow: Nauka, 592 p.

Toynbee, A. J. 1991. *Postizhenie istorii* [Comprehension of History]. Moscow: Progress. 730 p.

Varlamova, G. I. 1996. *Epicheskie traditsii v evenkiiskom fol'klore*. [Epic Traditions in Evenk Folklore]. Yakutsk: Severoved. 134 p.

Yamaeva, E. E. 2021. Mifologicheskie osnovy altaiskogo eposa. Motiv "Chelovek-ptitsa protiv Odnoglazovogo vraga': v kontekste interpretatsii materialov pazyrykskoi kul'tury [The Mythological Foundations of the Altai Epic. The Motif "The Bird-Man Against the One-eyed Enemy": in the Context of the Interpretation of the Materials of the Pazyryk Culture]. *Kunstkamera* 3 (13): 184–193. https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-3(13)-184-193

Zelenskii, V. V. 2008. *Tolkovyi slovar' po analiticheskoi psikhologii*. [Explanatory Dictionary of Analytical Psychology]. Moscow: Kogito-Centr, 336 p.

Zubova, T. D. 1977. *Izuchenie narodnogo iskusstva v 20–30-kh gg. (V. S. Voronov, A. I. Nekrasov, A. V. Bakushinskii)* [Study of Folk Art in the 20–30s (V. S. Voronov, A. I. Nekrasov, A. V. Bakushinsky)]. Ph.d. diss., Moscow State University.

ФИННО-УГОРСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/236-253
Научная статья

© Г. Ю. Устьянцев, Г. А. Глухова, А. А. Ананьев, Ю. В. Синицына, О. В. Федорова, И. А. Хомченкова, Р. Р. Насырова

ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО КОММУНИКАЦИИ И РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ИДЕНТИЧНОСТИ ЭТНОПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ГРУППЫ ФИЛОЛОГОВ-УДМУРТОВЕДОВ

Статья посвящена изучению русско-удмуртской профессиональной языковой среды: бытованию русского и удмуртского языков, выявлению уровня билингвизма в условиях широкого распространения русского языка, а также выяснению взаимосвязей между языковыми практиками и этнической идентичностью.

Устьянцев Герман Юрьевич — к. и. н., ассистент кафедры этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, Г-429). Эл. почта: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0655-3127

Глухова Галина Анатольевна — к. филолог. н., доцент кафедры удмуртской литературы и литературы народов России, директор Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики, Удмуртский государственный университет (Российская Федерация, 426034 Ижевск, ул. Университетская, д. 1, к. 2). Эл. почта: galant@udm.ru

Ананьев Артём Алексеевич — студент кафедры этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, Г-429). Эл. почта: An.artem02@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0007-6923-3784

Синицына Юлия Вячеславовна — преподаватель отделения теоретической и прикладной лингвистики филологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119991 Москва, Ленинские горы, ГСП-1). Эл. почта: jv.sinitsyna@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2408-6270

Хомченкова Ирина Андреевна — преподаватель отделения теоретической и прикладной лингвистики филологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова, научный сотрудник отдела корпусной лингвистики и лингвистической поэтики ИРЯ им. В. В. Виноградова (Российская Федерация, 119991 Москва, Ленинские горы, ГСП-1). Эл. почта: irina.khomchenkova@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1653-0201

Федорова Ольга Викторовна — д. филолог. н., профессор кафедры теоретической и прикладной лингвистики филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119991 Москва, Ленинские горы, ГСП-1). Эл. почта: olga.fedorova@msu.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5034-3859

Насырова Регина Руслановна — студент отделения теоретической и прикладной лингвистики филологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119991 Москва, Ленинские горы, ГСП-1). Эл. почта: regina.nasyrova55@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0009-0008-6280-0667

* Исследование выполнено в рамках грантового исследования научно-образовательных школ «От Поволжья до Кавказа: языковое и культурное многообразие Центра и Юга России», совместно осуществляемого кафедрой этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова и отделением теоретической и прикладной лингвистики филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Статья представляет собой комплексное междисциплинарное этнолого-лингвистическое исследование, что позволяет рассмотреть поставленные проблемы с применением разных методологических подходов. В качестве источниковой базы использованы материалы анкетирования, проведенного на базе опросника Техасского Университета «Bilingual language profile», дополненного несколькими блоками вопросов этносоциальной тематики, а также интервью, проведенные с представителями языковой среды. Для анализа было избрано этнопрофессиональное сообщество филологов-удмуртоведов, что позволило рассмотреть функционирование удмуртского языка в среде с повышенным интересом к удмуртской филологии. Данные для исследования собраны в ходе экспедиции в Республику Удмуртия в декабре 2023 г. В ходе исследования использованы качественные (анализ собранных интервью) и количественные методы (анализ и графическая репрезентация собранных анкетных данных). Проведенное исследование выявило сложившуюся ситуацию сбалансированного билингвизма в изучаемой среде. Анкетирование и анализ данных показали, что в исследуемом сообществе удмуртский язык выполняет функции самоидентификации и репрезентации этнической идентичности, а также используется как основное средство коммуникации.

Ключевые слова: *удмуртский язык, билингвизм, языковая среда, этнопрофессиональное сообщество, языковое образование, этническая идентичность*
Ссылка при цитировании: *Устьянцев Г. Ю., Глухова Г. А., Ананьев А. А., Синицына Ю. В., Федорова О. В., Хомченкова И. А., Насырова Р. Р.* Язык как средство коммуникации и репрезентации идентичности этнопрофессиональной группы филологов-удмуртоведов // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 236–253.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/236-253
Original Article

© Herman Ustyantsev, Galina Glukhova, Artem Ananev, Julia Sinitsyna, Irina Khomchenkova, Olga Fedorova, and Regina Nasyrova

LANGUAGE AS A MEANS OF COMMUNICATION AND REPRESENTATION AMONG THE ETHNOPROFESSIONAL GROUP OF UDMURT PHILOLOGISTS

The article analyzes the Russian-Udmurt linguistic environment and its professional aspects. It examines the existence of both Russian and Udmurt languages, identifies the extent of bilingualism among speakers, and assesses the relationship between language use and ethnic identity. The article presents an interdisciplinary study that combines ethnological and linguistic approaches to address these issues. It employs data from a survey based on the questionnaire of the University of Texas, which includes questions about bilingual language profiles and additional blocks on ethnic and social matters. Additionally, interviews with representatives of the language community were conducted to facilitate a more comprehensive understanding of the

subject. The study focused on an ethnographic community of Udmurt philologists, which allowed us to examine the use of the Udmurt language in a context characterized by increased interest in Udmurt studies. The data for this research were collected during an expedition to the Republic of Udmurtia in December 2023. Both qualitative and quantitative methods were employed in the investigation. Qualitative techniques included the analysis of collected interviews, while quantitative methods entailed the analysis and graphical representation of the information gathered. The findings revealed a situation of balanced bilingualism within the studied group. The survey and analysis of the data showed that within this community, the Udmurt language serves as a means of self-identification, representation of ethnic identity, and as a primary means of communication.

Keywords: *Udmurt language, bilingualism, language environment, ethnoprofessional community, language education, ethnic identity*

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

Glukhova, Galina A. — Ph.D. in Philology, Associate Professor, Department of Udmurt Literature and Literature of the Peoples of Russia, Director of the Institute of Udmurt Philology, Finno-Ugric Studies and Journalism, Udmurt State University (Izhevsk, Russian Federation). E-mail: galant@udm.ru

Ananev, Artem A. — Student, Department of Ethnology, History Faculty, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: An.artem02@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0007-6923-3784

Sinitsyna, Julia V. — Lecturer, Department of Theoretical and Applied Linguistics, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: jv.sinitsyna@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2408-6270

Khomchenkova, Irina A. — Lecturer, Department of Theoretical and Applied Linguistics, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University; Research Fellow, Department of Corpus Linguistics and Linguistic Poetics, Vinogradov Russian Language Institute of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: irina.khomchenkova@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1653-0201

Fedorova, Olga V. — Doctor of Philology, Professor of the Department of Theoretical and Applied Linguistics, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: olga.fedorova@msu.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5034-3859

Nasyrova, Regina R. — Student, Department of Theoretical and Applied Linguistics, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). regina.nasyrova55@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0009-0008-6280-0667

For citation: Ustyantsev, H. Yu., G. A. Glukhova, A. A. Ananev, J. V. Sinitsyna, I. A. Khomchenkova, O. V. Fedorova, and R. R. Nasyrova. 2024. Language as a Means of Communication and Identity Representation among the Ethnoprofessional Group of Udmurt Philologists. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 236–253.

Funding: The research was conducted as part of a grant-funded study on scientific and educational institutions, titled “From the Volga Region to the Caucasus: Linguis-

tic and Cultural Diversity of the Central and Southern Regions of Russia," which was jointly organized by the Department of Ethnology at the Faculty of History at Lomonosov Moscow State University and the Department of Theoretical and Applied Linguistics at the Faculty of Philology at Lomonosov Moscow State University.

Введение

Удмурты — финно-угорский народ Урало-Поволжья, который традиционно подразделяют на южную и северную группы (*Владыкин, Христолюбова* 1997: 16). В отечественной этнографии нет единого мнения о количестве и соотношении этнических групп удмуртов. По мнению исследователя И. А. Косаревой, «собственно-южная» группа удмуртов включает в себя семь подгрупп: среднеижскую левобережную, алнашско-киясовскую, граховско-южнокизенерскую, севернокизенерскую, водзимоньинскую, можгинско-малопургинсую, бавлинскую (*Косарева* 2017: 53–118). Подгруппы отличаются друг от друга говором, спецификой конфессиональной ситуации, чертами женского костюма и декоративно-прикладного искусства (*Косарева* 2017). Помимо Удмуртской Республики, удмурты живут в Марий Эл, Татарстане, Башкортостане, Пермской области, Свердловской области, Красноярском крае, Томской области (*Владыкин* 2000: 428–429). По данным переписи 2021 г., в России проживает 386 465 удмуртов, из них на территории Удмуртии — 299 874 человека (ВПН 2020–2021). По сравнению с данными переписи 2010 г. (410 584 удмурта), численность удмуртского населения значительно сократилась (ВПН 2010). Этот процесс можно связать с интеграцией молодежи в русскую этноязыковую среду, межэтническими браками, объективными демографическими явлениями (сокращение численности сельского населения), выделением бесермян в отдельную группу в рамках переписи (*Воронцов* 2019: 68–69). В то же время некоторые авторы ставят под сомнение валидность результатов переписи 2010 г., считая статистику по носителям удмуртского заниженными. Согласно микропереписи 2015 г., носителей удмуртского языка среди удмуртов больше на 20% (*Воронцов, Загребин* 2021: 98). По данным опросов 2016 г. более 70% удмуртов Удмуртской Республики являются верующими (*Воронцов* 2019: 149). Абсолютное большинство удмуртов исповедует православие (более 80%), с язычеством себя соотносит более 1% опрошенных (*Воронцов* 2019: 151). Несмотря на падение численности удмуртского населения Республики к концу XX столетия, в 1980–1990-е наметился процесс «этнической мобилизации», то есть актуализации интереса к удмуртской идентичности и культуре. Маркерами удмуртского этнитета авторы считают язык, фольклорные песни, традиционные верования, национальные еду и костюм (*Губогло, Смирнова* 2001: 337–357).

Удмуртский язык как объект социолингвистики

В лингвистике принято относить удмуртский, наряду с коми-зырянским и коми-пермяцким языками, к пермской группе в составе уральской языковой семьи (*Баталова* 1993: 209). Литературный удмуртский язык основан на элементах северных и южных диалектов, но учитывает, в основном, особенности южного (*Кельмаков* 1993: 240). По данным последней переписи, в России удмуртским языком владеет 255 877 человек. На территории Удмуртской Республики число носителей

203 281 человек (ВПН 2020–2021). Классик удмуртской диалектологии В. К. Кельмаков выделял северное, южное и бесермянское наречия удмуртского языка, а также срединные говоры, классификация которых все еще дискуссионна (*Кельмаков* 2006: 41–44). Лингвисты рассматривают в составе удмуртского языка северное наречие, включающее три диалекта; срединные говоры, включающие пять диалектов; южное наречие, которое состоит из двух крупных диалектов. Некоторые авторы классифицируют язык бесермян как бесермянское наречие удмуртского языка[1] (*Насибуллин* и др. 2009: 39). Переписи населения фиксируют падение во второй половине XX столетия численности жителей Республики, считающих родным языком удмуртский, при этом русский язык постепенно расширял сферу своего бытования (*Губогло, Смирнова* 2001: 394–395). В начале XXI столетия под влиянием урбанизации использование финно-угорских языков в повседневной речи сокращается (*Пивнева* 2011: 76), что видно и на примере удмуртского языка.

Языковая ситуация среди некоторых групп удмуртского населения описана в работе французского исследователя Е. Тулуз (*Toulouze* 2013), проблема языкового образования и передачи языка — в текстах Р. Р. Садикова (*Садиков* 2023). Подробное социолингвистическое обследование носителей татышлинского говора удмуртского языка было проведено Е. В. Кашкиным и М.-Э. А. Винклер в Республике Башкортостан (*Кашкин, Винклер* 2024). Обобщающие исследования этноязыковой ситуации населения Удмуртии на основе статистических данных представлены в работах В. С. Воронцова (*Воронцов* 2019; *Воронцов* и др. 2021).

Методы

Статья основана на материалах, собранных авторами в Удмуртской Республике в декабре 2023 г. Среди информантов — учащиеся старших классов сельских школ, студенты Удмуртского государственного университета, работники культуры и образования разных возрастов. Территория маршрутно-стационарной экспедиции охватывала г. Ижевск, Завьяловский, Киясовский, Малопургинский районы. Поиск респондентов осуществлялся методом «снежного кома» посредством информантов-медиаторов. В итоговую выборку были взяты анкетные данные студентов и преподавателей Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики (далее — Института), Удмуртского государственного университета (УдГУ). Опрошенные являются работающими специалистами в сфере удмуртской филологии, преподавателями и учеными, или же студентами — будущими удмуртоведами (направленность «Преподавание филологических дисциплин»). Для удобства исследования мы разделили выборку из 90 человек на две группы: обучающихся без законченного высшего образования и работников Института с высшим образованием. Первая группа состояла из 79 опрошенных в возрастных рамках от 17 до 22 лет. Вторая группа включала в себя 11 человек в возрасте от 24 до 64 человек. Получается, что разделение выборки основано на возрастном и образовательном принципах. 79 анкетируемых (87%) указало на удмуртскую этническую или национальную идентичность, а также на наличие удмуртских корней. Этот фактор определяет по-

[1] Статус бесермянского языка в настоящее время является дискуссионным. В актуальной науке распространено мнение, что бесермянское наречие является самостоятельным литературным языком со своим, отдельным от удмуртского, алфавитом.

вышенный интерес респондентов к удмуртской филологии, а также их глубокое знание удмуртского языка. Большинство респондентов кроме удмуртского и русского владеет также английским, финским, венгерским языками.

Выбранное сообщество представляется нам интересным для комплексного этнологического и социолингвистического анализа. Во-первых, на примере студентов и работников городского вуза можно обследовать функционирование удмуртского языка в рамках профессионального сообщества филологов. Во-вторых, указанное возрастное разделение позволяет выявить тенденции бытования удмуртского языка в молодежной среде относительно более старшего поколения. В-третьих, изучаемое городское сообщество представляет интерес как состоящее из рожденных в разных районах Удмуртии жителей Ижевска, зачастую выходцев из сельской местности, говорящих на разных диалектах и говорах. Цель данной статьи — изучить, в первую очередь, этнопрофессиональное сообщество или, в терминологии лингвиста Дж. Гамперца, языковую общность удмуртоведов г. Ижевска. Под термином «языковая общность» исследователь понимал объединение людей, связанных регулярным общением и только им присущими особенностями словесной коммуникации (*Gumperz* 1968: 66). Обладая признаками этнического, территориального, профессионального сообщества, группа удмуртов-языковедов обладает не только диалектными, но «наложенными» (superposed) отличительными признаками (*Gumperz* 1968: 70), которые проявляются в использовании определенной лексики (научной, художественной), разнообразном вокабуляре, понимании различных идиомов удмуртского языка.

Таким образом, в данной статье мы ставим перед собой задачи 1) выявить социолингвистические особенности языковой среды этнопрофессионального сообщества удмуртоведов; 2) выявить функции языка в рассматриваемой группе билингвальных горожан; 3) определить взаимосвязь этнической идентичности (этничности) и языкового поведения.

Абсолютное большинство опрошенных нами информантов являются двуязычными. Билингвизм — это одно из самых трудноопределяемых понятий современной когнитивной лингвистики, что обусловлено по крайней мере двумя причинами. Во-первых, это междисциплинарная область исследований, включающая лингвистику, психологию, социологию, социолингвистику, психолингвистику, антропологию, этнологию и педагогику; в каждой из этих областей уже сформированы свои классические методы и подходы к изучению билингвизма. Во-вторых, авторы по-разному трактуют явление билингвальности[1] от совершенного владения каждым из языков до использования родного языка в процессе изучения второго языка (Second Language Acquisition). В качестве методологической базы исследования нами использованы материалы научных журналов, посвященных билингвизму: (1) Bilingual Research Journal (1975–); (2) Journal of Multilingual and Multicultural Development (1980–); (3) The International Journal of Bilingualism (1997–); (4) Bilingualism: Language and Cognition (1998–); (5) International Journal of Bilingual Education and Bilingualism (1998–).

В середине XX века американский лингвист У. Вайнрайх выделил три типа билингвизма: 1) составной билингвизм двуязычных семей, 2) координативный билингвизм иммиграции и 3) субординативный билингвизм школьного типа обучения иностранному языку (*Вайнрайх* 1972). Такие идеальные случаи редко встречаются

[1] Подробнее об этом см.: *Grosjean* 2008; *Montrul* 2016.

в реальной жизни, так что современные исследователи ищут более строгие способы операционализировать понятие билингвизма[1].

При оценке языковых навыков билингвов нами учитывалось два ключевых фактора: абсолютное знание каждого языка в отдельности (так называемый уровень владения, proficiency) и относительное знание двух языков (так называемая доминантность, dominance). Доминантность часто включает отдельный компонент использования языка (language use) в разных сферах повседневной жизни: на работе, в школе, в быту (*Treffers-Daller* 2019: 378).

Самым распространенным способом определения языковой доминантности являются билингвальные опросники[2]. Такие опросники содержат информацию о владении каждым из двух языков, их сравнение, а также дополнительную информацию о языковой истории билингва. Среди большого количества разнообразных опросников для взрослых билингвов наиболее популярны, на наш взгляд, три: Language Experience and Proficiency Questionnaire (*Marian* et al. 2007), Bilingual Dominance Scale (*Dunn, Fox Tree* 2009) и Bilingual Language Profile (*Birdsong* et al. 2012). В основу настоящего исследования русско-удмуртских билингвов лег опросник Bilingual Language Profile, ниже мы более детально опишем его структуру.

Опросник Bilingual Language Profile (BLP) разрабатывается в Техасском университете в Остине (University of Texas at Austin) начиная с 2011[3] г. BLP содержит 19 вопросов, ответы на которые даются респондентами для каждого из двух языков: в нашем случае, для русского и удмуртского. Эти вопросы образуют четыре раздела, каждый из которых представляет отдельный аспект доминантности языка: языковую историю, использование языков, уровень владения языками и отношение к языкам. Раздел «Языковая история» (6 вопросов) включает информацию о возрасте овладения данным языком, возрасте, в котором респондент стал уверенно говорить на языке, количестве лет, которые он провел в среде, где говорят на этом языке. Раздел «Использование языков» (5 вопросов) описывает процент времени в среднем за неделю, которое респондент использует данный язык в кругу семьи, с друзьями, на работе, когда производит подсчеты. В разделе «Владение языками» (4 вопроса) респондентам предлагается оценить свои способности на каждом языке по четырем языковым навыкам — говорению, аудированию, чтению и письму. Раздел «Отношение к языкам» (4 вопроса) состоит из вопросов, оценивающих, в какой степени респондентам комфортно говорить на том или ином языке, насколько они ощущают себя частью определенной этнической культуры.

Важным преимуществом опросника BLP является возможность количественной оценки языковой доминантности[4]. Сначала для каждого раздела на каждом языке путем суммирования необработанных ответов вычисляется некоторая первичная оценка. Затем для обеспечения равного веса каждой оценки по каждому разделу первичная оценка умножается на определенный весовой коэффициент. Интегральный языковой индекс рассчитывается путем сложения взвешенных оценок по каждому из разделов, в результате чего мы получаем диапазон от 0 до 218 баллов, где 0 соответствует полному отсутствию знаний и опыта работы с данным языком,

[1] О необходимости выработки прозрачных критериев билингвизма см.: *Marian, Hayakawa* 2020; *Kremin, Byers-Heinlein* 2020.

[2] Дополнительную аргументацию см.: *Gertken et al.* 2014.

[3] Подробное изложение см.: *Gertken et al.* 2014.

[4] Наиболее подробно процедура оценки описана: *Birdsong et al.* 2012.

а 218 — максимальным знаниям и опыту. Наконец, индекс доминантности языка определяется путем вычитания индекса по одному языку из индекса по второму языку, в результате чего получается шкала доминантности в диапазоне от -218 до +218. Конечные точки шкалы представляют собой максимальную доминантность одного или другого языка, в то время как индекс, близкий к нулевой отметке, отражает еще одно важное понятие данной работы — так называемый сбалансированный билингвизм, то есть высокий уровень владения и использования обоих языков билингва.

Билингвальный опросник был дополнен анкетой об этнической идентичности, включавшей четыре раздела. Первый из них, «Общие сведения» (7 вопросов), содержит вопросы об этничности, национальности, конфессии удмуртов и др. Второй блок, «Этнокультурное образование» (4 вопроса), посвящен практикам изучения удмуртского языка и культуры в образовательных учреждениях. Третий раздел, «Культурные практики» (7 вопросов), направлен на выяснение уровня знаний информанта об удмуртской культуре и истории, фольклоре, источников знаний об удмуртской этнографии. Блок «Межэтническое взаимодействие» (5 вопросов) посвящен коммуникации анкетируемого с представителями других этнических групп в частной и публичной сферах, восприятию его окружением удмуртской культуры. Анкета разработана сотрудниками кафедры этнологии исторического факультета Московского университета.

Собранные количественные данные дополнены интервью с удмуртом, носителем удмуртского языка, выпускником 2 курса магистратуры В. Е. 24 лет родом из сельской местности Малопургинского района. Уже почти 6 лет он проживает в г. Ижевске. В ходе глубинного интервью были уточнены особенности индивидуальной языковой биографии информанта, специфика изучения удмуртского языка в Институте, личное восприятие языка и этнической идентичности. Основная специализация информанта в бакалавриате — «преподавание удмуртского языка, литературы и английского языка». В настоящее время он уже преподает английский язык у младших курсов, будучи сотрудником УдГУ.

Мы понимаем под этнической идентичностью соотнесение себя индивидом с определенной этнической группой: народом, нацией, этнографической группой и др. В антропологии и этнологии идентичность трактуется как тождественность определенной категории, то есть как «рефлексивная самоидентичность, предполагающая наличие сознания и самосознания» (*Соколовский* 2015: 11). Мы также солидарны с понятием психолога Э. Эриксона, согласно которому «идентичность обозначает твердо усвоенный и личностно принимаемый образ себя во всем богатстве отношений личности к окружающему миру…» (*Эриксон* 2006: 12). Важно при проведении опросов учитывать динамику идентичности и ее многоаспектный характер. В современной антропологии принято говорить об идентификации как о продолжающемся процессе самоосознания (*Соколовский* 2015: 13).

Анализ полученных анкетных данных

Свою этническую идентичность респонденты понимают следующим образом. Из представленной выборки семь информантов (8%) считают себя русскими или славянами. Четыре информанта отметили смешанное русско-удмуртское происхождение (4%). Трое информантов определили свою идентичность через языковую классификацию, указав финно-угорскую или финно-пермскую этничность (3%). Двое опрошенных понимают под этнической идентичностью связь с этническими группами

удмуртского народа. Они указали в ответе себя как «северный удмурт» и «южный удмурт» (всего 2%). Абсолютное большинство, 74 или 82% опрошенных считают себя именно удмуртами. Отвечая на вопрос про национальность, информанты выбрали схожие варианты, этноним «удмурт»/«удмуртка» выбрало 79 респондентов (87%). Некоторые отмечали смешанное русско-удмуртское или русско-татарское происхождение, вновь упоминались «северные удмурты» и «южные удмурты». Таким образом, превалирующая часть выборки, более 90%, считает себя удмуртами или людьми с удмуртскими корнями. Соотнесение себя с определенной группой удмуртов происходит на основе языка и материальной культуры. Наш информант, будучи носителем срединных говоров, относит себя к южной группе.

«– К какой этнографической группе удмуртов Вы себя относите?

(*Г. Ю.*)

– Ну, наверное, если смотреть по воршудно-родовому составу, то больше к южным.

– А как еще можно определить?

– Если смотреть по костюмному комплексу, то у нас тяготеет к южному. Я считаю себя южным, между срединным и южным» (В. Е.).

Анкетируемым был задан вопрос: «Что для Вас значит быть удмуртом?» 30% или 27 человек считает, что определяющим фактором является происхождение из удмуртской семьи. 25 человек или 27% выбрали вариант «хорошо знать удмуртскую культуру и историю». Фактор самосознания (вариант «считать себя удмуртом») выбрали 21 человек, что составляет 23% от выборки. Знание удмуртского языка, по мнение анкетируемых, не самый важный фактор этничности — только 10 человек или 11% выбрали этот пункт. 2 человека (2%) полагают, что принадлежность к удмуртам определяется через локальную идентичность — происхождение из удмуртского населенного пункта. Этничность понимается нашими информантами посредством родственных связей и знания основ культуры.

Информантам предложили оценить свой интерес к удмуртской культуре и истории в количественном эквиваленте от 0 до 6. 58 информантов оценили свой интерес высоко, на «5» и «6» (64%). 26 информантов увлечены удмуртской культурой на 3 и 4 балла (29% опрошенных). Оставшиеся 7% мало проявляют интерес к удмуртской культуре (*Рис. 1*). Возрастной специфики в ответах нами не обнаружено.

Также анкетируемых попросили оценить свои знания об удмуртской культуре и истории по шестибалльной шкале. Как это часто бывает при этнологических и социологических опросах, свои компетенции информанты оценили ниже, чем уровень интереса (*Рис. 2*).

29%, то есть 26 информантов, оценивают свои знания высоко, на 4 и 5 баллов, 10 анкетируемых или 11% низко оценивают свой уровень осведомленности. Основная часть, 63% или 57 опрошенных выставили себе 3 или 4 балла. Относительно высокий уровень знаний респондентов о традициях и истории удмуртов может быть объяснен не только их этническим происхождением, но и образовательной средой: 88% анкетируемых (79 информантов) изучали культуру удмуртов в школах и высших учебных заведениях.

На основе полученных данных с помощью библиотеки Seaborn (*Waskom* 2021) для языка программирования Python были построены скрипичные диаграммы (violin

plots), отражающие распределение индекса владения языками, а также их плотности вероятности, по двум группам информантов: «информанты с не высшим образованием» (74 человека) и «информанты с высшим образованием» (16 человек) (*Рис. 3*)[1].

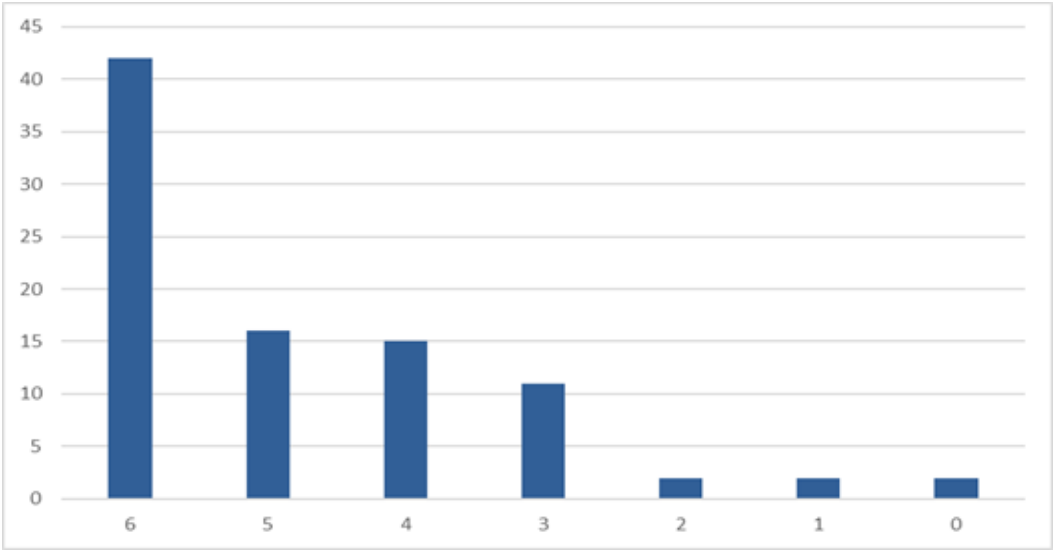


Рис 1. Оценка интереса информантов к удмуртской культуре и истории

Как видно из диаграммы, опрошенные нами студенты, еще не имеющие высшего образования, являются абсолютно сбалансированными билингвами, то есть используют удмуртский и русский языки в одинаковых пропорциях (медианное значение приходится на нулевую отметку на шкале). В то же время более взрослые информанты, уже имеющие законченное высшее образование, в большей степени являются русско-удмуртскими, чем удмурто-русскими билингвами; размер профессиональной группы людей с высшим образованием, однако, в пять раз меньше размера студенческой группы, поэтому сделать окончательный вывод об их языковом поведении не представляется возможным. Вероятно, для молодых информантов, общающихся чаще среди ровесников-удмуртов, родной язык на данном этапе действительно играет более активную роль. Можно предположить также, что для студенчества важнее было ассоциировать себя с удмуртскими языком и культурой в процессе опроса, репрезентировать свою групповую идентичность.

До конца 1980-х гг. удмуртский язык, как и другие финно-угорские языки, слабо функционировал в образовательной сфере (*Пивнева* 2011: 64). Согласно В. С. Во-

[1] Диаграммы следует читать следующим образом. Толстая черная полоса в центре показывает межквартильный размах (Interquartile Range): верхняя граница соответствует третьему квартилю, ниже которого находится 75% данных, нижняя — первому квартилю, ниже которого находится 25% данных. Исходящая из черной полосы тонкая черная линия показывает доверительные интервалы с 95 %-ной вероятностью; значения индекса, не вошедшие в доверительный интервал, считаются статистическими выбросами (в эстетических целях скрипичные диаграммы принято не обрезать по значению последнего выброса, а завершать плавно, сохраняя «скрипичную» форму). Белые точки внутри каждой скрипки указывают на медианные значения. Ширина графика плотности отражает частоту встречаемости соответствующего значения индекса в выборке. Наконец, значения индекса выше нуля соответствуют удмуртско-русскому билингвизму, ниже нуля — русско-удмуртскому.

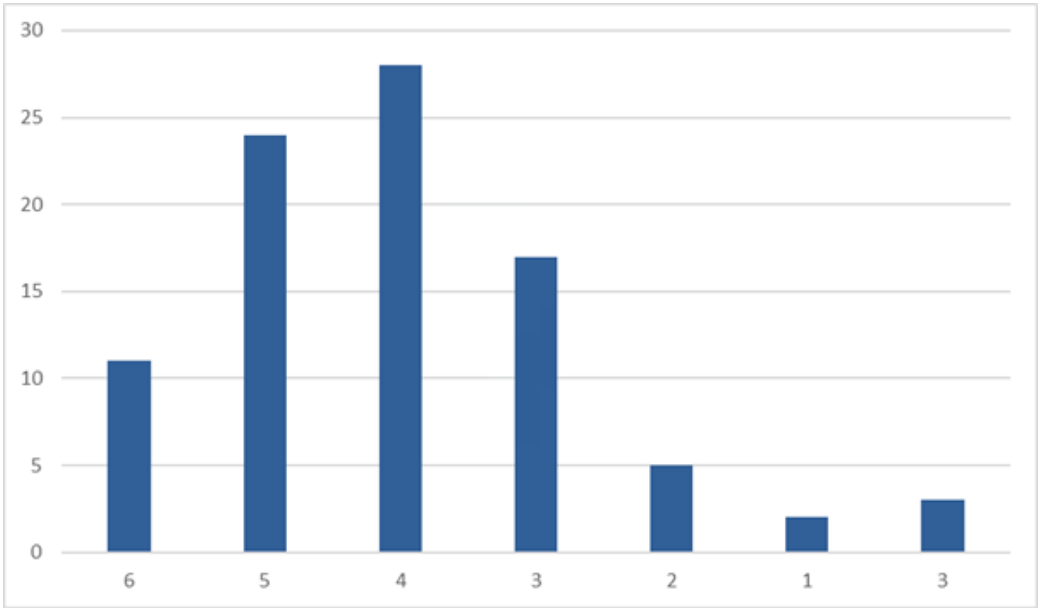


Рис. 2. Оценка своих знаний в сфере удмуртской культуры и истории

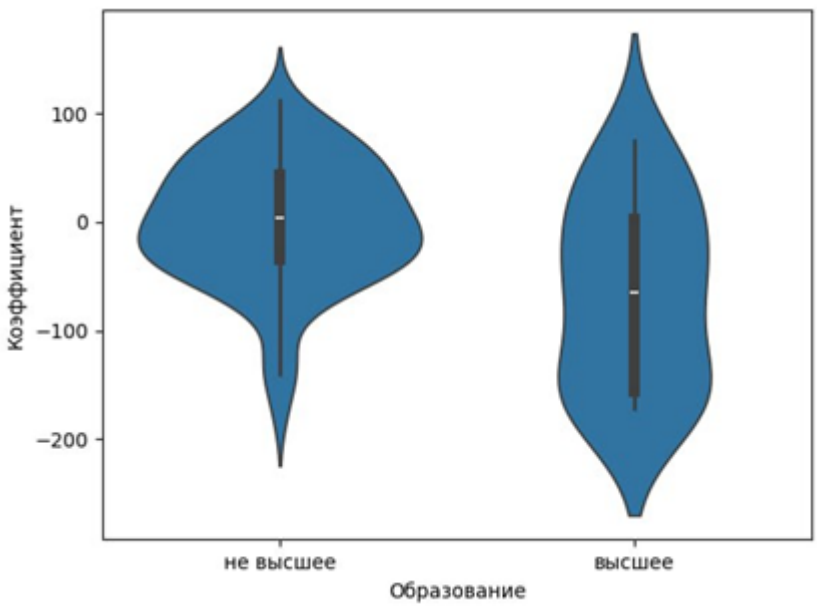


Рис. 3. Билингвизм студентов и преподавателей

ронцову и А. Е. Загребину, в конце 1990–1991 в Удмуртии действовало 346 общеобразовательных учреждений с изучением удмуртского языка. По данным конца 1990-х гг. в Республике была 41 школа с изучением удмуртского языка (*Губогло, Смирнова* 2001: 397). С 2000 по 2020 гг. численность этих школ сократилась с 408 до 191, то есть более чем вдвое (*Воронцов, Загребин* 2021: 99). Абсолютное большинство опрошенных (86%), то есть 76 респондентов, изучали или изучают удмуртский язык на уровне среднего специального или высшего образования, что является отличительной чертой исследуемого сообщества. 84% опрошенных или 74 человека

изучали удмуртский язык в рамках школьного образования. Наш информант изучал удмуртский с первого класса: 2 часа в неделю — удмуртский язык, один час — удмуртскую литературу. Также учащиеся имели возможность участвовать в школьных олимпиадах по удмуртскому языку, которые включали в себя задания на понимание текста, грамматику, умение писать сочинения. Отдельно проводились олимпиады по удмуртской литературе, посвященные анализу художественных произведений. Наши анкетируемые, будучи профессиональными филологами, продолжают изучать удмуртский язык и литературу от двух до шести часов в неделю на протяжении всего университетского образования.

Язык и этническая ситуация в исследуемом сообществе

В языковом поведении современных удмуртов наблюдается тенденция к совмещению нескольких вариантов языка. Согласно концепции диглоссии Ч. Фергюсона, выделяют стандартный вариант языка (в нашем случае литературный удмуртский) и местный язык (местные говоры удмуртского). Стандартный вариант языка изучается в школе, местный язык осваивается дома, в семье и чаще бытует в общении (*Ferguson* 1959).

Безусловно, в рассматриваемой языковой среде наблюдается и процесс языкового сдвига — переход сообщества на «новый» язык при сохранении «старого» (*Вахтин, Головко* 2004: 111). Эта ситуация характерна для удмуртов в целом (как и для представителей других финно-угорских народов Поволжья). Лингвисты предложили такой критерий языкового сдвига как выбор языка из языкового репертуара в рамках группы индивидов (*Trudgill* 2000: 102–103). На ситуацию языкового сдвига и выбор языка влияет несколько факторов: исторические (ситуация до культурного контакта), демографические (соотношение численности этнических групп), географические (изолированность, близость), социально-структурные, институциональные, фактор отношения между группами (*Вахтин, Головко* 2004: 113–114). В нашем случае сбалансированного двуязычия русский занимает примерно такие же позиции, что и родной удмуртский. Устойчивость русского языка в сообществе (а на уровне всей Республики — его превалирование) обусловлено несколькими факторами. Русский язык является на территории Удмуртии языком этнического большинства (в Республике, по материалам последней переписи, проживает 841 581 русских), государственным языком (ВПН 2021). Удмуртский, по классификации ЮНЕСКО, является титульным языком (язык, название которого совпадает с этнонимом, по которому названо национально-территориальное образование), а также официальным на территории Республики. Значительная роль русского в билингвальном поведении объясняется относительно более высоким статусом русского языка. Статус языка — это его правовое положение в социуме, которое определено законом, а также его функции в обществе (*Вахтин, Головко* 2004: 42). Так, на русском языке наши информанты чаще говорят в государственных учреждениях, активно используют его в науке и образовании. По словам интервьюируемого студента, в ситуациях, когда в удмуртском языке нет собственно удмуртских терминов, он активно использует заимствования из русского. Бытовые темы обсуждаются чаще всего на удмуртском языке. Контекст речевой деятельности, в рамках которой используется тот или иной язык, по Дж. Фишману, называется доменом (domain) (*Fishman* 1972). Доменом бы-

тования удмуртского языка остается домашнее общение, коммуникация в деревне. Эту тенденцию в бытовании татышлинского говора удмуртского языка фиксируют и лингвисты Е. В. Кашкин, М.-Э. А. Винклер (*Кашкин, Винклер* 2024: 24–25).

Активное использование русского среди жителей Удмуртии в целом также связывают с влиянием системы преимущественно русскоязычного образования. Выходцы из удмуртских семей, начиная посещать русскоязычные детские сады, быстро переходят на русскую речь под влиянием воспитателей[1]. Этот фактор языкового сдвига можно отнести к институциональным (*Вахтин, Головко* 2004: 113).

> «Вообще надо с садика это все прививать, потому что дома они говорят еще на удмуртском, а после садика все, уже переходят на русский. У нас вот тоже такие в деревне примеры есть. После садика сразу все, на русский, хотя садики в деревне, они все равно там на русском общаются» (ПМА, В. Е.)

Выбор языка зависит, согласно Дж. Фишману, от языковой ситуации, которая включает в себя собеседников, находящихся в определенных отношениях и говорящих на определенную тему в той или иной ситуации (*Fishman* 1972). Так, информант отмечает, что в общении с удмуртами он использует удмуртский язык, при появлении в речевой ситуации не говорящего на удмуртском переходит на русский. При общении с незнакомым человеком в Ижевске или в другом крупном городе (например, обращаясь к продавцу) использует русский. В компании удмуртов, находясь в Москве или Санкт-Петербурге, В. Е. обычно говорит на удмуртском языке. В социальных сетях респондент и его друзья используют русский язык, так как это удобнее и быстрее. Профессиональная деятельность накладывает отпечаток на степень сохранности языка: в рамках удмуртского сообщества родной язык продолжает функционировать как средство коммуникации. Интерес к удмуртскому языку среди филологов является результатом осознанного выбора профессиональной деятельности (*Воронцов, Загребин* 2021: 100). На вопрос о том, удалось ли информанту сохранить высокий уровень знания удмуртским в городе, он ответил:

> «Ну вроде бы не изменился, наверное, я бы не сказал, что изменился. Наоборот, он даже улучшился. Тут все же общаемся на удмуртском, пары ведут на удмуртском, многие пары, многие занятия. В научном плане, наверное, даже развитие произошло» (В. Е.).

При изучении языкового сдвига важно учитывать также престижность языка в сообществе (*Вахтин, Головко* 2004: 117). Исследуемая нами социальная группа высоко оценивает престиж удмуртского языка, так как для них он является маркером этничности, выполняет этнорепрезентирующую функцию (что подтверждают и данные анкетирования). Данный фактор препятствует проникновению русского языка во все сферы жизни и вытеснению им удмуртского.

Важным фактором языкового сдвига является языковое окружение. Активное использование удмуртского языка в семье обусловлено этническим происхождением информантов. Большинство из них являются выходцами из удмуртских семей, поэтому, в среднем, поприблизительной оценке анкетируемых, 67% их родственников составляют удмурты, 24% — русские, менее 10% — представители других этнических групп (татары, коми-пермяки, коми и др). По словам нашего информанта, удмуртским языком он чаще пользуется именно в родной деревне. Таким образом,

[1] Подробнее о влиянии детских садов на детей-билингвов см.: *Родина, Протасова* 2024.

удмуртский язык в качестве родного активно используется в общении с родней, в сельской местности, выполняет роль языка домашнего общения.

Иначе обстоит дело с межэтническим взаимодействием в публичной сфере (работа, образование, государственные учреждения). Как показало анкетирование, в среднем 45% окружения информантов представляют удмурты, примерно столько же, 44% — русские, в среднем около 7% — татары. Относительно большое количество удмуртов в публичной сфере респондентов можно объяснить спецификой вуза и образовательного профиля. Почти все опрошенные свободно владеют удмуртским и общаются на нем как в процессе обучения (например, посещают занятия по удмуртскому языку и литературе), а также в свободное время, например, на переменах, во время прогулок по городу с друзьями. В. Е. в интервью отметил, что различия в северном и южном диалектах не мешают понимать друг друга студентам из разных районов, их межличностная коммуникация осуществляется на удмуртском. Мы во время полевых исследований обратили внимание, что сотрудники и студенты Института обсуждают друг с другом бытовые вопросы на удмуртском языке. С другой стороны, в публичной сфере существенно присутствие русских, что легко объяснимо этнокультурным ландшафтом города, значительным присутствием русского населения в Ижевске. Как верно подметили социолингвисты Н. Б. Вахтин и Е. В. Головко, при активном межэтническом взаимодействии, родной язык продолжает функционировать внутри этнического сообщества (*Вахтин, Головко* 2004: 115).

Выводы

Исследованную группу можно рассматривать как сообщество сбалансированных билингвов, использующих русский и удмуртский в своих языковых практиках. Если удмуртский для них является родным языком, усвоенным в детском возрасте, то русский язык скорее фигурирует в официальных сферах и в совершенстве усваивается носителями уже в детских садах или школах. В отличие от значительной части современных городских удмуртов, опрошенные не перестают использовать удмуртский даже в урбанистической среде, так как сохраняют тесные связи с коллегами-удмуртами. Таким образом, для языковой среды Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики язык выполняет функции репрезентации этнической идентичности, констративной самоидентификации группы (contrastive identity), то есть использование языка создает ощущение причастности к общему кругу лиц (*Вахтин, Головко* 2004: 95). Помимо этого, удмуртский язык используется как средство коммуникации с коллегами, как объект профессиональной (научно-исследовательской, преподавательской) деятельности.

Источники и материалы

ВПН 2020–2021 — Всероссийская перепись населения 2020 г. https://rosstat.gov.ru/vpn/2020

ВПН 2010 — Всероссийская перепись населения 2010 г. https://rosstat.gov.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm

ПМА 2023 — Полевые материалы авторов. Удмуртская Республика. г. Ижевск, Завьяловский, Киясовский, Малопургинский районы. Декабрь 2023 г.

Bilingual Research Journal — Bilingual Research Journal (1975–). https://www.tandfonline.com/toc/ubrj20/current

Bilingualism: Language and Cognition — Bilingualism: Language and Cognition (1998–). https://

www.cam-bridge.org/core/journals/bilingualism-language-and-cognition
Birdsong et. al. 2012 — *Birdsong D., Gertken L. M., Amengual M.* Bilingual Language Profile: An Easy-to-use Instrument to Assess Bilingualism. Austin: COERLL, University of Texas at Austin, 2012. Web. https://sites.la.utexas.edu/bilingual
BLP — Bilingual Language Profile (BLP). https://sites.la.utexas.edu/bilingual/ [сайт проекта].
International Journal of Bilingual Education and Bilingualism — International Journal of Bilingual Education and Bilingualism (1998–). https://www.tandfonline.com/journals/rbeb20
Journal of Multilingual and Multicultural Development — Journal of Multilingual and Multicultural Development (1980–). https://www.tandfonline.com/toc/rmmm20/current
The International Journal of Bilingualism — The International Journal of Bilingualism (1997–). https://journals.sagepub.com/home/IJB

Научная литература

Баталова Р. М. Пермские языки // Языки мира. Уральские языки / В. Н. Ярцева (гл. ред.) и др. М.: Наука, 1993. С. 209–214.
Вайнрайх У. Одноязычие и многоязычие // Новое в лингвистике. Вып. 6. Языковые контакты / ред. В. Ю. Розенцвейг. М.: Прогресс, 1972. С. 25–60.
Вахтин Н. Б., Головко Е. В. Социолингвистика и социология языка. Санкт-Петербург: Издательский центр «Гуманитарная академия», Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2004. 336 с.
Владыкин В. Е. Структурные компоненты удмуртского этноса // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, Коми-пермяки, Марийцы, Мордва, Удмурты / Отв. ред. Н.Ф. Мокшин [и др.]. М: Наука, 2000. С. 428–429.
Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С. Этнография удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1997. 245 с.
Воронцов В. С., Мартыненко А. В., Орлова О. В. Марий Эл, Мордовия, Удмуртия: современная этноконфессиональная ситуация. Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева, 2021. 292 с.
Воронцов В. С. Этнолингвистические характеристики жителей Удмуртии (по данным переписей населения) // Вестник Удмуртского университета. Социология. Политология. Международные отношения, 2019. Т. 3. Вып. 4. С. 516–522.
Воронцов С. В., Загребин А. Е. Языковая ситуация в Удмуртской Республике // Язык и идентичность: антропологическое исследование ситуации в России / отв. ред. М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2021. С. 90–105.
Губогло М. Н., Смирнова С. К. Феномен Удмуртии. Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века. М.: ИЭА РАН, 2001. 496 с.
Кашкин Е. В., Винклер М.-Э. А. Языковая ситуация у татышлинских удмуртов: наблюдения экспедиций ОТиПЛа МГУ // Родной язык. 2024. № 1. С. 16–43.
Кельмаков В. Е. Удмуртский язык // Языки мира. Уральские языки / В. Н. Ярцева (гл. ред.) и др. М.: Наука, 1993. С. 239–254.
Кельмаков В. К. Краткий курс удмуртской диалектологии: учебное пособие для высших учебных заведений. Федер. агентство по образованию Рос. Федерации, Удмурт. гос. ун-т, Фак. удмурт. филологии, Каф. общ. и финно-угор. языкознания. Изд. 2-е, стер. Ижевск: Удмуртский университет, 2006. 385 с.
Косарева И. А. Этнографические группы удмуртского народа (опыт выделения). Ч. 1 // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2017. Т. 37, № 2. 193 с.
Насибуллин Р. Ш., Максимов С. А., Семёнов В. Г., Отставнова Г. В. Диалектологический атлас удмуртского языка. Карты и комментарии. Выпуск I. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2009. 260 с.
Пивнева Е. А. Поддержка и развитие финно-угорских языков в контексте этнокультурной ситуации // Правовой статус финно-угорских языков и этнокультурные потребности рос-

сийской школы / под ред. В. А. Тишкова. М.: ИП А. Г. Яковлев, 2011. С. 64–89.
Родина Н. М., Протасова Е. Ю. Взаимодействие семьи и детского сада при воспитании двуязычия: анализ практик // Родной язык. 2024. № 1. С. 44–69.
Садиков Р. Р. Этнокультурное развитие закамских удмуртов в XX–XXI вв. // Вордскем кыл. 2023. № 7. С. 39– 44.
Соколовский С. В. Метафизика идентичности и исследования процессов идентификации в социальных науках // Сибирские исторические исследования. 2015. № 1. С. 8–22.
Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ. / общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. 2-е изд. М.: Флинта, МПСИ, Прогресс, 2006. 342 с.
Dunn A. L., Fox Tree J. E. A Quick, Gradient Bilingual Dominance Scale // Bilingualism: Language and Cognition. 2009. Vol. 12. No 3. P. 273–289. https://doi.org/10.1017/S1366728909990113
Ferguson C. A. Diglossia // WORD. 1959. № 15(2). P. 325–340.
Fishman J. The Sociology of Language // Advances in Sociology of Language / Ed. by J. A. Fishman. The Hague: Mouton de Gruyter, 1972. P. 217–404.
Gertken L. M., Amengual M., Birdsong D. Assessing Language Dominance with the Bilingual Language Profile // Measuring L2 proficiency: Perspectives from SLA / ed. by P. Leclercq, A. Edmonds, H. Hilton. Bristol: Multilingual Matters, 2014. P. 208–225. https://sites.la.utexas.edu/bilingual/files/2012/01/Assessing_Language_Dominance_BLP.pdf
Grosjean F. Studying Bilinguals. Oxford: Oxford University Press, 2008. 314 p.
Gumperz J. The Speech Community // Linguistic Anthropology: A reader / ed. by A. Duranti. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. P. 66–73. https://doi.org/10.1017/CBO9780511810190
Kremin L. V., Byers-Heinlein K. Why not Both? Rethinking Categorical and Continuous Approaches to Bilingualism. PsyArXiv. 2020. Vol. 25. No 6. P. 1560–1575. https://doi.org/10.1177/13670069211031986
Marian V., Blumenfeld H., Kaushanskaya M. The Language Experience and Proficiency Questionnaire (LEAP-Q): Assessing Language Profiles in Bilinguals and Multilinguals // Journal of Speech, Language, and Hearing Research. 2007. Vol. 50. No 4. P. 940–967.
Marian V., Hayakawa S. Measuring Bilingualism: The Quest for a "Bilingualism Quotient" // Applied Psycholinguistics. 2020. Vol. 42. No 2. P. 1–22. https://doi.org/10.1017/S0142716420000533
Montrul S. Dominance and Proficiency in Early and Late Bilingualism // Language Dominance in Bilinguals: Issues of Measurement and Operationalization / ed. by C. Silva-Corvalán, J. Treffers-Daller. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 15–35. https://doi.org/10.1017/CBO9781107375345.002
Toulouze E. La langue oudmourte dans la diaspora orientale: étude de cas // Études finno-ougriennes. 2013. Vol. 45. P. 117–134. https://doi.org/10.4000/efo.1872
Treffers-Daller J. What Defines Language Dominance in Bilinguals? // Annual Review of Linguistics. 2019. Vol. 5. P. 375–393.
Trudgill P. Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society. Fourth Edition. Penguin books. 2000. 222 p.
Waskom M. L. Seaborn: Statistical Data Visualization // Journal of Open Source Software. 2021. Vol. 6. No 60. P. 3021. https://doi.org/10.21105/joss.03021

References

Batalova, R. M. 1993. Permskie iazyki [Permian Languages]. In *Iazyki mira. Ural'skie iazyki* [Languages of the World. Uralic Languages], ed. by V. N. Yarceva. Moscow: Nauka. 209–214.
Dunn, A. L., and J. E. Fox Tree 2009. A Quick, Gradient Bilingual Dominance Scale. *Bilingualism: Language and Cognition* 12(3): 273–289. https://doi.org/10.1017/S1366728909990113
Erikson, E. 2006. *Identichnost': yunost' i krizis* [Identity: Youth and Crisis], ed. by A. V. Tolstykh. Ed. 2. Moscow: Flinta, MPSI, Progress. 342 p.

Ferguson, C. A. 1959. Diglossia. *WORD* 15(2): 325–340.

Fishman, J. 1972. The Sociology of Language. In *Advances in Sociology of Language,* ed. by J. A. Fishman. The Hague: Mouton de Gruyter. 217–404.

Gertken, L. M., M. Amengual, and D. Birdsong. 2014. Assessing Language Dominance with the Bilingual Language Profile. In *Measuring L2 proficiency: Perspectives from SLA,* ed. by P. Leclercq, A. Edmonds, H. Hilton. Bristol: Multilingual Matters. 208–225. https://sites.la.utexas.edu/bilingual/files/2012/01/Assessing_Language_Dominance_BLP.pdf

Grosjean, F. 2008. *Studying Bilinguals*. Oxford: Oxford University Press. 314 p.

Guboglo, M. N., and S. K. Smirnova. 2001. *Fenomen Udmurtii. Paradoksy etnopoliticheskoi transformatsii na iskhode XX veka* [The Phenomenon of Udmurtia. Paradoxes of the Ethnopolitical Situation at the end of the 20th century]. Moscow: IEA RAN. 496 p.

Gumperz, J. 1968. The Speech Community. In Duranti, A. (ed.). *Linguistic Anthropology: A reader*, ed. by A. Duranti. Cambridge: Cambridge University Press. 1: 66–73. https://doi.org/10.1017/CBO9780511810190

Kashkin, E. V., and M.-E. A. Vinkler. 2024. Yazykovaia situatsiia u tatyshlinskikh udmurtov: nabliudeniia ekspeditsii OTiPLa MSU [The Linguistic Situation of the Tatyshli Udmurts: Observations of the Expedition of the Department of Theoretical and Applied Linguistics of Moscow State University]. *Rodnoi yazyk* 1: 16–43.

Kelmakov, V. E. 1993. Udmurtskii yazyk [Udmurt Language]. In *Yazyki mira. Ural'skie yazyki* [Languages of the world. Uralic languages], ed. by V. N. Yartseva. Moscow: Nauka. 239–254.

Kelmakov, V. K. 2006. *Kratkii kurs udmurtskoi dialektologii: uchebnoe posobie dlia vysshikh uchebnykh zavedenii* [A Short Course in Udmurt Dialectology: A Textbook for Higher Education Institutions]. Vol. 2. Izhevsk: Udmurtskii universitet. 385 p.

Kosareva, I. A. 2017. Etnograficheskie gruppy udmurtskogo naroda (opyt vydeleniia) [Ethnographic Groups of the Udmurts (an Attempt of Definition)]. Part 1. *Izvestiia Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete* 37: 2. 193 p.

Kremin, L. V. and K. Byers-Heinlein. 2020. Why not Both? Rethinking Categorical and Continuous Approaches to Bilingualism. *PsyArXiv* 25(6): 1560–1575. https://doi.org/10.1177/13670069211031986

Marian, V., H. Blumenfeld, and M. Kaushanskaia. 2007. The Language Experience and Proficiency Questionnaire (LEAP-Q): Assessing Language Profiles in Bilinguals and Multilinguals. *Journal of Speech, Language, and Hearing Research* 50(4): 940–967.

Marian, V. and S. Hayakawa. 2020. Measuring Bilingualism: the Quest for a "Bilingualism Quotient". *Applied Psycholinguistics* 42(2): 1–22. https://doi.org/10.1017/S0142716420000533

Montrul, S. 2016. Dominance and Proficiency in Early and Late Bilingualism. In *Language Dominance in Bilinguals: Issues of Measurement and Operationalization,* ed. by C. SilvaCorvalán, J. Treffers-Daller. Cambridge: Cambridge University Press. 15–35. https://doi.org/10.1017/CBO9781107375345.002

Nasibullin, R. Sh., S. A. Maksimov, V. G. Semenov, and G. V. Otstavnova. 2009. *Dialektologicheskii atlas udmurtskogo yazyka. Karty i kommentarii* [Dialectological Atlas of the Udmurt Language. Maps and Comments]. Vol I. Izhevsk: NITs "Reguliarnaia i khaoticheskaia dinamika'. 260 p.

Pivneva, E. A. 2011. Podderzhka i razvitie finno-ugorskikh yazykov v kontekste etnokul'turnoi situatsii [Support and Development of Finno-Ugric Languages in the Context of the Ethnocultural Situation]. In *Pravovoi status finno-ugorskikh yazykov i etnokul'turnye potrebnosti rossiiskoi shkoly* [The Legal Status of the Finno-Ugric Languages and the Ethnocultural Needs of the Russian School], ed. by V. A. Tishkov. Moscow: IP A. G. Yakovlev. 64–89.

Rodina, N. M., and E. Yu. Protasova. 2024. Vzaimodeistvie sem'i i detskogo sada pri vospitanii dvuiazychiia: analiz praktik [The Interaction of Family and Kindergarten in the Education of Bilingualism: An Analysis of Practices]. *Rodnoi yazyk* 1: 44–69.

Sadikov, R. R. 2023. Etnokul'turnoe razvitie zakamskikh udmurtov v XX–XXI vv. [Ethnocultural Development of the Transcamian Udmurts in the 20th–21th centuries] *Vordskem kyl* 7: 39–44.

Sokolovskii, S. V. 2015. Metafizika identichnosti i issledovaniia protsessov identifikatsii v sotsial'nykh naukakh [Metaphysics of Identity and Research of Identification Processes in the Social Sciences]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 8–22.

Toulouze, E. 2013. La langue oudmourte dans la diaspora orientale: étude de cas. *Études finno-ougriennes*. 45: 117–134. https://doi.org/10.4000/efo.1872

Treffers-Daller, J. 2019. What Defines Language Dominance in Bilinguals? *Annual Review of Linguistics* 5: 375–393.

Trudgill, P. 2000. *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society.* Fourth Edition. Penguin books. 2000. 222 p.

Vainraikh, U. 1972. Odnoiazychie i mnogoiazychie [Monolingualism and Multilingualism]. In *Novoe v lingvistike. Vipusk 6. Iazykovye kontakty* [New in Linguistics. Vol. 6. The Language Contacts], ed. by V. Yu. Rozencveig. Moscow: Progress. 25–60.

Vakhtin, N. B., and E. V. Golovko. 2004. *Sotsiolingvistika i sotsiologiia iazyka* [Sociolinguistics and Sociology of Language]. Saint Petersburg: Izdatel'skii tsentr "Gumanitarnaia akademiia", Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge. 336 p.

Vladykin, V. E. 2000. Strukturnye komponenty udmurtskogo etnosa [Structural Components of the Udmurt Ethnic Group]. In *Narody Povolzh'ia i Priural'ia. Komi-zyriane, Komi-permiaki, Mariitsy, Mordva, Udmurty* [The People of the Volga Region and the Urals. Komi-Zyryans, Komi-Permians, Mari, Mordvins, Udmurts.], ed. by N. V. Mokshin. Moscow: Nauka. P. 428–429.

Vladykin, V. E. and L. S. Khristoliubova. 1997. *Etnografiia udmurtov* [Ethnography of the Udmurts]. Izevsk: Udmurtiya. 245 p.

Vorontsov, S. V., and A. E. Zagrebin. 2021. Iazykovaia situatsiia v Udmurtskoi Respublike [The Linguistic Situation in the Udmurt Republic]. In *Iazyk i identichnost': antropologicheskoe issledovanie situatsii v Rossii* [Language and Identity: An Anthropological Study of the Situation in Russia], ed. by M. Yu. Martynova. Moscow: IEA RAN. 90–105.

Vorontsov, V. S. 2019. Etnolingvisticheskie kharakteristiki zhitelei Udmurtii (po dannym perepisei naseleniia) [Ethnolinguistic Characteristics of the Inhabitants of Udmurtia (According to Population Censuses)]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Sotsiologiia. Politologiia. Mezhdunarodnye otnosheniia* 3(4): 516–522.

Vorontsov, V. S., A. V. Martynenko, and O. V. Orlova. 2021. *Marii El, Mordoviia, Udmurtiia: sovremennaia etnokonfessional'naia situatsiia* [Mari El, Mordovia, Udmurtia: the Modern Ethno-Confessional Situation]. Ioshkar-Ola. 292 p.

Waskom, M. L. 2021. Seaborn: statistical data visualization. *Journal of Open Source Software* 6(60): 3021. https://doi.org/10.21105/joss.03021

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/254-268
Научная статья

© *С. Н. Уваров*

БРАЧНО-СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ У УДМУРТОВ РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В статье рассматриваются изменения брачного состояния у удмуртов России в 1959–2021 гг. На основе материалов переписей населения, как опубликованных, так и неопубликованных, дается сравнение с населением России. После окончания Великой Отечественной войны у удмуртов наблюдался огромный дисбаланс между состоящими в браке мужчинами и женщинами, что явилось следствием огромных людских потерь на фронте. Далее этот разрыв стал сокращаться, но совсем преодолен не был. С другой стороны, все переписи (кроме 1979 г.) зафиксировали более высокую долю женатых у удмуртских мужчин по сравнению с российскими мужчинами в целом. У удмурток процент находящихся в браке тоже становится выше, чем у всех россиянок, начиная с 1989 г. Еще одним отличием была повышенная доля овдовевших удмуртских женщин из-за преждевременной смертности мужчин. В 1979 г. еще были очень заметны демографические последствия Великой Отечественной войны. В 1989 г. доля вдов у удмурток уменьшилась, чему в определенной степени помогла антиалкогольная кампания. С ее окончанием мужская смертность стала очень быстро расти, что и обусловило повышение удельного веса вдов. По ряду показателей в 1989 г. брачное состояние у удмуртов было наилучшим. Например, максимальной была доля состоящих в браке, уменьшался удельный вес никогда не состоявших в браке, удмурты реже вступали в повторные браки в сравнении со всеми жителями Удмуртии. Наметилась тенденция к уменьшению удельного веса удмурток-вдов. Прекращение антиалкогольной кампании, распад СССР, реформы 1990-х гг. прервали позитивные тенденции и оказали негативное влияние на брачное состояние удмуртов. Последние данные говорят о том, что зарегистрированный брак у удмуртов по-прежнему обладает ценностью. Однако выявленные тенденции выглядят тревожно. Доля состоящих в браке неуклонно снижается. Возраст вступления в брак сдвинулся к более старшим категориям. Продолжает расти удельный вес вдовых, а также разведенных.

Ключевые слова*: удмурты, брачное состояние, переписи населения, Россия*
Ссылка при цитировании: *Уваров С. Н.* Брачно-семейные отношения у удмуртов России во второй половине XX — начале XXI века // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 254–268.

Уваров Сергей Николаевич — к. и. н., заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин, ФГБОУ ВО Удмуртский государственный аграрный университет (Российская Федерация, 426069 Ижевск, ул. Студенческая, 11). Эл. почта: sergey.uvarov@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6451-9245

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01604, https://rscf.ru/project/23-28-01604/ и в УдГАУ.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/254-268
Original Article

© Sergey Uvarov

MARRIAGE AND FAMILY RELATIONS AMONG THE UDMURTS OF RUSSIA IN THE SECOND HALF OF THE 20TH — EARLY 21ST CENTURIES

The article examines changes in marital status among the Udmurts of Russia in 1959–2021. Based on population census materials, both published and unpublished, a comparison with the overall Russian population is given. After the end of the Great Patriotic War, the Udmurts experienced a huge imbalance between married men and women, caused by huge human losses at the front. Later, this gap began to narrow, but was not completely overcome. On the other hand, all censuses (except 1979) recorded a higher proportion of married Udmurt men compared to Russian men. The percentage of married Udmurt women also grew higher than that of Russian women since 1989. Another difference was the increased proportion of widowed Udmurt women due to the premature mortality among men. In 1979, the demographic consequences of the Great Patriotic War were still very noticeable. In 1989, the proportion of widows among Udmurt women decreased, which to a certain extent was facilitated by the anti-alcohol campaign. With its end, male mortality rose very quickly, which led to an increase in the proportion of widows. According to a number of indicators, the marital status of the Udmurts was the best in 1989. For example, the proportion of those who were married was at its maximum, the proportion of those who had never been married was decreasing, and Udmurts were less likely to remarry compared to all residents of Udmurtia. There also was a tendency towards a decrease in the proportion of Udmurt widows. Termination of the anti-alcohol campaign, collapse of the USSR, reforms of the 1990s interrupted the positive trends and had a negative impact on the marital status of the Udmurts. Recent data suggests that a registered marriage still is valued among the Udmurts. However, the identified trends look alarming. The proportion of married people is steadily declining, the age of marriage has shifted to older categories, the proportion of widows and divorced people continues to grow.

Keywords: *Udmurts, marital status, population census, Russia*

Author Info: Uvarov, Sergey N. — Ph.D. in History, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Udmurt State Agrarian University (Izhevsk, Russian Federation). E-mail: sergey.uvarov@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6451-9245

For citation: Uvarov, S. N. 2024. Marriage and Family Relations among the Udmurts of Russia in the Second Half of the 20th — Early 21st Centuries. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 254–268

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation grant No. 23-28-01604, https://rscf.ru/en/project/23-28-01604/ and at the Udmurt State Agrarian University.

Введение

Для сохранения популяции народа важнейшее значение имеет институт семьи. Помимо воспроизводственной функции семья выполняет и функцию социализации. У детей формируется этническое самосознание, а после взросления пример отношений между родителями побуждает их самих вступать в браки. Поскольку последние переписи фиксируют уменьшение численности удмуртов — крупного финно-угорского народа России, изучение брачно-семейных отношений должно помочь разобраться в причинах.

Хронологические рамки исследования ограничены 1959–2021 гг. Нижней границей является первая послевоенная перепись, зафиксировавшая влияние войны в брачно-семейной сфере. Верхней границей стала последняя проведенная перепись, данные которой еще как следует не проанализированы. Источниками послужили материалы переписей населения, как опубликованные, так и неопубликованные. К последним относились, например, данные микропереписи 1994 г., содержащие совершенно уникальные сведения о повторных браках. Также отметим отличия в полноте учета. Так, брачное состояние удмуртов в переписи 1959 г. рассматривалось по территории их преимущественного проживания (Удмуртская и Татарская АССР, Кировская область) (ВПН 1959: 415). В 2021 г. очень многие не указали свою национальность, а 1,6% удмуртов в возрасте 16 лет и старше не указали состояние в браке, хотя ранее этот процент был невелик. Всего же в стране во время этой переписи более восьми миллионов мужчин и более десяти миллионов женщин не указали свое брачное состояние (ВПН 2021).

Изучением семьи и брачных отношений занимались многие исследователи. Этническим различиям уделялось гораздо меньше внимания. В советский период анализировалась брачность мужчин и женщин титульных национальностей союзных республик, изучались и межнациональные браки, в том числе у удмуртов (*Бондарская, Ильина* 1979; *Волков* 1989; *Козлов* 1982; *Сусоколов* 1987). При разработке материалов микропереписи населения России 1994 г. этнический разрез стал одним из основных. В перечень национальностей, выделенных для изучения брачности и для которых были рассчитаны таблицы брачности за 1989–1993 гг., попали и удмурты (*Дарский, Ильина* 2000). В современный период ученые сосредоточились в основном на межнациональных браках, в том числе в регионах (*Коростелев* 2010; *Кривоногов* 2023; *Лурье* 2018).

В масштабах Удмуртии рассматривались удмуртская семья, брачное состояние и межнациональные браки у удмуртов (*Ажигулова* и др. 2023; *Лаллукка* 1997; *Уваров* 2015, 2016, 2021; Удмурты 1993; *Чернышева* 2001), однако, во-первых, в республике проживает лишь три четверти от всех удмуртов страны. А во-вторых, авторы рассматривали время до 1989 г., когда не все переписи были содержательными для анализа по заявленной теме. Например, программы переписей 1959 и 1970 гг. ограничивались только двумя, слишком обобщенными состояниями: состоящими и не состоящими в браке. Последующие опросы для демографического анализа явились информативнее, поскольку выделяли никогда не состоявших в браке, состоящих в браке (в том числе и незарегистрированном, начиная с 2002 г.), вдовых, разведенных. Наконец, ни по Удмуртии, ни в целом по России не проводились исследования брачного состояния у удмуртов на протяжении столь длительного периода. Таким образом, заявленная тема является недостаточно исследованной.

Состоящие в браке

По переписи 1959 г. в РСФСР в браке состояло 70,3% удмуртов-мужчин в возрасте 16 лет и старше и только 40,2% удмурток-женщин (*Рис. 1*). Эта колоссальная разница выделялась на фоне всего российского населения, где соотношение тоже было очень контрастным — 69,2 и 50,5%. Если мужчин удмуртской национальности в браке находилось чуть больше чем мужчин в среднем по РСФСР, то удмуртских женщин было меньше почти на 10 процентных пунктов (далее — п.п.).

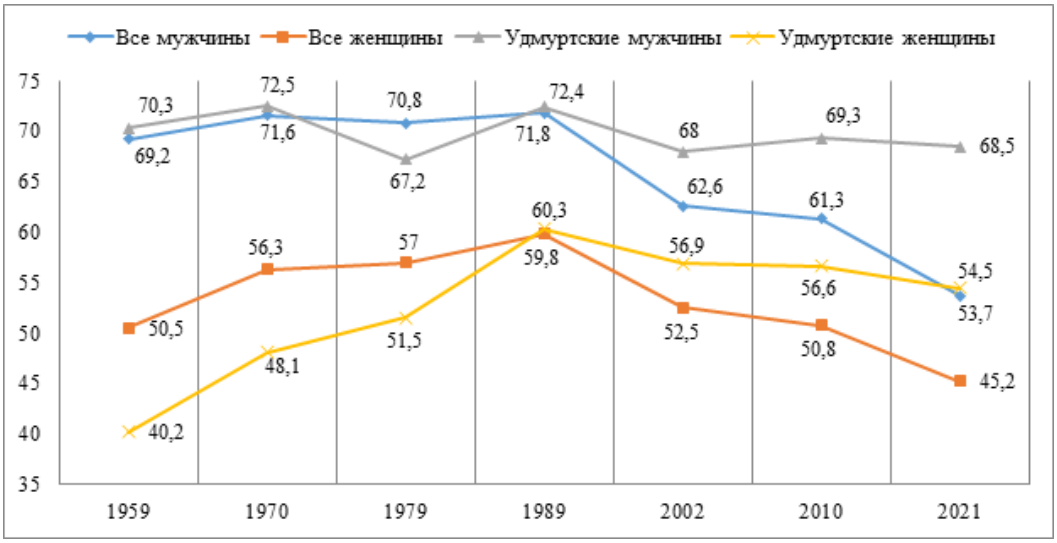


Рис. 1. Доля лиц в возрасте 16 лет и старше, состоящих в браке, в РСФСР/РФ, % (ВПН 1970а: 263; ВПН 1970б: 385; ВПН 1989: 159, 160; ВПН 2002; ВПН 2010; ВПН 2021)

Очевидно, что данный дисбаланс и крайне низкая доля находившихся в браке женщин явились следствием огромных людских потерь в период Великой Отечественной войны. Возрастная дифференциация это наглядно подтверждает. Лишь в возрастной группе от 60 лет и старше доля женатых удмуртов была меньше чем у россиян в целом, в когорте 55–59-летних практически наблюдался паритет, но у более молодых удмуртов мужского пола в силу востребованности удельный вес состоящих в браке был выше (*Табл. 1*).

У удмурток во всех возрастных группах доля замужних была ниже, чем у россиянок в целом. Особенно низкий процент у них — менее половины — был, начиная с 40 лет. В возрасте 40–44 лет замужем находилось 60,6% женщин РСФСР и 45,8% удмурток, 45–49 лет — 52,5 и 37,7% соответственно, 50–54 года — 45,2 и 33,1%, 55–59 лет — 39,2 и 27,9%, 60 лет и старше — 25,9 и 23,0%. Когда до сих пор неизвестно количество погибших на фронте удмуртов, это служит подтверждением повышенных их потерь.

Таблица 1

Число состоящих в браке, на 1000 населения данного пола по возрастам
(числитель — все население РСФСР/РФ, знаменатель — удмурты РСФСР/РФ)

	1959		1979		1989*		2002**		2010		2021	
Возраст, лет	**Мужчины**	**Женщины**	**Мужчины**	**Женщины**	**Мужчины**	**Женщины**	**Мужчины**	**Женщины**	**Мужчины**	**Женщины**	**Мужчины**	**Женщины**
16–17	24 / 44	94 / 70	7 / 5	27 / 19	11 / 7	37 / 20	5 / 2	23 / 15	4 / 2	21 / 15	12 / 10	33 / 27
18–19			40 / 21	193 / 148	48 / 32	230 / 178	26 / 28	123 / 111	27 / 30	113 / 119		
20–24	269 / 378	479 / 408	395 / 364	595 / 576	381 / 360	618 / 613	238 / 272	423 / 450	206 / 271	379 / 448	128 / 169	244 / 316
25–29	802 / 888	752 / 628	775 / 779	793 / 803	741 / 718	798 / 822	576 / 611	654 / 705	525 / 607	616 / 689	374 / 497	493 / 659
30–34	921 / 963	768 / 614	850 / 885	817 / 829	821 / 820	822 / 847	708 / 744	706 / 778	665 / 719	674 / 749	531 / 663	584 / 746
35–39	953 / 977	711 / 568	874 / 926	810 / 796	840 / 858	804 / 831	763 / 786	724 / 794	718 / 768	678 / 764	598 / 714	598 / 743
40–44	963 / 983	606 / 458	894 / 946	795 / 768	845 / 894	772 / 790	789 / 815	721 / 781	751 / 798	670 / 757	625 / 731	589 / 716
45–49	965 / 977	525 / 377	915 / 957	758 / 687	847 / 906	737 / 729	802 / 833	698 / 742	773 / 825	663 / 744	635 / 749	568 / 700
50–54	958 / 971	452 / 331	924 / 956	683 / 568	863 / 921	708 / 862	811 / 852	656 / 694	791 / 844	637 / 706	649 / 780	549 / 696
55–59	946 / 948	392 / 279	927 / 946	571 / 459	880 / 924	636 / 568	815 / 857	599 / 624	802 / 855	580 / 622	668 / 805	527 / 648
60–64	836 / 742	259 / 230	910 / 912	368 / 256	878 / 912	532 / 436	811 / 843	520 / 511	802 / 856	506 / 535	692 / 830	490 / 584
65–69					863 / 875	399 / 321	809 / 831	444 / 412	780 / 827	407 / 405	685 / 829	417 / 461
70 и старше			782 / 725	153 / 109	748 / 726	162 / 119	712 / 727	229 / 197	682 / 705	227 / 202	598 / 723	222 / 222

* удмурты — по территории Удмуртской АССР
** включая лиц в возрасте до 16 лет, указавших состояние в браке
Рассчитано по: ВПН 1959: 414–415; Население 2016: 118; ЦГА УР5.

Если сравнить брачное состояние мужчин и женщин удмуртской национальности, то у молодых удельный вес состоящих в браке выше был у женщин, поскольку они раньше выходили замуж. Начиная с категории 25–29 лет, процент выше был уже у мужчин.

Сельским удмурткам после войны найти мужа было труднее, поскольку на фронт призывались в основном деревенские жители, а удмурты были сельской нацией. К сожалению, среди опубликованных материалов переписей обнаружить сведения о брачном состоянии городского и сельского населения РСФСР по национальностям не удалось, но по удмуртам Удмуртской АССР такое распределение было обнаружено. Так, в 1959 г. в возрасте 35–39 лет замужем находилось только 55,9% сельских удмурток УАССР, 40–44 лет — 44,5%, 45–49 лет — 36,8%, 50–54 года — 32,7% (ЦГА УР1). Все эти цифры меньше средних по всем удмуртам РСФСР.

К 1970 г. дефицит женихов ощущался уже меньше, и доля замужних удмурток в возрасте 16 лет и старше поднялась с 40,2 до 48,1%. Этот рост был заметнее чем у женщин РСФСР в целом, у которых удельный вес замужних увеличился с 50,5 до 56,3%. Доля женатых мужчин-удмуртов также выросла, но у них увеличение было не столь значительным — с 70,3 до 72,5%. Почти на такую же величину вырос удельный вес состоящих в браке мужчин в РСФСР — с 69,2 до 71,6%. Очевидно, что гораздо больший рост у женщин и меньший у мужчин (как в масштабах России, так и конкретно у удмуртов) был обусловлен низкой базой у первых и высокой — у вторых. Поэтому далее у женщин продолжился рост, а у мужчин тренд сменился на понижательный. Возрастная дифференциация за этот переписной год обнаружена только по десятилетним когортам, поэтому в табл. 3 не включена.

К 1979 г. доля удмурток, находящихся в браке, еще сильнее приблизилась к общероссийской, поскольку у женщин РСФСР рост был менее одного п.п., а у удмуртских женщин — более трех. Но одновременно с этим сократилась разница и с удмуртскими мужчинами, у которых доля женатых уменьшилась сразу более чем на пять п.п. Благодаря этому данный год стал единственным за всю послевоенную историю, который зафиксировал меньший удельный вес женатых удмуртов, чем российских мужчин в целом. При этом в возрастных категориях с 25–29 лет и до 60–69 лет включительно доля состоящих в браке удмуртских мужчин была больше, чем у российских мужчин. У удмурток 25–34 лет доля замужних была выше, чем у россиянок; у всех остальных возрастных когорт — ниже. Сравнивая брачное состояние мужчин и женщин удмуртской национальности, можно заметить, что возраст, с которого процент состоящих в браке мужчин был выше женского, переместился в категорию 30–34 года.

Уникальным выдался 1989-й год в том смысле, что и у мужчин, что и у женщин показатели брачности удмуртов и всех россиян почти сравнялись. Но перед этим темпы увеличения доли состоящих в браке удмурток продемонстрировали такую динамику, которую не констатировала ни одна перепись — 8,8 п.п., с 51,5 до 60,3%. У российских женщин в целом рост был скромнее — с 57,0 до 59,8%. С этого момента доля замужних удмурток будет превышать аналогичный показатель у российских женщин в целом. Последняя советская перепись также зафиксировала и перевес уд-

муртских мужчин, которые практически вернулись на те цифры, которые продемонстрировали ранее — с 67,2 до 72,4%. У российских мужчин в целом удельный вес состоящих в браке вырос ровно на один п. п. — с 70,8 до 71,8%.

По поводу брачного состояния мужчин и женщин удмуртской национальности, можно заметить, что возраст, с которого процент состоящих в браке мужчин был выше женского, переместился уже в категорию 35–39 лет.

Достигнутые к концу советской истории показатели брачности оказались максимальными, далее доля состоящих в браке только снижались. Исключением явился лишь период 2002–2010 гг. для удмуртских мужчин. Интересно, что в постсоветский период наиболее быстрыми темпами сокращался удельный вес состоящих в браке в целом по Российской Федерации. Так, за 1989–2021 гг. у мужчин он уменьшился с 71,8 до 53,7%, а у женщин — вообще с 59,8 до 45,2%. У удмуртских мужчин за тот же период доля состоящих в браке понизилась с 72,4 до 68,5%, а у женщин — с 60,3 до 54,5%.

Таким образом, за рассматриваемое время расстановка изменилась. Если изначально удельный вес состоящих в браке российских мужчин в целом и мужчин-удмуртов, был практически идентичен, то к концу периода разница была очень ощутима. При этом все переписи кроме одной зафиксировали более высокую долю женатых у удмуртских мужчин. А вот у женщин процент находящихся в браке сначала был выше у всех россиянок, а затем — у удмурток. Как у нижней, так и у верхней границы хронологических рамок разница была значительная. Примечательно, что в 2021 г. доля состоящих в браке удмуртских женщин даже превосходила данный показатель у российских мужчин.

В постсоветский период удельный вес состоящих в браке мужчин удмуртской национальности оказался выше женского, начиная с категории 40–44 года (в 2010 г. еще в категории 35–39 лет наблюдалось небольшое преимущество мужчин в 0,4 п.п.). В большинстве возрастных когорт, кроме самых ранних (а у женщин — еще и самых поздних), мы видим, что у удмуртов выше доля состоящих в браке, чем у россиян в целом. Интересно также, что к 2021 г. значительно повысился возраст вступления в брак: до 20 лет удмурты намного реже женились или выходили замуж (в России в целом была почти идентичная картина).

Зарегистрированные и незарегистрированные браки

Проводившаяся в 1994 г. микроперепись показала, что подавляющее большинство предпочитало брак регистрировать: в Удмуртии это сделали 92,7% состоящих в браке мужчин и 92,1% женщин удмуртской национальности (ЦГА УР2). В России в целом показатели были несколько выше: об официальной регистрации своего брака заявили 93,5% мужчин и 93,3% женщин (Население 2016: 119).

Начиная с 2002 г. всероссийские опросы тоже стали делить браки на зарегистрированные и незарегистрированные. Официальными в 2002 г. оказались 89,3% браков у удмуртов-мужчин и 88,5% у удмурток-женщин. В России доля официальных браков была выше как у мужчин (90,2%), так и у женщин (90,3%) (*Табл. 2*). На 17208 удмуртских мужчин, заявивших, что они проживают в незарегистрированном браке, пришлась 19721 удмуртская женщина (больше на 2513 чел. или 14,6%). Статистические сведения по Российской Федерации показывают обратную картину, где как раз больше мужчин, правда, на совсем небольшую величину (на 14610 чел., или 0,5%).

Таблица 2

Сведения о зарегистрированных и незарегистрированных браках в РФ

	Состоящие в браке:		**2002***		**2010**		**2021**	
			Мужчины	**Женщины**	**Мужчины**	**Женщины**	**Мужчины**	**Женщины**
Все население РФ в возрасте 16 лет и старше	зарегистрированном	Чел.	30594556	30676598	28794452	28859481	27227496	27409054
		%	90,2	90,3	86,7	86,8	91,0	91,0
	незарегистрированном	Чел.	3322061	3307451	4412274	4398443	2705926	2718898
		%	9,8	9,7	13,3	13,2	9,0	9,0
Удмурты РФ в возрасте 16 лет и старше	зарегистрированном	Чел.	143117	151694	125170	132991	91201	93854
		%	89,3	88,5	86,3	85,5	90,8	90,5
	незарегистрированном	Чел.	17208	19721	19821	22629	9274	9907
		%	10,7	11,5	13,7	14,5	9,2	9,5

* включая лиц в возрасте до 16 лет, указавших состояние в браке

Составлено по: ВПН 2002; ВПН 2010; ВПН 2021.

Несоответствие числа незарегистрированных браков у мужчин и женщин объясняется разным восприятием сожительства каждым из полов (мужчины в массе себя считают холостыми, а женщины — замужними). У удмуртов к этой причине добавляется еще и участие в межнациональных брачных союзах. Интересно несовпадение числа официальных браков у мужчин и женщин России: в 2002 г. при опросе 82042 мужчины «забыли», что находятся в зарегистрированном браке.

В 2010 г. удельный вес официальных браков у удмуртов снова снизился, до 86,3% у мужчин и 85,5% у женщин. И вновь эти цифры оказались меньше, чем в России в целом (86,7 и 86,8%). Число незарегистрированных браков выросло не только относительно, но и абсолютно. Также сохранилась обратная пропорциональность касательно сожительств: у удмуртов их было больше у женщин, в России в целом — у мужчин.

Последняя перепись подтвердила ценность официальных браков. Для 90,8% удмуртских мужчин и 90,5% женщин, находившихся в браке, он оказался зарегистрированным. В России 91,0% мужчин и женщин зарегистрировали брак. Впервые в целом по стране число сожительствующих женщин превысило аналогичное количество мужчин.

Никогда не состоявшие в браке

Начиная с 1979 г. переписи в нашей стране начали учитывать и не состоящих в браке, подразделяя их на никогда не состоявших в браке, вдовых и разошедшихся. Больше всего доля никогда не состоявших в браке была у мужчин, у женщин она уступала вдовым. В среднем по России каждый четвертый-пятый мужчина и каждая шестая-восьмая женщина в возрасте 16 лет и старше никогда не состояли в браке. Динамика тут у обоих полов была схожей: сначала уменьшение удельного веса к 1989 г., затем резкое увеличение к 2002 г. до пиковых показателей, далее — снова постепенное уменьшение к 2021 г., до значений 1989 г. (*Табл. 3*).

У удмуртов доля никогда не состоявших в браке была максимальной в 1979 г.: 29,4% мужчин в возрасте 16 лет и старше (на 6,1 п.п. чем у российских мужчин в целом), 20,5% женщин (на 4,7 п.п. больше). Это неудивительно, учитывая гораздо меньшее участие в образовании семейных союзов, как это уже было показано выше. В 1989 г. разница у жителей всей РСФСР и удмуртов уменьшилась до 2,6 п.п. у мужчин и 3,3 п.п. у женщин. В постсоветской истории отличия стерлись еще сильнее. У мужчин они не превышали 2,1 п.п., у женщин приблизились очень близко — 0,8 п.п.

Вдовые

Ситуация относительно вдовых у российских в целом и удмуртских мужчин была практически идентичной, разница заключалась лишь в долях процента. Их удельный вес среди лиц старше 16 лет был мизерным и не превышал сначала и двух п.п. Но затем доля вдовых мужчин стала увеличиваться, причем с одинаковой скоростью и выросла вдвое всего за два межпереписных периода: в России в целом с 1,9 п.п. в 1979 г. до 3,6 п.п. в 2002 г., у удмуртов за тот же период — с 1,6 до 3,4 п.п. Однако если далее по стране рост уже остановился, то у удмуртских мужчин он продолжался до 2021 г., когда показатель составил 3,9 п.п.

Таблица 3

Никогда не состоявшие в браке, вдовые и разошедшиеся в РСФСР/РФ в 1979–2021 гг.

				1979	1989	2002*	2010	2021
Все население РСФСР/РФ в возрасте 16 лет и старше	Мужчины	Всего	Чел.	46976922	50425236	54154219	54187599	55775122
		Никогда не состоявшие в браке	Чел.	10963686	9881868	13601996	13233794	10864218
			%	23,3	19,6	25,1	24,4	19,5
		Вдовые	Чел.	874991	1269981	1930033	1967048	2027072
			%	1,9	2,5	3,6	3,6	3,6
		Разведенные, разошедшиеся	Чел.	1813805	2847734	4089507	4044167	4483361
			%	3,9	5,6	7,6	7,4	8,0
	Женщины	Всего	Чел.	58459450	60601526	64689355	65508841	66696876
		Никогда не состоявшие в браке	Чел.	9217158	7976573	11320796	10787462	8770259
			%	15,8	13,2	17,5	16,5	13,1
		Вдовые	Чел.	11563339	11025258	11651552	11815036	9685346
			%	19,8	18,2	18,0	18,0	14,5
		Разведенные, разошедшиеся	Чел.	4309925	5128823	7096703	7636972	7722653
			%	7,4	8,5	11,0	11,7	11,6
Удмурты РСФСР/РФ в возрасте 16 лет и старше	Мужчины	Всего	Чел.	220653	243496	235926	209086	146731
		Никогда не состоявшие в браке	Чел.	64769	54022	56680	46580	29845
			%	29,4	22,2	24,0	22,3	20,3
		Вдовые	Чел.	3524	5259	8114	7555	5698
			%	1,6	2,2	3,4	3,6	3,9
		Разведенные, разошедшиеся	Чел.	3783	7366	10740	9942	8630
			%	1,7	3,0	4,6	4,8	5,9
	Женщины	Всего	Чел.	297022	313226	301412	274860	190536
		Никогда не состоявшие в браке	Чел.	60887	51695	53053	43170	24603
			%	20,5	16,5	17,6	15,7	12,9
		Вдовые	Чел.	64277	57180	58560	57974	44447
			%	21,6	18,3	19,4	21,1	23,3
		Разведенные, разошедшиеся	Чел.	18453	14719	18300	18069	14325
			%	6,2	4,7	6,1	6,6	7,5

* включая лиц в возрасте до 16 лет, указавших состояние в браке

Составлено по: ВПН 1989: 159, 160; ВПН 2002; ВПН 2010; ВПН 2021.

У женщин доля овдовевших была значительно выше, особенно — у удмурток. В РСФСР в 1979 г. каждая пятая женщина в возрасте 16 лет и старше была вдовой, три последующие переписи зафиксировали 18,0–18,2%, а к 2021 г. удельный вес снизился до 14,5%. У удмуртских женщин показатель был выше все это время. В 1979 г. вдов было 21,6%, дальше доля снизилась, почти сравнявшись с общероссийской во время следующей переписи, но затем начался рост. В 2021 г. удельный вес вдов достиг отметки в 23,3%.

Причинами повышенного уровня вдовства у удмурток, на наш взгляд, была преждевременная смертность мужчин. Так, в 1979 г. еще были очень заметны демографические последствия Великой Отечественной войны. На примере УАССР мы видим в старших возрастных группах высокий процент вдов, чьи мужья могли погибнуть на фронте или вскоре после окончания войны из-за ранений. В возрастной категории 50–54 года (часть из них в годы Великой Отечественной уже достигла совершеннолетия и находилась замужем) в 1979 г. в РСФСР в целом 15,4% женщин являлись вдовами, в УАССР — 22,8%, 55–59 лет — 26,7 и 33,7% соответственно, 60–64 года — 45,5 и 50,7%, 65–69 лет — 59,5 и 65,2%, 70 лет и старше — 78,8 и 81,4% (ВПН 1979; ЦГА УР3).

В 1989 г. доля вдов у удмурток уменьшилась до 18,3%, что всего на одну десятую было больше общероссийского показателя. Очевидно, что к этому времени уже меньше стало женщин, лишившихся мужей во время Великой Отечественной войны. В определенной степени помогла антиалкогольная кампания, которая, как показали исследования (*Уваров* 2016) благотворнее сказалась на удмуртских мужчинах. С окончанием кампании мужская смертность стала очень быстро расти, что и обусловило повышение удельного веса вдов. Преобразования 1990-х гг. удмуртское население восприняло крайне болезненно. Анализ завершенных суицидов в Удмуртии и одном из «удмуртских» районов (Юкаменском) за 23 года (1987–2009 гг.) показал не только этническую специфику, но и гендерную. За исследуемый период на территории Юкаменского района покончили жизнь самоубийством 295 чел., в том числе 234 мужчины и 61 женщина, 52,2% были женаты (замужем). Количество суицидов среди лиц трудоспособного возраста составило 71,5% (*Попов* 2011).

Анализ 118043 свидетельств о смерти за 2002–2006 гг. показал, что распространенность самоубийств среди удмуртского населения Удмуртии в 1,7 раза выше, чем по всему населению республики в целом, в 2,4 раза больше, чем среди русских, и в 1,9 раза — чем среди татар. Сама же Удмуртия традиционно входила в число десяти самых неблагополучных регионов России по распространенности самоубийств, а их уровень постоянно в два раза выше федерального показателя. Смертность удмуртского населения Удмуртии от отравлений и травм в 1,4 раза выше, чем в среднем по всему населению республики, в 1,7 раза больше, чем среди русских, и в 1,6 — чем среди татар (Этнические особенности 2008).

Разведенные, разошедшиеся

Переписи 1979 и 1989 гг. учитывали разведенных и разошедшихся в одной графе, в 2002 г. фигурировали разошедшиеся. В 2010 и 2021 гг. разведенные и разошедшиеся учитывались по отдельности, но нами в *Табл. 3* они рассматриваются совместно.

Здесь мы видим такие закономерности. Во-первых, и у всего населения России, и у удмуртов доля разведенных и разошедшихся все время была выше у женщин.

Во-вторых, на протяжении четырех с лишним десятилетий удельный вес разведенных и разошедшихся у всех последовательно нарастал. Лишь 1989 г. зафиксировал ощутимое уменьшение у удмурток России и незначительное сокращение в 2010 г. у российских мужчин в целом, в 2021 г. — у российских женщин в целом. Наибольший рост за 1979–2021 гг. продемонстрировал показатель у удмуртских мужчин: у них доля увеличилась в 3,5 раза, у женщин — в 1,2 раза. У мужчин России рост удельного веса произошел в два раза, у женщин России — в 1,6 раза.

Переписи населения 2010 и 2021 гг. разделили лиц, прекративших супружеские отношения, на две категории: официально разведенных и разошедшихся. Подсчеты показали увеличение в России доли второй категории, включавшей тех, кто к моменту переписи не расторг зарегистрированный брак, и тех, кто прекратил незарегистрированный союз (сожительство). У мужчин она повысилась с 20,2% до 28,6%, у женщин — с 15,6 до 22,4%. Чаще всего расходилась молодежь, поскольку для нее особенно характерны союзы, основанные на неформальных отношениях. Как в 2010 г., так и в 2021 г. у юношей и девушек до 20 лет (а в 2021 г. у юношей и до 25 лет) число разошедшихся превосходило количество официально разведенных.

У удмуртов же наблюдалась обратная тенденция: две последние переписи зафиксировали уменьшение удельного веса разошедшихся: у мужчин он сократился с 23,2 до 17,4%, у женщин — с 17,9 до 13,3%. Кроме того, даже у молодежи количество разошедшихся уступало числу официально разведенных. Эти говорит о большем значении для удмуртов официальных отношений, и меньшем распространении союзов, основанных на неформальных отношениях (ВПН 2021).

Повторные браки

Вполне естественно, что после овдовения или развода многие вступали в повторные браки. К сожалению, единственным обнаруженным источником, дающим представление о повторных браках удмуртов, стала микроперепись 1994 г., и лишь в пределах Удмуртии. Всего тогда был опрошен 6181 удмуртский мужчина, состоящий в браке. В зарегистрированном браке оказалось 5727 чел., из них в первом браке — 5471 (95,5%), в повторном — 256 чел. (4,5%). Еще 454 брака считались незарегистрированными, в них впервые состояли 262 удмурта и 191 — повторно (плюс один мужчина не указал, в каком по счету браке он состоит).

Удмуртских женщин в браке оказалось всего 6453 чел.: 5941 — в зарегистрированном, из них 5552 — в первом (93,5%) и 389 — в повторном (6,5%). Еще 512 браков считались незарегистрированными, в них впервые состояли 256 удмурток и 255 — повторно (плюс одна женщина не указала, в каком по счету браке она состоит) (ЦГА УР4).

У всего населения Удмуртии цифры были выше. Для мужчин республики 7,4% зарегистрированных браков были повторными (1342 из 18127), для женщин — 8,3% (1529 из 18412). Таким образом, удмурты реже вступали в повторные браки, в сравнении со всеми жителями Удмуртии.

Выводы

Рассмотрев брачное состояние удмуртов за столь длительный период, можно сделать следующие выводы. После окончания Великой Отечественной войны у уд-

муртов наблюдался огромный дисбаланс между состоящими в браке мужчинами и женщинами. И если мужчин удмуртской национальности в браке находилось чуть больше чем мужчин в среднем по РСФСР, то удмуртских женщин было меньше почти на 10 процентных пунктов. Это явилось следствием огромных людских потерь на фронте, что подтверждает и возрастная дифференциация состоящих в браке. Далее этот разрыв стал сокращаться, но совсем преодолен не был. С другой стороны, все переписи (кроме 1979 г.) зафиксировали более высокую долю женатых у удмуртских мужчин по сравнению с российскими мужчинами в целом. У удмурток процент находящихся в браке тоже становится выше, чем у россиянок в целом, начиная с 1989 г.

Еще одним отличием была повышенная доля овдовевших удмуртских женщин. Причинами повышенного уровня вдовства у удмурток была преждевременная смертность мужчин. Так, в 1979 г. еще были очень заметны демографические последствия Великой Отечественной войны, что еще раз доказывает больший масштаб потерь мужчин-удмуртов на фронте. В 1989 г. доля вдов у удмурток уменьшилась, чему в определенной степени помогла антиалкогольная кампания, которая, как показали исследования, благотворнее сказалась на удмуртских мужчинах. С окончанием кампании мужская смертность стала очень быстро расти, что и обусловило повышение удельного веса вдов. Преобразования 1990-х гг. удмуртское население восприняло крайне болезненно.

По ряду показателей в 1989 г. брачное состояние у удмуртов было наилучшим. Например, максимальной была доля состоящих в браке, уменьшался удельный вес никогда не состоявших в браке, удмурты реже вступали в повторные браки в сравнении со всеми жителями Удмуртии. Наметилась тенденция к уменьшению удельного веса удмурток-вдов. Прекращение антиалкогольной кампании, распад СССР, реформы 1990-х гг. прервали позитивные тенденции и оказали негативное влияние на брачное состояние удмуртов. Последние данные говорят о том, что зарегистрированный брак у удмуртов по-прежнему обладает ценностью. Однако выявленные тенденции выглядят тревожно. Доля состоящих в браке неуклонно снижается. Возраст вступления в брак сдвинулся к более старшим категориям. Продолжает расти удельный вес вдовых, а также разведенных. Все это предполагает активные действия в области демографической политики.

Источники и материалы

ВПН 1959 — Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года: РСФСР. М.: Госстатиздат, 1963. 456 с.

ВПН 1970а — Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Том II. Пол, возраст и состояние в браке населения СССР, союзных и автономных республик, краев и областей. М.: Статистика, 1972. 272 с.

ВПН 1970б — Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Том IV. Национальный состав населения СССР, союзных и автономных республик, краев, областей и национальных округов. М.: Статистика, 1973. 647 с.

ВПН 1979 — Всесоюзная перепись населения 1979 г. Распределение населения регионов РСФСР по полу, возрасту и состоянию в браке https://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_mar_79.php?reg=1

ВПН 1989 — Некоторые показатели, характеризующие национальный состав населения РСФСР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 года. Том I — пол, возраст, брачное и семейное состояние населения отдельных национальностей. М.: Республиканский информационно-издательский центр, 1991. 231 с.

ВПН 2002 — Всероссийская перепись населения 2002 года http://www.perepis2002.ru/index.html?id=11

ВПН 2010 — Всероссийская перепись населения 2010 года https://rosstat.gov.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm
ВПН 2021 — Всероссийская перепись населения 2020 года https://rosstat.gov.ru/vpn/2020
Население 2016 — Население России 2016: двадцать четвертый ежегодный демографический доклад / отв. ред. С. В. Захаров. М.: Высшая школа экономики, 2018. 448 с.
ЦГА УР1 — Центральный государственный архив Удмуртской Республики (далее — ЦГА УР). Ф. Р-845. Оп. 5. Д. 303. Л. 17.
ЦГА УР2 — ЦГА УР. Ф. Р-845. Оп. 27. Д. 9. Л. 5, 6.
ЦГА УР3 — ЦГА УР. Ф. Р-845. Оп. 5. Д. 602. Л. 21
ЦГА УР4 — ЦГА УР. Ф. Р-845. Оп. 27. Д. 29. Л. 3, 7, 15, 19.
ЦГА УР5 — ЦГА УР. Ф. Р-845. Оп. 5. Д. 1080. Л. 33.

Научная литература

Ажигулова А. И., Чернышева Н. В., Уваров С. Н. Динамика брачного состояния удмуртов Удмуртии в 1959-1989 гг. // Финно-угорский мир. 2023. Т. 15. № 3. С. 301–309.
Бондарская Г. А., Ильина И. П. Этническая дифференциация брачности женщин в СССР. Демографический аспект // Демографическое развитие семьи. М.: Статистика, 1979. С. 7–38.
Волков А. Г. Этнически смешанные семьи в СССР: динамика и состав // Вестник статистики. 1989. № 7. С. 12–26; № 8. С. 8–24.
Дарский Л. Е., Ильина И. П. Брачность в России. Анализ таблиц брачности / под ред. А. Г. Волкова. М.: Информатика, 2000. 144 с.
Козлов В. И. Национальности СССР. Этнодемографический обзор. М.: Финансы и статистика,1982. 303 с.
Коростелев А. Д. Межэтнические браки в этнически смешанных селениях Приуралья и Поволжья (по материалам экспедиций 2006, 2007 и 2008 гг.) // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 22–34.
Кривоногов В. П. Национально-смешанные браки и метисация у коренных малочисленных народов. Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2023. 308 с.
Лаллукка С. Восточно-финские народы России: анализ этнодемографических процессов. СПб.: Европ. Дом, 1997. 391 с.
Лурье С. В. Межэтнические браки в современном российском национальном сценарии // Петербургская социология сегодня. 2018. № 10. С. 122–148. https://doi.org/10.25990/socinstras.pss-10.414k-p077
Попов А. В. Смертность от внешних причин среди сельского населения Удмуртской Республики // Электронный научный журнал «Социальные аспекты здоровья населения». 2011. № 6. http://vestnik.mednet.ru/content/view/373/30/lang,ru/
Сусоколов А. А. Межнациональные браки в СССР. М.: Мысль, 1987. 142 с.
Уваров С. Н. Антиалкогольная кампания М. С. Горбачева в Удмуртии: этнодемографический аспект // Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. Электронный научный журнал. 2016. № 3. С. 132–143.
Уваров С. Н. Межэтнические браки в Удмуртии в XX веке // Вестник антропологии. 2015. № 3. С. 135–144.
Уваров С. Н. Удмуртская семья в 1959–1989 гг.: демографический аспект // Ежегодник финно-угорских исследований. 2021. Т. 15. № 1. С. 127–138.
Удмурты: историко-этнографические очерки / [Л. С. Христолюбова, М. Г. Иванова, М. Г. Атаманов и др.; науч. ред. В. В. Пименов]. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. 392 с.
Чернышева И. В. Этнодемографические процессы в Удмуртской Республике. 1989–1999 гг. Дис. … канд. ист. наук. Ижевск, 2001. 247 с.
Этнические особенности смертности населения Удмуртской Республики в современных условиях / Н. С. Стрелков, В. Н. Савельев, В. К. Гасников [и др.] // Здоровье, демография, экология финно-угорских народов. 2008. № 2. С. 18–20. http://rmiac.udmmed.ru/publications/

References

Azhigulova, A. I., N. V.Chernysheva, and S. N. Uvarov 2023. Dinamika brachnogo sostoyaniya udmurtov Udmurtii v 1959–1989 gg. [Dynamics of the Marital Status of the Udmurts of Udmurtia in 1959–1989] *Finno-ugorskii mir* 15(3): 301–309.

Bondarskaia, G. A., and I. P. Ilyina. 1979. Etnicheskaia differentsiatsiia brachnosti zhenshchin v SSSR. Demograficheskii aspekt [Ethnic Differentiation of Marriage Rates among Women in the USSR. Demographic Aspect]. In *Demograficheskoe razvitie sem'i* [Demographic Development of the Family], ed. by A. G. Volkov. Moscow: Statistika. 7–38.

Chernysheva, I. V. 2001. *Etnodemograficheskie protsessy v Udmurtskoi Respublike*. 1989–1999 gg. [Ethno-demographic Dynamics in the Udmurt Republic. 1989–1999]. Ph.D. diss., Izhevsk, 247 p.

Darskii, L. E., and I. P. Ilyina. 2000. *Brachnost' v Rossii. Analiz tablits brachnosti* [Marriage in Russia. Analysis of Marriage Tables]. Moscow: Informatika. 144 p.

Kozlov, V. I. 1982. *Natsional'nosti SSSR. Etnodemograficheskii obzor* [Nationalities of the USSR. Ethnodemographic Overview]. Moscow: Finansy i statistika, 303 p.

Korostelev, A. D. 2010. Mezhetnicheskie braki v etnicheski smeshannykh seleniyakh Priural'ya i Povolzh'ya (po materialam ekspeditsii 2006, 2007 i 2008 gg.) [Interethnic Marriages in Ethnically Mixed Villages of the Urals and Volga Region (Based on Materials from Expeditions in 2006, 2007 and 2008)] *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 22–34.

Khristolyubova, L. S., M. G. Ivanova, M. G. Atamanov et al.; ed. by V. V. Pimenov. 1993. *Udmurty: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Udmurts: Historical and Ethnographic Essays]. Izhevsk: Udmurtskii institute istorii, yazika i literaturi UrO RAN. 392 p.

Krivonogov, V. P. 2023. *Natsional'no-smeshannye braki i metisatsiya u korennykh malochislennykh narodov* [National Mixed Marriages and Miscegenation Among Indigenous Peoples]. Krasnoyarsk: Sibirskii federal'nyi universitet. 308 p.

Lallukka, S. 1997. *Vostochno-finskie narody Rossii: analiz etnodemograficheskikh protsessov* [East Finnish Peoples of Russia: Analysis of Ethnodemographic Processes]. Saint Petersburg: Evropeiskii Dom. 391 p.

Lurie, S. V. 2018. Mezhetnicheskie braki v sovremennom rossiiskom natsional'nom stsenarii [Interethnic Marriages in the Modern Russian National Scenario]. *Peterburgskaya sotsiologiya segodnya* 10: 122–148. https://doi.org/10.25990/socinstras.pss-10.414k-p077

Popov, A. V. 2011. Smertnost' ot vneshnikh prichin sredi sel'skogo naseleniia Udmurtskoi Respubliki [Mortality from External Causes among the Rural Population of the Udmurt Republic]. *Elektronnyi nauchnyi zhurnal «Sotsial'nye aspekty zdorov'ia naseleniia»* 6. http://vestnik.mednet.ru/content/view/373/30/lang,ru/

Strelkov, N. S., V. N. Saveliev, V. K. Gasnikov et al. 2008. Etnicheskie osobennosti smertnosti naseleniia Udmurtskoi Respubliki v sovremennykh usloviiakh. *Zdorov'e, demografiia, ekologiia finno-ugorskikh narodov* 2: 18–20. http://rmiac.udmmed.ru/publications/

Susokolov, A. A. 1987. *Mezhnatsional'nye braki v SSSR* [Interethnic Marriages in the USSR]. Moscow: Mysl'. 142 p.

Uvarov, S. N. 2016. Antialkogol'naia kampaniia M.S. Gorbacheva v Udmurtii: etnodemograficheskii aspekt [M. S. Gorbachev's Anti-Alcohol Campaign in Udmurtia: Ethnodemographic Aspect]. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Elektronnyi nauchnyi zhurnal* 3: 132–143.

Uvarov, S. N. 2015. Mezhetnicheskie braki v Udmurtii v XX veke [Interethnic Marriages in Udmurtia in the 20th century]. *Vestnik antropologii* 3: 135–144.

Uvarov, S. N. 2021. Udmurtskaia sem'ia v 1959–1989 gg.: demograficheskii aspekt [Udmurt Family in 1959–1989: Demographic Aspect]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovanii* 15(1): 127–138.

Volkov, A. G. 1989. Etnicheski smeshannye sem'i v SSSR: dinamika i sostav [Ethnically Mixed Families in the USSR: Dynamics and Composition]. *Vestnik statistiki* 7: 12–26; 8: 8–24.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/269-290
Научная статья

© Л. И. Никонова

ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ У МОРДВЫ: К ИСТОРИИ КЛАССИФИКАЦИИ И ТРАНСФОРМАЦИИ

Этнокультурная традиция закрепляет на более или менее продолжительное время тот или иной тип жилища. Но с изменением условий бытования может существенно преобразиться и тип жилой постройки. Проблематика научного изыскания обусловлена отсутствием комплексного анализа истории классификации и трансформации жилища у мордвы на коренной территории проживания и в регионах России. В период активизации популярности этнотуризма и возрастающего интереса к традициям возведения сельского дома, к сохранению культурного наследия для подрастающего поколения подобные научные изыскания являются актуальными. Информация по истории формирования и классификации (по вертикальному развитию, горизонтальной планировке и строительной технике) традиционного жилища у мордвы в мордовском крае / Республике Мордовия, Поволжье, Сибири собиралась с привлечением научных и полевых сведений автором, как в Республике Мордовия, так и в этнографических экспедициях в Тюменской, Кемеровской, Челябинской, Свердловской, Курганской обл., Алтайском, Красноярском крае и др. регионах России (1991–2018 гг.). Главным результатом стало выявление классификации (по вертикальному развитию, горизонтальной планировке) и трансформации традиционного жилища у мордвы. Постройки по вертикальному развитию, возникшие в далеком прошлом, зафиксированы в виде шалаша, землянки и полуземлянки (как пережиточный вид жилища и древних форм патриархально-родового строя, мордовский край) и как вынужденное временное жилище (в Сибири); баня; изба (курная с топкой «по-черному» и белая, с топкой по-белому); наземные деревянные и глинобитные дома. Жилище по горизонтальной планировке, классифицируются в следующей последовательности: однокамерные, двухкамерные, трехкамерные и др. По материалу и строительной технике — бревенчатые (в основном), глинобитные (дома-литухи), кирпичные, саманные, обусловленные природными, экономическими и др. факторами. Согласно итогам статистического обследования построек в мордовских селениях, находящихся за пределами Мордовии, зафиксированы типовые признаки: по материалу: дерево, глина, камень, «пластушки», саманные и глинобитные дома; по сооружению: срубные, крестовик (последний чаще в с. Калиновка, Покровка Сорокинского р-на Тюменской обл.). Жилищный комплекс у мордвы в населенных пунктах в мордовском крае / Мордовской АССР / Республике Мордовия, Поволжье постоянно менялся.

Никонова Людмила Ивановна — д. и. н., профессор, ведущий научный сотрудник отдела региональных исследований и этнологии, НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (Российская Федерация, 430005 Саранск, ул. Л. Толстого, д. 3). Эл. почта: congress7@list.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4327-9534

*Здесь и далее: м — мордва-мокша, э — мордва-эрзя.

Этому способствовал подъем материального благосостояния сельских жителей. Постепенно возрастала доля двух- и трехкамерного жилья. Процесс проходил быстрее в поселках, более зажиточных поселениях, населенных пунктах, расположенных у трасс, железной дороги, промышленных центров, в то время как в деревнях и селах, где население реже соприкасалось с городской культурой протекал медленнее. Говорить о каком-то самобытном жилище и особых типах хозяйственных построек в наши дни было бы не совсем правильно. Мордва много столетий живет чересполосно с русскими, имеет тот же тип хозяйства и аналогичный тип жилых и хозяйственных построек. Жилище и хозяйственные постройки мордовских переселенцев ныне почти не отличаются от жилищ и хозяйственных построек окружающего населения. Особенности, прослеживаемые в них, носят скорее региональный, нежели этнический характер.

Ключевые слова: *жилище, мордва, история, классификация, традиции, трансформация*

Ссылка при цитировании: *Никонова Л. И.* Традиционное жилище у мордвы: к истории классификации и трансформации // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 269–290.

UDC 39
DOI 10.33876/2311-0546/2024-4/269-290
Original Article

© Ljudmila Nikonova

THE TRADITIONAL DWELLING OF THE MORDVINS: ON THE HISTORY OF CLASSIFICATION AND TRANSFORMATIONS

Ethno-cultural tradition has historically determined the type of dwelling to be constructed for a relatively long period of time. However, in response to changing circumstances, the type of residential building can also change significantly. The lack of a comprehensive analysis of the history of classification and transformation of the Mordovian dwellings in the indigenous territory of residence and in other regions of Russia represents a significant obstacle to scientific research in this field. In the context of the current surge in interest in ethnotourism and the preservation of cultural heritage, this scientific research is particularly relevant for younger generations. Information on the history of formation and classification (by the way of its vertical development, by horizontal layout and by the method of construction) of the traditional Mordovian dwelling in the Mordovian Territory / Republic of Mordovia, Volga region, Siberia was collected by the author both in the Republic of Mordovia and in ethnographic expeditions in Tyumen, Kemerovo, Chelyabinsk, Sverdlovsk, Kurgan region, Altai, Krasnoyarsk Territory and other regions of Russia (1991–2018). By vertical development dwellings of the distant past can be classified as following forms: a hut; a dugout and a semi-dugout; a bathhouse; an izba; wooden and adobe houses. According to the horizontal layout the dwellings can be classified as single-chamber, two-chamber, three-chamber dwellings, etc. According to the material and method of construction they are either made of log

(mainly), clay, adobe or bricks, due to natural, economic and other factors. Outside Mordovia, Mordovian dwellings differ by material: wood, clay, stone, adobe houses; and by structure: log cabins and crosses (the latter is most common in the villages of Kalinovka, Pokrovka of the Sorokinsky district of the Tyumen region). Dwelling complexes near Mordovia in settlements in the Mordovian region were constantly changing. This was facilitated by the rise in the material well-being of rural residents. The share of two- and three-chamber housing increased with time. The process was faster in towns, more prosperous settlements, settlements located near highways, railways, industrial centers, while in the villages where the population came into contact with urban culture less often, this transition was slower. It would be inaccurate to speak of original and special Mordovian dwellings these days. The Mordvins have been living in next to the Russians for many centuries, their types of economy and building traditions are very similar. The housing of the Mordovian settlers are now largely indistinguishable from those of the surrounding population. The characteristics identified are more indicative of regional than ethnic differences.

Keywords: *dwelling, Mordva, history, classification, traditions, transformation*

Author info: **Nikonova, Ludmila I.** — Doctor of History, Professor, Leading Researcher of the Department of Regional Studies and Ethnology, Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: congress7@list.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4327-9534

For citation: Nikonova, L. I. 2024. The Traditional Dwelling of the Mordvins: On the History of Classification and Transformations. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*) 4: 269–290.

Методы исследования

Для изучения традиционного жилища применялись методы: историзма, предполагающий анализ истории формирования жилища в динамике, конкретно-исторической обусловленности с применением типологической классификации сельских жилищ мордвы, изученных ранее и дополненных современными изысканиями, а также сравнительно-сопоставительный метод с привлечением данных об изменениях жилища у мордвы на коренной территории проживания (в мордовском крае / Мордовской АССР / Республике Мордовия), а также в Поволжье, Сибири, Урале, Зауралье и других регионах Российской Федерации. Это обусловлено дисперсным расселением мордовского народа, тесно контактирующего с местом исхода, что и повлекло желание проследить особенности формирования типа, разновидности жилища в схожей и новой природно-климатической и этнокультурной средах проживания. Информация по классификации (по вертикальному развитию, горизонтальной планировке и строительной технике) и трансформации жилища у мордвы в мордовском крае / Республике Мордовия, Поволжье собиралась с привлечением научных и полевых сведений автора, собранных как в Республике Мордовия, так и в этнографических экспедициях в Тюменской, Кемеровской, Челябинской, Свердловской, Курганской обл., Алтайском, Красноярском крае и других регионах России (1991–2018 гг.).

Введение

Жилище — важный и сложный элемент материальной культуры. Основными факторами, определяющими формирование того или иного типа и разновидности жилища, являются уровень развития производительных сил, природно-климатическая среда, хозяйственный, общественный уклады, семейные отношения, уровень строительной техники. Этническая традиция закрепляет на более или менее продолжительное время тот или иной тип жилища. «С изменением условий может существенно измениться и тип жилой постройки» (*Горюнова* 1963: 127). Постройки можно классифицировать: *по вертикальному развитию* — землянки, полуземлянки, наземные одноэтажные, двух- и многоэтажные; *горизонтальной планировке* — однокамерные, двухкамерные, трехкамерные, многокомнатные (с подразделениями каждого вида), *материалу и строительной технике* — дома плетневые, срубные, каменные, смешанные по материалу и пр.



Рис. 1. Дом в с. Покровские Селищи Зубово-Полянского р-на Республики Мордовия. 2009 г. Фото Л. И. Никоновой

К числу работ ***о мордовском жилище*** первой половины XIX в. относятся публикации С. И. Архангельского и В. В. Селиванова (*Архангельский* 1845; *Селиванов* 1858). Во второй половине XIX в. появляется целый спектр литературы, посвященной описанию жилища мордвы — В. Н. Майнова, П. И. Мельникова-Печерского, Н. В. Прозина и других (*Майнов* 1858; *Мельников* 1981; *Прозин* 1885; *Прозин* 1895). Из работ зарубежных исследователей, связанных с традиционным жильём мордвы, следует отметить работу финского ученого У. Харвы (*Harva* 1952). В конце 20-х гг.

XX в. начинаются археологические раскопки древних памятников — городищ и селищ, в процессе которых открывается новый источник — остатки жилых построек, который впервые был использован для исследования древних поселений и жилища мордвы Е. И. Горюновой (*Горюнова* 1941). Систематический и организованный характер изучение жилища приобретает в 60–70-е гг. XX в. В это время выходят монографические исследования и публикации В. А. Балашова, В. И. Белицер, Н. П. Макушина — о поселениях и народном жилище мордвы Среднего Поволжья и частично Приуралья (*Балашов* 1970; *Белицер* 1963а; *Белицер* 1963б; *Макушин* 1963). Особый вклад в разработку этнокультурного аспекта проблемы внес профессор В. Ф. Вавилин, предложивший в 80-х гг. XX в. подробную типологическую классификацию сельских поселений и жилища мордвы (*Вавилин* 1978; *Вавилин* 1995). Современный исследователь, этнограф М. Н. Романова провела системное изучение традиционного жилища у мордвы как историко-культурного комплекса (*Романова* 2013). Однако недостаточно проводилась сравнительная характеристика и трансформация классификации по вертикальному развитию, *горизонтальной планировке,* материалу и *строительной технике* традиционного жилища мордовского населения в мордовском крае / Республике Мордовия, Поволжье, Сибири и других регионах России.

Результаты

Мордва — крупнейший финноязычный народ Российской Федерации и один из крупнейших народов Поволжья, отличается дисперсным характером своего расселения: мордовские (в том числе и бывшие мордовские) селения расположены в широкой полосе, простирающейся от долины Оки в ее среднем и нижнем течении на западе до Южного Урала на востоке и — более редко — далее на юге Сибири. Ныне в Республике Мордовия проживает лишь примерно треть всего мордовского населения страны — 290 750 человек (ВПН 2023. Т. 5: 4), не образуя значительных сплошных ареалов, так как мордовские селения часто перемежаются русскими, а в центральной части и татарскими селениями.

В статье, на основе источников, научной литературы освещаются аспекты истории формирования, классификации (по вертикальному развитию, горизонтальной планировке и строительной технике) и трансформации традиционного жилища у мордвы в мордовском крае / Республике Мордовия, Поволжье, Тюменской, Кемеровской, Челябинской, Свердловской, Курганской обл., Алтайском, Красноярском крае и др. регионах России.

Типичное жилище мордвы (м. эряма куд, э. эрямо кудо, м. эряма васта, э. эрямо тарка) — изба, представляющая собой бревенчатую конструкцию (куд), уходящую своими корнями в далекое прошлое (*Горюнова* 1941: 33–40). Первоначальные жилища у мордвы зафиксированы в виде шалаша, землянки и полуземлянки, как пережиточный вид постройки — баня, затем изба (курная с топкой «по-черному» и белая, с топкой по-белому), дом. «Легкие деревянные наземные постройки (шалаши), были древнейшими как у западной, собственно финской, так и у восточной — финно-угорской группы. «Трудно, однако, представить себе, что легкие наземные постройки типа шалаша могли надежно защищать человека от холода в суровые зимы в условиях северного континентального климата. Поэтому, наряду с постройками такого типа, которые долго бытовали в основном в качестве летнего или временного (про-

мыслового) жилища» (*Горюнова* 1963: 128), пережиточным видом древнего жилища у мордвы считается баня (*Никонова*, *Кандрина* 2003). «Конструктивно она ничем не отличается от жилища и носит название «куд». Убедительным свидетельством иного функционального назначения бани в прошлом может служить в том числе ее роль во всех важных семейных событиях — свадьбе, рождении ребенка, поминках. «Пережиточной формой древнего полуземляночного жилища считают мордовский *виход,* или подвал (*Горюнова* 1963: 129).



Рис. 2. Дом в с. Оркино Петровского р-на Саратовской обл. 2008 г.
Фото Л. И. Никоновой

Землянки и полуземлянки отражают древние формы патриархально-родового строя (полуземляночные жилища: вторая половина II тысячелетия н. э. — эпоха бронзы и до середины II тыс. н. э.). «Жилище древней мордвы в своем большинстве представляли землянки и полуземлянки с плетневыми стенами, обмазанными глиной» (НА НИИГН. И-302: 91). По конструкции выведенных на поверхность стен выделяется *южный (мокшанский) тип*, который характеризуется двойными плетневыми, засыпанными землей и обмазанными с обеих сторон глиной, стенами. Наряду с полуземляночными жилищами предки мордвы строили и легкие наземные жилища (чаще сезонные и промысловые). «Древние наземные жилища *имели столбовую конструкцию с шатровым верхо*м» (*Горюнова* 1963: 145, 146).

Относительно землянок и полуземлянок у мордвы, историк и этнограф, профессор Казанского университета, исследователь финно-угорских народов Поволжья, И. Н. Смирнов, пишет: «В этом сказалось родство мордвы со всеми финноязыч-

ными этносами лесной зоны. В зависимости от условий среды находится и жилище мордвы. Материалы и первоначальные формы для него давала всему финскому миру окружавшая его лесная природа. Естественный навес из ветвей, естественное углубление в береге оврага или реки дали когда-то древнему финну первичные архитектурные идеи. Разработка данных природой мотивов обнимает первые периоды в истории древне-финского жилья (кота, куд). В этой первоначальной общефинской работе участвовала, как показывает язык и мордва» (*Смирнов* 1895: 81). Но



Рис. 3. Дом-крестовик в с. Калиновка Сорокинского р-на Тюменской обл. 2009 г. Фото Л. И. Никоновой

это характерно для всех народов Поволжья. Так, известный современный этнограф Г. Б. Матвеев подчеркивает: «У населения Среднего Поволжья в X–III вв. бытовали полуземлянки, наземные деревянные и глинобитные дома» (*Матвеев* 2009: 281).

Замена полуземляночных построек столбовой конструкции *наземными бревенчатыми* постепенно происходит несколько позже (XIV–XVI вв. до конца XVIII в.). Они представляли собой *четырехугольные срубные избы* площадью 12–20 кв. м., углубленные в землю на 0.2–0.3 кв. м. Процесс эволюции больших коллективных жилищ в небольшие индивидуальные свидетельствует, видимо, о распаде семейно-родовой общины. «Данные раскопок селища Полянки служат единственным источником, отображающим этот процесс на материалах мордовского жилища XIII–XIV вв. Селище расположено на песчаной дюне, в окружении леса и пойменных озер левого берега р. Мокши, близ с. Паньжа Ковылкинского р-на Мордовской АССР. Оно датируется XIII–XIV вв. В его плане и типе построек, сохранились древние черты» (*Горюнова* 1963: 144).

Однокамерная постройка представляла *основной тип жилища* мордвы до конца XVIII в. «В XIX в. постройки этого типа встречались редко. Исключение составляли лишь западные районы расселения мордвы-мокши, где ещё в конце XIX в. бытовали однокамерные избы без сеней. Обычно это были дома бедных крестьянских семей или лачужки бобылей» (*Вавилин* 1977: 81). В XVIII–XIX веках жилищем мордвы являлась *курная изба*. С. Архангельский так описывал ее: «...Изба (куд) — черная с сенями» (*Архангельский* 1844).



Рис. 4. Дом-пластушка в пос. Скалистый Троицкого р-на Челябинской обл. 2010 г. Фото Л. И. Никоновой

Переход от однокамерного жилища к двухкамерному происходил путем устройства около входа в избу легкой загородки без навеса, либо навеса без стен, либо того и другого, но некапитального характера. В более развитой форме сени представляли собой неотапливаемое помещение в три бревенчатые стены, примыкавшие к торцу жилой избы. В этом случае в сенях часто выделялось хозяйственное помещение «чулан (м.), «цюлан» (э.). Двухкамерное жилище типа И–С, состоящее из избы и сеней: отапливаемая жилая изба «эрямакуд» (м.), «эрямокудо» (э.) и холодные сени «кудингель» (м.), «кудыкельс» (э.), преобладало у мордвы в течение XIX — первой четверти XX вв. «Двухкамерные постройки состоящие из избы и сеней, известны по раскопкам Тумовского селища» (*Вавилин* 1977: 81). «Жилые постройки у эрзян довольно однотипны. Наиболее распространена *двухраздельная изба*, состоящая из жилого помещения и сеней. До XVIII в. строили дома без сеней» (*Макушин* 1963: 203). Традиционное жилище у мордвы Заволжья сформировалось в основном двух типов: трехраздельное

и двухраздельное. Первый тип дома состоял из жилой избы / кудо (э.), куд (м.), сеней / кудоньголь (м.), кудыкельс (э.) и горницы / горньча. Изба была постоянным жилищем для всей семьи, а горница использовалась по-разному. Например, в ней жила семья женатого сына или брата главы семьи, в других случаях она считалась «чистой», парадной комнатой; служила местом хранения утвари, мелких хозяйственных вещей и продуктов (зимой), была спальней (летом) (Мордва Заволжья 1994: 46, 47).



Рис. 5. Дом в пос. Искра Троицкого р-на Челябинской обл. 2010 г.
Фото Л. И. Никоновой

Следующий тип жилища: *изба — предел* (И–П), являющийся ранним видом усложнения двухкамерного жилища мордвы — постановка на месте сеней второй жилой избы. Так называемая изба с приделом «придел марто куд» (м.), «кавто кудот» (э.) бытовала у зажиточных части мордвы-мокши Спасского, Инсарского и Наровчатского уездов. Она встречалась *в двух разновидностях*: 1. Придел, по размерам меньше основной жилой избы; 2. Жилая изба, одинаковых размеров с приделом. В обоих случаях придел считался задней жилой избой «фтала куд» (м.), «удало кудо» (э.), «икельце куде, икеле кудо (э.). *Дом с приделом* у мордвы зафиксирован этнографом В. Н. Белицер вплоть до 50–60 гг. XX в. «Дом с приделом» (1953–1959 гг.) имели: 3% (Горьковская обл. с. Иванцево, м.– эрзя); нет (Татарская АССР, Мордовские Каратаи, каратаи), 5% (Татарская АССР, с. Киртели, мокша), 22% (Ульяновская обл., с. Мордовская Темризань), 11% (Ульяновская обл., Еделькино, эрзя), 34% (Ульяновская обл., с. Старая Бесовка, эрзя), 2% (Куйбышевская обл., с. Старый Бейтермиш, эрзя), нет % (Куйбышевская обл. с. Малый Толкай, эрзя), 1% (Оренбургская обл., с. Пронькино, мокша, эрзя), 29% (Пензенская обл., с. Вязовка, мокша)» (*Белицер* 1963а: 248, 249).

Конструктивное решение *четырехстенка с приделом* у мордвы отличалось от конструкции «избы с прирубом, избы-двойни» русского населения Поволжья. Конструкция первого представляла собой четырехстенный сруб передней избы и трехстенный сруб придела, соединенные посредством вертикальных деревянных столбов или в два паза. Изба с прирубом, изба-двойня русских являлась спаренной конструкцией двух четырехстенных срубов. Так, согласно данным В. Н. Белицер, у мордвы в Поволжье «*четырехстенки зафиксированы*: 58% (Горьковская обл. с. Иванцево, м. — эрзя); 43% (Татарская АССР, Мордовские Каратаи, каратаи), 86% (Татарская АССР, с. Киртели, мокша), 61% (Ульяновская обл., с. Мордовская Темризань), 81% (Ульяновская обл., Еделькино, эрзя), 56% (Ульяновская обл., с. Старая Бесовка, эрзя), 63% (Куйбышевская обл., с. Старый Бейтермиш, эрзя), 60% (Куйбышевская обл. с. Малый Толкай, эрзя), 67% (Оренбургская обл., с. Пронькино, мокша, эрзя), 65% (Пензенская обл., с. Вязовка, мокша)» (*Белицер* 1963а: 248, 249).



Рис. 6. Дом в с. Башкирское Половинского р-на Курганская обл. 2010 г.
Фото Л. И. Никоновой

Следующий *вид усложненного двухкамерного жилища* (конец XIX — нач. XX вв.) — *пятистенные дома* «кафта кудот» (м.), «кавто кудот, пятистенной кудо» (э.), характерные для зажиточных крестьян. Пятистенок представлял собой удлиненный сруб с внутренней, поперечной пятой стеной, делившей его на переднюю «инголь куд, ингольде куд» (м.), «инельце кудо», «инеле кудо» (э.) и заднюю «фтала куд» (м.), «удало кудо» (э.) жилые избы. *Структуру пятистенка* можно изобразить формулой ПИ–ЗИ. По внешнему виду он отличался от жилища типа И–П только тем,

что состоял из двух равных по величине помещений и не имел бревенчатых сеней. Последние представляли чаще всего дощатый коридор, примыкавший к пятистенку с задней или боковой стороны. Назначение и бытовое использование помещений жилища типа ПИ–ЗИ и типа И–П было одинаковым. Согласно данным В. Н. Белицер такой тип пятистенок у мордвы Поволжья встречается: 5% (Горьковская обл., с. Иванцево, м.– эрзя); 14% (Татарская АССР, Мордовские Каратаи, мордва-каратаи), 5% (Татарская АССР, с. Киртели, мокша), 14% (Ульяновская обл., с. Мордовская Темризань), 8% (Ульяновская обл., с. Еделькино, эрзя), 6% (Ульяновская обл., с. Старая Бесовка, эрзя), 35% (Куйбышевская обл., с. Старый Бейтермиш, эрзя), 40% (Куйбышевская обл. с. Малый Толкай, эрзя), 32% (Оренбургская обл., с. Пронькино, мокша, эрзя), 6% (Пензенская обл., с. Вязовка, мокша)» (*Белицер* 1963а: 248, 249).



Рис. 7. Дом в с. Брагино Краснокамского р-на Пермской обл. 2011 г.
Фото Л. И. Никоновой

Трехкамерное жилище «колма кутт» (м.), «колмо кудот» (э.) (вторая половина XVIII в.) известно у мордвы в пяти вариантах: 1): И+С+К, жилая изба «эряма куд» (м.), «эрямо кудо» (э.) + некапитальные сени «кудингель» (м.), «кудыкелькс» (э.) + клеть «кав» (м.); 2): И+С+КхПК, жилая изба — сени — клеть и подклеть «кав–ал» (м.), «кавалкс» (э.); 3): ПИ–С–Г, передняя жилая изба «инголь куд, ингельде куд» (м.), «икельце кудо, икеле кудо» (э.) — сени-летняя жилая изба «гореньця» (м.); 4): ПИ–С–ЗИ, передняя жилая изба — сени — задняя зимняя жилая изба; 5): ПИ–ЗИ–С, передняя летняя жилая изба — задняя зимняя жилая изба — сени. Первые два варианта бытовали у мордвы-эрзи, а три последние у мордвы-мокши. Традиции строительства трехкамер-

ных домов, вероятно, заимствовала мордвой от русского населения, у которого такие постройки были уже в XV–XVI вв. Для мордвы в прошлом было характерно функционально-конструктивное решение трехкамерного жилища в виде структур И+С+К, И–С+К. Отдельно стоящие клети использовались обычно в качестве кладовых для хранения имущества и летних жилищ. Пути дальнейшего развития трехкамерного жилища у различных этнических групп мордвы были неодинаковы. *У мордвы-эрзи* трехкамерное жилище сформировалось непосредственно из однокамерного, а именно: вначале клеть ставилась отдельно, дверью против двери однокамерного жилища и пространство между двумя постройками забиралось изгородью, навесом некапитального характера. Впоследствии этот промежуток заполнялся двумя бревенчатыми стенами, соединенными со стенами избы и клети посредством столбовой техники. Образованные таким образом сени не имели потолка, но крылись с избой и клетью одной крышей. Этот путь развития подтверждается неорганичным соединением избы и клети — уровень пола в последней, обычно на 0,5–0,6 м выше, чем в сенях и избе. «*Трехкамерные дома с некапитальными сенями* приходилось наблюдать в постройках *мордвы-эрзи*, возведенных в к. XIX в.» (*Вавилин* 1977: 83, 84). У *мордвы-мокши,* напротив, *трехкамерное жилище развивалось из двухкамерного путем пристройки к сеням — клети, горницы, жилой избы*. В этом случае уровень пола в избе, сенях и клети был одинаков. «Наряду с двухкамерным (изба —– сени) жилищем широко бытовало трехкамерное (изба — сени — клеть, горница — изба — сени). Неотапливаемые клеть, горница иногда заменялись теплыми избами и жилище получало новый вариант функционального решения (изба — сени — изба, изба — изба — сени)» (*Вавилин* 1977:10).

«*Трехраздельное жилище у мордвы* было всецело связано с большой семьей и с распадом последнее встречалось в к. XIX — нач. XX вв., клеть отделилась от дома и переносилась на новую усадьбу или ставилась на прежней, но отдельно» (*Вавилин* 1977: 83, 84). Так, согласно данным В. Н. Белицер: «Тип дома — трехраздельный бытовал: 35% (Горьковская обл. с. Иванцево, м.– эрзя); 43% (Татарская АССР, Мордовские Каратаи, мордва-каратаи), 4% (Татарская АССР, с. Киртели, мокша), 3% (Ульяновская обл., с. Мордовская Темризань), нет (Ульяновская обл., с. Еделькино, эрзя), 4% (Ульяновская обл., с. Старая Бесовка, эрзя), нет (Куйбышевская обл., с. Старый Бейтермиш, эрзя), нет (Куйбышевская обл. с. Малый Толкай, эрзя), нет (Оренбургская обл., с. Пронькино, мокша, эрзя), нет (Пензенская обл., с. Вязовка, мокша)» (*Белицер* 1963а: 248, 249).

Известно, что величина жилой площади, а вместе с тем и тип жилища, определяется социально-профессиональным статусом, составом и величиной семьи и др. У семей с численностью 1–2 человека преобладают дома площадью 12–20 м^2, численностью 3–4 человека — 21–40 м^2, численностью 5–6 человек — 41–50 м^2, свыше 6 человек — 41–60 м^2. У окрестного русского населения дома имеют меньшую жилую площадь — преимущественно 21–40м^2. Это объясняется распространением у русских семей меньшей величины и жилищ типа И–С. Величина жилой площади, приходящейся на одного человека семьи также неодинакова и колеблется в диапазоне от 2 до 20 м^2, что тоже зависит как от социально-профессионального статуса, так и от величины семьи. Как правило, в семьях, состоящих из 1–2 человек на одного члена семьи приходится свыше 12 м^2, в семьях из 3–4 человек — 8–12 м^2, в семьях из 5–6 человек — 5–8 м^2, а в семьях 6 человек — 2–5 м^2. Диспропорция в распределении размера жилой площади, приходящейся на одного члена семьи, в значительной

степени обуславливается изменением состава и величины семьи, произошедшим за годы Советской власти. Говорить о каком-то самобытном жилище и особых типах хозяйственных построек в наши дни было бы не совсем правильно. Мордва много столетий живет чересполосно с русскими, имеет тот же тип хозяйства и тот же тип жилых и хозяйственных построек.

Анализ информации позволяет выявить устойчивую зависимость применения того или иного строительного материала для возведения жилища/дома от наличия строительного материала, физико-географического зонирования и уровня социально-экономического развития региона. Жилые дома мордвы разнообразны: бревенчатые (в основном), глинобитные (дома-литухи), кирпичные, саманные и др., что обуславливается природными, экономическими и другими факторами.

Бревенчатые строили из разных пород деревьев: хвойных и лиственных, — из которых предпочтение отдавали сосне. *Сосновые дома* появились в к. XIX — нач. XX вв. у зажиточных крестьян. Как писал В. Н. Майнов: «С первого уже взгляда приметишь, что хатка сложена из толстого, добротного леса, сколоченного надолго — видно, что хозяин не пришлый человек, а выстроился здесь сыздавна и пришел на долгое время, пустить здесь корни» (*Майнов* 1878: 121). Согласно собранным и зафиксированным материалам, в Мордовии мордовское население издавна предпочитало строить дома *из сосны и осины* в Ардатовском (с. Баево), Чамзинском (с. Отрадное) Краснослободском (с. Мордовские Парки, Авгура) р-нах; *сосны* — в Атяшевском (с. Атяшево); *сосны и дуба* в Темниковском (с. Лесное Ардашево); *сосны и липы* в Большеберезниковском (с. Симкино) и Чамзинском (с. Отрадное) р-нах (Полевой материал автора). *Осина* для жилья использовалась реже (не сохраняет тепло, загнивает, пропитывается сыростью и дымом) (ПМА), но связано и с экономическим состоянием семьи (ПМА), и с природными условиями: «Сосна, ель (в селениях, где поблизости сосновые леса), дуб, липа, реже осина» (Народы Мордовии 2012: 191).

Согласно итогам статистического обследования построек в мордовских селениях, находящихся за пределами Мордовской АССР (%) В. Н. Белицер зафиксированы типовые признаки: по материалу: дерево — 98% (Горьковская обл., с. Иванцево, м.–эрзя); 100% (Татарская АССР, Мордовские Каратаи, каратаи; с. Киртели, мокша), 100% (Ульяновская обл., с. Мордовская Темризань, Еделькино, эрзя), 98% (Ульяновская обл., с. Старая Бесовка, эрзя), 95% Куйбышевская обл., с. Старый Бейтермиш, эрзя), 100% (Куйбышевская обл., с. Малый Толкай, эрзя), 99% (Оренбургская обл., с. Пронькино, мокша, эрзя), 92% (Пензенская обл., с. Вязовка, мокша) (*Белицер* 1963а: 249). «Дома в с. Малое Сеськино, в котором насчитывается около двухсот дворов, в 1956 г. были почти все *деревянные*, за исключением двух-трех *кирпичных*, поставленных, еще в дореволюционное время. Деревянные дома рублены «в угол» местными плотниками из толстых сосновых бревен» (*Макушин* 1963: 194, 211).

Каменные дома в дореволюционное время в мордовском крае встречались только в крупных торговых селах (Атюрьево, Мамлаево, Старое Синдрово). Напр., «в с. Старое Дракино (ныне Ковылкинский р-н Республики Мордовия) в 1924 году было 340 изб, из них всего 11 каменных; в с. Алькино на 449 изб было 7 каменных. Избы, построенные из *самана или плетня, с глиняной обмазкой, а также землянки*, встречались только изредка. Жили в них по большей части одинокие крестьяне или особенно бедные семьи, которые не были в состоянии поставить рубленую избу. *Землянки* часто служили временным жилищем и для погорельцев после пожара» (*Белицер* 1963б: 161).

Согласно итогам статистического обследования построек в мордовских селениях, находящихся за пределами Мордовской АССР (%) отмечены типовые признаки: по материалу: *глина, камень, плетень* и др. 2% (Горьковская обл., с. Иванцево, м.– эрзя); нет (Татарская АССР, Мордовские Каратаи, каратаи; с. Киртели, мокша), нет (Ульяновская обл., с. Мордовская Темризань, Еделькино, эрзя), 2% (Ульяновская обл., с. Старая Бесовка, эрзя), 5% (Куйбышевская обл., с. Старый Бейтермиш, эрзя), нет (Куйбышевская обл. с. Малый Толкай, эрзя), 1% (Оренбургская обл., с. Пронькино, мокша, эрзя), 8% (Пензенская обл., с. Вязовка, мокша)» (*Белицер*1963а: 249).

В силу природных условий *в южных и центральных районах* мордовского края (вторая половина XIX в.) строили дома *из глины*, которые из-за материала и строительной техники возведения в народе стали называться *домами-литухами*. В некоторых селениях в указанных местах такие дома почти полностью начинали вытеснять бревенчатые избы. Это объяснялось, прежде всего тем, что они были дешевле, но по своей стойкости и теплопроводности были подобны обычной традиционной бревенчатой избе. *Глинобитные дома* особенно распространены *в Ромодановском и Чамзинском р-нах*, поскольку в данных местах этому благоприятствовали природные запасы строительных материалов: в округе этих районов проходят меловые горы или их отроги, выходящие на поверхность, а мел-рыхляк (ашо севонь, э) имел хорошие природные данные и придавал прочность постройке. Глинобитные дома зафиксированы и в Мельцанском р-не (НА НИИГН. И-221/257: 15). *Саманные дома* зафиксированы у мордвы, проживающей в безлесной местности (с. Гузынцы Большеберезниковского и с. Подлесная Тавла Кочкуровского р-нов; с. Отрадное Чамзинского р-на) (ПМА).

В мордовском крае незадолго до революции пробовали строить дома *из бутового камня, пластовые*, однако такие жилища оказались холодными и недолговечными, поэтому такие постройки не укоренились (Чамзинский р-н). «Некоторые семьи из Ардатовского р-на в с. Низовка, начинали строить *пластовые дома из дерна, земли и глины*, которые переняли от украинских жителей, но они оказались непрочными, и этот опыт также не получил дальнейшего применения» (*Макушин* 1963: 196).

В строительной практике мордвы использовались *самодельные кирпичи* (НА НИИГН. И-220/268: 60), хотя с советского периода постепенно в обиход вошел кирпич промышленный (красный и силикатный белый). Так, данные статистического обследования мокшанских построек (1955–1959 гг.) по материалу строительства показывают, что «основным материалом для строительства в с. Колопино Краснослободского р-на было дерево — 95%, а также шлакобетон, глина — 5%» (*Белицер* 1963б: 189); с. Старое Синдрово и Новое Синдрово от 10 до 15% — кирпич, при этом больший процент каменных домов зафиксирован в Рыбкинском, Старо-Синдровском и Ельниковском р-нах (НА НИИГН. И-221/257: 15, 35). «В Рыбкинском и Старо-Синдровском и Ельниковском р-нах большое место занимают каменные дома. Причиной распространения каменных домов является отходничество мордвы-мокши в крупные города на кирпичное производство с одной стороны и отходничество из ближайших селений русских мастеров-каменщиков в мордовские села» (НА НИИГН. И-221/257: 15).

Очевидно, что жилище тесно связано с социально-экономическими условиями жизни и климатическими особенностями местности. Это особенно проявилось у мордвы-переселенцев, мигрировавших в Тюменскую, Кемеровскую, Челябинскую, Свердловскую, Курганскую, Рязанскую области, Алтайский, Красноярский края и другие регионы России. Здесь оно было разным: «пластушки», землянки, саманные,

глинобитные, кирпичные и деревянные. Так, мордва-переселенцы в Челябинской обл. в первой половине XX в. жили в избах — *«пластушках»* (пос. Скалистый Троицкого р-на). Дома получили свое название из-за способа строительства: выбиралось место под дом; на целине с помощью быков, выпахивали пласты земли длинною около 2 м и шириной в 0,5 м. На месте возведения дома, пласты накладывали один на другой, наращивая стены. Доведя «коробку» дома до нужной высоты, устраивали потолок: настилали жерди, хворост и сверху обмазывали их глиной с перемешанной соломой. Слой потолка достигал 0,5 м. Нередко одновременно он же заменял крышу. Для устройства пола, глину замешивали с навозом, раскатывали смесь по периметру жилища и обычно в 2–3 слоя. Кроме того, до 50-х гг. многие переселенцы вначале жили в землянках (ПМА, пос. Скалистый Троицкого р-на).

В отдельных районах Урала и Зауралья были распространены *саманные и глинобитные дома*, чаще в безлесных районах и некоторые из них сохранились до сих пор (с. Горохово Юргамышского р-на Курганской обл.) (Мордва Урала и Зауралья 2012: 153). При переселении из-за недостатка средств многие строили *саманные дома*. Для такого дома делали «кирпичи»: на воде густо замешивали глину и нарезанную солому, раскладывали смесь в формы и просушивали на солнце. Затем формы убирали, получая, таким образом, крупные кирпичи для строительства жилища (с. Горохово Юргамышского р-на Курганской обл.) (ПМА).

Нередко, переселенцы, приехавшие после 1960-х гг., *размещались в общежитиях или в готовых домах,* выделяемых колхозом (ПМА, г. Краснокамск Пермского края). Так, по Приказу № 31 от 13 февраля 1940 г. в целях обеспечения лучших условий к приезду семей в колхозы, где вселение производится в готовые дома, семьи направляются только после того, как дом будет отремонтирован и сдан переселенцу — главе семьи, по акту (ЦГА РМ).

По словам информаторов из Республики Хакасия, мордовское население обустраивалось в первые годы после переселения тяжело. Материала для строительства было мало, так как кругом были степи, и дома первое время приходилось *строить из дерна* (ПМА, с. Краснополье Алтайского района Республики Хакасия). Когда начали заселяться, то в поле каждый строил себе *землянку* (с. Краснополье). Такая избушка не занимала много места, ее не продувало ветрами, а зимой было внутри тепло, так как засыпало снегом, одни только трубы виднелись из-под земли (*Щеглов* 1992: 31). *Полуземлянка* разделялась на 2 части — горницу и кухню. Общая площадь составляла 30 м^2 (ПМА, с. Краснополье Алтайского района Республики Хакасия).

В *с. Калиновка Сорокинского р-на Тюменской обл*. мордва заселились в 1924 г. Первоначально они жили *в землянках*. Пожилые люди вспоминали: «Поначалу было очень сложно, потому что не было жилых помещений, все строилось и становилось с нуля». Весной 1925 г. начали возводить деревянные дома. Первый дом построили для К. С. Мирошкиной. Долгое время в архитектуре *сохранились своеобразные черты старого мордовского жилищ*а. Окна прорубались только в тех стенах, которые выходили во двор» (с. Калиновка) (Мордва Западной Сибири 2009: 31). По другим воспоминаниям информаторов из с. Покровки Сорокинского р-на Тюменской обл.: «В первые годы после переселения строили *пятистенные дома* у которых два сруба сращивались между собой таким образом, что одна стена была общей. Сначала, как только переехали, строили пятистенные дома, а потом — чаще крестовые. Печь, в таком доме, отапливает все комнаты сразу» (ПМА). В с. Калиновка мордва также отдает предпочтение *крестовым домам*

и в настоящее время также большинство домов — крестовые, площадью не менее 35 м^2. Внутри «крестовика» перекрещиваются две стены и в целом постройка представляет собой как бы четыре соединенных сруба. Кроме того, исходя из полевых сведений, подмечено, что в с. Калиновка (с. Калиновка Сорокинский р-н Тюменской обл.) сохранились саманные дома (ПМА; Мордва Западной Сибири 2009: 32).

В Свердловской, Челябинской и Курганской обл. мордва-переселенцы дома строили в основном *из хвойных и лиственных пород деревьев*, но предпочтение отдавали *сосне, пихте, ели* (д. Никитино Краснокамского р-на Пермского края (ПМА), *срубные сосновые дома* зафиксированы в пос. Уян, Сосновский, д. Листвянка Куйтунского р-на, д. Афанасьева Тулунского р-на Иркутской обл. В Красноярском, Алтайском крае, Кемеровской области преобладали *пихта, лиственница, кедр и сосна* (д. Михайловка Канского р-на с. Долженково Абанского р-на, с. Большая Ничка Минусинского р-на Красноярского края; пос. Павловка Ленинско-Кузнецкого р-на, пос. Кузедеево, д. Шартонка, с. Николаевка Новокузнецкого р-на Кемеровской обл.; с. Таловка, Черепановск Змеиногорского р-на Алтайского края) (ПМА; Мордва юга Сибири 2007; Мордва циркумбайкальского региона 2010; Мордва Урала и Зауралья 2012; Мордва Саратовской 2013 и др.). В *Саратовской обл.* — дома *деревянные и кирпичные*. Так, согласно статистическим сведениям по Саратовскому краю, мордва издавна строила дома *из дерева*. Например, в с. Оркине Петровского уезда в 1883 г. деревянных домов числилось 621; в с. Старая Яблонка Хвалынского уезда — 315 (Мордва Саратовской обл. 2013: 81). Зафиксированы *кирпичные дома* в с. Черкасское Вольского уезда: «В центре села было много *кирпичных домов*. Недалеко от села имелись залежи глины и песка. Кроме того, было 2 кирпичных завода. Это способствовало развитию кирпичного производства» (Мордва Саратовской обл. 2013: 81, 82). В с. Сухой Карабулак Базарно-Карабулакского р-на часто встречаются *глинобитные, саманные дома и даже построенные из шпал* (с. Сухой Карабулак Базарно-Карбулакского района Саратовской обл.) (ПМА).

Стоит отметить, что наиболее удобным и выгодным видом жилья для современных сельских жителей считается небольшой *каменной дом* в 1–2 этажа. На нижнем этаже такого дома размещается кладовая комната, несколько комнат для житья, передние сени с лестницей наверх, на втором — спальня, детская или верхняя кладовая (ПМА).

Заключение

Таким образом, исходя из имеющихся сведений (опубликованных и неопубликованных источников, архивных материалов, научных данных коллективных монографий в серии «Мордва России», полевых сведений автора, собранных в этнографических экспедициях в разные годы и регионах РФ в 2001–2018 гг.) формирование и классификация (по вертикальному развитию, горизонтальной планировке и строительной технике) традиционного жилища у мордвы в мордовском крае / Республике Мордовия и других регионах России имеет свою историю и трансформацию.

Постройки *по вертикальному развитию* зафиксированы в виде шалаша, землянки и полуземлянки (как наиболее ранний, *пережиточный вид жилища, связанный с древними формами патриархально-родового строя, мордовский край*) и как вынужденное временное жилище (*в Сибири*); *баня; изба* (курная с топкой «по-черному» и белая, с топкой по-белому); *наземные деревянные и глинобитные дома*.

Постройки *по горизонтальной планировке* классифицируются в следующей последовательности: *однокамерные* (до конца XVIII в.), *двухкамерные, трехкамерные и др. Однокамерная постройка* — основной тип жилища мордвы. Переход от однокамерного жилища *к двухкамерному* преобладал у мордвы в течение XIX — первой четверти XX вв. *По типу* изба — предел четырехстенка с приделом пятистенные дома (вплоть до 50–60 гг. XX в.). *Трехкамерное жилище* «колма кутт» (м.), «колмо кудот» (э.) (вторая половина XVIII в. и сохранилось в к. XIX — нач. XX вв.) всецело исторически связано с большой семьей и с её распадом.

По материалу и строительной технике анализ информации позволяет выявить устойчивую зависимость применения того или иного строительного материала для возведения жилища/дома от наличия строительного материала, физико-географического зонирования местности и уровня социально-экономического развития региона. Жилища мордвы преимущественно *бревенчатые* (в основном), *глинобитные* (дома-литухи), *кирпичные, саманные*, что обуславливается природными, экономическими и другими факторами.

Каменные дома в дореволюционное время встречались только в крупных торговых селах (Атюрьево, Мамлаево, Старое Синдрово). Избы, построенные *из самана или плетня*, *с глиняной обмазкой, а также землянки* возводились только изредка. Чаще использовали *дерево, шлакобетон, глину, кирпич*; но больший процент *каменных домов* в 1950-хх гг. зафиксирован в Рыбкинском, Старо-Синдровском и Ельниковском р-нах (Мордовская АССР).

Бревенчатые дома строили из разных пород деревьев: хвойных и лиственных, — из которых предпочтение отдавали сосне. Согласно собранным и зафиксированным материалам, предпочиталось строить *из сосны, осины, дуба, липы*. Осина для жилья использовалась реже (повсеместно). В силу природных условий, в южных и центральных районах мордовского края (вторая половина XIX в.) строили *дома из глины* (дома-литухи) (Ромодановский и Чамзинский р-ны Мордовии), *саманные* — в безлесной местности (с. Гузынцы Большеберезниковского; с. Подлесная Тавла Кочкуровского и с. Отрадное Чамзинского р-нов Мордовии). В строительной практике мордвы использовались *самодельные кирпичи*, *кирпич промышленный* (красный и силикатный белый) (с советского периода, Мордовская АССР/Республика Мордовия).

Согласно итогам статистического обследования построек в мордовских селениях, находящихся за пределами Мордовской АССР зафиксированы типовые признаки: по материалу: *дерево* (Горьковская обл., Татарская АССР, Ульяновская обл., Оренбургская обл., Пензенская обл.) и др.; *глина, камень, плетень* и др. 2% (Горьковская обл., с. Иванцево, м.– эрзя); *срубные сосновые* (с. Оркино Петровского у., с. Старая Яблонка Хвалынского у.), кирпичные (с. Черкасское Вольского у.), глинобитные и саманные дома, как исключение из шпал; избы «пластушки» (пос. Скалистый Троицкого района); саманные и глинобитные дома (с. Горохово Юргамышского района Курганской обл.).

Необходимо подчеркнуть, что *землянки* (в т. ч. с горницей и кухней) (с. Калиновка Сорокинского р-на Тюменской обл.) *и полуземлянки* (с. Краснополье Алтайского района Республики Хакасия) у мордвы в Сибири были *временным (вынужденным) жилищем*.

Деревянные дома, основной тип — *крестовик,* характерны для мордвы Тюменской обл. (с. Калиновка, Покровка Сорокинского р-на). В Свердловской, Челябинской и Курганской обл. мордва-переселенцы дома строили в основном из хвойных и лиственных пород деревьев, но предпочтение отдавали сосне, пихте, ели (д. Ни-

китино Краснокамского р-на Пермского края; срубные сосновые дома (пос. Уян, Сосновский, д. Листвянка Куйтунского района, д. Афанасьева Тулунского района Иркутской обл.); пихта, лиственница, кедр и сосна (д. Михайловка Канского р-на, с. Долженково Абанского р-на, с. Большая Ничка Минусинского р-на Красноярского края; пос. Павловка Ленинско-Кузнецкого р-на, пос. Кузедеево, д. Шартонка, с. Николаевка Новокузнецкого р-на Кемеровской обл.; с. Таловка, Черепановск Змеиногорского р-на Алтайского края).

Таким образом, жилищный комплекс мордвы во всех населенных пунктах постоянно трансформировался. Этому способствовал подъем материального благосостояния сельских жителей, особенно заметный с середины 1960-х гг. С 1980-х гг. жилье становится все более разнообразным: кроме дерева в индивидуальном жилищном строительстве используется кирпич и шлакобетон; индивидуальное жилищное строительство, сохраняя прежние типы жилья, претерпевает существенные изменения — возрастает доля двух и трехкамерных строений, состоящих из 2–3 изб и сеней. Процесс происходит быстрее в поселках, более зажиточных поселениях, населенных пунктах, расположенных у трасс, железных дорог, промышленных центров, в то время как в удаленных, расположенных в лесу деревнях и селах, там, где население реже соприкасается с современной, городской культурой, он протекает медленнее.

В наши дни основным типом жилища мордвы в сельской местности является срубный дом-пятистенок на каменном фундаменте, с пристроенными «холодными» сенями. В большинстве таких домов 2–3 комнаты, отдельное пространство отведено или просто отгорожено под кухню. В современной строительной практике мордвы, как и других народов, все шире используется кирпич (красный и силикатный белый). Стоит отметить, что сегодня наиболее удобным и выгодным видом жилья среди сельских жителей считается небольшой каменной дом, который обычно строят в 1–2 этажа. На нижнем этаже такого дома размещается кладовая комната, несколько комнат для житья, передние сени с лестницей наверх, на втором комнаты для отдыха членов семьи, верхняя кладовая. Говорить о каком-то самобытном жилище и особых типах хозяйственных построек в наши дни было бы не совсем правильно. Мордва много столетий живет чересполосно с русскими, имеет тот же тип хозяйства и тот же тип жилых и хозяйственных. Жилище и хозяйственные постройки мордовских переселенцев почти не отличаются от жилищ и хозяйственных построек окружающего населения. Особенности, прослеживаемые в них, носят скорее региональный, нежели этнический характер.

Источники и материалы

Архангельский 1845 — *Архангельский С.* Строения и занятия мордвы // Маяк. СПб, 1845. Т. 20. С. 84–85.

Ауновский 1869 — *Ауновский В. А.* Этнографический очерк мордвы-мокши // Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 г. Симбирск, 1869. С. 87–107.

ВПН 2023 — Всероссийская перепись населения. Национальный состав населения и владение языкам. Республика Мордовия. Т. 5. Саранск, 2023. 86 с.

Майнов 1878 — *Майнов* В. Н. Один день среди мокши // Древняя и новая Россия. СПб., 1878. Т. 3. № 10. С. 117–134.

НА НИИГН. И-219 — НА НИИГН. И-219. Оп. 1. Отчет о работе и другие материалы Мордовской историко-этнографической экспедиции 1955 г. под руководством В. Н. Белицер. 141 л.

НА НИИГН. И-220/268 — НА НИИГН. И-220/268. Оп. 1. Макушин Н.П., Глухова. Материалы Мордовской историко-этнографической экспедиции 1954 и 1955 гг. 117 л.

НА НИИГН. И-221/257 — НА НИИГН. И-221/257. Оп. 1. Отчет о работе этнографической экспедиции 1955 г. и этнографические карточки, составленные Макушиным и Глуховой // НИИЯЛИЭ при Совете Министров Мордовской АССР. 257 л.

НА НИИГН. И-302 — НА НИИГН. И-302. Материалы по истории Мордовской АССР (XVIII–XIX вв.) / Мордовская историко-этнографическая экспедиция 1951 г. (В. П. Ежова, Л. С. Кавтаськин, С. Е. Ипполитов, Л. Щербаков). Л. 100–116.

Прозин 1885 — *Прозин Н. В*. Картины мордовского быта // Пензенские губернские ведомости. 1885. № 39. С. 233.

Прозин 1895 — *Прозин Н. В*. Картины мордовского быта // Пензенские губернские ведомости. 1895. № 30–40.

Селиванов 1858 — *Селиванов В. В*. Мордва // Журнал землевладельцев. 1858. Т. 11. № 8.

ЦГА РМ — ЦГА РМ Ф. Р-473. Оп. 1. Д. 1: 3.

Щеглов 1992 — *Щеглов И. А*. Красное поле: Очерки о тружениках с. Краснополье Алтайского района / И. А. Щеглов, С. И. Щеглов; Совхоз «Краснопольский» Алт. р-на Хакас. ССР. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1992. 183 с.

Научная литература

Балашов В. А. К вопросу изучения современных поселений и жилищ мордвы-мокши // Исследования археологии и этнографии Мордовской АССР. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1970. Вып. 39. С. 161–181.

Белицер В. Н. Обзор мордовских поселений и построек первой половины XX в. в районах, смежных с Мордовской АССР // Исследования по материальной культуре мордовского народа: Труды Мордовской этнографической экспедиции. Вып. 2. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963а. (Тр. / Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер. Т. 86). С. 210–249.

Белицер В. Н. Жилые и хозяйственные постройки мордвы-мокши на территории Мордовской АССР в конце XIX — первой половине XX вв. // Исследования по материальной культуре мордовского народа: Труды Мордовской этнографической экспедиции. Вып. 2. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963б. (Тр. / Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер. Т. 86). С. 161–191.

Вавилин В. Ф. Формы сельского поселения мордвы в XVII — середине XX века // Материальная и духовная культура мордвы в XVIII–XX вв. // Труды МНИИЯЛИЭ. Вып. 62. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1978. С. 59–76.

Вавилин В. Ф. Поселения и жилища // Мордва: историко-культурные очерки / отв. ред. В. А. Балашов. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1995. С. 148–175.

Вавилин В. Ф. Сельские поселения и жилище мордвы на территории Мордовской АССР (опыт комплексного типологического анализа): автореф. дис. … канд. ист. наук. М.: АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1977. 25 с.

Горюнова Е. И. Развитие жилища у мордвы // Исследования по материальной культуре мордовского народа: Труды Мордовской этнографической экспедиции. Вып. 2. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. (Тр. / Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер. Т. 86). С. 127–146.

Горюнова Е. И. Поселения, жилище мордвы XIV–XVI веков // Записки Мордовского научно-исследовательского ин-та социалистической культуры при СНК МаССР. Вып. 3. История и археология. Саранск: Издательство МНИИСК, 1941. С. 33–40.

Макушин Н. П. Современное эрзянское жилище на территории Мордовской АССР // Исследования по материальной культуре мордовского народа: Труды Мордовской этнографической экспедиции. Вып. 2. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. (Тр. / Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер. Т. 86). С. 147–160.

Матвеев Г. Б. Традиционное жилище // Чуваши: история и культура / Отв. ред. В. П. Иванов. Т. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. С. 280–281.

Мельников П. И. Очерки мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1981. 134 с.

Мордва Заволжья / НИИ яз., лит., истории и экономики при Совете Министров —– Правительстве Респ. Мордовия; Редкол: В. И. Козлов (отв. ред.), П. Д. Грузнов, И. М. Петербургский и др. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1994. 184 с.

Мордва юга Сибири / Л. И. Никонова [и др.]; под ред. В. А. Юрченкова; Л. И. Никоновой; Саранск: НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ, 2007. 312 с.

Мордва Саратовской области / Л. И. Никонова, С. А. Махалов, Т. Н. Охотина, В. П. Савка, Л. Н. Щанкина: под ред. В. А. Юрченкова, Л. И. Никоновой. Саранск: НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ, 2013. 252 с.

Мордва Западной Сибири: в 2 ч. Часть 1. Село Калиновка: сибирская история и мордовские традиции / Л. И. Никонова, Л. Н. Щанкина, Ж. В. Шерстобитова; под ред. В. А. Юрченкова. Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2009. 112 с. (сер. «Мордва России).

Мордва циркумбайкальского региона и Республики Хакасия / Л. И. Никонова, Л. Н. Щанкина, Т. В. Гармаева; под ред. В. А. Юрченкова, Л. И. Никоновой. Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2010. 268 с. (сер. Мордва России).

Мордва Урала и Зауралья / Л. И. Никонова, Т. В. Аксёнова, Т. Н. Охотина, В. П. Савка, М. М. Фадеева; под ред. В. А. Юрчёнкова, Л. И. Никоновой. Саранск: НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия, 2012. 464 с. (сер. Мордва России).

Народы Мордовии: историко-этнографическое исследование / Л. И. Никонова [и др.]; под ред. В. А. Юрченкова, Л. И. Никоновой. Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2012. 608 с.

Никонова Л. И. Кандрина И. А. Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003. 288 с.

Романова М. Н. Жилищный комплекс в традиционной культуре мордвы на территории Мордовии. Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Чебоксары: [Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова], 2013. 23 с.

Смирнов И. Н. Мордва Историко-этнографический очерк. Казань, 1895. [4], VIII, 291, 5 с.

Harva U. Die Religiősen Vorstellungen der Mordvinen. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia,1952. 456 p.

References

Balashov, V. A. 1970. K voprosu izucheniia sovremennykh poselenii i zhilishch mordvy-mokshi [On the Issue of Studying Modern Settlements and Dwellings of the Mordovian-Moksha]. In *Issledovaniia arkheologii i etnografii Mordovskoi ASSR* [Studies of Archeology and Ethnography of the Mordovian ASSR]. Issue 39. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 161–181.

Belitser, V. N. 1963. Obzor mordovskikh poselenii i postroek pervoi poloviny XX v. v raionakh, smezhnykh s Mordovskoi ASSR [Review of Mordovian Settlements and Buildings of the First Half of the 20th Century in the Areas Adjacent to the Mordovian ASSR]. In *Issledovaniia po material'noi kul'ture mordovskogo naroda: Trudy Mordovskoi etnograficheskoi ekspeditsii (Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia seriia. Tom 86)* [Research on the Material Culture of the Mordovian People: Mordvins. Ethnographic Expeditions (Proceedings of the USSR Academy of Sciences Institute of Ethnography. New series. Vol. 86)], ed. by V. N. Belitser. Issue 2. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences. 210–249.

Belitser, V. N. 1963. Zhilye i khoziaistvennye postroiki mordvy-mokshi na territorii Mordovskoi ASSR v kontse XIX — pervoi polovine XX vv. [Residential and Outbuildings of the Mordovian Moksha on the Territory of the Mordovian ASSR at the end of the 19th — first half of the 20th centuries]. In *Issledovaniia po material'noi kul'ture mordovskogo naroda: Trudy Mordovskoi etnograficheskoi ekspeditsii (Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia seriia. Tom 86)* [Research on the Material Culture of the Mordovian People: Mordvins. Ethnographic Expeditions (Proceedings of the USSR Academy of Sciences Institute of Ethnography. New series. Vol. 86)], ed. by V. N. Belitser. Issue 2. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences. 161–191.

Goriunova, E. I. 1941. Poselenija, zhilishhe mordvy XIV–XVI vekov [Settlements, Dwelling of the Mordva people in the 14th-16th centuries]. In *Zapiski Mordovskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta socialisticheskoj kul'tury pri SNK MaSSR* [Notes of the Mordovian Research Institute of Socialist Culture under the SNK of the MASSR]. Vol. 3. История и археология. Saransk: Izdatel'stvo MNIISK. P. 33–40.

Goriunova, E. I. 1963. Razvitie zhilishha u mordvy [The Evolution of the Mordva Dwelling]. In *Issledovaniia po material'noi kul'ture mordovskogo naroda: Trudy Mordovskoi etnograficheskoi ekspeditsii (Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia seriia. Tom 86)* [Research on the Material Culture of the Mordovian People: Mordvins. Ethnographic Expeditions (Proceedings of the USSR Academy of Sciences Institute of Ethnography. New series. Vol. 86)], ed. by V. N. Belitser. Issue 2. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences. 127–146.

Harva, U. 1952. *Die Religiősen Vorstellungen der Mordvinen* [The Religious Ideas of the Mordvins]. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia. 456 p.

Kozlov, V. I. (ed.). 1994. *Mordva Zavolzhia* [Mordvins of the Volga Region]. Saransk: Mordovia Publishing House, 1994. 184 p.

Makushin, N. P. 1963. Sovremennoe erzianskoe zhilishche na territorii Mordovskoi ASSR [Modern Erzya Dwelling on the Territory of the Mordovian ASSR]. In *Issledovaniia po material'noi kul'ture mordovskogo naroda: Trudy Mordovskoi etnograficheskoi ekspeditsii (Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia seriia. Tom 86)* [Research on the Material Culture of the Mordovian People: Mordvins. Ethnographic Expeditions (Proceedings of the USSR Academy of Sciences Institute of Ethnography. New series. Vol. 86)], ed. by V. N. Belitser. Issue 2. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences. 147–160.

Matveev, G. B. 2009. *Traditsionnoe zhilishche* [Traditional Dwelling]. In *Chuvashi: istoriia i kultura* [Chuvash: History and Culture], ed. by V. P. Ivanov. Vol. 1. Cheboksary: Chuvashskoe kniznoe izdatelstvo. 280–281.

Melnikov, P. I. 1981. *Ocherki mordvy* [Sketches of the Mordvins]. Saransk: Mordovskoe kniznoe izdatelstvo. 134 p.

Nikonova, L. I. and I. A. Kandrina. 2003. *Bania v sisteme zhizneobespecheniia narodov Povolzh'ia i Priural'ia* [The Bathhouse in the Life Support System of the People of the Volga Region and the Urals]. Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo universiteta. 288 p.

Romanova, M. N. 2013. *Zhilishchnyi kompleks v traditsionnoi kul'ture mordvy na territorii Mordovii* [Housing Complex in the Traditional Culture of Mordvins on the Territory of Mordovia]. Ph.D. diss. abstract, Cheboksary. I. N. Ulyanov Chuvash State University. 23 p.

Smirnov, I. N. 1895. *Mordva. Istoriko-etnograficheskii ocherk* [Mordvins. Historical and Ethnographic Essay]. Kazan. 291 p.

Vavilin, V. F. 1978. Formy sel'skogo poseleniia mordvy v XVII — seredine XX veka [Forms of Rural Settlement of Mordvins in the 17th — Middle 20th Century]. In *Material'naia i dukhovnaia kul'tura mordvy v XVIII–XX vv.* [Material and Spiritual Culture of the Mordvins in the 18th–20th centuries. Proceedings of the Mordovian Institute of Language, Literature, History and Economics], ed. by V. I. Kozlov. Issue 62. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 59–76.

Vavilin, V. F. 1995. Poseleniia i zhilishcha [Settlements and Dwellings]. In *Mordva: istoriko-kulturnye ocherki* [Mordvins: Historical and Cultural Essays], ed. V. A. Balashov. Saransk: Mordovskoje kniznoje izdatelstvo. 148–175.

Vavilin, V. F. 1977. *Sel'skie poseleniia i zhilishche mordvy na territorii Mordovskoi ASSR (opyt kompleksnogo tipologicheskogo analiza)* [Rural Settlements and Housing of the Mordvins on the Territory of the Mordovian ASSR (Experience of the Complex Typological Analysis)]. Ph.D. diss. abstract, The USSR Academy of Sciences N. N. Miklukho-Maclay Institute of Ethnography. 25 p.

Yurchenkov, V. A. and L. I. Nikonova (eds.). 2007. *Mordva yuga Sibiri* [Mordvins of the South of Siberia]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Moldova. 312 p.

Yurchenkov, V. A. and L. I. Nikonova (eds.). 2013. *Mordva Saratovskoi oblasti* [Mordvins of the Saratov Region]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Moldova. 252 p.

Yurchenkov, V. A. (ed.), L. I. Nikonova, L. N. Shchankina, and T. V. Garmaeva. 2009. *Mordva Zapadnoi Sibiri. Chast' 1. Selo Kalinovka: sibirskaia istoriia i mordovskie traditsii* [The Mordovians of Western Siberia. Part 1. The Village of Kalinovka: Siberian History and Mordovian Traditions]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Moldova. 112 p.

Yurchenkov, V. A. and L. I. Nikonova (eds.). 2010. *Mordva tsirkumbaikal'skogo regiona i Respubliki Khakasiia* [Mordvins of the Circumbaikalian Region and the Republic of Khakassia]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia. 268 p.

Yurchenkov, V. A. and L. I. Nikonova (eds.). 2012a. *Mordva Urala i Zaural'ia* [Mordvins of the Urals and Trans-Urals]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia. 464 p.

Yurchenkov, V. A. and L. I. Nikonova (eds.). 2012b. *Narody Mordovii: istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [The People of Mordovia: Historical and Ethnographic Research]. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia. 608 p.

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/291-305
Научная статья

© А. А. Хафизова, М. А. Негашева, Е. А. Иванова, И. М. Синева, М. Ю. Гаврюшин, И. Ю. Воронина

ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННАЯ ИЗМЕНЧИВОСТЬ ДЕФИНИТИВНОЙ ДЛИНЫ ТЕЛА МУЖЧИН И ЖЕНЩИН РАЗНЫХ РЕГИОНОВ РОССИИ В 1900–2000-х гг.

Статья посвящена изучению особенностей эпохальных изменений длины тела взрослого населения разных регионов России. Представлены результаты мета-анализа обширного массива антропометрических данных по дефинитивной длине тела мужчин из 63 регионов РФ (более 470 групп), относящихся к демографическим когортам с 1900–1910-х гг. до 1990–2000-х гг., и женщин из 54 регионов РФ (более 340 групп), относящихся к демографическим когортам с 1940–1950-х гг. до 1990–2000-х гг., с иллюстрацией региональных особенностей эпохального тренда длины тела у взрослого населения в 7 федеральных округах России. Анализ антропологических данных осуществлялся с использованием комбинированного подхода, при котором временные аспекты изменчивости длины тела изучались посредством ретроспективного анализа, а пространственные аспекты (региональные различия по длине тела на протяжении длительного периода времени) — с помощью кросс-популяционного

Хафизова Айнур Асхадовна — к. б. н., научный сотрудник кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 12). Эл. почта: aya.khafizova@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4764-6792

Негашева Марина Анатольевна — д. б. н., профессор кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 12). Эл. почта: negasheva@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7572-4316

Иванова Елена Александровна — аспирант кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 12). Эл. почта: lenaiva16@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0004-9896-3258

Синева Ирина Михайловна — к. б. н., доцент кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 12). Эл. почта: i-sineva@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3336-898X

Гаврюшин Михаил Юрьевич — к. м. н., зам. директора Института профилактической медицины, доцент кафедры гигиены питания с курсом гигиены детей и подростков, Самарский государственный медицинский университет (Российская Федерация, 443009 Самара, ул. Чапаевская, 89). Эл. почта: m.yu.gavryushin@samsmu.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0897-7700

Воронина Инна Юрьевна — к. б. н., доцент кафедры зоологии и физиологии института биологии и биотехнологии, Алтайский государственный университет (Российская Федерация, 656049 Алтайский край, Барнаул, проспект Ленина, д. 61). Эл. почта: voronina@bio.asu.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0156-1198

* Работа выполнена при поддержке гранта РНФ № 23-18-00086 «Региональные особенности влияния социально-экономических и социокультурных факторов на секулярный тренд размеров тела современной молодёжи на рубеже XX–XXI веков».

анализа. Положительный эпохальный тренд дефинитивной длины тела мужчин и женщин на протяжении XX в. прослеживается как на национальном, так и на субнациональном уровне. В среднем, в течение прошлого столетия длина тела мужчин увеличилась на 9,35 см (с 166,33 см до 175,68 см), со скоростью 0,84 см/декаду. С 1940–1950-х гг. до настоящего времени длина тела женщин в среднем увеличилась на 3,75 см (с 160,06 см до 163,81 см) со скоростью 0,78 см/декаду. Выявлены региональные особенности межпоколенной динамики и различия средних значений длины тела в разных временных срезах. В начале XX в. самыми высокорослыми были мужчины Дальневосточного федерального округа, в конце — жители Москвы и Краснодарского края. В середине прошлого века самые высокие значения длины тела зафиксированы в женских группах Псковской и Волгоградской областей, в конце — Краснодарского и Алтайского краев. По всей видимости, специфика пространственно-временной вариации длины тела является результатом дифференциации субъектов РФ по уровню социально-экономического развития.

Ключевые слова: *антропология, регионы России, кросс-популяционный анализ, пространственно-временная изменчивость, длина тела*

Ссылка при цитировании: *Хафизова А. А., Негашева М. А., Иванова Е. А., Синева И. М., Гаврюшин М Ю., Воронина И. Ю.* Пространственно-временная изменчивость дефинитивной длины тела мужчин и женщин разных регионов России в 1900–2000-х гг. // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 291–305.

UDC 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/291-305
Original Article

© Ainur Khafizova, Marina Negasheva, Elena Ivanova, Irina Sineva, Mikhail Gavryushin, Inna Voronina

SPATIAL AND TEMPORAL VARIABILITY OF THE ADULT HUMAN HEIGHT OF MEN AND WOMEN FROM DIFFERENT REGIONS OF RUSSIA IN THE 1900S–2000S.

The present article aimed to study the secular changes in the mean adult human height of males and females across different regions of Russia. Here we present the results of the meta-analysis of a comprehensive data set on the mean heights of males from the 1900–1910s to the 1990–2000s birth cohorts among 63 regions of the Russian Federation (in over 470 groups), and mean heights of females from the 1940–1950s to the 1990–2000s birth cohorts among 54 regions of the Russian Federation (in over 340 groups). The regional secular trends of mean height were illustrated for the adult population in seven federal districts in Russia. We analyzed anthropological data using a combined approach, in which the temporal aspects of variation in body height were studied through retrospective analysis, and the spatial aspects (regional differences in adult height over a long period) were studied using cross-population analysis. The positive secular trend of the adult body height of men and women throughout the 20th century can be observed both at the national and subnational levels. During the last century, adult height of males increased by

9,35 cm (from 166,33 cm to 175,68 cm) at a rate of 0,84 cm/decade. From the 1940–1950s to the present, women's adult height increased by 3,75 cm (from 160,06 cm to 163,81 cm) at a rate of 0,78 cm/decade. In our study, we found regional trends of secular dynamics and differences in mean height in different time slices. At the early 20th century, men of the Far Eastern Federal District exhibited the highest mean height, and at the end of the observation period this distinction was held by the men of Moscow and Krasnodar Krai. In the middle of the last century, the highest female height was documented in Pskov Oblast and Volgograd Oblast, and in the end of the century — in the Krasnodar Krai and Altai Krai. Regional differences in the spatiotemporal variation in adult human height may be explained by socio-economic differentiation between the subjects of the Russian Federation.

Keywords*: anthropology, regions of Russia, cross-population analysis, spatiotemporal variation, body height*

Authors Info: Khafizova, Ainur A. — Ph.D. in Biology, Researcher of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: aya.khafizova@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4764-6792

Negasheva, Marina A. — Dr. of Biology, Professor of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: negasheva@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7572-4316

Ivanova, Elena A. — Graduate student of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: lenaiva16@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0004-9896-3258

Sineva, Irina M. — Ph.D. in Biology, Associate Professor of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: i-sineva@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3336-898X

Gavryushin, Mikhail Yu. — Ph.D. in Medicine, Deputy Director of the Institute of Preventive Medicine, Assistant Professor of the Department of Food Hygiene with a course of Hygiene of Children and Adolescents, Samara State Medical University (Samara, Russian Federation). E-mail: m.yu.gavryushin@samsmu.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0897-7700

Voronina, Inna Y. — Ph.D. in Biology, Assistant Professor of the Department of Zoology and Physiology of the Institute of Biology and Biotechnology, Altai State University (Barnaul, Altai Krai, Russian Federation). E-mail: voronina@bio.asu.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0156-1198

For citation: Khafizova, A. A., M. A. Negasheva, E. A. Ivanova, I. M. Sineva, M. Yu. Gavryushin, and I. Yu. Voronina. 2024. Spatial and Temporal Variability of the Adult Human Height of Men and Women from Different Regions of Russia in the 1900s–2000s. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 291–305.

Funding*:* This work was supported by Russian Science Foundation (Grant ID: 23-18-0008 "Regional aspects of the influence of socio-economic and socio-cultural factors on the secular trend of body dimensions of modern youth at the turn of the XX–XXI centuries").

Введение

Дефинитивная длина тела является непосредственным результатом процессов роста и развития и зависит как от генетической программы (*Conery, Grant* 2023; *Yengo* et al. 2022), так и от влияния средовых (экологических, социально-экономических, эпидемиологических, нутрициологических, социокультурных, психоэмоциональных и др.) факторов, или иначе, социально-экономически-политически-эмоционального окружения (*social-economic-political-emotional environment, SEPE*) на разных стадиях восходящего онтогенеза (*Bogin* 2021; *Hermanussen* et al. 2022; *Perkins* et al. 2016; *Silventoinen* 2003).

Анализ секулярных изменений длины тела на глобальном и национальном уровне многократно осуществлялся в работах различных авторов, результаты которых демонстрировали практически универсальную тенденцию эпохального увеличения дефинитивной длины тела с конца XIX в. и в течение всего XX в. Однако при совпадении направления изменчивости существовали выраженные различия в сроках начала и окончания, характере динамики (чередование периодов спада и акселерации тренда), интенсивности, и, как результат, величинах межпоколенных изменений антропометрических признаков в разных странах и популяциях (*Danubio, Sanna* 2008; *NCD-RisC* 2016).

Примечательно, что исследования секулярного тренда длины тела на субнациональном уровне также демонстрируют существенные региональные различия как средних значений данного антропометрического параметра в разных временных срезах, так и специфики временной динамики, например, в Италии (*Arcaleni* 2012), Испании (*Quintana-Domeque* et al. 2012), Португалии (*Padez* 2002), Норвегии (*Rybak* et al. 2020), Швейцарии (*Staub, Rühli* 2013), Германии (*Lehmann* et al. 2017), Австрии (*Kirchengast* et al. 2024), Японии (*Ikeda, Nishi* 2023), Индии (*Liczbińska* et al. 2024).

Многочисленные аналогичные исследования долговременных изменений длины тела в локальных группах населения России показали, что при согласованности их направления с общемировыми трендами обнаруживается значительная вариабельность динамики (темпов и величин секулярных прибавок) в разных регионах и на разных временных интервалах (*Година* и др. 2017; *Федотова, Горбачева* 2019; *Kozlov, Vershubsky* 2015; *Lebedeva* et al. 2020; *Negasheva* et al. 2024).

Пространственно-временная вариация средней длины тела в популяциях современного человека, наблюдающаяся в течение последних 100–150 лет, многими авторами считается одним из ярких проявлений результатов влияния изменяющихся условий внешней среды на реализацию генетического потенциала процесса роста (*Baten, Blum* 2014; *Bogin* 2021; *Cole* 2003; *Hatton* 2014; *Perkins* et al. 2016; *Steckel* 2012). В связи с этим, длина тела может использоваться как один из наиболее чувствительных индикаторов биологического аспекта благосостояния населения в исторической перспективе.

В такой географически обширной и разнообразной стране как Россия, регионы которой различаются по климату, экологии, экономике, национальному составу, культурно-историческому контексту, исследования кросс-популяционных различий и региональные особенности секулярной динамики средних значений длины тела позволяют выявить специфику комплексов средовых факторов, складывавшихся в разных регионах в разные периоды времени. Эта информация представляется значимой в предиктивных целях — для прогнозирования дальнейшего хода межпоко-

ленных изменений на фоне меняющихся условий жизни в III тысячелетии с учётом долгосрочного прогноза развития страны.

В связи с этим, **целью** настоящего исследования было изучение пространственно-временной изменчивости дефинитивной длины тела мужчин и женщин в разных регионах России в течение 1900–2000 гг.

Материалы и методы

Материалами для данного исследования послужили опубликованные средние значения длины тела мужчин и женщин, полученные в ходе антропологических и медицинских исследований физического развития молодёжи России, проводившихся в разных регионах на протяжении XX в. и в начале XXI в. Основными источниками стали базы данных «Физическое развитие детей, подростков и молодёжи Российской Федерации в 2000–2021 годах» (Физическое развитие 2022), сборники по физическому развитию детей и подростков (опубликованные в разные годы, начиная с середины прошлого века), монографии, статьи в научных журналах (полный список источников антропометрических данных, использованных для мета-анализа в настоящей работе, приведен в ранее опубликованной авторами обзорной статье (*Хафизова, Негашева* 2020).

Ретроспективный анализ пространственно-временной изменчивости длины тела взрослого населения РФ базировался на антропометрических данных, собранных в выборках разных временных срезов, относящихся к узко локализованной территории внутри страны, сопоставимых по месту проживания, национальности, возрастному составу.

Выделение региональных групп основывалось на принципе административно-территориального деления РФ на субъекты. Были использованы антропометрические данные мужчин и женщин из 63 субъектов, в том числе для 12 республик, 9 краёв, 38 областей, 2 автономных областей, 2 городов федерального значения, входящих в состав 8 федеральных округов. Ретроспективный анализ антропометрических данных осуществлён для мужчин из 51 региона и для женщин из 25 регионов.

С целью получения более стабильных и объективных оценок средних значений дефинитивной длины тела и изучения направления секулярного тренда были выделены демографические когорты (по году рождения), охватывающие десятилетние интервалы. Для населения большинства исследованных регионов данные по длине тела доступны для демографических когорт с 1900-х по 1990-е гг. рождения. В некоторых субъектах РФ антропометрические данные доступны с 1850–1860-х гг., например, для мужчин Архангельской области, Пермского края и Москвы. Для некоторых региональных групп средние значения антропометрических показателей были известны только для одной демографической когорты, эти данные были включены в анализ для изучения пространственного аспекта изменчивости длины тела.

Временные тренды длины тела анализировались с помощью регрессионного анализа и с использованием сглаживающей линии тренда с 95% доверительным интервалом. Статистическая обработка материалов осуществлялась в пакете программ Statistica 10. Для визуализации данных использовалась среда R version 4.2.1.

Настоящее исследование сопровождалось рядом допущений, которые следует учитывать при интерпретации результатов. Несмотря на то, что материалы проходили отбор в соответствии с критерием сопоставимости, некоторые региональные выборки мужчин и женщин характеризовались:

1. широким возрастным диапазоном (возраст варьировал от 17 до 49 лет);
2. гетерогенным расовым/этническим составом (Россия является многонациональным государством, на территории многих субъектов проживает смешанное население);
3. неоднородным характером расселения (преимущественно привлекались данные для групп городского населения определенного региона, но в некоторых источниках литературы не было специальной информации о том, является ли изучаемая группа городской, сельской или смешанной, в таком случае данные также включались в анализ).

Дизайн и проведение исследования одобрены Комиссией по биоэтике МГУ им. М. В. Ломоносова (протокол заседания № 152-д-з от 18.05.2023).

Результаты

Секулярные изменения дефинитивной длины тела мужчин в разных регионах России

Для большинства изученных регионов антропометрические данные доступны с начала XX в. На рисунке 1 (*Рис. 1*) иллюстративно представлены секулярные изменения средних значений дефинитивной длины тела мужчин в разных федеральных округах РФ на протяжении XX столетия, начиная с демографической когорты родившихся в 1900-е гг., заканчивая когортой родившихся в 1990–2000-е гг. Сглаживающие линии тренда демонстрируют увеличение длины тела за исследуемый период времени во всех федеральных округах, но величина секулярных прибавок значительно варьирует между регионами.

Средняя длина тела мужчин, родившихся в начале XX в. (когорты 1900–1910-х гг.) составляла 166,37 см, значения варьировали в диапазоне 160–169 см (~9 см). Самые высокие средние значения наблюдались у жителей Дальневосточного федерального округа — Хабаровского края (168,44 см) и Амурской области (168,75 см). Самые низкие значения зафиксированы в Краснодарском крае (160,80 см), Республике Татарстан (163,04 см) и Москве (163,20 см). Разница между самым высоким и самым низким значением длины тела составила 7,95 см.

Средняя длина тела мужчин, родившихся в середине прошлого века (когорты 1940–1950-х гг.), уже составляла 171,80 см и значения варьировали в диапазоне 160/165–176 см (~11 см). Наиболее высокорослыми были мужчины в Южном федеральном округе — в Краснодарском крае и Волгоградской области (174,98 см и 176,41 см соответственно). Сопоставимые значения отмечались в выборке мужчин Псковской области — 174,67 см. Наименьшие значения длины тела были зафиксированы в Челябинской области (165,57 см) и Республике Дагестан (165,70 см). В Республике Тыва длина тела мужчин в этот период составляла 159,20 см. Разница между самым высоким и самым низким значениями длины тела составила 10,84 (17,21) см.

Средняя длина тела мужчин, родившихся в конце XX в. (когорты 1990-х гг.) 174,95 см, значения варьировали в диапазоне 163–180 см (~ 17 см). Наибольшие значения наблюдались в выборках Магаданской области (178,52 см), Краснодарского края (178,53 см) и Тульской области (180,72 см). Самые низкие значения зафиксированы в мужских выборках Республики Дагестан (163,60 см), Курской области (165,70 см) и Республики Тыва (165,87 см). Разница между самым высоким и самым низким значением длины тела составила 17,12 см.

Для мужчин, родившихся в 2000-х гг., среднее значения длины тела 176,82 см. Максимальные значения зафиксированы в Краснодарском крае (180,10 см), Саратовской области (179,42 см) и Москве (178,74 см), минимальные — в Челябинской области (173,55 см), Республике Удмуртия (174,94 см) и Курской области (175,20 см).

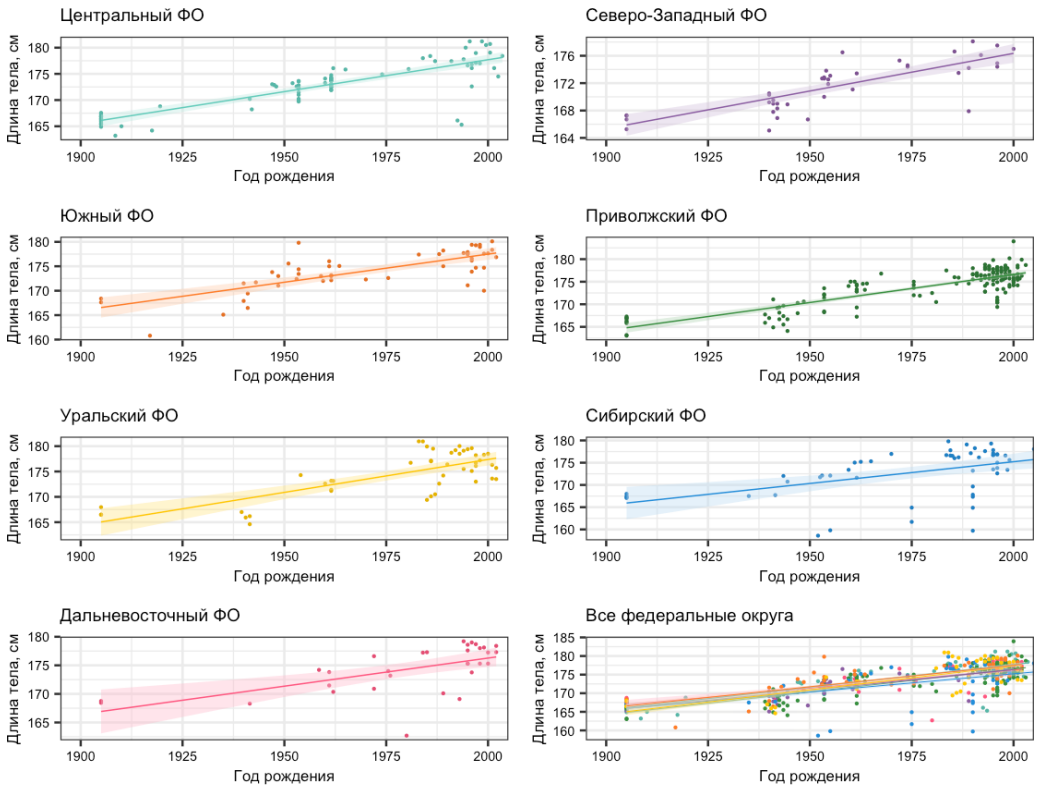


Рис. 1. Эпохальные изменения дефинитивной длины тела мужчин в разных регионах России
Fig. 1. Epochal changes in the definitive body length of men in different regions of Russia

Примечание. Точками отмечены средние значения длины тела в региональных выборках (более 470 групп), включённых в анализ. Сплошными линиями представлены линии тренда, построенные для каждого федерального округа, с 95% доверительными интервалами (обозначены затенёнными областями).

Наиболее продолжительные временные тренды длины тела — порядка 140 лет с 1850-х гг. до 1990–2000-х гг. — удалось проследить для мужчин Архангельской области, Пермского края и Москвы. Изменения длины тела мужчин за этот период составили соответственно 9,03 см, 8,23 см и 16,04 см.

На протяжении всего XX в. наиболее значительные секулярные прибавки выявлены в Краснодарском крае (17,73 см), Тульской области (15,27 см) и Москве (14,86 см). Наименьшее увеличение длины тела зафиксировано в Астраханской (2,38 см), Ивановской (6,18 см) и Омской (6,25 см) областях.

В первой половине XX в. максимальные приросты отмечались в группах мужчин Москвы (9,71 см), Костромской (9,29 см) и Владимирской областей (8,64 см), минимальные — у мужчин Пермского края (2,59 см), Курской области (2,68 см) и Новго-

родской области (2,70 см). Небольшое снижение длины тела на протяжении первой половины прошлого столетия зафиксировано в Амурской области.

Во второй половине XX в. самые значительные секулярные прибавки отмечены у мужчин в Республике Карелия (11,40 см), Республике Башкортостан (9,72 см) и Пермском крае (9,59 см). Наименьшие секулярные прибавки зафиксированы в Волгоградской (0,08 см), Свердловской (1,01 см) и Новосибирской (2,64 см) областях. Уменьшение средних значений длины тела наблюдалось у мужчин Курской области (на 4,54 см), Республики Дагестан (на 2,10 см) и Астраханской области (на 1,04 см).

Самая высокая скорость межпоколенного увеличения длины тела на протяжении всего XX в. отмечалась в Тульской области (1,53 см/декаду), Москве (1,49 см/декаду) и Республике Башкортостан (1,38 см/декаду), самая низкая скорость — в Астраханской (0,24 см/декаду), Ивановской (0,62 см/декаду) и Омской (0,63 см/декаду) областях.

Секулярные изменения дефинитивной длины тела женщин в разных регионах России

Антропометрические данные, позволяющие реконструировать секулярную динамику длины тела женщин, в большинстве случаев доступны только со второй половины XX в. (начиная с демографических когорт 1940–1960-х гг. рождения). На рисунке 2 (*Рис. 2*) иллюстративно представлены секулярные изменения средних значений дефинитивной длины тела женщин в разных федеральных округах РФ во второй половине прошлого столетия.

Средняя длина тела женщин, родившихся **в середине прошлого века** (когорты 1940–1950-х гг.), 160,06 см, значения в зависимости от субъекта РФ варьировали в диапазоне 150/156–163 см (~7 см). Самые высокие значения наблюдались в Псковских и Волгоградских областях (163,20 см и 163,00 см соответственно), самые низкие — в Орловской (156,40 см) и Саратовской (156,97 см) областях. В Республике Тыва длина тела женщин в этот период составляла 150,55 см. Разница между самым высоким и самым низким значением длины тела составила от 6,80 до 12,65 см.

Средняя длина тела женщин, родившихся **в конце XX в.** (когорты 1990-х гг.) 163,81 см, значения варьировали в диапазоне 156–170 см (~ 14 см). Наибольшие значения были зафиксированы в Астраханской области (170,10 см), Краснодарском (166,71 см) и Алтайском (165,80 см) краях, наименьшие — в Курской области (156,95 см) и Республике Тыва (158,31 см). Разница между самым высоким и самым низким значением длины тела составила 9,76 (13,15) см.

Для женщин, родившихся **в 2000-х гг.**, среднее значения длины тела 165,42 см. Максимальные значения зафиксированы в выборках Краснодарского края (166,20 см), Тульской области (166,20 см) и Москвы (166,05 см), минимальные — в Республиках Удмуртия (162,62 см) и Башкортостан (164,14 см).

Временную изменчивость длины тела женщин Москвы и Краснодарского края можно проследить с 1900–1910-х гг., когда данный показатель принимал значения 156,00 см и 155,10 см соответственно. Для Нижегородской, Пензенской и Челябинской областей доступны данные с 1930-х гг. (157,58 см, 158,23 см и 159,06 см соответственно).

В течение всего прошлого века изменения дефинитивной длины тела у женщин Москвы составили 9,78 см (4,79 см в первой половине столетия, 4,99 см — во второй), у женщин Краснодарского края — 11,61 см (6,83 см в первой половине столетия, 4,78 — во второй).

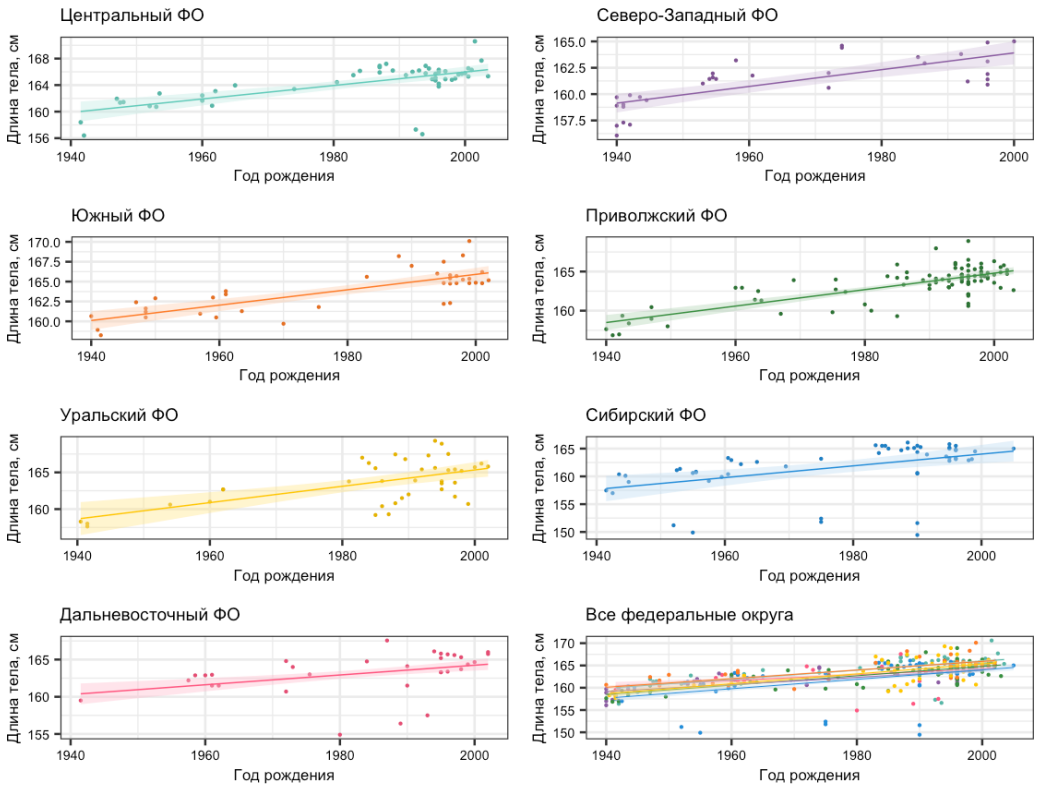


Рис. 2. Эпохальные изменения дефинитивной длины тела женщин в разных регионах России
Fig. 2. Epochal changes in the definitive body length of women in different regions of Russia

Примечание. Точками отмечены средние значения длины тела в региональных выборках (более 340 групп), включённых в анализ. Сплошными линиями представлены линии тренда, построенные для каждого федерального округа, с 95% доверительными интервалами (обозначены затенёнными областями).

Самые большие секулярные прибавки длины тела во второй половине века отмечены у женщин в Астраханской (9,04 см) и Саратовской (7,92 см) областях, наименьшие — в Архангельской (0,62 см) и Кемеровской (1,46 см) областях. Самая высокая скорость во второй половине века наблюдалась в Республике Тыва (1,55 см/декаду) и Астраханской области (1,51 см/декаду), самая низкая скорость — в выборках Кемеровской области (0,37 см/декаду) и Республики Татарстан (0,40 см/декаду).

Обсуждение результатов

В данном исследовании проведен мета-анализ обширного массива антропометрических данных по длине тела для более 470 групп мужчин и 340 групп женщин, родившихся с 1900–1910-х гг. по 1990–2000-е гг., обследованных в 63-х (мужчины) и 54-х (женщины) регионах России, и иллюстративно представлены особенности эпохального тренда дефинитивной длины тела в 7 федеральных округах РФ (*Рис. 1–2*).

В течение XX в., начиная с демографической когорты 1900-х гг. рождения, до когорт 1990–2000-х гг. рождения, длина тела мужчин в России увеличилась в среднем на

9,35 см (с 166,33 см до 175,68 см), со скоростью 0,84 см/декаду. Полученные результаты анализа секулярного тренда на национальном уровне сопоставимы с ретроспективными оценками NCD RisC (*NCD-RisC* 2016), которые демонстрируют аналогичный общероссийский тренд — секулярное увеличение длины тела российских мужчин на 9,49 см (со 166,97 см до 176,46 см, с приблизительной скоростью 0,95 см/декаду), начиная с когорт 1896 г. рождения, до когорт 1996 г. рождения, а также соответствуют тенденциям, зафиксированным как в развитых, так и в развивающихся странах на протяжении последнего столетия (*Danubio, Sanna* 2008; *NCD-RisC* 2016).

На субнациональном уровне наблюдались аналогичные тенденции: в течение прошлого столетия происходило планомерное увеличение средних значений дефинитивной длины тела мужчин и женщин в большинстве включённых в анализ регионов (см. *Рис. 1–2*). Несмотря на совпадение общего направления межпоколенных изменений длины тела во всех федеральных округах, на протяжении всего изученного периода (конец XIX — начало XXI вв.) отчётливо прослеживалась региональная специфика секулярной динамики, которая проявлялась в различиях скорости, времени (начала и окончания) и направления (чередование периодов «спадов», «приростов», «стагнаций») временных изменений. В результате удалось выявить различия средних значений длины тела 1) между группами, относящимися к разным демографическим когортам, но проживавшими в пределах одной локализованной территории (в одном субъекте РФ); 2) между разными региональными группами в едином временном срезе.

Распределение региональных групп в зависимости от средней длины тела различалось в трех временных срезах. Так, если в начале века самые высокие средние значения длины тела мужчин зафиксированы на Дальнем Востоке (в Хабаровском крае и Амурской области), то в конце века — в Краснодарском крае (ЮФО) и Тульской области (ЦФО). Среди женщин, родившихся в середине века, наиболее высокие значения длины тела отмечались в выборках Псковской (СЗФО) и Волгоградской (ЮФО) областей, в конце — в выборках Краснодарского (ЮФО) и Алтайского края (СФО).

В течение всего XX в. самое значительное увеличение дефинитивной длины тела мужчин зафиксировано в Краснодарском крае и Москве (более чем на 15 см). Примечательно, что в начале изучаемого периода для этих региональных групп были характерны самые низкие значения длины тела в соответствующих федеральных округах, но уже начиная с когорт 1940–1950-х гг. и до настоящего времени, они стабильно попадают в категорию наиболее высокорослых (как в федеральном округе, так и по стране). По всей видимости, это связано с высокими темпами социального и экономического развития данных регионов в течение XX в., позволившими обеспечить более благоприятные условия жизни населения, в том числе повышение уровня качества питания, улучшение жилищно-бытовых условий и функционирования системы здравоохранения по сравнению с другими регионами.

Секулярный тренд увеличения средних значений длины тела в большинстве регионов характеризуется S-образным паттерном: плавное увеличение в начале изучаемого периода, ускорение ближе к середине века, с последующей стабилизацией в конце века. С конца XX — начала XXI вв. в большинстве российских групп если и наблюдается увеличение средней длины тела, то в целом оно незначительное и стремится к выходу на плато. Аналогичная динамика наблюдается во многих Европейских странах, что может быть интерпретировано как достижение генетически обу-

словленного соматического предела в оптимальных условиях существования и/или связано со стабилизацией факторов внешней среды (*Danubio, Sanna* 2008; *Larnkjær* et al. 2006; *Schönbeck* et al. 2013).

Региональные различия средних значений длины тела и секулярной динамики также были выявлены в других странах (*Arcaleni* 2012; *Ikeda, Nishi* 2023; *Kirchengast* et al. 2024; *Lehmann* et al. 2017; *Padez* 2002; *Rybak* et al. 2020; *Staub, Rühli* 2013). В некоторых работах показано, что наибольшие секулярные прибавки наблюдались в тех регионах страны, в которых на начальных этапах изучаемого периода фиксировались самые низкие значения длины тела (*Arcaleni* 2012; *Kirchengast* et al. 2024), что согласуется с результатами нашего исследования. При этом, чаще всего отмечалась конвергенция средних значений длины тела между регионами, что связывалось со снижением поляризации регионов по социально-экономическому развитию (как следствие, происходит компенсаторный рост в изначально более низкорослых и менее благополучных в экономическом плане популяциях) и внутренней миграцией из относительно менее развитых в активно развивающиеся регионы страны (следствием является смешение населения, снижение средней длины тела в ранее высокорослых группах и замедление секулярного прироста) (*Arcaleni* 2012; *Staub, Rühli* 2013; *Kirchengast* et al. 2024).

Результаты настоящего исследования показали, что в России при общем секулярном увеличении дефинитивной длины тела, тенденции к межрегиональной конвергенции средних значений (в том числе уменьшение разницы между самыми низкорослыми и высокорослыми выборками) как в мужских, так и в женских группах не наблюдается. Кроме этого, имеющиеся данные не позволяют выявить отчётливых географических градиентов средних значений длины тела, например, северо-южного градиента, характерного для многих стран Европы. Несмотря на то, что территориальная протяжённость России предполагает различия в экологии и климатогеографических факторах между регионами, объяснение кросс-популяционных различий длины тела и особенностей секулярной динамики, по всей видимости, основывается преимущественно на неравномерности социально-экономического развития субъектов РФ. В связи с этим, в каждом регионе и в конкретный период времени складывается специфическая *SEPE среда*, оказывающая непосредственное влияние на физическое развитие детей и подростков и, как следствие, дефинитивные показатели телосложения в разных регионах.

Заключение

В данной статье впервые в антропологической литературе для более 470 мужских и более 340 женских выборок представлены результаты мета-анализа антропометрических данных по длине тела взрослого населения, относящегося к демографическим когортам с 1900–1910-х гг. до 1990–2000-х гг. рождения, обследованного в 63-х (мужчины) и 54-х (женщины) субъектах РФ, с иллюстрацией региональных особенностей эпохального тренда дефинитивной длины тела в 7 федеральных округах России. Итоги исследования показали, что в течение последнего столетия в России как на национальном, так и на субнациональном уровне наблюдалось межпоколенное увеличение средних значений дефинитивной длины тела мужчин и женщин. Несмотря на согласованность направлений секулярного тренда, выявлена значительная вариабельность

динамики (темпов и величин секулярных прибавок) в разных регионах и на разных временных интервалах. Пространственная специфика эпохальных изменений длины тела зависит от уникального комплекса факторов, характерного для определенного региона. Для выделения факторов, оказывающих доминирующее влияние, необходимо сопоставление региональных градиентов биологических маркеров с конфигурацией социально-экономического пространства, а также анализ векторов секулярного тренда размеров тела в контексте социально-экономического развития регионов России в XX–XXI вв., что является одним из перспективных направлений для дальнейших исследований в отечественной биологической и исторической антропологии.

Источники и материалы

Физическое развитие 2022 — Физическое развитие детей, подростков и молодёжи Российской Федерации в 2000–2021 годах. База данных. Номер свидетельства: 2022620676. Дата регистрации: 03.03.2022.

Научная литература

Година Е. З., Хомякова И. А., Задорожная Л. В. Особенности ростовых процессов у городского и сельского населения Севера Европейской части России // Археология, этнография и антропология Евразии. 2017. Т. 45. № 1. С. 146–156. https://doi.org/10.17746/1563-0102.2017.45.1.146-156

Федотова Т. К., Горбачева А. К. Секулярная динамика показателей длины и массы тела детей России от рождения до 17 лет // Археология, этнография и антропология Евразии. 2019. Т. 47. № 3. С. 145–157. https://doi.org/0.17746/1563-0102.2019.47.3.145-157

Хафизова А. А., Негашева М. А. Секулярные изменения дефинитивной длины тела мужчин и женщин разных регионов России (конец XIX — начало XXI в.) // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2020. №. 2. С. 55–73. https://doi.org/10.32521/2074-8132.2020.2.055-073

Arcaleni E. Secular Trend and Regional Differences in the Stature of Italians // Journal of Anthropological Sciences. 2012. No. 90. P. 233–237. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2005.06.003

Baten J., Blum M. Why Are You Tall While Others Are Short? Agricultural Production and Other Proximate Determinants of Global Heights // European Review of Economic History. 2014. Vol. 18. No. 2. P. 144–165. https://doi.org/10.1093/ereh/heu003

Bogin B. Social-Economic-Political-Emotional (SEPE) Factors Regulate Human Growth // Human Biology and Public Health. 2021. No. 1. P. 1–20. https://doi.org/10.52905/hbph.v1.10

Cole T. J. The Secular Trend in Human Physical Growth: A Biological View // Economics and Human Biology. 2003. Vol. 1. No. 2. P. 161–168. https://doi.org/10.1016/S1570-677X(02)00033-3

Conery M., Grant S. F. A. Human Height: A Model Common Complex Trait // Annals of Human Biology. 2023. Vol. 50. No.1. P. 258–266. https://doi.org/10.1080/03014460.2023.2215546

Danubio M. E., Sanna E. Secular Changes in Human Biological Variables in Western Countries: An Updated Review and Synthesis // Journal of Anthropological Sciences. 2008. No. 86. P. 91–112.

Hatton T. J. How Have Europeans Grown So Tall? // Oxford Economic Papers. 2014. Vol. 66. No. 2. P. 349–372. https://doi.org/10.1093/oep/gpt030

Hermanussen M., Erofeev S., Scheffler C. The Socio-Endocrine Regulation of Human Growth // Acta Paediatrica. 2022. Vol. 111. No. 11. P. 2077–2081. https://doi.org/10.1111/apa.16504

Ikeda N., Nishi N. Spatiotemporal Variations in Mean Height of 17-year-old Students Born in 1957–2002 across 47 Japanese Prefectures: Evidence from School Health Surveys // Economics and Human Biology. 2023. Vol. 51. P. e101283. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2023.101283

Kirchengast S., Waldhör T., Juan A., Yang L. Secular Trends and Regional Pattern in Body Height of Austrian Conscripts Born between 1961 and 2002 // Economics and Human Biology. 2024. Vol. 53. P. e101371. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2024.101371

Kozlov A. I., Vershubsky G. G. Secular Trends in Average Height and Age at Menarche of Ethnic Russians and Komi-Permyaks of the Permsky Krai, Russia // Anthropologischer Anzeiger. 2015. Vol. 72. No. 1. P. 27–42. https://doi.org/10.1127/anthranz/2014/0427

Larnkjær A., Schrøder S. A., Schmidt I. M., Jorgensen M. H., Michaelsen K. F. Secular Change in Adult Stature Has Come to a Halt in Northern Europe and Italy // Acta Paediatrica. 2006. Vol. 95. No. 6. P. 754–755. https://doi.org/10.1080/08035250500527323

Lebedeva L. S., Kucherova Yu. V., Godina E. Z. Secular Changes in Male Body Height in the European Part of Russia during the 20th Century // Collegium Antropologicum. 2020. Vol. 44. No. 2. P. 63–72. https://doi.org/10.5671/ca.44.2.1

Lehmann A., Floris J., Woitek U., Rühli F. J., Staub K. Temporal Trends, Regional Variation and Socio-Economic Differences in Height, BMI and Body Proportions among German Conscripts, 1956–2010 // Public Health Nutrition. 2017. Vol. 20. No. 3. P. 391–403. https://doi.org/10.1017/S1368980016002408

Liczbińska G., Gautam R. K., Bharati P., Malina R. M. Regional Variation in Body Size and Estimated Secular Change among Adult Indian Males Born in the 1890s–1950s // Anthropologischer Anzeiger; Bericht Uber die Biologisch-anthropologische Literatur. 2024. Vol. 81. No. 2. P. 219–232. https://doi.org/10.1127/anthranz/2023/1741

NCD Risk Factor Collaboration (NCD-RisC). A Century of Trends in Adult Human Height // Elife. 2016. No. 5. P. e13410. https://doi.org/10.7554/eLife.13410

Negasheva M. A., Khafizova A. A., Movsesian A. A. Secular Trends in Height, Weight, and Body Mass Index in the Context of Economic and Political Transformations in Russia from 1885 to 2021 // American Journal of Human Biology. 2024. Vol. 36. No.2. P. e23992. https://doi.org/10.1002/ajhb.23992

Padez C. Stature and Stature Distribution in Portuguese Male Adults 1904–1998: The Role of Environmental Factors // American Journal of Human Biology. 2002. Vol. 14. No. 1. P. 39–49. https://doi.org/10.1002/ajhb.10017

Perkins J. M., Subramanian S. V, Smith G. D., Özaltin E. Adult Height, Nutrition, and Population Health // Nutrition Reviews. 2016. Vol. 74. No. 3. P. 149–165. https://doi.org/10.1093/nutrit/nuv105

Quintana-Domeque C., Bozzoli C., Bosch M. The Evolution of Adult Height across Spanish Regions, 1950-1980: A New Source of Data // Economics and Human Biology. 2012. Vol. 10. No. 3. P. 264–275. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2011.08.004

Rybak A., Bents D., Krüger J., Grothm D. The End of the Secular Trend in Norway: Spatial Trends in Body Height of Norwegian Conscripts in the 19th, 20th and 21st Century // Anthropologischer Anzeiger. 2020. Vol. 77. No. 5. P. 415–421. https://doi.org/10.1127/anthranz/2020/1254

Schönbeck Y., Talma H., van Dommelen P., Bakker B., Buitendijk S. E., HiraSing R. A., van Buuren S. The World's Tallest Nation Has Stopped Growing Taller: The Height of Dutch Children from 1955 to 2009 // Pediatric Research. 2013. Vol. 73. No. 3. P. 371–377. https://doi.org/10.1038/pr.2012.189

Silventoinen K. Determinants of Variation in Adult Body Height // Journal of Biosocial Science. 2003. Vol. 35. No. 2. P. 263–285. https://doi.org/10.1017/S0021932003002633

Staub K., Rühli F. J. From Growth in Height to Growth in Breadth: The Changing Body Shape of Swiss Conscripts Since the Late 19th Century and Possible Endocrine Explanations // General and Comparative Endocrinology. 2013. Vol. 188. No. 1. P. 9–15. https://doi.org/110.1016/j.ygcen.2013.03.028

Steckel R. H. Social and Economic Effects on Growth // Human Growth and Development / ed. by N. Cameron, L. Schell. New York: Academic Press, 2012. P. 225–244. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-383882-7.00009-X

Yengo L., Vedantam S., Marouli E., Sidorenko J., Bartell E. et al.. A Saturated Map of Common Genetic Variants Associated with Human Height // Nature. 2022. Vol. 610. No. 7933. P. 704–712. https://doi.org/10.1038/s41586-022-05275-y

References

Arcaleni, E. 2012. Secular Trend and Regional Differences in the Stature of Italians. *Journal of Anthropological Sciences* 90: 233–237. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2005.06.003

Baten, J., and M. Blum. 2014. Why Are You Tall While Others Are Short? Agricultural Production and Other Proximate Determinants of Global Heights. *European Review of Economic History* 18 (2): 144–165. https://doi.org/10.1093/ereh/heu003

Bogin, B. 2021. Social-Economic-Political-Emotional (SEPE) Factors Regulate Human Growth. *Human Biology and Public Health* 1: 1–20. https://doi.org/10.52905/hbph.v1.10

Cole, T. J. 2003. The Secular Trend in Human Physical Growth: A Biological View. *Economics and Human Biology* 1 (2): 161–168.

Conery, M., and S. F. A. Grant. 2023. Human Height: A Model Common Complex Trait. *Annals of Human Biology* 50 (1): 258–266. https://doi.org/10.1080/03014460.2023.2215546

Danubio, M. E., and E. Sanna. 2008. Secular Changes in Human Biological Variables in Western Countries: An Updated Review and Synthesis. *Journal of Anthropological Sciences* 86: 91–112.

Fedotova, T. K., and A. K. Gorbacheva. 2019. Osobennosti rostovykh protsessov u gorodskogo i sel'skogo naseleniia Severa Evropeiskoi chasti Rossii [Secular Dynamics of Body Height and Weight in Russian Children Aged 0–17]. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* 47 (3): 145–157. https://doi.org/10.17746/1563-0110.2019.47.3.145-157

Godina, E. Z., I. A. Khomyakova, and L. V. Zadorozhnaya. 2017. Sekuliarnaia dinamika pokazatelei dliny i massy tela detei Rossii ot rozhdeniia do 17 let [Patterns of Growth and Development in Urban and Rural Children of the Northern Part of European Russia]. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* 45 (1): 146–156. https://doi.org/10.17746/1563-0110.2017.45.1.146-156

Hatton, T. J. 2014. How Have Europeans Grown So Tall? *Oxford Economic Papers* 66 (2): 349–372. https://doi.org/10.1093/oep/gpt030

Hermanussen, M., S. Erofeev, and C. Scheffler. 2022. The Socio-Endocrine Regulation of Human Growth. *Acta Paediatrica* 111 (11): 2077–2081. https://doi.org/10.1111/apa.16504

Ikeda, N., and N. Nishi. 2023. Spatiotemporal Variations in Mean Height of 17-year-old Students Born in 1957–2002 across 47 Japanese Prefectures: Evidence from School Health Surveys. *Economics and Human Biology* 51: e101283. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2023.101283

Khafizova, A. A., and M. A. Negasheva. 2020. Sekuliarnye izmeneniia definitivnoi dliny tela muzhchin i zhenshchin raznykh regionov Rossii (konets XIX — nachalo XXI v.) [Secular Changes in Adult Human Height of Men and Women in Different Regions of Russia Since the End of the 19th to the Beginning of the 21st Century]. *Moscow University Anthropology Bulletin* 2: 55–73. https://doi.org/10.32521/2074-8132.2020.2.055-073

Kirchengast, S., T. Waldhör, A. Juan, and L. Yang. 2024. Secular Trends and Regional Pattern in Body Height of Austrian Conscripts Born between 1961 and 2002. *Economics and Human Biology* 53: e101371. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2024.101371

Kozlov, A. I., and G. G. Vershubsky. 2015. Secular Trends in Average Height and Age at Menarche of Ethnic Russians and Komi-Permyaks of the Permsky Krai, Russia. *Anthropologischer Anzeiger* 72 (1): 27–42. https://doi.org/10.1127/anthranz/2014/0427

Larnkjær, A., S. A. Schroder, L. M. Schmidt, M. N. Jorgensen, and K. F. Michaelsen. 2006. Secular Change in Adult Stature Has Come to a Halt in Northern Europe and Italy. *Acta Paediatrica* 95 (6): 754–755. https://doi.org/10.1080/08035250500527323

Lebedeva, L. S., Yu. V. Kucherova, and E. Z. Godina. 2020. Secular Changes in Male Body Height in the European Part of Russia during the 20th Century. *Collegium Antropologicum* 44 (2): 63–72. https://doi.org/10.5671/ca.44.2.1

Lehmann, A., J. Floris, U. Woitek, F. J. Rühli, and K. Staub. 2017. Temporal Trends, Regional Variation and Socio-Economic Differences in Height, BMI and Body Proportions among German Conscripts, 1956–2010. *Public Health Nutrition* 20 (3): 391–403. https://doi.org/10.1017/S1368980016002408

Liczbińska, G., R. K. Gautam, P. Bharati, and R. M. Malina. 2024. Regional Variation in Body Size and Estimated Secular Change among Adult Indian Males Born in the 1890s-1950s. *Anthropologischer Anzeiger; Bericht Uber die Biologisch-anthropologische Literatur* 81 (2): 219–232. https://doi.org/10.1127/anthranz/2023/1741

NCD Risk Factor Collaboration (NCD-RisC). 2016. A Century of Trends in Adult Human Height. *Elife* 5: e13410. https://doi.org/10.7554/eLife.13410

Negasheva, M. A., A. A. Khafizova, and A. A. Movsesian. 2024. Secular Trends in Height, Weight, and Body Mass Index in the Context of Economic and Political Transformations in Russia from 1885 to 2021. *American Journal of Human Biology* 36 (2): e23992. https://doi.org/10.1002/ajhb.23992

Padez, C. 2002. Stature and Stature Distribution in Portuguese Male Adults 1904-1998: The Role of Environmental Factors. *American Journal of Human Biology* 14 (1): 39–49. https://doi.org/10.1002/ajhb.10017

Perkins, J. M., S. V Subramanian, G. D. Smith, and E. Özaltin. 2016. Adult Height, Nutrition, and Population Health. *Nutrition Reviews* 74 (3): 149–165. https://doi.org/10.1093/nutrit/nuv105

Quintana-Domeque, C., C. Bozzoli, and M. Bosch. 2012. The Evolution of Adult Height across Spanish Regions, 1950-1980: A New Source of Data. *Economics and Human Biology.* 10 (3): 264–275. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2011.08.004

Rybak, A., D. Bents, J. Krüger, and D. Grothm. 2020. The End of the Secular Trend in Norway: Spatial Trends in Body Height of Norwegian Conscripts in the 19th, 20th and 21st Century. *Anthropologischer Anzeiger* 77 (5): 415–421. https://doi.org/10.1127/anthranz/2020/1254

Schönbeck, Y., H. Talma, P. van Dommelen, B. Bakker, S. E. Buitendijk, R. A. HiraSing, and S. van Buuren. 2013. The World's Tallest Nation Has Stopped Growing Taller: The Height of Dutch Children from 1955 to 2009. *Pediatric Research* 73 (3): 371–377. https://doi.org/10.1038/pr.2012.189

Silventoinen, K. 2003. Determinants of Variation in Adult Body Height. *Journal of Biosocial Science* 35 (2): 263–285. https://doi.org/10.1017/S0021932003002633

Staub, K., and F. J. Rühli. 2013. From Growth in Height to Growth in Breadth: The Changing Body Shape of Swiss Conscripts Since the Late 19th Century and Possible Endocrine Explanations. *General and Comparative Endocrinology* 188 (1): 9–15. https://doi.org/110.1016/j.ygcen.2013.03.028

Steckel, R. H. 2012. Social and Economic Effects on Growth. In *Human Growth and Development*, ed. by N. Cameron and L. Schell. New York: Academic Press. 225–244. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-383882-7.00009-X

Yengo, L., S. Vedantam, E. Marouli, J. Sidorenko, E. Bartell, et al. 2022. A Saturated Map of Common Genetic Variants Associated with Human Height. *Nature* 610 (7933): 704–712. https://doi.org/10.1038/s41586-022-05275-y

УДК 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/306-317
Научная статья

© *А. А. Мовсесян*

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КОСТЬ ИНКОВ РАСОВОДИАГНОСТИЧЕСКИМ ПРИЗНАКОМ?

Согласно данным эмбриологии, межтеменная часть затылочной чешуи развивается из трех пар центров окостенения: одной первичной и двух вторичных. Кости инков возникают из-за неполного окостенения вторичных пар во время эмбриогенеза, в результате чего формируются отдельные кости, разделенные швами. В данном исследовании анализировались распространенность и вариации костей инков в современных и древних человеческих популяциях. Было изучено 3544 черепа из близких к современности популяций Европы, Сибири, Америки, Азии, Африки, Австралии и Меланезии, а также 2038 древних черепов от эпохи неолита до средневековья из популяций Сибири, Армении, Крыма и Восточной Европы. Наибольшая частота костей инков, превышающая 4%, наблюдалась у изолированных групп, таких как орочи (15%), айны (8,5%), меланезийцы (6,2%) и малайцы (4,8%). Согласно результатам исследования, распределение частот этого признака не обнаруживает связи с конкретными регионами. Поскольку появление кости инков обусловлено генетическими факторами, предполагается, что распространение этого редкого признака в некоторых малых изолированных популяциях вызвано генетическим дрейфом. Среди различных вариантов строения кости инков на скифском черепе из Крыма был обнаружен крайне редкий вариант — четырехсоставная кость. В этом случае обе пары вторичных центров окостенения в верхней части затылочной чешуи выделились в отдельные кости, отражая структуру затылочной кости, типичную для низших позвоночных. Возможно, что появление различных вариантов кости инков у человека представляет собой атавистические регрессии, вызванные мутациями, изменяющими временные рамки закрытия швов и паттерны оссификации черепа. Поскольку этот признак имеет наследственную природу, он может оказаться ценным при установлении родства в ископаемых популяциях и судебно-медицинской практике. Возможность присутствия кости инков следует учитывать также при хирургических вмешательствах.

Ключевые слова: *анатомия черепа, затылочная кость, межтеменная кость, четырехсоставная кость инков, предмежтеменная кость*

Ссылка при цитировании: *Мовсесян А. А.* Является ли кость инков расово-диагностическим признаком? // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 306–317.

Мовсесян Алла Арменовна — д. б. н., ведущий научный сотрудник кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 12). Эл. почта: amovsessyan@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1329-5904

UDC 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/306-317
Original Article

© *Alla Movsesian*

IS THE INCA BONE USEFUL FOR RACIAL IDENTIFICATION?

According to embryological data, the interparietal part of the occipital squama develops from one primary and two secondary ossification centers. Inca bones originate from incomplete ossification of these secondary pairs during embryogenesis, resulting in the formation of distinct bones separated by sutures. This study assessed the prevalence and variations of Inca bones across both modern and ancient human populations, analyzing 3,544 crania from contemporary populations in Europe, Siberia, the Americas, Asia, Africa, Australia, and Melanesia, along with 2,038 ancient crania from the Neolithic to the Medieval periods in Siberia, Armenia, Crimea, and Eastern Europe. The highest incidences of Inca bones, exceeding 4%, were observed in isolated groups such as the Orochi (15%), Ainu (8.5%), Melanesians (6.2%), and Malays (4.8%). The results of the study indicate that there is no correlation between the frequency distribution of this trait and specific regions. The presence of the Inca bone, being influenced by genetic factors, suggests that its occurrence in certain small, isolated populations is attributable to genetic drift. Among the structural variants of Inca bones identified, an extremely rare quadripartite type was observed in a Scythian cranium from Crimea. In this specimen, both pairs of secondary ossification centers in the upper part of the occipital squama manifested as separate bones, mirroring the structure found in lower vertebrates. The occurrence of various Inca bone variants in humans may represent atavistic regressions triggered by mutations that change the timing of suture closure and cranial ossification patterns. Given its hereditary nature, the Inca bone could be crucial for establishing kinship in fossil populations and in forensic medical practice. The possibility of encountering Inca bones should also be considered during surgical procedures.

Keywords*: skull anatomy, occipital bone, interparietal bone, quadripartite Inca bone, preinterparietal bone*

Author Info: Movsesian, Alla A. — Ph.D. in Biology, Leading Researcher of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: amovsessyan@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1329-5904

For citation: Movsesian, A. A. 2024. Is the Inca Bone Useful for Racial Identification? *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 306–317.

Введение

Затылочная кость (*os occipitale*) у человека является сложным образованием, состоящим из 4-х компонентов: базилярной части (*pars basilaris*), двух боковых частей (*pars lateralis*) и затылочной чешуи (*squama occipitalis*). Верхняя и нижняя части затылочной чешуи имеют разное происхождение. Межтеменная часть чешуи выше верхней выйной линии имеет мембранозное происхождение, вся остальная кость ниже верхней выйной линии имеет хрящевое происхождение (*Pal* 1987). Согласно эмбриологи-

ческим исследованиям (*Srivastava* 1992; *Matsumura* et al. 1993; *Matsumura* et al. 1994), мембранозная часть затылочной чешуи развивается из 3 пар центров оссификации. Первая первичная пара центров появляется по обе стороны от средней линии между верхней и наивысшей выйной линиями, и 2 пары, медиальные и латеральные (вторые первичные центры) находятся над наивысшей выйной линией. Кроме того, два дополнительных центра иногда появляются над затылочной чешуей в области лямбды (*Matsumura* et al. 1994). Слияние этих центров в центральной области обычно происходит на 12-й неделе беременности (*Shapiro, Robinson* 1976a; *Shah* et al. 2014).

Различные нарушения в процессе оссификации верхней части затылочной чешуи приводят к выделению оссификационных центров в самостоятельные кости, и образованию различных вариантов кости инков (*os Incae*). Таким образом, кости инков возникают из вторичных межтеменных центров окостенения, и первичные межтеменные центры не участвуют в формировании этих костей. Кроме того, иногда над затылочной чешуей в области лямбды появляются два дополнительных центра окостенения, что может привести к формированию предмежтеменной кости (*os preinterparietale*) (*Srivastava* 1992; *Matsumura* et al. 1994).

В зависимости от характера оссификационных процессов встречается простая кость инков (*os Incae totum*), двухсоставная (*os Incae bipartitum*), трехсоставная (*os Incae tripartitum*) и крайне редко встречается четырехсоставная кость инков (*os Incae quadripartitum*) (*Анучин* 1980). Если поперечный шов разделяет чешую затылочной кости в положении наивысшей линии затылочной кости, то часть над этим швом образует полную кость инков. Если в дополнение к поперечному шву кость инков разделена одним или несколькими продольными швами, то образуются двухсоставная, трехсоставная и четырехсоставная кости. Однако если поперечный шов неполный и возникает в сочетании с одним или двумя продольными швами, ограничивающими область, соответствующую только части кости инков, то возникает неполная кость инков (*os Incae incompletum*).

Отделение верхней части затылочной чешуи поперечным швом было впервые описана английским врачом Беллами (*Bellamy* 1842) на двух черепах перуанских мумий. Позднее Чуди (*Tschudi* 1844) предположил, что этот признак является характерным для инков и назвал изолированную верхнюю часть чешуи затылочной кости костью инков (*os Incae*). Однако позднее было обнаружено, что кость инков встречается у инков ненамного чаще, чем в других популяциях.

В связи с этим, целью данной работы являлось определение частоты встречаемости кости инков в популяциях из различных регионов мира.

Материалы и методы

Изучено 54 краниологических серий (3544 черепа), относящихся к близким к современности популяциям Европы, Сибири, Северной и Южной Америки, Юго-Восточной Азии, Африки, Австралии и Меланезии. Кроме того, в исследование были включены 2038 черепов из древних популяций (неолит и бронза Прибайкалья, эпоха бронзы и железа Армении, скифы и средневековые славянские племена). Поскольку было высказано предположение о связи между частотой встречаемости кости инков и искусственной деформацией черепа (*Ossenberg* 1970; *Lahr* 1996), исследовались только недеформированные черепа. Различные варианты кости инков определялись по классификации Хаузера и Де Стефано (*Hauser, De Stefano* 1989) и Каданова и Мутафова (*Kadanoff, Mutafov* 1968). Для выявления корреляций признаков с полом и

возрастом применялись критерий хи-квадрат и точный критерий Фишера (*Saunders* 1989). Поскольку значимых ассоциаций не было обнаружено, половые и возрастные группы были объединены для последующего анализа. Краниологические серии изучались в Музее антропологии Московского государственного университета, Музее антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге и в Университете Кембриджа.

Результаты

На рисунке 1 (*Рис. 1*) показаны различные варианты строения кости инков, обнаруженные в настоящей работе.

В таблице 1 (*Табл. 1*) представлены общие частоты кости инков всех видов в современных популяциях.

Таблица 1

Частоты кости инков в современных популяциях

	N	n	p		N	n	p
Эскимосы	102	3	0,010	Армяне	129	2	0,015
Чукчи	147	0	0,027	Осетины	95	3	0,031
Алеуты	56	0	0,019	Шапсуги	42	0	0,000
Негидальцы	33	0	0,000	Абхазы	55	0	0,000
Ульчи	50	0	0,100	Турки	31	0	0,000
Орочи	20	1	0,150	Болгары	30	0	0,000
Тунгусы	29	0	0,000	Итальянцы	43	1	0,023
Манси	50	0	0,020	Финны	29	0	0,000
Ханты	229	0	0,013	Французы	31	0	0,000
Селькупы	93	1	0,010	Русские	120	0	0,000
Бельтыры	82	0	0,010	Латыши	81	1	0,012
Сагайцы	114	4	0,010	Эстонцы	39	0	0,000
Шорцы	48	4	0,021	Айны	47	4	0,085
Койбалы	43	0	0,000	Индейцы Перу	119	4	0,033
Качинцы	83	1	0,000	Индейцы Пуэбло	35	0	0,000
Калмыки	30	1	0,033	Бирма	56	1	0,018
Теленгеты	90	1	0,011	Китайцы	35	1	0,028
Монголы	100	0	0,023	Индийцы	56	1	0,018
Буряты	40	1	0,017	Андаманцы	27	0	0,010
Тувинцы	59	0	0,000	Сомалийцы	59	1	0,018
Киргизы	85	1	0,012	Танзанийцы	56	0	0,000
Узбеки	36	1	0,027	Кения	60	2	0,033
Мордва	70	0	0,015	Африканцы Ю-В.	30	1	0,034
Мари	104	5	0,047	Австралийцы	78	0	0,000
Башкиры	70	0	0,014	Меланезийцы	65	4	0,062
Чуваши	75	1	0,013	Папуасы Новой Гвинеи	68	0	0,000
Удмурты	69	1	0,014	Малайцы	21	1	0,048

Примечание: N — число черепов; n — число черепов с костью инков; p — частота признака



Рис. 1. а) полная кость инков; б) двухсоставная кость инков; в) неполная несимметричная кость инков; г) неполная симметричная кость инков; д) четырехсоставная кость инков и предмежтеменная кость. Фотографии автора
Fig. 1. a) Complete Inca bone; b) bipartite Inca bone; c) incomplete asymmetrical Inca bone; d) incomplete symmetrical Inca bone; e) The quadripartite Inca bone and the pre-interparietal bone. Photos of the author

Из 3544 черепов кость инков была обнаружена на 63 черепах. Таким образом, общая частота кости инков в данном исследовании составила 0,0178. Полная кость инков была встречена на 48 черепах, двухсоставная — на 4 черепах, неполная — на 9. С наименьшей частотой кость инков встречается в европейских популяциях

(средняя 0,007), однако в остальных регионах средние частоты примерно одинаковы: Сибирь (0, 0237), Америка (0,165), Юго-Восточная Азия (0,021), Африка (0,212), Австралия и Меланезия (0,275). С наибольшей частотой (> 4%) кость инков была встречена в малочисленных популяциях Дальнего Востока — у орочей (15%) и айнов (8,5%), а также у меланезийцев (6,2%) и малайцев (4,8%).

В таблице 2 (*Табл. 2*) представлены общие частоты кости инков всех структурных типов среди древних популяций.

Таблица 2

Частоты кости инков в древних популяциях

Группы	**N**	**n**	**p**
Неолит и бронзовый век Прибайкалья	223	5	0,022
Бронзовый и железный век Армении	498	0	0
Крымские скифы	323	4	0,012
Средневековые славяне	994	14	0,014

Примечание: N — число черепов; n — число черепов с костью инков; p — частота признака

На 2038 древних черепах кости инков были найдены в 23 случаях, что дает общую частоту 1,1%. Полная кость инков наблюдалась на 9 черепах, двухсоставная — на четырех, и неполная кость — на 10 черепах. В древних европейских популяциях кость инков наблюдается так же значительно реже, чем в сибирских группах, однако на одном из скифских черепов была встречена крайне редкая вариация — четырехсоставная кость инков (*Рис. 1*д).

Обсуждение

Аномалии в верхней части затылочной чешуи исследовались многими авторами (*Анучин* 1880; *Le Double* 1903; *Oetteking* 1930; *Mirsa* 1960; *Kolte, Mysorekar* 1966; *Saxena* et al. 1986; *Martin, Saller* 1959; *Ossenberg* 1969; *Pietrusewsky* 1984; *Dodo, Ishida* 1987; *Fujita* et al. 2002; *Marathe* et al. 2010; *Gardner* 2016; *Ibrahim* 2020; *Joseph* et al. 2022).

В наиболее обширном на сегодняшний день исследовании кости инков на 80 краниологических сериях из различных регионов мира (около 10000 черепов) было обнаружено, что частоты этого признака наиболее высоки в некоторых маргинальных изолированных группах (*Hanihara, Ishida* 2001). Оссенберг (*Ossenberg* 1969) также отметила, что наибольшие частоты кости инков наблюдаются в маргинальных изолятах. Аналогичные результаты были получены в настоящей работе: наибольшие частоты кости инков наблюдаются в малых изолированных популяциях Дальнего Востока — у орочей, и айнов с Курильских островов, а также у меланезийцев.

Однако в исследовании Ханихары, несмотря на гораздо более обширный материал, не было найдено четырехсоставной кости инков. В данном исследовании четырехсоставная кость была встречена на черепе из могильника поздних скифов у села Николаевка в Крыму (*Рис. 1*д). На этом уникальном черепе обе пары точек окостенения части затылочной чешуи над наивысшей выйной линией выделились в четыре самостоятельные кости. Кроме того, над костью инков расположилась надмежте-

менная кость — объединившаяся в единую кость дополнительная надмежтеменная пара, образованная из дополнительных центров окостенения в области лямбды. Таким образом, строение верхней части затылочной чешуи на этом черепе наглядно подтверждает данные эмбриологии.

Предполагается, что появление кости инков связано с филогенезом черепа. Было показано, что отдельные части затылочной кости соответствуют покровным костям черепа низших позвоночных (*Тонков* 1946; *De Beer* 1937; *Shapiro, Robinson* 1976a; *Shapiro, Robinson* 1976b; *Vīrapongse* et al. 1984). Так, основная часть затылочной кости, *pars basilaris*, развивающаяся из хрящевой закладки, представляет собой *os basioccipitale* низших форм позвоночных. Боковые части, *pars lateralis*, развивающиеся также путем замены хряща костью, соответствуют *os exoccipitale* рептилий и амфибий. Тот участок чешуи затылочной кости, который закладывается как хрящевое образование, является гомологом *os supraoccipitale* рептилий и амфибий (*Torrey* 1978; *Gans, Northcutt* 1983) (*Рис. 2*).

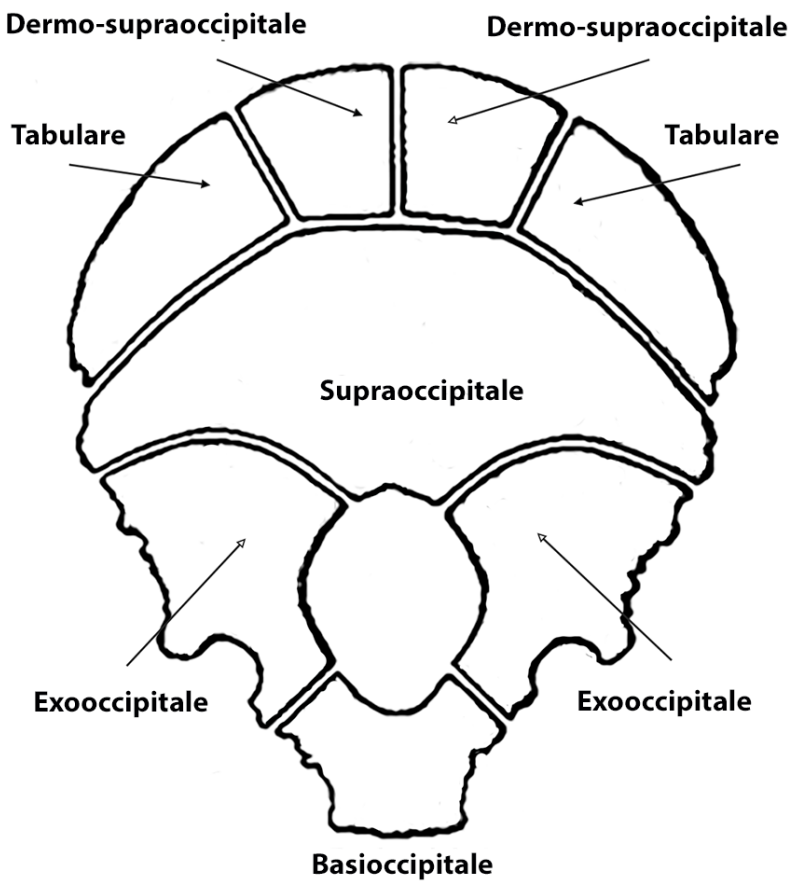


Рис. 2. Строение затылочной кости низших позвоночных.
Fig. 2. The occipital bone in lower vertebrates.

В свою очередь, четыре отдельных элемента, входящих в состав кости инков, соответствуют четырем покровным костям, образующим задний отдел черепной кры-

ши у низших позвоночных: двум *dermo-supraoccipitale* и двум *tabulare* (*Быстров* 1957; *Koyabu* 2023; *Koyabu* et al. 2012). У наиболее примитивных рептилий *dermo-supraoccipitale* обычно является парной костью, а у более прогрессивных *dermo-supraoccipitale* и *tabulare* сливаются в одну кость. Все это позволяет считать, что появление кости инков представляет собой отделение у человека *dermosupraoccipitale* и *tabulare* от остальных частей затылочной кости что можно рассматривать как возвращение к особенностям строения черепа рептилий (*Быстров* 1957).

В тех случаях, когда появляется трехсоставная кость инков, строение затылочной кости человека оказывается сходным со строением затылочной части черепа тех рептилий, у которых обе *dermo-supraoccipitale* уже слились друг с другом, а *tabulare* представляют собой еще достаточно большие и изолированные кости, как у *Therapsida*. Реже всего встречаются случаи присутствия двух *dermo-supraoccipitale*, то есть разделения средней кости на две части, и образования четырехсоставной кости инков. Редкость этого варианта, по всей вероятности, объясняется тем, что наличие двух *dermo-supraoccipitale* является возвратом к более древним предкам, а именно: к примитивным рептилиям из отряда *Seymouriamorpha* (*Быстров* 1957).

Согласно радиологическим посемейным исследованиям (*Torgersen* 1951), появление кости инков обусловлено генетическими факторами. Эволюционные исследования показали, что филогенетические изменения, которые привели к нынешней форме человеческого черепа, связаны с некоторыми генами, регулирующие закрытие швов (например, *BMP3, MSX2, RUNX2*), и развились в результате положительного отбора у людей и других приматов (*Green* et al. 2010; *Magherini* et al. 2015; *Twigg* et al. 2015; *Wu* et al. 2010). Можно предположить, что появление кости инков у человека вызвано обратными мутациями, приводящими к предковому типу строения затылочной кости. Такие редкие варианты отражают возврат к строению черепа наших наиболее древних предков.

Заключение

Согласно результатам данного исследования, распределение частот кости инков не обнаруживает связи с конкретными регионами. Следовательно, этот признак не имеет расоводиагностической ценности. Наиболее высока частота кости инков в малых изолированных популяциях, в которых этот признак сохраняется, вероятно, в результате дрейфа генов. Видимо, поэтому в европейских популяциях, подвергавшихся многочисленным миграциям и смешению, частота кости инков невелика. Однако, поскольку этот признак имеет наследственную природу, он может оказаться ценным при установлении родства в ископаемых популяциях и судебно-медицинской практике. Возможность присутствия кости инков следует учитывать также при хирургических вмешательствах.

Научная литература

Анучин Д. Н. О некоторых аномалиях человеческого черепа и преимущественно об их распространении по расам // Известия Имп. Общ-ва любителей естествознания, антропологии, и этнографии, состоящего при Имп. Московском ун-те. Т. 38, Вып. 3; Труды Антропологического отдела. Т. 6. М., 1880. 120 с.

Быстров А. П. Прошлое, настоящее, будущее человека. М.: Медгиз, 1957. 315 с.

Тонков В. Н. Анатомия человека. Л.: Медгиз, Ленинградское отд., 1946. 422 с.

Bellamy P. F. A Brief Account of Two Peruvian Mummies in the Museum of the Devon and Cornwall Natural History Society // The Annals and Magazine of Natural History. 1842. Vol. 10. No. 63. P. 95–100. https://doi.org/10.1080/03745484209445203

De Beer G. R. The Development of the Vertebrate Skull. Oxford: Clarendon Press, 1937. 570 p.

Dodo Y., Ishida, H. Incidences of Nonmetric Cranial Variants in Several Population Samples from East Asia and North America // Journal of the Anthropological Society of Nippon. 1987. Vol. 95. P. 161–177. https://doi.org/10.1537/ase1911.95.161

Fujita M. Q., Taniguchi M., Zhu B. L. et al. Inca Bone in Forensic Autopsy: A Report of Two Cases with a Review of the Literature // Legal Medicine. 2002. Vol. 4. No. 3. P. 197–201. https://doi.org/10.1016/S1344-6223(02)00029-9

Gans C., Northcutt R. G. Neural Crest and the Origin of Vertebrates: A New Head // Science. 1983. Vol. 220. No. 4594. P. 268–73. https://doi.org/10.1126/science.220.4594.268

Gardner S. A Human Skull with a Tripartite Inca Bone: A Case Report // Forensic Medicine and Anatomy Research. 2016. Vol 4. P. 37–39. https://doi.org/10.4236/fmar.2016.43007

Green R. E., Krause J., Briggs A. W. et al. A Draft Sequence of the Neandertal Genome // Science. 2010. Vol. 328. No. 5979. P. 710–722. https://doi.org/10.1126/science.1188021

Hanihara T., Ishida H. Os Incae: Variation in Frequency in Major Human Population Groups // Journal of Anatomy. 2001. Vol. 198. P. 137–152. https://doi.org/10.1046/j.1469-7580.2001.19820137.x

Hauser G., De Stefano G. F. Epigenetic Variants of the Human Skull. Stuttgart: Schweizerbart, 1989. 301 p.

Ibrahim I. H. 2020. Anatomical Variations of Inca bone in Adult Human Egyptian Skulls // International Journal of Approximate Reasoning. 2020. Vol. 8. No. 1.1. P. 7271–7276. https://doi.org/10.16965/ijar.2019.356

Joseph S., Mathew A. J., Sukumaran T. T. et al. The Inca Bone: A Throwback to an Ancient Civilization and People // Journal of Morphological Sciences. 2022. No. 39. P. 115. https://doi.org/51929/jms.39.115.2022

Kadanoff D., Mutafov S. T. Über die Variationen der typisch lokalisierten überzähligen Knochen und Knochenfortsätze des Hirnschädels beim Menschen // Anthropologischer Anzeiger. 1968. No. 31 (1/2). P. 28–39.

Kolte D. T., Mysorekar V. R. Tri-Partite Interparietal Bone // Journal of the Anatomical Society of India. 1966. No. 15. P. 96.

Koyabu D. Evolution, Conservatism and Overlooked Homologies of the Mammalian Skull // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences. 2023. Vol. 378. No. 1880. P. 20220081. https://doi.org/10.1098/rstb.2022.0081

Koyabu D., Maier W., Sánchez-Villagra M. R. Paleontological and Developmental Evidence Resolve the Homology and Dual Embryonic Origin of a Mammalian Skull Bone, the Interparietal // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2012. Vol. 109. No. 35. P. 14075–80. https://doi.org/10.1073/pnas.1208693109

Lahr M. M. The Evolution of Modern Human Diversity. A Study of Cranial Variation. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 416 p.

Le Double A. F. Traité des Variations des Os du Crâne de l'Homme et leur Signification au Point de Vue de l'Anthropologie Zoologique. Paris: Vigot Frères, 1903. 400 p.

Magherini S., Fiore M. G., Chiarelli B., et al. Metopic Suture and RUNX2, a Key Transcription Factor in Osseous Morphogenesis with Possible Important Implications for Human Brain Evolution // Italian Journal of Anatomy and Embryology. 2015. Vol. 120. No. 1. P. 5–20. https://doi.org/10.13128/IJAE-16469

Marathe R., Yogesh A., Pandit S., Joshi M., Trivedi G. Inca — Interparietal Bones in Neurocranium of Human Skulls in Central India // Journal of Neurosciences in Rural Practice. 2010. Vol. 1. No. 1. P. 14–16. https://doi.org/10.4103/0976-3147.63094

Martin R., Saller K. Lehrbuch der Anthropologie, Band II. Stuttgart: Gustav Fischer. 1959. 123 p.

Matsumura G., England M. A., Uchiumi T., Kodama G. The Fusion of Ossification Centres in the

Cartilaginous and Membranous Parts of the Occipital Squama in Human Fetuses // Journal of Anatomy. 1994. Vol. 185. Pt. 2. P. 295–300.

Matsumura G., Uchiumi T., Kida K. et al. Developmental Studies on the Interparietal Part of the Human Occipital Squama // Journal of Anatomy. 1993. Vol. 182. Pt. 2. P. 197–204.

Mirsa B. D. Interparietal Bone: A Case Report // Journal of the Anatomical Society of India. 1960. No. 9. P. 39.

Oetteking B. The Jesup North Pacific Expedition XI, Craniology of the North Pacific Coast. New York: G.E. Stechert, 1930. 391 p.

Ossenberg N. S. Discontinuous Morphological Variation in the Human Cranium. Ph.D. thesis, University of Toronto, 1969. 257 p.

Ossenberg N. S. The Influence of Artificial Cranial Deformation on Discontinuous Morphological Traits // American Journal of Physical Anthropology. 1970. No. 33. P. 375–372. https://doi.org/10.1002/ajpa.1330330310

Pal G. P. Variations of the Interparietal Bone in Man // Journal of Anatomy. 1987. No. 152. P. 205–208.

Pietrusewsky M. Metric and Nonmetric Cranial Variation in Australian Aboriginal Populations Compared with Populations from the Pacific and Asia // Occasional Papers in Human Biology. 1984. No. 3. P. 1–113.

Saunders S. R. Nonmetric Skeletal Variation // Reconstruction of Life from the Skeleton / ed. by M. Y. Iscan, K. A. R. Kennedy. New York: Alan R. Liss., 1989. P. 95–108.

Saxena S. K., Chowdhary D. S., Jain S. P. Interparietal Bones in Nigerian Skulls // Journal of Anatomy. 1986. Vol. 86. No. 144. P. 235–237.

Shah M. P., Desai S. G., Gupta S. A Study of Interparietal Bone in 105 Human Skulls of Gujarat Population // GCSMC Journal of Medical Sciences. 2014. Vol. 3. No. 1. P. 28–30. https://doi.org/10.1016/J.JASI.2015.07.274

Shapiro R., Robinson F. Embryogenesis of the Human Occipital Bone // American Journal of Roentgenology. 1976a. No. 126. P. 1063–1068. https://doi.org/10.2214/ajr.126.5.1063

Shapiro R., Robinson F. The Os Incae // American Journal of Roentgenology. 1976b. No. 127. P. 469–471.

Srivastava H. C. Ossification of the Membranous Portion of the Squamous Part of the Occipital Bone in Man // Journal of Anatomy. 1992. Vol. 180. Pt. 2. P. 219–24.

Torgersen J. Hereditary Factors in the Sutural Pattern of the Skull // Acta Radiologica. 1951. Vol. 36. No. 5. P. 374-82. https://doi.org/10.1177/028418515103600504

Torrey T. W. Morfogénesis de los vertebrados. Mexico: Limusa, 1978. 576 p.

Tschudi J. J. von. Über die Ureinwohner von Peru // Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medicin. 1844. P. 98–109.

Twigg S. R. F., Forecki J., Goos J. A. C., Richardson I. C. A. et al. Gain-of-Function Mutations in ZIC1 are Associated with Coronal Craniosynostosis and Learning Disability // American Journal of Human Genetics. 2015. Vol. 97. No. 3. P. 378–388. https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2015.07.007

Virapongse C., Sarwar M., Bhimani S., Crelin E. S. Skull Phylogeny: an Investigation Using Radiography and High-Resolution Computed Tomography // American Journal of Neuroradiology. 1984. Vol. 5. No. 2. P. 147–54.

Wu D. D., Jin W., Hao X. D., Tang N. L. S., Zhang Y. P. Evidence for Positive Selection on the Osteogenin (BMP3) Gene in Human Populations // PLOS ONE. 2010. Vol. 5. No. 6. P. e10959. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0010959

References

Anuchin, D. N. 1880. O nekotorykh anomaliiakh chelovecheskogo cherepa i preimushchestvenno ob ikh rasprostranenii po rasam [About Several Anomalies of the Human Cranium and Primarily on Their Prevalence According to Race]. In *Izvestiia Imperatorskogo Obshchestva liubitelei estestvoznaniia, antropologii i etnografii* [Bulletin of the Imperial Society of Lovers of Natural Science, Anthropology and Ethnography]. Vol. 38(3). 121 p.

Bellamy, P. F. 1842. A Brief Account of Two Peruvian Mummies in the Museum of the Devon and Cornwall Natural History Society. *The Annals and Magazine of Natural History* 10(63): 95–100. https://doi.org/10.1080/03745484209445203

Bystrov, A. P. 1957. *Proshloe, nastoyashchee, budushchee cheloveka* [Past, Present and Future of Man]. Leningrad: Medgiz. 269 p.

De Beer, G. R. 1937. *The Development of the Vertebrate Skull*. Oxford: Clarendon Press. 570 p.

Dodo, Y., and H. Ishida. 1987. Incidences of Nonmetric Cranial Variants in Several Population Samples from East Asia and North America. *Journal of the Anthropological Society of Nippon* 95: 161–177. https://doi.org/10.1537/ase1911.95.161

Fujita, M. Q., M. Taniguchi, B. L. Zh, et al. 2002. Inca Bone in Forensic Autopsy: A Report of Two Cases with a Review of the Literature. *Legal Medicine* 4(3): 197–201.

Gans, C., and R. G. Northcutt. 1983. Neural Crest and the Origin of Vertebrates: A New Head. *Science* 220(4594): 268–73. https://doi.org/10.1126/science.220.4594.268

Gardner, S. 2016. A Human Skull with a Tripartite Inca Bone: A Case Report. *Forensic Medicine and Anatomy Research* 4: 37–39. https://doi.org/10.4236/fmar.2016.43007

Green, R. E., J. Krause, A. W. Briggs et al. 2010. A Draft Sequence of the Neandertal Genome. *Science* 328(5979): 710–722. https://doi.org/10.1126/science.1188021

Hanihara, T., and H. Ishida. 2001. Os Incae: Variation in Frequency in Major Human Population Groups. *Journal of Anatomy* 198:137–152. https://doi.org/10.1046/j.1469-7580.2001.19820137.x

Hauser, G., and G. F. De Stefano. 1989. *Epigenetic Variants of the Human Skull*. Stuttgart: Schweizerbart. 301 p.

Ibrahim, I. H. 2020. Anatomical Variations of Inca bone in Adult Human Egyptian Skulls. *International Journal of Approximate Reasoning* 8(1.1): 7271–7276. https://doi.org/10.16965/ijar.2019.356

Joseph, S., Mathew, A. J., Sukumaran, T. T. et al. 2022. The Inca Bone: A Throwback to an Ancient Civilization and People. *Journal of Morphological Sciences* 39: 115. https://doi.org/51929/jms.39.115.2022

Kadanoff, D., and S. T. Mutafov. 1968. Über die Variationen der typisch lokalisierten überzähligen Knochen und Knochenfortsätze des Hirnschädels beim Menschen. *Anthropologischer Anzeiger* 31(1/2): 28–39.

Kolte, D. T., and V. R. Mysorekar. 1966. Tri-Partite Interparietal Bone. *Journal of the Anatomical Society of India* 15: 96.

Koyabu, D. 2023. Evolution, Conservatism and Overlooked Homologies of the Mammalian Skull. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 378(1880): 20220081. https://doi.org/10.1098/rstb.2022.0081

Koyabu, D., W. Maier, and M. R. Sánchez-Villagra. 2012. Paleontological and Developmental Evidence Resolve the Homology and Dual Embryonic Origin of a Mammalian Skull Bone, the Interparietal. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109(35): 14075–80. https://doi.org/10.1073/pnas.1208693109

Lahr, M. M. 1996. *The Evolution of Modern Human Diversity. A Study of Cranial Variation*. Cambridge: Cambridge University Press. 416 p.

Le Double, A. F. 1903. *Traité des Variations des Os du Crâne de l'Homme et leur Signification au Point de Vue de l'Anthropologie Zoologique*. Paris: Vigot Frères. 400 p.

Magherini, S., M. G. Fiore, B. Chiarelli et al. 2015. Metopic Suture and RUNX2, a Key Transcription Factor in Osseous Morphogenesis with Possible Important Implications for Human Brain Evolution. *Italian Journal of Anatomy and Embryology* 120(1): 5–20. https://doi.org/10.13128/IJAE-16469

Marathe, R., A. Yogesh, S. Pandit, M. Joshi, and G. Trivedi. 2010. Inca — Interparietal Bones in Neurocranium of Human Skulls in Central India. *Journal of Neurosciences in Rural Practice* 1(1): 14–16. https://doi.org/10.4103/0976-3147.63094

Martin, R., and K. Saller. 1959. *Lehrbuch der Anthropologie, Band II*. Stuttgart: Gustav Fischer. 123 p.
Matsumura, G., M. A. England, T. Uchiumi, and G. Kodama. 1994. The Fusion of Ossification Centres in the Cartilaginous and Membranous Parts of the Occipital Squama in Human Fetuses. *Journal of Anatomy* 185(2): 295–300.
Matsumura, G., T. Uchiumi, K. Kida et al. 1993. Developmental Studies on the Interparietal Part of the Human Occipital Squama. *Journal of Anatomy* 182(Pt. 2): 197–204.
Mirsa, B. D., 1960. Interparietal Bone: A Case Report. *Journal of the Anatomical Society of India* 9: 39.
Oetteking, B. 1930. *The Jesup North Pacific Expedition XI, Craniology of the North Pacific Coast*. New York: G.E. Stechert. 391 p.
Ossenberg, N. S. 1969. *Discontinuous Morphological Variation in the Human Cranium*. Ph.D. diss, University of Toronto. 257 p.
Ossenberg, N. S. 1970. The Influence of Artificial Cranial Deformation on Discontinuous Morphological Traits. *American Journal of Physical Anthropology* 33: 375–372. https://doi.org/10.1002/ajpa.1330330310
Pal, G. P. 1987. Variations of the Interparietal Bone in Man. *Journal of Anatomy* 152: 205–208.
Pietrusewsky, M. 1984. Metric and Nonmetric Cranial Variation in Australian Aboriginal Populations Compared with Populations from the Pacific and Asia. *Occasional Papers in Human Biology* 3: 1–113.
Saunders, S. R. 1989. Nonmetric Skeletal Variation. In *Reconstruction of Life from the Skeleton*, ed. by M. Y. Iscan and K. A. R. Kennedy. New York: Alan R. Liss., 95–108.
Saxena, S. K., D. S. Chowdhary, and S. P. Jain. 1986. Interparietal Bones in Nigerian Skulls. *Journal of Anatomy* 86, 144: 235–237.
Shah, M. P., S. G. Desai, and S. Gupta. 2014. A Study of Interparietal Bone in 105 Human Skulls of Gujarat Population. *GCSMC Journal of Medical Sciences* 3(1): 28–30. https://doi.org/10.1016/J.JASI.2015.07.274
Shapiro, R., and F. Robinson. 1976b. The Os Incae. *American Journal of Roentgenology* 127: 469–471.
Shapiro, R., and F. Robinson. 1976a. Embryogenesis of the Human Occipital Bone. *American Journal of Roentgenology* 126: 1063–1068.
Srivastava, H. C. 1992. Ossification of the Membranous Portion of the Squamous Part of the Occipital Bone in Man. *Journal of Anatomy* 180(2): 219–24.
Tonkov, V. N. 1946. *Anatomiia cheloveka* [Human Anatomy]. Leningrad: Medgiz. 422 p.
Torgersen, J. 1951. Hereditary Factors in the Sutural Pattern of the Skull. *Acta Radiologica* 36(5): 374–82. https://doi.org/10.1177/028418515103600504
Torrey, T. W. 1978. *Morfogénesis de los Vertebrados*. Mexico: Limusa. 576 p.
Tschudi, J. J. von. 1844. Über die Ureinwohner von Peru. *Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medicin*: 98–109.
Twigg, S. R. F., J. Forecki, J. A. Goos, I. C. A. Richardson et al. 2015. Gain-of-Function Mutations in ZIC1 are Associated with Coronal Craniosynostosis and Learning Disability. *American Journal of Human Genetics* 97(3): 378–388. https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2015.07.007
Virapongse, C., M. Sarwar, S. Bhimani, and E. S. Crelin. 1984. Skull Phylogeny: an Investigation Using Radiography and High-Resolution Computed Tomography. *American Journal of Neuroradiology* 5(2): 147–54.
Wu, D. D., W. Jin, X. D. Hao, N. L. S. Tang, and Y. P. Zhang. 2010. Evidence for Positive Selection on the Osteogenin (BMP3) Gene in Human Populations. *PLOS ONE* 5(6): e10959. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0010959

МЕДИЦИНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/318-330
Научная статья

© Г. С. Поповкина

ОБЩЕНИЕ КАК ЧАСТЬ ЖИЗНЕННОГО МИРА ТЯЖЕЛОБОЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

В статье исследуется актуальная для медицинской антропологии проблема роли и смысла общения в жизненном мире тяжелобольных людей. В качестве источника выбраны литературные произведения автобиографического характера, точно отображающие особенности жизни болеющего человека, его настроение и переживания. Мемуарные и биографические литературные произведения, включающие в себя описание реалий больничной повседневности, представляют собой нарратив информанта и дают исследователю возможность «включиться» в наблюдение изучаемой проблемы. Методологической основой исследования стала концепция С. Н. Трубецкого о соборной природе человека, которая проявляется в необходимости контактировать с людьми, делиться с ними переживаниями, мыслями и т. д. Выявлено, что болеющим людям остро не хватает общения. Они ценят внимание, равенство возможностей, честность, чутко понимают негативное отношение к себе, сознательное причинение эмоциональной боли, но готовы простить неловкое, необдуманное поведение. Болезнь делает их беззащитными перед негативным контактом. В ситуации длительной и тяжелой болезни нормальная коммуникация нарушается, она нередко становится обрывочной, сжатой, вынужденной. Общение имеет онтологическое значение, видится больному одной из главных ценностей жизни, однако болезнь налагает на человека ограничения, мешающие проявлению его соборной природы, возможности контактировать с другими людьми, жить и развиваться среди людей.

Ключевые слова: *жизненный мир, болезнь, общение, соборная природа человека, литературные произведения*

Ссылка при цитировании: *Поповкина Г. С.* Общение как часть жизненного мира тяжелобольных людей // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 318–330.

Поповкина Галина Сергеевна — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (Российская Федерация, 690001 Владивосток, ул. Пушкинская, 89). Эл. почта: galina.popovkina@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6521-8658

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/318-330
Original article

© *Galina Popovkina*

COMMUNICATION AS PART OF THE LIVES OF THE SERIOUSLY ILL

The article examines the problem of the role and meaning of communication in the world of seriously ill people, a topic of relevance for medical anthropology. The selected source material comprises autobiographical works that accurately reflect the features of the life of a sick person, including their mood and atmosphere. Memoirs and biographical literary works, which contain descriptions of real hospital everyday life, represent informants' narratives and give the researcher the opportunity to "get involved" in the observation of the problem under study. The methodological basis of the study was the concept of S.N. Trubetskoy about the conciliar nature of man, which is manifested in the need to contact people and share one's feelings and ideas. It was revealed that sick people are in dire need of communication. They value attention, equal opportunities, honesty, they barely understand negative attitudes towards themselves, deliberate infliction of emotional pain, but are ready to forgive awkward, thoughtless behavior. The disease makes them defenseless against negative contact. In situations of prolonged and severe pain, normal communication is disrupted; it sometimes becomes fragmentary, compressed, and forced. Communication is of ontological importance; the patient sees it as one of the main values of life, but the disease imposes restrictions on a person that prevent the emergence of his conciliar nature, the ability to contact other people, live and develop among people.

Keywords: *life, illness, communication, conciliar nature of man, literary works*
Author Info: **Popovkina, Galina S.** — Ph.D. in History, Senior Researcher, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far-East, Far Eastern Branch Russian Academy of Science (Vladivostok, Russian Federation). E-mail: galina.popovkina@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6521-8658
For citation: Popovkina, G. S. 2024. Communication as Part of the Lives of the Seriously Ill. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 318–330.

Общение для человека так же важно, как и здоровье. Только в общении, то есть находясь среди людей и взаимодействуя с ними, человек формируется именно как человек. Социальные контакты тяжелобольного сильно урезаны. Обычно он видится с одними и теми же людьми, которые заняты уходом, и не имеет возможности встречаться с новыми людьми, и в этом смысле его жизнь напоминает заключение. Тем не менее, общение представляется важной частью жизненного мира болеющего человека. Как правило, вопросам общения и различным его аспектам в поведении посвящены работы психологов. Однако думается, что проблема общения тяжелобольных людей может стать и областью исследования для медицинской антропологии. На начальном этапе работы в этом направлении перспективным видится использование литературных произведений автобиографического характера. Для анализа вы-

браны мемуары Тамары Черемновой «Трава, пробившая асфальт» и Антона Борисова «Кандидат на выбраковку». Это сочинения людей, имеющих инвалидность с раннего детства. В рассказах Юлии Кузнецовой «Выдуманный жучок» и Николая Назаркина «Изумрудная рыбка» повествуется о детях, страдающих тяжелыми или неизлечимыми заболеваниями и вынужденных проводить много времени в больнице. «Выдуманный жучок» написан мамой девочки-пациентки нейрохирургического отделения, а «Изумрудная рыбка» — повзрослевшим болеющим мальчиком. Основная, важная для антропологического исследования черта этих произведений — их биографичность, искренность и открытость, точное описание больничных будней и переживание их пациентами. Такие работы выступают в качестве варианта развернутого неформализованного интервью и, порой, способны предоставить исследователю даже больший объем материала, чем разовая беседа с информантом.

Стоит отметить, что проблема общения разрабатывалась в философии, а именно в «философии общения», создание которой относится к началу XX в. (*Гладышев* 2016). Осмысление и углубление понятия Я-Ты отношений как сущностной характеристики человека принадлежит М. Буберу. Одна из основных идей диалогической философии М. Бубера состоит в том, что выделяется два принципиально разных типа отношений: Я-Ты и Я-Оно. При этом Я человека выступает полюсом отношения Я-Ты либо Я-Оно. Первичным, создающим человеческую личность, является именно Я-Ты отношение. Человеческое Я формируется как ответ на Я-Ты отношение к нему другого, в первую очередь матери. Духовная сущность человека состоит в направленности личности на Другого: «Дух не в Я, он между Я и Ты» (*Бубер* 1999: 51). То есть, для становления человека личностью необходимо общение, взаимопонимание, «направленность» на другого.

И в настоящее время актуальна концепция общения И. А. Ильина, согласно которой, общение — это особый аспект жизненного творчества личности (*Гладышев* 2016). Еще более глубокую проработку теория общения получила в трудах С. Н. Трубецкого: «Каждое слово наше доказывает факт коллективного сознания, предполагая его. Без слова никогда не мыслит человек, и только в форме слова мысль его объективно обобщается. Словами мы отвлекаем, образуем, определяем логические, универсальные понятия; словами же обособляем и закрепляем, индивидуализируем наши представления. И вместе слово есть воплощение соборного сознания, ибо не было бы слов, если бы они были непонятны и невнятны для других, если бы незачем и не с кем было говорить. Слово предполагает органическую способность взаимного понимания, родовое психологическое единство; и вместе оно предполагает говорящих и внимающих людей» (*Трубецкой* 1994: 497). Человек — существо не только логосное, которое обладает речью, абстрактным мышлением, представлениями о должном, но и соборное. Соборность человека проявляется в необходимости контактировать с людьми, делиться с ними переживаниями, мыслями и т. д. Человек до такой степени соборное существо, что состояться и быть человеком он может только в окружении других людей, обладающих развитым сознанием, речью, мышлением, нравственным чувством и т. п. Об этом свидетельствует феномен детей-маугли, никогда не становящихся полноценными людьми, если их до 3–5 летнего возраста не забрать от животных. Отсутствием контактов с себе подобными, не дающим реализоваться соборной природе человека, ужасно наказание одиночным заключением, что роднит его, как отмечено выше, с положением больных людей.

Поскольку планируется исследовать жизненный мир тяжелобольного человека, а именно аспект общения в нем, логично обратиться к феноменолого-герменевтическому подходу, основа которого разработана в трудах Э. Гусерля и М. Шелера, а его антропологическое применение — в работах А. Шюца. Также анализ выбранных источников будет проводиться с опорой на концепцию С. Н. Трубецкого о соборной природе человека. Мемуарные и биографические литературные произведения, включающие в себя описание реалий больничной повседневности, представляют собой нарратив информанта и дают исследователю возможность «включиться» в наблюдение изучаемой проблемы, отследить внутренние переживания постоянных пациентов (обитателей) больниц. Таким образом, применение при анализе выбранных источников феноменолого-герменевтического подхода позволяет осуществить экспликацию смыслового горизонта феномена общения в жизненном мире тяжелобольных людей.

Избранные для анализа мемуары написаны взрослыми людьми-инвалидами: Т. Черемнова имеет тяжелую форму церебрального паралича, долгое время боролась за отмену неправильного диагноза олигофрения; А. Борисову поставлен диагноз несовершенный остеогенез, чрезвычайно повышенную ломкость костей. Практически всю жизнь они проводят в больницах и домах-интернатах. Героини книги «Выдуманный жучок» — девочки Таша тринадцати лет и Аня четырнадцати лет. В «Изумрудной рыбке» главное действующее лицо — мальчик Коля Кашкин, ему и его друзьям около тринадцати лет. Жизнь и взросление этих детей проходит сквозь испытание неизлечимой болезнью с неясными прогнозами на будущее. Существование этих людей, с одной стороны, ограничено пространством и обществом больницы, что не может не сопровождаться ограничениями в общении, с другой — способствует особому осмыслению ими жизни и своего места в ней. Специфика общения в жизненном мире тяжелобольных людей раскрывается в показе контактов со сверстниками, взрослыми людьми, медперсоналом, описании переживаемых состояний и настроения.

Общение со сверстниками и другими пациентами

Несмотря на «жизнь сквозь болезнь», общение тяжелобольных людей с окружающим миром продолжается, правда, весьма ограниченно. Дети-подростки, герои рассказов Ю. Кузнецовой и Н. Назаркина, хоть и страдают от своих болезней, но не прикованы к постели. Это дает им возможность не суживать свое существование стенами больничной палаты и иногда заводить новые знакомства. Примечательно описание первой встречи Таши и Ани. При знакомстве девочки не стремятся узнать о болезнях друг друга — их интересуют развлечения, хобби и «небольничные» темы. Болезни как медицинское явление детьми не обсуждаются: «Дети не спрашивают о диагнозе. Это любимая тема разговора мамаш» (*Кузнецова* 2011: 17). Этим они отличаются от взрослых, которым важно узнать диагноз ребенка собеседника. В отличие от детей, они способны заподозрить в другом родителе зависть к ребенку с менее тяжелым заболеванием или показать, что «дурацкая жалость» им не нужна (*Кузнецова* 2011: 16).

Отношения подростков складываются по-разному. Как правило, игры и развлечения, а также совместное переживание болезни, пусть и каждого своей, объединяют детей. Им важно иметь возможность шутить: шутка способна помочь наладить контакт, выразить отношение к происходящему, устранить неловкость. Смех может быть не только способом разнообразить будни, но и сигналом одобрения или порицания:

«Толик стал совсем глупый, потому что ему одна девчонка нравится. Ходит с глупыми глазами, по-дурацки как-то. Мы с Пашкой про него смеялись, а он обижается, говорит, что мы еще маленькие» (*Назаркин* 2018: 77). С его помощью можно добиться желаемого результата: «тут Серый увидел, что мы внутри смеемся, и замолчал. А то я уже хотел перестать с ним дружить, если он будет все время один разговаривать. А теперь я тоже мог разговаривать» (*Назаркин* 2018: 52). Приветствуется равенство возможностей, щедрость, которые могут проявляться даже в мелочах. Например, Коля и Пашка прошли в соседний корпус в буфет за мороженым. Пашка выбрал «Лакомку», а Коля — в стаканчике, но потом тоже захотел «Лакомку». Не успев договориться, так как подошла их очередь, они купили мороженое разных видов. И чтоб было «по-честному», дали друг другу укусить кусочек от своего мороженого (*Назаркин* 2018: 70–72).

В отношениях с маленькими соседями по больничному отделению подростки проявляют сочувствие и желание помочь. Они с удовольствием создают игровые условия, когда этого требуют обстоятельства, как, например, в случае со Степкой-растрёпкой, который боялся «всего в больнице». Находчивые Таша и Аня предложили ему быть секретным агентом для обезвреживания злой медсестры Лидки, рассказали, как нужно себя вести и даже сделали похожую на Лидку куклу, в которую она, якобы, превратилась. Идея подруг оказалась удачной, и Степка спокойно отправился на операцию (*Кузнецова* 2011: 47–51). Дети более младшего возраста вызывают у старших зависть, прежде всего, потому что «ничего не понимают» (*Кузнецова* 2011: 64) и это позволяет им быть беспечными (*Назаркин* 2018: 127).

Дети-инвалиды очень хорошо запоминают моменты общения со сверстниками, особенно когда это общение благосклонное. Так, Тамара впервые самостоятельно вышла на ходунках за забор на дорогу и застряла в колее: «Меня окружили гулявшие дети. Они с интересом рассматривали меня, а я их. Наверное, я тогда впервые почувствовала себя жутко неуклюжей. Но дети смотрели доброжелательно, кое-кто даже подбадривал». Нашлась и общая тема общения: «потому что я им помогала дразнить нашего общего неприятеля — соседского рыжего мальчугана Валерку» (*Черемнова* 2011: 48). Доброжелательный контакт помнится долгое время: «Девчонки не забывали поделиться со мной: преподнесут то крохотный кусочек сальца на ломтике хлеба, то колечко соленого огурчика» (*Черемнова* 2011: 81). Возможность поговорить, тёплое, дружеское общение остается в памяти навсегда. А. Борисов, который «во всех больницах … всегда был единственным, кого не посещали, кому не приносили продуктовых передач, единственным, кто питался, жил за счет других» (*Борисов* 2008: 133), рад случаю пообщаться с девушками-практикантками: «Потом они часто приходили в палату и даже приезжали ко мне, после того как практика закончилась. Жили девушки где-то в Подмосковье. Они приносили мне книги, несколько раз вытаскивали меня гулять на улицу и возили на каталке по двору института. Оля и Лена оказались замечательными девчонками. Я до сих пор вспоминаю их с теплотой. Мы разговаривали о многом» (*Борисов* 2008: 230). Простая человеческая беседа для Антона особенно ценна, потому что «Пролежав двенадцать лет в санатории, я не имел элементарного опыта общения с людьми» (*Борисов* 2008: 108).

Часто люди с сильными ограничениями в подвижности и, следовательно, самостоятельности, выстраивают коммуникацию с окружающими максимально вежливо, стараясь не обидеть, даже когда действия соседей их огорчают. Так, Тамаре в бытовых вопросах и в написании сказок под диктовку (Тамара Черемнова известна как писатель детских сказок — *Г. П.*) помогала ее соседка Шура. Диктовать приходилось

по буквам, так как Шура слабо владела грамотой, что было чрезвычайно тяжело для обеих (*Черемнова* 2011: 240). Через некоторое время девушке надоело ухаживать за парализованной соседкой, она стала чаще отлучаться, порой совсем забывая про Тамару и даже надолго оставляя ее в темной комнате без света (*Черемнова* 2011: 249). В таких условиях Тамаре нужно было деликатно напомнить ей о себе и спросить, не обидится ли Шура, если Тамара попросит ухаживать за ней другую девушку. Тамара «ужасно боялась оскорбить Шурку своим решением» (*Черемнова* 2011: 250).

Понимание собственной обременительности для окружающих заставляло Антона быть замкнутым: «Я старался свести к минимуму общение с соседями. … я зависел от помощи соседей. Ежеминутно помнить, что ты обуза для окружающих — очень невеселое занятие» (*Борисов* 2008: 133).

Контакты со сверстниками бывают и неприятными. Среди подростков считается недопустимой жадность. Так, соседи по палате решили проучить Додика за неуёмную страсть к сосискам, из-за которой он стал выпрашивать их у ребят (*Назаркин* 2018: 24–29). Правда, жадиной можно прослыть и из-за нежелания отдавать свою порцию кому-то (*Назаркин* 2018: 65–68). Желание воспользоваться чужими идеями так же порицается и наказывается. Так, Юрка загадывал всем загадку, которую ему сказал Коля. Тот, кто не смог ответить, должен был отдать Юре обеденный компот. Рассерженный Коля сообщил всем правильный ответ: «Пусть на своих загадках компот зарабатывает» (*Назаркин* 2018: 34).

Слабость и нетерпение болезни не вызывает жалости у подростков: так, Коле, Толику и Серому не нравится, что стонет Тёпочкин. В рассказе дается много объяснений, почему не нравится, одно из них следующее: «И сочувствия у нас никакого нету, потому что мы ничего все равно сделать не можем. И незачем ему на нас стонать» (*Назаркин* 2018: 53–55).

Иногда отношения пациентов больниц и интернатов могут быть неравноправными, несправедливыми. Соседка Тамары по палате «не в меру активная и боевая» Валюха подчинила себе тихую Наташу, которая безропотно отдавала ей порционные пироги в обмен на возможность общения: «Принесешь пироги, тогда буду дружить с тобой», — говорила Валюха (*Черемнова* 2011: 135–136). Порой, взаимодействие с соседями бывает грубым, обидным и оскорбительным, как это случилось с Антоном, осмелившимся попросить жареной картошки. Антон выстоял, предпочитая сохранить достоинство, чем лакомиться домашней едой. Но другого мальчика, младше всех по возрасту, заставили совершить унизительные вещи, он не смог противостоять старшим (*Борисов* 2008: 37).

В общении друг с другом больные люди ценят внимание, равенство возможностей, честность. Подростки хоть и относятся к сверстникам доброжелательно, но предъявляют «взрослые» требования, играют по отношению друг к другу взятую на себя «взрослую» роль. Общение с лежачими больными словно проявляет личность окружающих, обнаруживая такие важные человеческие качества как сострадание, доброта, либо, наоборот злобность, желание унизить. Люди с ограничениями в здоровье и физических возможностях чаще вынуждены строить общение не только по интересам, но и с целью собственного выживания. Это могут быть доброжелательные отношения, с проявлением внимания и великодушия со стороны физически более свободного человека, либо неприязненные, когда инвалид вынужден обороняться от враждебных выходок соседей по палате.

Общение с родителями и родственниками

Важное место в жизни болеющего человека занимают контакты с родными. Общение с матерью очень важно для подростков. Мама выступает для них опорой в их непростой жизни. Они помнят, что «Мама и так должна быть сильной» (*Кузнецова* 2011: 38). И хотя дети стараются играть роль самостоятельного взрослого человека, с мамой они могут на некоторое время забыть об этой роли: «Теперь я ныла, а мама меня утешала» (*Кузнецова* 2011: 133). Присутствие матери облегчает их существование, поэтому они способны загрустить, не увидев в группе других мам свою: «Голос у него несчастный. Мама не пришла. Конечно, карантин есть карантин, но прийти покричать с другими мамами она могла же ведь, правда?» (*Назаркин* 2018: 37). В рассказах Ю. Кузнецовой Таша лежит в больнице с мамой, они постоянно общаются. Когда у мамы нет сил бороться с удручающей больничной действительностью, Таша, выбрав для себя «взрослую» роль, заботится о матери. Мысль о собственной смерти кажется Таше невозможной, потому что «Как это маму можно одну на белом свете оставить?» (*Кузнецова* 2011: 27). Общение с матерью имеет оздоравливающий, поддерживающий эффект для больного, хоть ребенка, хоть взрослого.

Наблюдения за родителями других детей позволяют Таше лучше понимать собственных. И поначалу нескладные отношения Таши с отцом становятся более теплыми, человечными. Таша стала замечать грусть в глазах отца, поняла, что и ему тяжело (*Кузнецова* 2011: 105). Болеющему ребенку важно ободрение со стороны родственников. Даже если не всегда получалось ладить, например, с сестрой (*Кузнецова* 2011: 136–140), свидание с ней, а тем более, подарки, способны поднять подростку настроение: «… Всё-таки иногда сёстры что-то понимают, факт. Даже старшие» (*Назаркин* 2018: 112).

Об остром желании контакта с матерью пишут Т. Черемнова и А. Борисов. «Всю ночь я всматривалась в темноту и ждала, что, тихо приоткрыв дверь, войдет мама, сядет на мою постель и утешит. Ведь мне так плохо!», — мечтала Тамара (*Черемнова* 2011: 8). Однако родственного общения с матерью так и не состоялось: добрые воспоминания об этой женщине у Тамары связаны с ранним детством и домом, в более позднее время ее посещения влекли расстройство, печаль и недоумение для Тамары, были холодны и полны отчуждения, происходили как «из-под палки», «нехотя, формально, будто исполняя повинность», в то время как «Как же мне не хватало вот этой, хотя бы эпизодической, любви, ласки, нежности и заботы!» (*Черемнова* 2011: 80). Часто мать отвечала Тамаре резко, не особо заботясь об эмоциональном состоянии дочери (*Черемнова* 2011: 62). Она никогда не интересовалась ее жизнью и здоровьем у персонала интерната, а Тамаре очень хотелось ее внимания: «Ей было все равно. А меня разрывала обида, боль и ревность ко всем, кому моя мама уделяла внимание в ущерб мне» (*Черемнова* 2011: 86). К уже взрослой Тамаре, ставшей известной писательницей, мать совершала такие же безрадостные визиты — «холодные, формальные, унижающие и поучающие». Только милосердие не позволило Тамаре прервать контакты с матерью: «Очень хочется сказать ей: “Ты больше сюда не приходи”. Но что-то мешает, возможно, жалость к ней...» (*Черемнова* 2011: 81).

Больной ребенок может стать тяжелой обузой, ненужным бременем для родителей. Это отчетливо видят дети в отношении к себе, в общении с родными. После того, как стало ясно, что вылечить Антона невозможно, родители перестали предпринимать попытки облегчить его состояние (*Борисов* 2008: 19; 24–25). Появилась напряженность в общении. Отец нередко, когда Антон заявлял о дискомфорте, на-

пример, когда становилось страшно, резко обрывал его: «Чтобы я больше этого не слышал», — почти со злостью бросал он. Мать также сухо одергивала Антона (*Борисов* 2008: 50). Не было приветливых интонаций в голосе родителей и тогда, когда после долгой разлуки Антона привозили домой и он вынужден был проводить время в семье, а не в санатории или в больнице (*Борисов* 2008: 83). Он ясно понимал, что «близкие мне люди, стыдятся моей болезни». В общении сквозила отчужденность: «меня считали здесь лишним. Я видел это в вопросах и взглядах сестренки… Я читал это в поведении матери, в ее глазах… и в глазах отца» (*Борисов* 2008: 48). Контакты с родителями могли приобретать и еще более уродливые формы. Например, когда мать, зная, что для ее ребенка пневмония может стать последним заболеванием в жизни, старательно создавала условия для ее возникновения (*Борисов* 2008: 58–60). Однако желание общения с матерью и родственниками оказывается сильнее неприятных и обидных моментов: «Своих родных я всегда любил и продолжаю любить какой-то фанатичной, неистребимой любовью. Вопреки всему» (*Борисов* 2008: 62). Но матери не стремились навещать своих больных детей: мама Тамары приходила раза четыре в год (*Черемнова* 2011: 80), мама Антона еще реже. Не стала она этого делать и тогда, когда проведывала младшую дочь, находившуюся в одной больнице с Антоном (*Борисов* 2008: 136). Большую часть времени контакты с родными совсем отсутствовали: «Тоска по дому и постоянное ожидание, что кто-нибудь из родных вспомнит меня и придет, жили в моей душе все эти нескончаемые двенадцать лет» (*Борисов* 2008: 78).

От родителей, особенно от матери, зависит возможность коммуникации с другими близкими родственниками. И если у подвижных Таши, Коли и др. общение с сестрами проходит если и не совсем безболезненно, но вполне благоприятно, то у обездвиженных Антона и Тамары контакта с сестрами не получается. Т. Черемнова пишет о своей сестре: «…Она серьезно заразилась от матери черствым и брезгливым отношением ко мне… мы могли бы стать подругами. Я же ее любила, и она со временем полюбила бы меня. Но мы не стали близкими благодаря усилиям Екатерины Ивановны (матери — *Г. П.*), построившей между нами каменную стену и обозначив нас как уродинку-обузу и любимую дочку» (*Черемнова* 2011: 88–89). Не состоялось общение с сестрой и у Антона Борисова. Более того, она совершила, по-видимому, с ведома матери, жестокий эксперимент над Антоном, ударив его по щекам и сообщив, что он плачет; утешения не последовало (*Борисов* 2008: 61).

Часто общение с семьей у инвалидов сводилось к редким посещениям немногих родственников: тетя приходила к Тамаре, бабушка — к Антону. Люди старшего поколения проявляли больше сочувствия к своим больным внукам. И Антон, и Тамара с нежностью вспоминают о своих дедушках, по мере сил старающихся дать этим детям сколько-нибудь комфорта, тепла, восполнить недостаток впечатлений (*Черемнова* 2011: 49–51; *Борисов* 2008: 135–136). Своеобразно складывается взаимодействие Антона и бабушки: несмотря на глубокую привязанность к ней, понимание важности ее заботы, осознание того, что он «приносит проблемы», в трудные времена, когда все в семье ощущали большое нервное напряжение, между Антоном и его бабушкой Еленой Антоновной случались ссоры (*Борисов* 2008: 126–128).

Общение с родителями и родственниками играет важную роль в жизненном мире болеющего человека. Особенно ценен контакт с матерью, который может стать опорой, поддержкой в нелегкой борьбе с болезнью. Отсутствие этого контакта или его натянутость, скованность тяжело переживается больными, вызывает у них чувство

ненужности, вины за свою болезнь, усиливает ощущение одиночества. От матери зависит и возможность коммуникации и взаимопонимания с родственниками. Отношения с родными также значимы: общение с ними вносит в унылые будни разнообразие, помогает почувствовать себя нужным, приносит новые впечатления. Нередко это общение бывает вынужденным, обременительным для других членов семьи, но оно является необходимым для больного.

Общение с медицинскими работниками

Тяжелобольной человек вынужден постоянно контактировать с медицинскими работниками — врачами, медсестрами, санитарами. Это общение может складываться по-разному. Детям важно, чтобы медработник был «хорошим»: например, медсестры занимались только процедурами и не вникали в особенности поведения детей, не пытались их воспитывать, давали послабления в больничном режиме; с ними легче выстраивать отношения: «Она ничего так медсестра, вредная, конечно, но понимающая» (*Назаркин* 2018: 165). С «плохими» медсестрами, которые обычно строго следят за пациентами, договариваться сложно: «Катя Васильевна мой фонарик отобрала, чтобы маме отдать обратно» (*Назаркин* 2018: 78). С лечащим врачом, который для детей часто бывает «хорошим» (*Назаркин* 2018: 49, 62, 101; *Кузнецова* 2011: 141), общение может быть и невербальным: так, Коля Кашкин видит, что Елена Николаевна улыбается, хоть на ней медицинская маска: «Я по ушам видел, что она улыбалась», и делает вывод, что его скоро выпишут (*Назаркин* 2018: 64). Отношения Таши и Ани с Игорем Марковичем, их лечащим врачом, доброжелательные, приветливые. Игорь Маркович всегда находит нужные слова, чтобы ободрить, успокоить, поднять настроение (*Кузнецова* 2011: 28, 88). Он умеет «смотреть на человека, а не на бумажки» (*Кузнецова* 2011: 109), с юмором объяснить, например, почему именно необходимо ставить шунт, а не отводить жидкость с помощью эндоскопической операции: «У тебя столько извилин, что нашей волшебной дырочке места нет… сейчас безопаснее сменить шунт» (*Кузнецова* 2011: 89). Общение с ним утешает, обнадеживает, учит важным вещам в отношениях с людьми (*Кузнецова* 2011: 106–112).

Иногда для инвалида хорошие отношения с врачом означают, что врач может выслушать и понять его проблему, не «отмахнуться», оставив без помощи. Так, Тамара долгое время не получала вообще никакой медицинской помощи, и только в Прокопьевской психо-неврологической больнице её внимательно выслушали и помогли лечением, после чего она стала чувствовать себя лучше (*Черемнова* 2011: 217–222). Однако часто им встречались равнодушные медработники, которые либо совсем не общались с подопечными, например, оставив совершенно без какого бы то ни было внимания на сутки (*Черемнова* 2011: 141–142), либо без стеснения демонстрируя свое безразличие, брезгливое отношение, открытую неприязнь (*Черемнова* 2011: 23–27 и др.) или недоумение от увиденного, о чем многократно пишут Т. Черемнова и А. Борисов. Показателен случай, когда врачебная комиссия была дома у Антона и он был вынужден терпеть унизительные взгляды некоторых врачей: «Пока ортопед проводил осмотр, она стояла рядом и я иногда ловил ее взгляды, очень напоминающие взгляд ребенка, рассматривающего тритонов в террариуме. Такие взгляды меня всегда выводили из себя. Но здесь деваться было некуда, приходилось терпеть» (*Борисов* 2008: 91). В данном случае невербальное общение с врачом приносило пациенту страдания, а не облегчение.

Примером как болезненного, так и спасительного общения с врачом может служить случай, произошедший с Антоном. А. Борисов довольно подробно описывал, насколько крепок был его организм, что Антон не заболевал даже после многочисленных попыток матери его простудить, спровоцировать пневмонию, которая в состоянии Антона, скорее всего, была бы смертельной. Однако безнравственный поступок лечащего профессора, который, вместо обещанной операции, выставил Антона в качестве экспоната для изучения перед большой аудиторией, предварительно даже не поговорив с пациентом и не получив его согласия на такую демонстрацию, как полагает Антон, спровоцировал тяжелейшую форму пневмонии даже после не столь серьезного переохлаждения, как раньше. Антон видит причину болезни в сильнейшем эмоциональном стрессе: «Если бы уважаемый профессор… самую капельку попробовал горечь моего отчаяния, почувствовал самую малость того, что чувствовал и переживал в тот момент я… Но у меня не было сил кричать. У меня ничего больше не осталось» (*Борисов* 2008: 157). По мнению лечащего врача в отделении пульмонологии, его организм перестал бороться с инфекцией: «Мне кажется, что ты сам не хочешь бороться» (*Борисов* 2008: 166). Беседа с пульмонологом буквально вернула Антона к жизни, его организм стал бороться и выжил, а слова врача «если живешь, значит, нужно просто жить. Я так думаю. А в остальном — все зависит от тебя самого. Ведь это твоя жизнь» (*Борисов* 2008: 166) стали девизом Антона на всю жизнь.

Таким образом, общение с лечащим врачом и медперсоналом является жизненной необходимостью для тяжелобольного человека. Однако само это общение может быть как губительным, токсичным (пренебрежение, равнодушие, а иногда и цинизм), так и оздоравливающим, способным возвратить веру в жизнь и людей, улучшить самочувствие, успокоить и ободрить.

Особенности общения с тяжелобольным человеком

Длительное сложное заболевание, порой на всю жизнь, — серьезное испытание для любого человека. Болезнь накладывает ограничения на жизнь человека — от необходимости регулярного лечения до невозможности самостоятельно передвигаться и обслуживать себя. Такие условия обычно тяжело переживаются людьми. Болеющие люди часто испытывают перемены настроения, эмоциональный упадок, опустошение, нежелание общаться. Таша об одном таком периоде говорит: «Теперь я ныла, а мама меня успокаивала». Ей хотелось уединиться, хотя бы в больничном туалете: «я, наверное, хорошо выгляжу. Особенно на унылом фоне унитазов и баков с надписью “1-е нейрохирург”. Впрочем, на душе у меня было так же отвратительно» (*Кузнецова* 2011: 129). Ташу разрывала бессильная злоба на всех: «Вот бы… всем отомстить за все!» (*Кузнецова* 2011: 124). Понятно, что в таком состоянии контакты с кем-либо затруднительны. Грустные рассуждения Таши прерывает уборщица и мысли подростка приобретают положительное направление: «…получалось, что я своего конца дожидаюсь, постоянно ноя и жалуясь на жизнь. Уборщица права — надо чем-то заниматься. Но чем-то хорошим, радостным. Не нытьём. Радостные дела дадут силы. Надо же, как просто» (*Кузнецова* 2011: 130).

Инвалиды испытывали депрессию и пытались совершить суицид, представляя этот поступок единственно возможным вариантом облегчения своей участи: «…Порой я страстно мечтала о смерти, видя в ней избавление от всех страданий» (*Черемнова* 2011: 167). Порой к подобным мыслям пациентов приводило именно общение

с врачом: «И без того тяжело, что ты не похож на других, на нормальных-здоровых, что у тебя существенные отклонения и в здоровье, и во внешнем облике. А от такого категоричного врачебного заключения, да еще в такой резкой форме, да высказанного столь недоброжелательным тоном тут же хочется покончить с собой. Особенно если ты не придаешь значения своему пребыванию на земле, если оно тебе и самому в тягость…» (*Черемнова* 2011: 166–167).

А для Антона Борисова сведение счетов с жизнью казалось логичным завершением жизненного пути после того, как все попытки улучшить свои жизненные возможности исчерпаны: «В тот момент, когда мое решение уйти из жизни вступит в решающую фазу, на вопрос: “Все ли ты сделал?” – я хотел бы ответить: “Да, все! Возможное, невозможное, и даже пытался сделать невероятное”» (*Борисов* 2008: 175–176). Депрессивное состояние делает невозможной коммуникацию с кем-либо, ведь один из его признаков — нежелание общения, стремление замкнуться в себе. В таких условиях только доброжелательный контакт с соседями по палате, родными или медперсоналом может прервать погружение в тягостную обособленность.

В ситуации больницы окружение выбирать не приходится и нередко соседи оказываются неприятными людьми, особенно для критически настроенных подростков. Например, соседи Таши по палате всячески подчеркивали, что в отделение попали только на обследование. У них было очень много еды, а «в лицах что-то бульдожье» (*Кузнецова* 2011: 32). Зло пошутили девочки над студенткой актерского факультета, пришедшей играть роль Снегурочки, но признавшейся другу: «Вот только ЭТИХ не люблю. У которых химия» (*Кузнецова* 2011: 71). Для подростков неприятными оказывались люди, старавшиеся отгородиться от мира тяжелых болезней и детей, страдающих ими. Отношения менялись, исчезала неприязнь, как только менялось и отношение к больным детям, когда взрослые принимали существование сложных больных (*Кузнецова* 2011: 35–36, 78). Дети хотят правды в общении, в эмоциях, отношениях, поведении окружающих. «Ненавижу вранье», — говорит Таша, когда видит, как мамы, делая вид, что все в порядке, раскрашивают раскраски, подаренные их детям.

Больной человек видит и осознает несовершенства своего тела и хорошо представляет, как он выглядит со стороны и каким его видят и воспринимают собеседники: «…Я отчетливо увидела себя со стороны: сижу криво-косо на коляске, мотаю хаотично из стороны в сторону головой, дергаюсь всем телом. От этой неприглядной картины больно сжалось сердце» (*Черемнова* 2011: 167). Антон сравнивает свое тело с обрубком (*Борисов* 2008: 86), а самого себя с «неправильной» рыбкой-телескопом, фокусирующей на себе «ошарашенные взгляды» людей: «Так же как и эти странные рыбки, я никогда не считал себя природной аномалией…», он думал о себе как о «совершенно нормальном» человеке, «у которого имеются проблемы, но они касаются только его» (*Борисов* 2008: 141). Представления о себе влияют на отношения тяжелобольных с окружающими. Понимание собственных особенностей и того, какими их видят другие люди, не позволило Тамаре Черемновой обидеться на некорректное поведение журналистки (*Черемнова* 2011: 306). Антон, в целом, привык к реакции людей на него: «При виде моего тела люди прежде всего теряются. Растерянность оборачивается страхом, страх сменяется любопытством или брезгливостью, а иногда весь этот винегрет чувств неожиданно перерастает в дружбу» (*Борисов* 2008: 141). Тяжелобольные, понимая специфику своего положения, часто проявляют великодушие, делая снисхождение людям, контактирующим с ними, прощая неловкое и необдуманное поведение.

Затрудненное общение действует удручающе и «портит характер». Вынужденный быть постоянным экспонатом для изучения, Антон «всегда старался получить хоть какой-то эмоциональный капиталец от подобных учебных посещений. Попросту, валял дурака» (*Борисов* 2008: 141). Понимая, что при взгляде на его маленькое искорёженное тело визитёры ожидают, что «он и в умственном отношении навсегда останется таким же скрюченным», Антон подыгрывает этим ожиданиям и добивается недоумения в глазах пришедших. Как он сам признается, делал это «из вредности. Обидно быть учебным чучелом для своих ровесников, тем более девушек… содержание “рыбки-телескопа” с этим никак не хотело мириться. Я вежливо хамил» (*Борисов* 2008: 143). Он не единожды разыгрывал посетителей подобным образом. Такое общение со специфическими шутками стало своеобразным способом борьбы с человеческой невнимательностью, нежеланием увидеть настоящего, интеллектуально развитого человека за неказистым телом. Больные люди понимают, что их физические недостатки могут быть шокирующими для неподготовленных окружающих, что так же может свести на нет все усилия по общению. Поэтому особенно ценят, когда несмотря на первое впечатление и «проверку» ребяческими выходками завязывается дружба (*Борисов* 2008: 228–231).

Тяжелобольные люди становятся заложниками своего несамостоятельного положения. Они полностью зависят от помощи других людей. И если эта помощь оказывается некачественно, недобросовестно, то страдает не только физическое самочувствие пациента, но и его внешний вид, что так же влечет затруднения в общении. Так, Тамара очень хотела иметь бантики на голове, но несмотря на протесты, ее остригли наголо (*Черемнова* 2011: 12) и только вмешательство директора интерната избавило девочку от последующих стрижек (*Черемнова* 2011: 113–114). Неухоженная, в одежде не по размеру девочка представляла собой «малоприятную картину», даже мать не захотела взять ее на руки и постоянно отодвигалась, стараясь держаться подальше (*Черемнова* 2011: 77–78). Так внешний вид и опрятность, которые полностью подвластны ухаживающим за инвалидом людям, определяют возможность общения, контакта с соседями, посетителями и даже родными.

Иногда, чтобы общение состоялось, необходимо соблюдение мер предосторожности. Когда Таша едет в гости к Ане, она надевает две маски, чтобы не «подцепить» инфекцию в общественном транспорте и не стать ее переносчиком, так как ее подруге на следующий день нужно ложиться в больницу на очередной курс химиотерапии (*Кузнецова* 2011: 142). Так болезнь накладывает ограничения на возможность общения друзей.

Итак, применение феноменолого-герменевтического подхода к анализу биографических и литературных произведений позволило раскрыть сущность феномена общения в жизненном мире тяжелобольных людей. Они ценят в общении внимание, равенство возможностей, честность, чутко понимают негативное отношение к себе, сознательное причинение эмоциональной боли, но готовы простить неловкое, необдуманное поведение. Не скованные физически люди, как, например, подростки из рассмотренных рассказов, могут выбирать, с кем общаться, свободнее выражать свое отношение к людям. Инвалидам, зависимым от помощи других, часто приходится терпеть принудительную коммуникацию с теми, кто рядом. Они становятся заложниками своего состояния, болезнь делает их беззащитными перед негативным контактом. В то же время им остро не хватает простого человеческого

общения ввиду того, что их физические особенности могут быть шокирующими для неподготовленных окружающих. Люди, страдающие болезнями, не затрагивающими интеллект, хотят, чтобы их воспринимали как умственно полноценных, болезнь не заслоняла их интеллектуальные способности в восприятии собеседника. В связи с этим в общении с тяжелобольными с их стороны возможны специфические розыгрыши посетителей и шутки над самими собой, цель которых — защититься от неверия в их разумность. Сокращают возможности общения и периоды снижения эмоционального состояния, депрессии. В ситуации длительной и тяжелой болезни нормальная коммуникация нарушается, она нередко становится обрывочной, сжатой, вынужденной. Общение имеет онтологическое значение, оно видится больному одной из главных ценностей жизни, однако болезнь налагает на человека ограничения, мешающие проявлению его соборной природы, возможности контактировать с другими людьми, жить и развиваться среди людей.

Источники и материалы

Борисов А. Кандидат на выбраковку. М.: Третья смена, 2008. 336 с.

Кузнецова Ю. Н. Выдуманный жучок. Рассказы о больничной жизни. М.: Центр Нарния, 2011. 160 с.

Назаркин Н. Н. Изумрудная рыбка. Мандариновые острова: Сборник рассказов. М.: Эгмонт Россия Лтд., 2018. 184 с.

Черемнова Т. А. Трава, пробившая асфальт. М.: АСТ: Астрель, 2011. 352 с.

Научная литература

Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. 590 с.

Гладышев В. И. Концепция общения И. А. Ильина: общение как жизненное творчество личности // Социум и власть. 2016. № 6. С. 116–122.

Трубецкой С. Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. 816 с.

References

Buber, M. 1999. *Dva obraza very* [Two Images of Faith]. Moscow: AST. 590 p.

Gladyshev, V. I. 2016. Kontseptsiya obshcheniya I. A. Il’ina: obshcheniye kak zhiznennoye tvorchestvo lichnosti [Conception of I. A. Ilyin’s Communication: Communication as a Person’s Life Creativity]. *Sotsium i vlast’* 6: 116–122.

Trubetskoy, S. N. 1994. *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Mysl. 816 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/331-339
Научная статья

© Ю. А. Стадник

КИНЕТИКА ЛЮДЕЙ КАК ЛЕЧЕБНО-МАГИЧЕСКОЕ СРЕДСТВО В ЭТНОКУЛЬТУРАХ

Знахари во время лечебного обряда не только воспроизводят вербальные заговорно-заклинательные тексты, но и совершают телодвижения. В статье для обозначения движенческого компонента магического лечения используется этнохореологический термин «кинетика». Народная медицина имеет обширный ассортимент лечебных средств. Поставленная в статье цель направлена на то, чтобы показать кинетику в качестве одного из них. Сначала на этнографических фактах из научной литературы о разных этнокультурах представлены кинетические элементы, обращённые знахарем к больному. Затем на материалах из личного архива автора о народной традиции русских старообрядцев Бурятии (семейских) раскрыта закреплённость между кинетикой, направленной к пациенту, и болезнями, от которых лечат магией. Далее объяснена возможность применения знаний о кинетике лечебных обрядов в этнологическом изучении специфики народной медицины. Проведённое исследование убеждает в том, что в этнокультурах кинетика используется как лечебно-магическое средство. Полученный результат может применяться для изучения вариативности и универсальности народной медицины на подробно зафиксированных данных о кинетике лечебных обрядов.

Ключевые слова: *этнология, магия, кинетика людей, народная медицина*
Ссылка при цитировании: *Стадник Ю. А.* Кинетика людей как лечебно-магическое средство в этнокультурах // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 331–339.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/331-339
Original article

© Yulia Stadnik

HUMAN KINETICS AS A HEALING AND MAGICAL REMEDY IN ETHNOCULTURES

Healers not only reproduce spelling and invocation texts during the healing ritual, but also perform body movements. The article uses the ethnochoreological term "kinetics" to denote the movement component of magical treatment. Traditional medicine has an extensive range of medicinal products. The article aims to show kinetics as one of them. First, based on ethnographic facts from the scientific literature about

Стадник Юлия Александровна — старший преподаватель кафедры хореографического искусства, Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов (Российская Федерация, 192238, Санкт-Петербург, ул. Фучика, д. 15.). Эл. почта: semeyskaya@bk.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5950-2596

different ethnocultures, kinetic elements addressed by the healer to the patient are presented. Then, based on the materials from the author's personal archive about the folk tradition of the Russian Old Believers living in Buryatia (the Semeyskie), the relation between kinetics addressed to the patient and diseases treated with magic is revealed. Further, the possibility of applying knowledge about the kinetics of healing rituals in the ethnological study of the folk medicine is explained. The author concludes that kinetics is used as a healing and magical remedy in ethnocultures. The obtained result can be used to study the variability and universality of the folk medicine based on detailed recorded data on the kinetics of healing rituals.

Keywords: *ethnology, magic, human kinetics, folk medicine*

Author Info: **Stadnik, Yulia A.** — Senior Lecturer at the Department of Choreographic Art, Saint-Petersburg University of Humanities and Social Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: semeyskaya@bk.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5950-2596

For citation: Stadnik, Y. A. 2024. Human Kinetics as a Healing and Magical Remedy in Ethnocultures. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 331–339.

Народная медицина имеет обширный ассортимент лечебных средств: минеральные, растительные, животного происхождения, заговорно-заклинательные тексты, ритуальные предметы и прочие. Всё это разнообразие представлено в этнологических исследованиях М. Д. Торэн (*Торэн* 1996: 496), Г. Г. Тхагапсовой (*Тхагапсова* 1996: 121), И. В. Ильиной (*Ильина* 1997: 5), А. М. Григорьевой (*Григорьева* 2012: 158–159), В. З. Гумарова (*Гумаров* 1985: 29–72), Л. И. Минько (*Минько* 1969: 37–38) и других учёных.

Общеизвестно, что в этнокультурах лечебный обряд многокомпонентен. Одна из его составляющих — положения и перемещения в пространстве как частей опорно-двигательного аппарата человека, так и самого участника.

Для обозначения движенческого компонента лечебного обряда в этой статье используется термин «кинетика»[1], принятый в отечественной этнохореологии. Вводя в научный оборот данный термин, этнохореограф Србуи Степановна Лисициан кинетикой назвала «сумму многих видов “искусства движения”» (*Лисициан* 1940: 11). Отличие понятия «кинетика» в этнохореологии от понятий «кинесика», «техники тела», «действие», «поведение», «практика», «пластика» подробно объяснено в другой статье (*Стадник* 2022а).

Цель данного исследования заключается в ответе на вопрос, обладает ли в этнокультурах кинетический (движенческий) компонент статусом лечебно-магического средства.

Для этого потребуется решение задач, раскрывающих:

- существование в этнокультурах кинетических элементов, направленных именно на больного человека, а не на мифологические существа или ритуальные предметы;
- наличие в этнокультурах закреплённости между движениями, обращёнными к больному, и болезнями, от которых лечат магией;
- возможность применения знаний о кинетике лечебных обрядов в этнологическом изучении специфики народной медицины, отличающей её от научной медицины.

[1] В данной статье термины «движение» и «кинетика», а также производные от них — синонимы.

У разных народов этнохореографы фиксируют кинетический текст ритуалов, в том числе и лечебных (*Стадник, Фурман* 1996; *Стадник* 2000). Форма магического лечения может состоять из нескольких последовательных фрагментов. Предметом для изучения кинетики в качестве средства лечебной магии могут быть только те элементы, которые совершаются в момент самого воздействия на больного человека. В связи с этим из данного исследования исключены кинетические элементы лечебного ритуала, предшествующие воздействию на пациента или следующие за ним, например, перекрещивание безымянным пальцем правой руки наговариваемой воды (*Стадник* 2000: 31). Исходя их этого критерия, были отобраны нижеперечисленные сведения.

Специального опроса среди народных лекарей[1] о том, считают ли они движения лечебным средством, автором не проводилось. Изучение данной темы совершено по этнографическим описаниям лечебно-магических сеансов. Фактологические материалы были взяты из литературных источников и личного архива автора.

Этнохореограф Л. Н. Фёдорова в 70-е годы XX века записала у африканских народов лечебные ритуалы от различных психических расстройств. По её личным наблюдениям в обряде исцеления конголезской народности ндзику существенным компонентом считается танец, то есть кинетика (*Фёдорова* 1986: 38). В определённый момент одного лечебно-магического сеанса целитель и пациентка вместе танцуют. «Старик руководил каждым жестом женщины, которая была послушна, словно его тень. Она кружилась на месте, останавливалась, приседала, склонялась то вправо, то влево, опускалась на колени, всё время совершая волнообразные движения плеч и рук. Её безучастное поначалу лицо постепенно оживало. В глазах появилась осмысленность, осознанность совершаемого» (*Фёдорова* 1986: 40).

Конголезские лари в лечебном обряде «Мудзири» от болезни, по симптомам похожей на сглаз у русских, во время манипуляций с больным тоже танцуют. Опять же это — танец знахаря и пациентки. В нём женщина повторяет танцевальные движения за целителем. Кроме того, «в танце время от времени заклинатель берёт больную за бёдра и коротко, ритмично прижимает к себе — живот к животу» (*Фёдорова* 1986: 73).

В этих двух ритуалах воздействие на больного человека оказывается исполнением танцевальных движений и целителями, и самими пациентками. В таких лечебно-танцевальных дуэтах целитель воздействует на состояние больного при помощи кинетики.

В Конго у бакота Л. Н. Фёдорова наблюдала магическое лечение танцем женщины, страдающей от тоски по своему умершему новорожденному сыну. В этом ритуале для исцеления танцевала только больная (*Фёдорова* 1986: 45). После танца женщина испытывала облегчение и душевное успокоение (*Фёдорова* 1986: 46), то есть осуществление кинетических элементов помогло человеку излечить самого себя. На основе данных фактов Л. Н. Фёдорова даёт понять, что в народно-медицинских представлениях конголезцев вместе со всевозможными снадобьями, настоями трав, растираниями, омовениями, песнями, ритмами ударных музыкальных инструментов танец, или кинетический компонент, тоже обладает оздоровительным эффектом (*Фёдорова* 1986: 73).

С точки зрения применения кинетики для магического исцеления человека весьма показательны этнографические описания традиций коренных народов Сибири, сделанные во второй половине XIX века — первой половине XX века. У гиляков (современных нивхов) Л. Я. Штернберг наблюдал лечебный сеанс, в котором шаман

[1] В данной статье термины «народный лекарь», «знахарь» и «целитель» — синонимы.

прикасался губами к больному месту пациента (*Штернберг* 1904: 48). По убеждениям гиляков (нивхов), таким способом шаман прогоняет из человека беса, причиняющего болезнь, и больной выздоравливает (*Штернберг* 1904: 48). По описанию И. А. Лопатина, шаман гольдов (современных нанайцев) в определённый момент лечебного камлания от сумасшествия «бросается на больного, изо всей силы бьёт его, царапает, кусает, грызёт ему горло» (*Лопатин* 1922: 329). Гольды (нанайцы) в указанный исторический период были уверены в исцеляющем действии таких кинетических приёмов и считали их самыми надёжными (*Лопатин* 1922: 329).

Из материалов И. А. Худякова известно, что якутский шаман в нужный момент магического лечения с криком нападает на больного (*Худяков* 1969: 315). Кинетически это выражено такими движениями, как обнимание руками шаманом пациента и припадание (прикосновение. — *Ю. С.*) ртом шамана к больному месту (*Худяков* 1969: 317). Некоторые якутские шаманы не просто прикасались ртом, а высасывали из больного места (*Худяков* 1969: 320). По представлениям якут, так шаман из пациента достаёт болезнь и забирает её себе (*Худяков* 1969: 317, 320). Известны и другие якутские способы лечебно-магических прикосновений: «шаман падает лицом больной на сердце» (*Худяков* 1969: 338); шаман топчет ногой в области печени лежащего на земле человека (*Худяков* 1969: 345); шаман имитирует по́рку — он замахивает за затылок правую руку с волосами из хвоста белой кобылы и легонько ударяет ими больного (*Худяков* 1969: 345). Исцеляющим средством у якут было дуновение изо рта. Шаман в ухо пациента вдувал со своей ладони маленькое насекомое, подразумевающее душу (*Худяков* 1969: 349).

Шаманы чукчей, по сведениям В. Г. Богораза, воздействовали на больного следующими кинетическими способами: дули на его грудь, в глаза, темя или поражённое место на теле; вдыхали в пациента; сосали кожу в заболевшей части, например, при нарывах; имитировали высасывание над теменем человека в обморочном состоянии; прикладывали (прикасались. — *Ю. С.*) ладонь к голове; подносили насекомое, считающееся душой, к груди или к голове заболевшего (*Богораз* 1939: 140–141).

В этнографических описаниях медика М.Ф. Кривошапкина лечебно-магических обрядов енисейских эвенков сообщается о таких движениях шамана, как: обмазывание (поглаживание. — *Ю. С.*) руками с кровью оленя ног больного; слизывание с ног больного крови оленя; поколачивание (битье. — *Ю. С.*) палкой бубна по больной ноге; нанесение креста руками с кровью оленя в других больных частях организма человека (*Кривошапкин* 1865: 318). Среди материалов М. Ф. Кривошапкина есть информация о кинетике лечения, записанная от юра́ков (современных ненцев). Их шаманы применяли лёгкое скользящее прикосновение (поглаживание. — *Ю. С.*) кончиками пальцев рук по лежащему пациенту с ног до головы (*Кривошапкин* 1865: 318).

Б. Козьмин, видевший лечебное камлание алданских эвенков, кратко перечислил движения шамана, направленные на больную девочку: 1) танец в виде ходьбы вокруг лежащей пациентки, вероятно, вращаясь; 2) кропление (брызгание. — *Ю. С.*) кровью оленя на голову, грудь и живот заболевшей (*Козьмин* 1913: 20–21). По личным наблюдениям В. К. Арсеньева, шаман удэгейцев при лечении сумасшедшего водил обрывком бересты над лежащим больным от головы до ног и обратно (*Арсеньев* 1926: 44).

Этнографические сообщения о том, что целители совершают какие-либо движения в момент воздействия на больного, зафиксированы во многих других истори-

ко-культурных областях. В Поволжье башкирские шаманы, по материалам этнохореографа Л. И. Нагаевой, большое значение придавали трёхкратным обходам вокруг больного (*Нагаева* 1981: 68, 71). По её же сведениям, в Средней Азии казахские и киргизские шаманы кружились вокруг пациента (*Нагаева* 1981: 70).

Поскольку в данном исследовании не ставилось цели показывать разнообразие лечебно-магических движений всех народов мира, то приведённых фактов вполне достаточно для убеждения в том, что в лечебных обрядах многих народов применяются кинетические способы воздействия на больного.

К сожалению, литературные источники мало сообщают, какие именно движения для этого принято исполнять и существует ли в этнокультурах закреплённость кинетических элементов за конкретными болезнями. Для обнаружения связи кинетики с заболеваниями обратимся к лечебным обрядам семейских (старообрядцев Бурятии) из полевых материалов автора. Старообрядцы этого региона, как и другие русские, по выражению дореволюционного учёного В. Ф. Демича, лечат рукодействиями (*Демич* 1899: 1151), то есть знахарки совершают лечебно-магические движения руками.

Далее перечислены кинетические способы лечебной магии, применяемые только при определённых болезнях. Движения, исполняемые в лечебных ритуалах от разных недугов, здесь специально исключены, потому что они не раскрывают интересующую закреплённость. На этом основании в перечне отсутствует общеизвестное перекрещивание, которым старообрядцы Бурятии лечат разные по симптомам и народной этиологии болезни[1].

При лечении от криксы одна из семейских знахарок совершает качание вверх-вниз больного ребёнка в подоле своего фартука (*Стадник* 2000: 30). Другое лечение от крикс у них подразумевает имитацию битья. Знахарка держит в правой руке веник и потихоньку ударяет им по ягодицам ребёнка (ПМА 1997а). В лечебных обрядах от грыжи семейские применяют кусание. Знахарка обхватывает губами больное место и слегка их сжимает. «Просто губами прижму, что закус» (ПМА 1997г). От собачьей старости старообрядцы Бурятии лечили перепеканием. Во время сеанса больной ребёнок находится возле печки на руках у матери, а знахарка изображает пустой деревянной лопатой погружение в печь и выемку из неё хлеба (*Стадник* 2000: 31). В лечебно-магических формах от сглаза семейской знахарке нужно больного: напоить наговоренной водой; умыть ему лицо этой же водой; брызнуть изо рта водой на его грудь (*Стадник* 2000: 31). По мнению старообрядцев Бурятии, лечебный эффект при болезни «ячмень» имеет поднесение знахаркой фигуры из трёх пальцев (кукиша) к воспалённому глазу (ПМА 1997в).

Магическое лечение от утúна (радикулита) у семейских заключается в присекании, имитирующем рубку. Знахарка левой рукой прикладывает поперёк спины на лопатки больного черешок веника, а правой рукой слегка ударяет острой стороной ножа по черешку несколько раз слева направо. Затем она прикладывает веник чуть ниже лопаток пациента и повторяет легкие удары ножом по венику в том же направлении. Потом знахарка прикладывает веник к пояснице больного и повторяет присекание (ПМА 1997д). Лечение от испуга у старообрядцев Бурятии состоит из окуривания. Знахарка обносит на вытянутых руках по направлению движения часовой стрелки («по солнцу») ребёнка вокруг дымящегося чертополоха (ПМА 1997б).

[1] Народные знания семейских о симптомах и этиологии болезней, которые лечат магией, изложены автором в других статьях (*Стадник* 2021; *Стадник* 2022б).

Эти сведения демонстрируют, что в лечебно-магической традиции семейских Бурятии от многих болезней есть отдельные кинетические средства. Во время экспедиционной работы среди старообрядцев этого региона автору не встретилось обрядов, допустим, от сглаза, в которых бы вместо умывания, обрызгивания и питья применялось какое-то другое движение, характерное для лечения от иных болезней.

Изучение кинетических способов воздействия на больного в лечебных ритуалах от конкретных недугов обнаружило в этнокультуре старообрядцев Бурятии закреплённость кинетики за болезнями подобно заговорно-заклинательным текстам или лекарственным растениям. Вероятно, если такая связь есть в одной этнокультуре, то она может быть и в народно-медицинских традициях других этносов. Провести аналогичное изучение в каких-либо ещё этнокультурах не позволяет автору отсутствие подробных описаний кинетического компонента лечебных ритуалов. При движенческом воздействии на больного целители применяют ритуальные предметы или обходятся без них. Для того, чтобы понять, какова польза от изученности кинетики лечебных ритуалов в постижении специфики народной медицины, отличающей её от научной, следует обратить внимание на те лечебно-магические формы, в которых воздействуют на пациента без предметов.

В этнокультуре семейских Бурятии есть похожие кинетически лечебные обряды с предметами и без них. При лечении от грыжи они могут совершать обведение вокруг больного участка такими ритуальными предметами, как сучок или громовая стрела (ПМА 1999). Если знахарка не пользуется этими вещами, то она обводит по направлению движения часовой стрелки вокруг грыжи своим средним пальцем правой руки (ПМА 1999).

Здесь уместно напомнить слова В. Ф. Демича о лечении у русских рукодействиями (*Демич* 1899: 1151). В данном контексте важно то, что русская народная медицина допускает воздействие на больного руками знахаря. Главным выступает то, что в русской этнокультуре, если у знахаря не окажется никаких ритуальных предметов, то он сможет вылечить человека своими руками. У других народов подобные факты кинетических способов воздействия руками целителя на больного тоже есть. Они уже были продемонстрированы в этой статье. Формы движений руками для воздействия на пациента в этнокультурах разнообразны.

Кинетические элементы, воздействующие на больного, кроме рук исполняются и другими частями тела целителя: губами, зубами, языком, всем лицом, животом, ногами. Эти движения, даже одинаковые по форме, в лечебном ритуале могут быть как с прикосновением к больному, так и без дотрагивания до него.

При всём многообразии движения не существуют сами по себе, как предметы. Движения совершает человек. Поэтому в ритуале за внешними лечебными кинетическими способами стоит воздействие человека на человека, знахаря на больного.

В этом месте исследовательские границы этнологии заканчиваются, потому что лечение человека человеком — явление не только этнокультуры, но и природы.

О врождённой способности некоторых людей оказывать оздоровительный эффект известно и в народно-медицинских традициях, и в научной медицине. Разница состоит в том, что в этнокультурах умеют применять такой природный ресурс в качестве лечебного средства, а в медицинской науке нет.

В данном смысле сам народный целитель (его здоровье) и есть лекарство. В то же время, по крайней мере официально, врачи не используют свой личный нематериаль-

ный биоресурс[1] для лечения пациентов. Если бы от деятельности знахарей не было оздоровительной пользы, то лечение человека человеком не функционировало в этнокультурах современного мира. Больные, даже имеющие выбор между знахарем и врачом, сначала обращаются к первым. Такое предпочтение частично объяснимо тем, что целители применяют безоперационные методы, например, для избавления от грыжи у детей, и обходятся без химических препаратов при лечении психических расстройств.

Народная медицина отличается от научной медицины тем, что в ней в одном ряду природных лечебных средств таких, как растения, животные, минералы, находится и человек. Подобно, допустим, многообразию в этнокультурах рецептов из лекарственных трав способов лечения человека здоровьем человека тоже немало. В этой статье были показаны разные выраженные кинетически приёмы воздействия целителей на больных в лечебных ритуалах.

Факты и рассуждения по вопросам, поставленным в начале исследования, позволяют утверждать, что в этнокультурах кинетика имеет положение лечебно-магического средства.

Этнология исцеление от недугов при помощи кинетики знахаря изучает в контексте народно-медицинских магических представлений. Кроме этого подробная этнохореографическая фиксация кинетического компонента лечебных обрядов может быть применима для изучения этнической вариативности и универсальности народной медицины. Рациональное объяснение связи кинетических приёмов воздействия на больного в магическом лечении с природой человека — задача других отраслей знания, физики и научной медицины.

Источники и материалы

Арсеньев 1926 — *Арсеньев В. К.* Лесные люди — удэхейцы. Владивосток, 1926. 48 с.

Богораз 1939 — *Богораз В. Г.* Чукчи. Т. 2. Религия. Л., 1939. 218 с.

Козьмин 1913 — *Козьмин П.* Алданский край Якутской области // Сибирский архив (Журнал истории, археологии, географии и этнографии Сибири, Средней Азии и Дальняго Востока). Т. 1. Иркутск, 1913. С. 15–22.

Кривошапкин 1865 — *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865. Т. 1. 378 с.

Лопатин 1922 — *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела Русского Географического общества. Т. 17. Владивосток, 1922. 370 с.

Нагаева 1981 — *Нагаева Л. И.* Танцы восточных башкир. М., 1981. 128 с.

ПМА 1997а — Полевые материалы автора. № 13. Лечение от криксы. Записано 22.07.1997. в с. Заган Мухоршибирского района Бурятии от семейской Марии Петровны Калашниковой, 1923 г. р. Аудиокассета № 7.

ПМА 1997б — Полевые материалы автора. № 16. Лечение от испуга. Записано 22.07.1997. в с. Заган Мухоршибирского района Бурятии от семейской Евдокии Павловны Никоновой, 1928 г. р. Аудиокассета № 7 (В).

ПМА 1997в — Полевые материалы автора. № 18. Лечение от ячменя. Записано 22.07.1997. в с. Заган Мухоршибирского района Бурятии от семейской Евдокии Павловны Никоновой, 1928 г. р. Аудиокассета № 7 (В).

ПМА 1997г — Полевые материалы автора. № 22. Лечение грыжи. Записано 24.07.1997. в с. Шаралдай Мухоршибирского района Бурятии от семейской Марии Михайловны Дульской, 1935 г. р. Аудиокассета № 7 (А).

[1] Свой материальный биоресурс врачи отдают пациентам, например, при переливании крови.

ПМА 1997д — Полевые материалы автора. № 43. Лечение утúна. Записано 29.07.1997. в с. Никольское Мухоршибирского района Бурятии от семейской Екатерины Михеевны Калашниковой, 1936 г. р. Аудиокассета № 9 (А).

ПМА 1999 — Полевые материалы автора. № 100. Лечение грыжи. Записано 22.08.1999. в с. Надеено Тарбагатайского района Бурятии от семейской Агафьи Филипповны Хромых, 1922 г. р. Дневник №2, л. 50 об. — 52.

Худяков 1969 — *Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. 440 с.

Штернберг 1904 — *Штернберг Л. Я.* Религия гиляков // Этнографическое обозрение. 1904. № 2. С. 19–55.

Научная литература

Григорьева А. М. Народная медицина саха. Якутск: Бичик, 2012. 160 с.

Гумаров В. З. Башкирская народная медицина. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1985. 144 с.

Демич В. Ф. Легенды и поверья в русской народной медицине // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. 1899. Книга 9. С. 1151–1183.

Ильина И. В. Народная медицина коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1997. 120 с.

Лисициан С. С. Запись движения: (Кинетография). М.; Л.: Искусство, 1940. 428 с.

Минько Л. И. Народная медицина Белоруссии (Краткий исторический очерк). Минск: Наука и техника, 1969. 107 с.

Стадник Ю. А. Кинетика заговорных лечебных ритуалов семейских Забайкалья // Живая старина. 2000. № 1 (25). С. 30–31.

Стадник Ю. А. Народные знания семейских Бурятии о симптомах болезней // Вестник антропологии. 2021. № 2 (51). С. 144–156. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/144-156

Стадник Ю. А. Понятие «кинетика» в отечественной этнохореологии // Вестник Академии Русского балета им. А. Я. Вагановой. 2022а. № 3 (80). С. 178–192.

Стадник Ю. А. Этиология болезней и поведение человека в народных представлениях семейских Бурятии // Вестник Костромского государственного университета. 2022б. Т. 28. № 1. С. 55–62. https://doi.org/10.34216/1998-0817-2022-28-1-55-62

Стадник Ю. А., Фурман О. Ю. Кинетика родильных обрядов семейских Забайкалья // Историческое, культурное и природное наследие (состояние, проблемы, трансляция) / отв. ред. В. Ц. Найдаков. Улан-Удэ: ВСГАКИ, 1996. Вып. 1. С. 196–213.

Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. 496 с.

Тхагапсова Г. Г. Народная медицина адыгов (Историко-этнографический аспект). Майкоп: Адыгея, 1996. 155 с.

Фёдорова Л. Н. Африканский танец. Обычаи, ритуалы, традиции. М.: Наука, 1986. 128 с.

References

Demich, V. F. 1899. Legendy i pover’ia v russkoi narodnoi meditsine [Legends and Beliefs in Russian Folk Medicine]. *Vestnik obshchestvennoi gigieny, sudebnoi i prakticheskoi meditsiny* 9: 1151–1183.

Fedorova, L. N. 1986. *Afrikanskii tanets. Obychai, ritualy, traditsii* [African Dance. Customs, Rituals, Traditions]. Moscow: Nauka. 128 p.

Grigorieva, A. M. 2012. *Narodnaia meditsina sakha* [Folk Medicine of Sakha]. Yakutsk: Bichik. 160 p.

Gumarov, V. Z. 1985. *Bashkirskaia narodnaia meditsina* [Bashkir Folk Medicine]. Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel’stvo. 144 p.

Ilina, I. V. 1997. *Narodnaia meditsina komi* [Folk Medicine of Komi]. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel’stvo. 120 p.

Lisitsian, S. S. 1940. *Zapis’ dvizheniia: (Kinetografiia)* [Motion Recording: (Kinetography)]. Moscow; Leningrad: Iskusstvo. 428 p.

Minko, L. I. 1969. *Narodnaia meditsina Belorussii (Kratkii istoricheskii ocherk)* [Folk Medicine of Belarus (Brief Historical Sketch)]. Minsk: Nauka i tekhnika. 107 p.

Stadnik, Yu. A. 2000. Kinetika zagovornykh lechebnykh ritualov semeiskikh Zabaikal'ia [Kinetics of Incantatory Healing Rituals of the Semeyskie of Transbaikalia]. *Zhivaia starina* 1: 30–31.

Stadnik, Yu. A. 2021. Narodnye znaniia semeiskikh Buriatii o simptomakh boleznei [Folk Knowledge of Semeyskie of Buryatia about the Symptoms of Diseases]. *Herald of Anthropology* (*Vestnik Anthropologii*) 2: 144–156. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/144-156

Stadnik, Yu. A. 2022a. Poniatie "kinetika' v otechestvennoi etnokhoreologii [Concept of Kinetics in National Ethnochoreology]. *Vestnik Akademii Russkogo baleta im. A. Ya. Vaganovoi* 3: 178–192.

Stadnik, Yu. A. 2022b. Etiologiia boleznei i povedenie cheloveka v narodnykh predstavleniiakh semeiskikh Buriatii [Etiology of Diseases and Human Behavior in the Folk Ideas of the Semeyskie of Buryatia]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta* 28(1): 55–62. https://doi.org/10.34216/1998-0817-2022-28-1-55-62

Stadnik, Yu. A., and O. Yu. Furman. 1996. Kinetika rodil'nykh obriadov semeiskikh Zabaikal'ia [Kinetics of Maternity Rites of the Semeyskys of Transbaikalia]. In *Istoricheskoe, kul'turnoe i prirodnoe nasledie (sostoianie, problemy, transliatsiia)*, ed. by V. Ts. Naidakov. Ulan-Ude: VSGAKI Publ. 196–213.

Tkhagapsova, G. G. 1966. *Narodnaia meditsina adygov (Istoriko-etnograficheskii aspekt)* [Folk Medicine of Adygs (Historical and Ethnographic Aspect)]. Maikop: Adygeia. 155 p.

Toren, M. D. 1996. *Russkaia narodnaia meditsina i psikhoterapiia* [Russian Folk Medicine and Psychotherapy]. Saint Petersburg: Litera. 496 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/340-355
Научная статья

© Е. А. Сорокина

ЗДОРОВЬЕСБЕРЕЖЕНИЕ ШВЕДСКИХ ЖЕНЩИН: ВЗГЛЯД СОЦИАЛЬНОГО АНТРОПОЛОГА

Статья посвящена анализу шведской репродуктивной политики в социально-экономическом контексте, вопросам сохранения женского здоровья, подходам к здоровьесбережению матери и ребенка в Швеции. Автор рассматривает эволюцию общественного сознания и практик, касающихся материнства и ухода за малолетними детьми — от традиционных житейских и общественных норм и правил, предполагающих строгое соблюдение религиозных догматов, до новых форм семьи и осознанного планирования репродуктивного поведения семей. Необходимость решения стоявших перед страной демографических задач представляется автору важным и актуальным аргументом деятельности шведских властей в социальной сфере, еще начиная с 1930-х годов. Социальная политика и практика ее реализации формировались и совершенствовались в Швеции на протяжении многих десятилетий. Важное значение для успеха реализации «семейной» политики по отношению к семьям, к детям и матерям имели, безусловно, рост экономики и позитивные изменения социально-экономической конъюнктуры. Социальные права и возможности шведских граждан, в том числе в воплощении в жизнь программ, направленных на поддержание здоровья женщин, гарантировалось государством и проводимой властями социальной политикой. Государственная семейная политика расширила для шведских женщин возможности и доступность построения собственной жизненной стратегии не только на рынке труда, но и в сфере собственного здоровья. Важными элементами такой социальной политики являются формирование и осуществление адекватной репродуктивной политики, материальная поддержка различных категорий семей и родителей в актуальном контексте (работа на рынке труда или уход за ребенком).

Ключевые слова: *женское здоровье, дети, семья, социальная политика и инфраструктура*

Ссылка при цитировании: *Сорокина Е. А.* Здоровьесбережение шведских женщин: взгляд социального антрополога // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 340–355.

Сорокина Елена Анатольевна — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: 119019@mail.ru

* Статья написана в соответствии с планом НИР Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/340-355
Original article

© *Elena Sorokina*

SWEDISH WOMEN'S HEALTH PROMOTION: A SOCIAL ANTHROPOLOGIST'S PERSPECTIVE

The article presents an analysis of Swedish reproductive policy within the context of socio-economic factors, women's health concerns, and approaches to maternal and child healthcare in Sweden. The author examines the evolution of social consciousness and practices related to motherhood and childcare, tracing the transition from traditional worldly and social norms and rules, which involved strict observance of religious dogmas, to new forms of family structure and conscious planning of reproductive behavior within families. The author considers the need to address the demographic challenges facing the country as an important motivation for the Swedish social policy since the 1930s. It is evident that economic growth and positive changes in the socio-economic environment have played a key role in the success of the 'family' policy. The social rights and opportunities of Swedish citizens, including the implementation of programs aimed at women's health, have been guaranteed by the state. The implementation of state family policy has facilitated enhanced opportunities and accessibility for Swedish women, enabling them to develop their own life strategies, not only in the labor market but also in the context of their own health. Significant components of this social policy encompass implementation of suitable reproductive policies and material assistance to diverse categories of families, whether engaged in labor market activities or childcare responsibilities.

Keywords: *women's health, children, family, social policy and infrastructure*
Author Info: **Sorokina, Elena A.** — Ph.D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: 119019@mail.ru
For citation: Sorokina, E. A. 2024. Swedish Women's Health Promotion: A Social Anthropologist's Perspective. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 340–355.
Funding: The paper was written in accordance with the research plan of the IEA RAS.

Забота о здоровье граждан страны, в частности о здоровье женщин и детей, является важным политическим, социальным и практическим компонентом в деятельности властей и современной жизни любой страны. Одной из важных политических и практических функций социального государства, а именно Швеции, о которой идет речь в данной статье, является создание предпосылок и условий для реализации его гражданами своих социальных прав, обеспечение возможностей для поддержания и сохранения здоровья каждого жителя страны. Здоровье, безусловно, является непреложной ценностью для самого индивида, но при этом и ресурсом для существования самого государства как феномена. Понимание этого находит отражение в осуществлении политики здоровьесбережения, составной частью которого является поддержание здоровья матери и ребенка.

Представляется заслуживающим исследовательского внимания тема изучения трансформаций, перемен и разнообразного взаимодействия социальных, экономических новаций в положении шведских женщин и реалий медицины в репродуктивной сфере. Изучение разнообразных аспектов повседневной жизни шведок, в том числе и касающихся здоровья, является релевантной задачей при анализе разнообразных социокультурных явлений и процессов. Особого внимания заслуживает проблема становления и оформления репродуктивных прав шведок в контексте конкретных социально-экономических условий, политики властей страны и повседневной практики.

Традиции и народные обычаи о здоровье матери и малыша

На протяжении многих столетий вопросы рождения детей, понимание важности и неоспоримой роли матерей в полноценном развитии малыша всегда находили отражение в народных традициях, поверьях, обычаях. Для понимания истоков и традиций, касающихся материнства и рождения детей и в целом репродуктивной составляющей жизни человека, важно вспомнить исторические представления, обычаи и обряды, связанные с рождением детей. Сложившийся семейный уклад, семейно-брачные отношения, шире — социум и его социально-экономическая реальность — являются важнейшими предпосылками для существования определенных паттернов рождения и воспитания детей. Известно, что в самом фольклоре и в этнологических исследованиях зафиксировано немалое количество различных обрядов, обычаев, связанных с беременностью будущей матери и с рождением малыша. Так называемые «детские» циклы, сопровождающие появление на свет ребенка, можно найти в культуре и фольклоре практически каждой страны.

Остановимся коротко на обычаях и традициях, ранее распространенных в Швеции и касающихся рождения детей и положения молодой матери. Дети, их рождение и воспитание является важнейшим и необходимым проявлением преемственности поколений, что всегда находилось в центре внимания и общества в целом и самой семьи. Помощь при родах на протяжении многих столетий оказывали повивальные бабки, которые значительно позднее, уже в XIX в., и после получения ими специального образования стали называть акушерками. Такие повивальные бабки (их еще называли повитухи, акушерки, *barnmorska* по-шведски), имевшие медицинские знания и навыки, издавна помогали роженицам и в Швеции. Еще в 1708 г. в Стокгольме было впервые создано специальное учебное учреждение для обучения женщин этой медицинской квалификации (*Hagberg* 1949: 21).

На протяжении XIX в. будущих акушерок в Швеции обучали также на специальных курсах, создаваемых при церковных приходах. Такие обученные акушерки получали право даже накладывать щипцы при трудных родах. Роды в то время происходили, как правило, дома и проводила их, принимала малыша акушерка (повивальная бабка). Эти женщины-акушерки в местном, локальном обществе (как правило, церковном приходе) пользовались особым уважением и вниманием, а для осуществления важной и необходимой деятельности родовспоможения приход даже обеспечивал их транспортом (повозкой), едой и некими денежными суммами. Вспомним также, что в те далекие времена для поддержания сил и улучшения лактации молодую мать сразу же после прошедших родов могли напоить пивом с яйцом или небольшим количеством водки с перцем (Рождение ребенка 1999: 431). В те далекие времена повсед-

невной нормой являлись посещения родственниками и соседями с поздравлениями, самой роженицы и новорожденного, начиная с первого дня его жизни.

Практически вплоть до самого XX в. шведское население (и городское и сельское) зачастую не только само не имело достаточных, зачастую и просто жизненно необходимых, минимальных медицинских знаний, но и не получало полноценной квалифицированной медицинской помощи при беременности и родах. Такая ситуация была типичной для уровня развития медицины соответствующего времени практически во всех странах. В Швеции специальные медицинские учреждения для рожениц и проведения родов стали появляться и стабильно работать с начала XX в. Отделения родовспоможения создавались в основном при крупных госпиталях в городах и в них оказывалась срочная, сложная и необходимая медицинская и медикаментозная помощь.

Первые родильные отделения при госпиталях предназначались сначала для рожениц со сложными случаями и для одиноких (не состоящих в браке) женщин. Нередко такими пациентками могли быть молоденькие девушки, приехавшие из сельской местности Швеции и ставшие работницами на фабриках или прислугой в состоятельных семьях. Однако уже в первой трети XX в. довольно быстро для шведских и городских и сельских женщин стало обычным и привычным рожать в таких специальных родильных заведениях: в госпиталях с родильными отделениями или для более состоятельных — в частных клиниках. По мере развития в стране транспорта и дорожной, логистической системы, к концу 1920-х годов уже практически для всех жительниц страны стало возможным рожать в специализированных медицинских заведениях (а не дома, как прежде). Это относилось и к тем женщинам, кто проживал в труднодоступных северных районах страны или в глубокой провинции.

В эти годы (в отличие от существовавших ранее традиций) в родильные палаты уже не допускалась многочисленная родня и знакомые молодой матери, т. к. появилось понимание рисков передачи опасных для малыша и молодой матери всевозможных инфекций. Таким образом, на практике начинало формироваться и развиваться медицинское обеспечение родовспоможения и здоровьесбережения женщин, в том числе и такое направление как предупреждение развития бактериологических инфекций, асептика и антисептика. Другими словами, активно развивалось и на практике применялись достижения новых направлений и областей медицины, которые предупреждали распространение и развитие инфекционных заболеваний и способствовало сохранению здоровья матери и малыша.

На протяжении многих веков в Швеции были широко распространены и востребованы населением народные традиции, поверья и приметы, как в обычной жизни, так и в практиках родовспоможения. Такие практики имели распространение в повседневной жизни и были связаны с предполагаемым и, зачастую, ожидаемо негативным, влиянием на здоровье и судьбу ребенка (и матери) многочисленных и разнообразных сверхъестественных сил. Считалось, что громкие звуки, к примеру, на свадьбе, отпугивали нечистые силы и помогали впоследствии рождению здоровых малышей. По этим причинам шведские свадьбы, как правило, бывали очень шумными.

Крещение новорожденных — важное условие благополучия ребенка

Многие народные традиционные обряды и действия были направлены на защиту здоровья и благополучия новорожденных детей и их молодых матерей. Считалось,

к примеру, что ребенок родившийся «в сорочке» будет успешным и удачливым. Также сразу после появления на свет малыша было необходимо окунуть в специально подготовленную воду, осуществив, таким образом, первое купание. И это купание также должно было его защитить впоследствии от воздействия недобрых сил. Причем требовалось внимательно и тщательно следить не только за качеством воды для первого купания, но и за тем, чтобы не было посторонних людей при таком купании. Важное значение как для родителей и родственников малыша, так для и местного общества, в предугадывании судьбы и «подготовке» будущей успешной, спокойной жизни малыша имели различные обряды, обереги, всяческие приметы, связанные с рождением и крещением новорожденного. Особенно такие практики и традиции были распространены в аграрных и северных районах, достаточно удаленных от городов, где в семьях существовал традиционный сельский уклад жизни.

Важное значение, вплоть до начала XX в., как в сакральном смысле, так и в поведенческом и повседневном контексте, имел обряд крещения. Этот обряд должен был (по народным поверьям) надежно защитить малыша от возможного негативного воздействия любых недобрых сил. Этой же цели — защите малыша — должны были содействовать и различные обереги, принятые в народной традиционной культуре. Это могли быть ленточки, тесемки, ниточки, повязанные вокруг ручки или шеи малыша. Мы видим, что вопросы и задачи сохранения здоровья и благополучия малыша и его матери всегда были важными и решались соответствующими времени путями и формами.

Как известно, шведы приняли христианство еще в XI в., а позднее, в XVI в., в форме лютеранства. До сих пор в шведских молитвенниках можно найти молитву «При рождении ребенка» (*Vid ett barnfödelse*). Эту молитву традиционно читали при родах. Но, безусловно, главной возможностью защитить новорожденного на протяжении долгого времени считалось крещение малыша в присутствии его крестных родителей. Именно этот церковный обряд, как и последующая конфирмация в подростковом возрасте, по мнению многих, имели наибольшее значение для успешной судьбы малыша. В наше время обряд крещения, как правило, проходит в помещении церкви, хотя прежде существовала практика совершения такого обряда и в родильных отделениях госпиталей. Отметим, справедливости ради, что в наши дни все меньшее число шведов причисляет себя к активным участникам Шведской церкви (*Чернышева, Комаров* 1988: 27).

Социально-экономическая ситуация в Швеции в 1930-е годы, демографические проблемы и женщины

При изучении темы материнства и детства, женского здоровья невозможно обойти вниманием вопросы гражданских и социальных прав шведок, их активности и включенности в общественную жизнь. Элементы женской самостоятельной и независимой деятельности (вне рамок семьи) отмечались еще в XVIII в., когда некоторые шведки достаточно успешно участвовали в деятельности многочисленных купеческих гильдий, которых в то время было немало в портах большой морской державы. Во второй половине XIX в. в Швеции уже существовало и действовало несколько добровольных женских организаций разного толка — филантропические, религиозные, позднее и феминистские, а в рядах широко известного общественного

движения за трезвость состояло немало женщин. Целями деятельности общественных организаций являлось получение женщинами прав и возможностей для полноправного участия в общественной, социально-экономической, политической сферах общественной жизни. Назовем некоторые добровольные женские организации, к примеру, «Объединение за имущественные права замужних женщин» (*Föreningen för gift kvinnas äganderätt*, создано в 1873 г.) и «Ассоциация им. Фредерики Бремер» (*Fredrika-Bremer-Förbundet*, создано в 1884 г.). Активистки организаций стремились привлекать внимание общественности и властей ко многим повседневным проблемам и вопросам, в том числе и к нелегкому материальному положению молодых матерей-работниц, необходимости оказания им какой-либо материальной помощи для обеспечения достойных условий жизни с малышом.

В начале XX в. шведские женщины постепенно стали более активно принимать участие в общественно-политической жизни страны, что являлось, в том числе, и результатом эффективной деятельности женских организаций и их активисток. В 1909 г. шведки получили право участвовать в муниципальных выборах и избираться в муниципальные органы власти. В 1921 г. шведские женщины смогли уже принять участие в выборах в парламент страны, т. к. начал действовать закон о всеобщем избирательном праве (*Мелин и др.* 2002: 349). На протяжении всей первой половины XX в. шведки (в то время были особенно активны феминистки) выступали за равные права с мужчинами во всех сферах жизни, в том числе и на рынке труда, за равный доступ к профессиям и профессиональной деятельности, за равные возможности получения образования, за справедливую заработную плату. Таким образом женщины привлекали внимание властей к своим повседневным, житейским проблемам и, в частности, к положению молодых матерей и маленьких детей, к необходимости поддержания здоровья женщин и молодого поколения.

Население небольшой, аграрной Швеции в начале XX в. составляло более пяти с половиной млн человек. И только к 1960-м годам, к началу периода массовой трудовой иммиграции в страну, связанной с промышленным ростом, население страны превысило семь млн человек. Женщины обычно составляли немногим больше половины всего населения страны (Statistiska Svenskbyrån 2022). Еще со второй половины XIX в., отмечалась довольно интенсивная шведская эмиграция на американский континент, куда уехало более 1 млн человек, в основном из аграрных районов страны (Informationsverige.se 2018). Тогда там существовали более благоприятные условия для работы и жизни наемных работников. С начала XX в., помимо трудовой эмиграции части населения, в Швеции отмечалось и общее падение уровня рождаемости. Таким образом к 1930-м годам для шведских властей задачи увеличения численности населения становились не чисто демографической проблемой, но важной и актуальной задачей государственной социальной и экономической политики в интересах экономики страны и ее граждан. На протяжении 1930-х годов в публичном пространстве, на многочисленных собраниях и прочих общественных площадках проходили широкие обсуждения вопросов народонаселения. Такого рода дебаты активно велись на страницах газет и в рамках общественных дискуссий (*Карлсон* 2009; *Etzemuller* 2014). В центре обсуждений находились разнообразные вопросы государственной демографической и социальной политики, получившие впоследствии название «семейной» политики. В широких публичных дискуссиях нередко звучали многочисленные и громкие призывы к срочному решению демографических задач

(*Карлсон* 2009; *Myrdal* 1997; *Kaufmann* 2002: 426). Предлагалось решать такие задачи и путем увеличения рождаемости в стране, в том числе. В контексте проходящих в то время дискуссий и обсуждений поднимались и темы необходимости легализации абортов, что было важно для сохранения женского здоровья и последующего развития всей репродуктивной политики (*Сорокина* 2021а).

Развитие и актуализация темы репродуктивной политики была важна для Швеции 1930-х годов в связи с проблемами депопуляции. Важным шагом для выработки концепции репродуктивной политики, как значимого элемента социальной политики властей страны по отношению к работающим женщинам-матерям и сохранению женского здоровья, стало принятие и введение в повседневную практику в начале 1930-х годов Закона о страховании по беременности и родам, закрепившим за молодыми матерями право на получение выплат и пособий.

Вопросы репродуктивного здоровья женщин и репродуктивной стратегии Швеции целесообразно рассматривать в конкретном социально-политическом контексте. Вполне закономерно возникает вопрос о регулировании прав женщин, как находящихся в состоянии беременности, так в ситуациях, связанных с необходимостью в силу разных причин ее прерывания. Вплоть до XX в. практически ни в одной стране, в том числе и в Швеции, не существовало юридических норм или законов, регулирующих и защищающих права женщин в таких ситуациях. Определенное распространение в стране могла иметь только нелегальная практика прерывания беременности, без какого-либо медицинского участия и сопровождения. Такого рода нелегальные манипуляции подпадали под действие ряда статьей шведского уголовного законодательства. В выявленных случаях проведения такого рода процедур предусматривалось наказание для обеих сторон — и того, кто совершал нелегальную процедуру, и тех женщин, которым ее делали (Abort i Sverige. SOU 2005:90). Законодательное развитие и оформление тема абортов получила в 1930-е годы.

В результате типичных для тех лет широких общественных дискуссий и обсуждений, имевших место, в том числе и в профессиональных медицинских кругах, в 1938 г. был принят Закон о легализации абортов. В соответствии с этим законом разрешалось проводить обозначенную процедуру исключительно по медицинским и гуманитарным причинам и показаниям. В этом случае подразумевалось наличие угрозы для жизни матери или ребенка, или наличие серьезного заболевания, также учитывались криминальные причины (изнасилование). Возможности практического использования этого закона были очень ограничены, и соответствующие решения принимались не врачами, а специальной административной комиссией уполномоченных органов. Тем не менее принятие данного закона стало первым шагом к формированию того, что в конце XX в. уже стало реализовываться в повседневной жизни как право женщины на выбор собственного репродуктивного поведения в зависимости от социальных, материальных, финансовых обстоятельств жизни женщины и будущего ребенка. В 1946 г. в существующий закон были внесены некоторые дополнения, в частности, о включении медико-социальных показаний в качестве возможной причины применения закона. К таким показаниям для проведения процедуры были добавлены слишком молодой возраст и недостаточно благополучное финансовое положение будущей мамы, ее нестабильное физическое или психическое состояние. Также был добавлен пункт о возможных травмах плода. В 1963 г. стало возможным проведение процедуры аборта после осуществленного специалистами обследования

состояния матери и плода и выявления опасности повреждения плода. В каждом отдельном случае женщины должны были подавать заявления, по которым принимались специальные решения. Новый закон об абортах был принят только в 1974 г., он действует с некоторыми поправками и в настоящее время (Abortlag 1974: 595). Этот закон разрешил проведение по любой причине и бесплатно так называемого «аборта по требованию», когда женщина могла сама решать оставить или нет беременность (до конца восемнадцатой недели беременности). При проведении процедуры в более поздние сроки необходимо специальное разрешение. На поздних сроках процедура возможна при значительных нарушениях в здоровье матери или плода.

Важным аргументом и стимулом развития репродуктивной политики является то, что в соответствии с ценностями шведского общества, дети должны быть желанными и ожидаемыми. На протяжении последних десятилетий в целях избегания нежелательной беременности широко используют медикаментозные средства. Но несмотря на определенную либерализацию репродуктивной политики, в Швеции происходит довольно значительное количество абортов (около 35 тысяч в год), которые чаще совершают женщины 24–29 лет (Euronews 2018). В такой ситуации действуют и принципы «отложенного материнства» ради достижения личной и профессиональной состоятельности (Socialstyrelsen 2018). Также, как правило, в крупных городах происходит более высокое количество подростковых абортов (Abort-report.eu 2020). С 2008 г. медицинской услугой прерывания беременности могут воспользоваться не только граждане страны, но и женщины, не имеющие шведского гражданства, но находящиеся в стране (Proposition 2006/07:124).

«Семейная» политика властей — эффективный социальный инструмент

При обращении к теме здоровья женщин и детей, к шведской социальной политике необходимо уделить внимание социально-экономическому контексту 1930-х годов в целом. Как известно, это был период крупнейшего мирового экономического кризиса, спада промышленного производства и потребления, получивший название Великой депрессии. Население большинства стран, Швеции в том числе, были в той или иной степени затронуто этим кризисом. В Швеции в 1932 г., после победы на всеобщих парламентских выборах, к власти пришли социал-демократы, которые бессменно стояли у власти вплоть до 1976 г. Впоследствии они также неоднократно возвращались к власти, возглавляя шведское правительство в результате победы социал-демократической партии на выборах.

Ни одна шведская политическая партия страны, кроме социал-демократов, в то время еще не имела в своей программе специальных пунктов, посвященных социальным вопросам и путям их решения. Социальные предложения и блок социальных реформ и программ был разработан социал-демократами еще в конце 1920-х годов и получил название Дом для народа (*Folkhemmet)*. Практическую реализацию этой социальной программы, получившей название «семейная» политика (*familjepolitik*), начало осуществлять социал-демократическое правительство после прихода к власти в 1932 г. Сюда включались самые различные аспекты практического осуществления этой политики — финансовые, социальные, страховые гарантии, пособия, выплаты детям, родителям, инвалидам и пожилым и прочее, в том числе решение задач поддержания здоровья населения страны. Невзирая на то, что непростое по-

ложение молодых матерей-работниц привлекало широкое внимание практически еще с начала XX в. и женские активистки говорили о необходимости оказания им материальной и финансовой помощи, конкретная адресная практическая деятельность со стороны государства началась только в 1930-е годы. Справедливости ради отметим, что отдельные подходы к решениям социальных задач начали все-таки осуществлялись и раньше (к примеру, упоминавшийся Закон о пенсиях начала века).

Государство стало проявлять определенное внимание к поддержке молодых женщин — матерей новорожденных и предпринимать конкретные шаги. Уже упоминавшийся закон об охране труда, принятый в Швеции в самом начале XX в., напрямую коррелировал с положением работниц, молодых женщин-матерей. Таким матерям-работницам даже запрещалось выходить на работу в первые четыре недели после родов. Несколько позднее срок такого, практически вынужденного, послеродового отпуска был увеличен до шести недель. Однако, в этом законе еще не шла речь ни о каких экономических или финансовых гарантиях для матерей и малышей. Другими словами, финансовое положение молодых матерей в течение всего срока такого неоплачиваемого послеродового отпуска никак не гарантировалось (*Мисгельд и др.* 2001: 280). Вполне понятно, что в такой ситуации молодые матери стремились выходить на работу как можно скорее, чтобы зарабатывать необходимые для нее и малыша деньги и обеспечить более стабильное материальное существование. Тем не менее, хотя не сразу в полной мере и несовершенно, но внимание властей и социума стало постепенно фокусироваться на вопросах необходимости защиты, охраны и поддержания здоровья матери и ребенка, рассматриваемых как важнейшие социальные и медицинские цели. Некоторые начальные элементы, значимые для формирования будущей системы социального страхования как части единой государственной социальной системы связывают с законодательным введением в 1913 г. всеобщей народной пенсии для наемных работников (и работниц). В 1935 г. был принят Закон о государственных пенсиях, а по дополнениям к закону от 1946 г. право на получение государственной пенсии появилось практически у всех граждан страны, в том числе пенсионеров по возрасту, у инвалидов и вдов. Выстроенная и четко организованная система социального страхования при социал-демократах, стала важнейшей государственной социально-экономической структурой, ориентированной на все население страны.

Формирование и практическая реализация так называемой «семейной» политики в своих основных чертах схожа во всех скандинавских странах, в том числе и в Швеции, и, безусловно, находится русле общегосударственной социальной политики (*Носкова* 2013). Шведская «семейная» политика способствует росту женской занятости на национальном трудовом рынке и, одновременно, развитию всей социальной инфраструктуры страны в качестве возможного стимула данного процесса (*Ростовская и др.* 2021: 114). Развитая социальная инфраструктура в этом контексте выступает как условие и обстоятельства, способствующие выходу женщины на трудовой рынок, т. к. значительная доля семейной нагрузки делегируется в общественные и социальные структуры. Такая политика способствует и поддержанию женского здоровья, в том числе, т. к. сокращаются нагрузки разнообразной домашней работой на женщин. Благодаря финансированию (со стороны государства в первую очередь) происходит расширение и интенсификация всей социальной инфраструктуры страны. Многочисленные досуговые, культурные и прочие социальные центры ориентированы в первую очередь на детей, подростков, молодое поколение, а также

нередко и на людей старшего возраста. Расширение сети общественных социальных услуг позволяет женщинам высвобождать время и силы на саморазвитие. Очевидно, что чем значительнее вклад государства в разнообразные социальные проекты, социальную структуру и инфраструктуру, тем проще и доступнее становятся различные социальные услуги, социальное страхование, медицинское обеспечение для всех проживающих в стране (и не только граждан).

Важной характеристикой при оценке действенности социальной стратегии и политики, в том числе и шведской «семейной» политики, является то, что меры социальной поддержки (выплаты пособий, существование преференций, социальная инфраструктура) ориентированы в значительной мере на семьи с детьми, а не только на отдельные категории населения — на детей, молодых родителей (в зависимости от выбора ими направлений — профессиональная деятельность или уход за детьми, в частности за «особенными» детьми), пожилых людей. Государственная поддержка семьям с детьми выражается в различных формах. Существует система выплаты разнообразных пособий семьям с детьми, развивается социальная инфраструктура, включающая детские сады и ясли, многочисленные досуговые и социальные центры, центры по уходу за пожилыми людьми. Улучшению качества жизни пожилых людей и продлению их активной жизни (что представляется важным компонентом поддержания качества жизни) способствует система здравоохранения, включающая как лечение, так и профилактическую помощь, наличие и развитие сети разнообразных пансионатов (*Субхангулова* 2023).

Выход женщин на рынок труда в конце XX века и социальная инфраструктура

Для лучшего понимания становления и развития репродуктивного здоровья шведских женщин имеет важное значение конкретный социально-экономический и исторический контекст. Вплоть до начала 1950-х годов основная масса шведок в основном оставалась в рамках семьи и семейного быта, занимаясь домашним трудом и воспитанием детей. С 1960-х годов, времени интенсивного послевоенного роста промышленности и экономики, расширения разнообразных производств как во всей Европе, так и в Швеции, стало требоваться все больше и больше рабочих рук, в том числе и квалифицированных. В самом начале еще росла традиционная трудовая иммиграция на шведский рынок из Югославии и Турции. Однако потребность в дополнительных рабочих руках продолжала существовать. И решение было найдено — на рынок труда стали приглашать выходить шведских женщин, в недавнем прошлом — домохозяек. Именно они и являлись огромным трудовым резервом наемной рабочей силы. Закономерно, что в таком контексте актуализировались вопросы, связанные с необходимостью совмещения женщинами работы и ведения домашнего хозяйства и уходом за детьми и членами семьи, состоянием женского здоровья, с проведением беременности и послеродовым периодом молодых мам, организацией ухода за маленькими детьми у тех женщин, кто работал на различных производствах (первоначально речь шла именно о них). Вопросы охраны и поддержания здоровья матери и ребенка, в конечном итоге, являются важнейшими целями и задачами здоровьесбережения населения любой страны.

Для того, чтобы бывшие домохозяйки захотели и смогли выйти во внешний мир из рамок своей семьи и тем более — на рынок наемного труда, властям было необходимо быстро и достаточно эффективно разрешить многие проблемы социальной

инфраструктуры. Требовалось увеличить в стране количество детских яслей и садиков, совершенствовать систему ухода за больными, малолетними и пожилыми членами семьи. Успешное и достаточно полное решение этих важнейших для женщин вопросов имело социальное и практическое значение, открывало возможности для их выхода на рынок труда в качестве столь необходимого резерва наемной рабочей силы. Такая социальная политика успешно осуществлялось на протяжении последних десятилетий прошлого века. Вопросы социальной инфраструктуры решались в рамках государственной «семейной» политики.

Само государство и власти (независимо от политической ориентации) были непосредственно заинтересованы в успешном решении актуальных социальных задач, что, в свою очередь, расширяло возможности привлечения новых и при этом «своих» (не иммигрантских) рабочих рук. Интенсивное экономическое развитие требовало, в свою очередь, адекватного и ускоренного развития такой важной сферы социальных услуг как обеспечение ухода за детьми, пожилыми людьми. Стало увеличиваться количество детских садиков и яслей, групп продленного дня в школах, расширяться система ухода и обеспечения престарелых и инвалидов. Практически все дети в наши дни посещают первую ступень общеобразовательной школы — детские сады и потом обучаются в средней школе. Таким образом, часть традиционной «домашней» женской нагрузки по уходу и обеспечению внутрисемейной сферы жизни была передана, делегирована в общественные социальные структуры и преобразована в доступные социальные услуги. Эффективное развитие системы социального обеспечения создает и больше возможностей для ее использования. На протяжении 1960–1970-х годов, когда шведские женщины, бывшие домохозяйки, стали активно выходить на трудовой рынок, этому активно содействовало государство посредством осуществляемой социальной политики (*Fransson, Stuber* 2015: 49). Активно расширялись возможности для успешного совмещения материнства и работы, значительную часть внутрисемейной нагрузки по уходу перемещалась в компетенции сектора общественных услуг, который ориентировался на работу с разными категориями населения. Сюда входила система обеспечения ухода за детьми в яслях, детских садиках, школьных группах продленного дня, в досуговых центрах. Также работает социальное страхование, медицинская помощь, социальный уход и патронаж за пожилыми и людьми с особыми потребностями. Безусловно, такая широкая социальная деятельность значительно поддерживает шведских женщин, которые традиционно (как и в других странах) уделяют больше внимания и времени ведению домашнего хозяйства и уходу за членами семьи.

Важное значение для женщин-матерей, семей и молодых родителей имело осуществление программы родительского страхования (1974 г.) и введение оплачиваемого родительского отпуска для обоих родителей в связи с рождением малыша. Каждый из молодых родителей мог использовать свой месячный оплачиваемый отпуск по уходу за ребенком. В 2016 г. было законодательно закреплено право каждого молодого родителя брать трехмесячный отпуск по уходу за новорожденным малышом. С 1991 г. в Швеции действует Закон о равенстве между мужчинами и женщинами, по которому все работники (и мужчины, и женщины) обладают равными правами и возможностями для совмещения работы и родительских функций (без дискриминации по полу). В последней трети XX в. в Швеции получили широкое распространение различные консультативные центры по проблемам семьи и детей, вопросам домаш-

него насилия и сексуального просвещения. Можно сказать, что шведское общество получало новый опыт реализации семейной политики, что способствовало и определенным переменам по отношению к детям, рожденным вне традиционного, официально зарегистрированного брака. Постепенно в обществе стало формироваться сдержанное, взвешенное отношение к тому, что женщины начинали самостоятельно выбирать свои жизненные сценарии и собственное репродуктивное поведение.

Появились новые фармацевтические препараты — появились новые женские жизненные сценарии

Большое значение для поддержания и сохранения здоровья всех жительниц страны и, одновременно, для осуществления действенной репродуктивной политики имела практика разработки и развития новых медицинских методик обследований и лечения, внедрение в обычную жизнь ставших доступными фармацевтических достижений. Конечно, речь идет о широком появлении на рынке и доступности контрацептивов в 1960-е годы. Для женщин, таким образом, появилась реальная практическая возможность осуществлять выбор собственного сексуального поведения, времени рождения ребенка. Постепенно стало обыденным явлением и то, что наряду с официально, юридически зарегистрированными браками широко распространились постоянные, но юридически неоформленные, партнерские отношения супругов.

Традиционные нормы моногамии в наши дни перестали иметь столь строгое и самодавлеющее значение, как это было в прежние времена. Ставшая привычной на протяжении последних десятилетий партнерская форма брака не «угрожает» традиционным бытовым и жизненным нормам и общественной морали. Широко известно такая популярная в Швеции форма партнерского брака (без юридического оформления) как *samboende* или коротко *sambo* (совместное проживание супругов, со-жительство) и *särbo* (при раздельном проживании партнеров-супругов).

По мере того, что на потребительском рынке страны происходило распространение и расширение использования разнообразных контрацептивных средств, с конца 1960-х годов стали намечаться и иные серьезные перемены. Это касалось не только изменений в репродуктивном поведении самих шведок, но и связанные с этим социальные последствия, на которые проецировалось сексуальное поведение женщин, осознание ими собственного потенциала на рынке труда, возникновение и распространение новых форм брака и семьи, возможности планирования беременности и сроков рождения детей. Появление новых медицинских препаратов, технологий, имеющих важное утилитарное значение для регулирования беременности и количество желаемых детей, планирование времени появления детей имели важные социальные последствия для общества в целом и для самих индивидов. Другими словами — самостоятельный выбор собственного жизненного сценария и репродуктивного поведения в зависимости от конкретных условий и целей женщины (в нашем случае) становилось повседневной практикой. Таковы социальные последствия медицинского и технологического развития и прогресса и широкого появления контрацептивных средств на рынке.

Простая нуклеарная семья, состоящая из двух родителей (мамы и папы), в юридически оформленном браке, и детей, к концу XX в. стала вытесняться семьями нового типа. В таких семьях существуют партнерские отношения, но без юридического

оформления. Четко просматриваются характерные черты нового, современного типа семьи с двумя работающими родителями и с одним или двумя детьми. Женщины в наши дни уже прочно заняли нишу профессиональной востребованности на рынке труда. Зачастую это сферы обслуживания в общественном секторе государственной экономики, где зарплаты ниже, чем в частном секторе. Государство, в свою очередь, посредством функционирования социальных структур и реализации финансовых программ стало обеспечивать семейные «тылы», взяв в значительной степени на себя заботы и функции по уходе и обеспечению маленьких детей и пожилых.

Шведские женщины получили возможность самим создавать и корректировать собственный жизненный сценарий. В последние десятилетия зачастую приоритетом становятся карьерные соображения профессионального развития и роста, стремление женщин как можно интенсивнее и успешнее пройти служебную лестницу и занять определенные профессиональные позиции. Такого рода соображения у многих женщин стали выходить на первый план и становится все более распространенной практика так называемого отложенного родительства. Можно назвать такое поведение также практикой сознательного планирования рождения ребенка. В таких случаях рождение первенца матери нередко откладывают на более поздний срок — в возрасте около 30 лет (*Kälvemark* 1983: 71).

Развитие и расширение рынка фармацевтической промышленности и медицинских технологий, появление новых препаратов имело и важные, серьезные социальные последствия для изменения не только репродуктивного поведения шведских женщин, но и для серьезных изменений в сфере семьи в целом. К началу XXI в. стала обычной нормой семья в форме свободных партнерских отношений, без официального, юридического заключения брака. В наше время стало привычной практика планирования рождения детей и общество, социум спокойно, сдержанно воспринимает происходящие перемены. Это имеет большое позитивное значение для поддержания физического и психологического здоровья женщин.

Выводы

Краткий анализ шведской репродуктивной политики в социально-экономическом контексте, вопросы сохранения женского здоровья, здоровьесбережения — демонстрирует эволюцию общественного сознания и практики — от традиционных житейских и общественных норм и правил, предполагающих строгое соблюдение религиозных догматов, до законов, разрешающих аборты. Первый закон о разрешении абортов 1938 г. продемонстрировал начинающиеся изменения общественного сознания по вопросу о репродуктивных правах женщин и механизма контроля рождаемости. Продолжающиеся уже многие десятилетия обсуждения этих тем свидетельствует о внимании общества и государства к проблемам существования семьи, материнства и детства, женского здоровья в целом.

Для успешного функционирования всей социальной системы страны в интересах населения большое значение имеют такие направления как социальное страхование, здравоохранение и пенсионная система. Реализация на практике многочисленных социальных программ зачастую осуществляется через механизм перераспределения собранных налогов и в виде выплат различных пособий как семьям, так и отдельным категориям получателей социальной помощи — детям, молодым родителям, пожилым людям. Финансирование этих направлений входит в компетенции шведского парла-

мента, государственных административных, муниципальных властей и осуществляется из специальных социальных, страховых, пенсионных и иных фондов, а также через статьи муниципальных бюджетов, которые тратятся на местные нужды, к примеру, на содержание школ. Многие административные направления и структуры управления социальной сферы были созданы почти сто лет назад, в самом начале формирования правительственной «семейной» политики в 1930-е годы, но с небольшими изменениями успешно действуют до сих пор. Среди актуальных направлений государственной социальной политики — оказание разнообразной социальной и медицинской помощи населению, в том числе женщинам и молодым матерям, организация медико-социальной поддержки различным категориям населения — детям, инвалидам, пенсионерам, укрепление системы социального страхования (*Сорокина* 2021б).

В контексте осуществления концепции здоровьесбережения населения страны важное значение имеет репродуктивная политика, направленная на сохранение женского здоровья и во многом ориентированная на то, чтобы женщины могли бы самостоятельно выбирать свой жизненный сценарий, на развитие их профессиональных и личностных ресурсов, на осознанное рождение детей. Важную роль для женской повседневной жизни имеет развитая социальная инфраструктура и актуальная общественная система заботы о детях и пожилых.

Для шведов чрезвычайно важное значение имеет соблюдение эгалитарных принципов равенства — на профессиональном рынке труда и в сфере общественной занятости, в секторе услуг. Соблюдение эгалитарных норм и правил стараются осуществлять и поддерживать в достижении материального и финансового равенства между разными семьями (полными и неполными, обеспеченными или с низкими доходами, семьями шведов или мигрантов). Особое внимание уделяется соблюдению определенного паритета внутри семьи по распределению домашней работы, по уходу и воспитанию детей и привлечению отцов к этой деятельности. Шведы были первыми, когда в 1970-е годы законодательно ввели право отцов на по уходу за новорожденным малышом.

Даже беглый анализ шведской репродуктивной политики позволяет сделать выводы о том, что положение и права женщины, поддержание ее здоровья, забота о семье и детях являются важными маркерами уровня развития страны и общества. Однако, успехи в реализации социальных программ не является синонимом отсутствия противоречий и конфликтов в изучаемом обществе.

Источники и материалы

Abort i Sverige. SOU 2005:90 — Abort i Sverige. SOU 2005: 90 / Statens offentliga utredningar från Socialdepartementet 7.11.2005 // Regeringskansliet: [сайт]. http://www.regeringen.se/rattsdokument/statens-offentliga-utredningar/2005/11/sou-200590 (дата обращения: 02.02.2021).

Abortlag 1974 — Abortlag 1974: 595. Utfärdad: 1974-06-12. SFS-nummer 1974: 595 / Regeringskansliets rättsdatabaser // Regeringskansliet: [сайт]. http://rkrattsbaser.gov.se/sfst?bet=1974:595 (дата обращения: 25.01.2021).

Abort-report.eu 2020 — Sweden. Abortion legislation // Abort-report.eu: [сайт]. https://abort-report.eu/sweden (дата обращения: 26.02.2021).

Euronews 2018 — Право на аборт в Европе: кто впереди? // Euronews: [сайт]. 20.02.2018. https://ru.euronews.com/2018/02/20/abortions-up-and-down (дата обращения: 30.10.2020).

Informationsverige.se 2018 — Швеция в XX веке // Informationsverige.se: [сайт]. 2018. https://www.informationsverige.se/ru/jag-har-fatt-uppehallstillstand/samhallsorientering/boken-om-sverige/att-komma-till-sverige/sverige-under-1900-talet (дата обращения: 28.01.2021).

Proposition 2006/07:124 — Regeringens proposition 2006/07: 124 // Sverges Riksdag: [сайт]. https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/proposition/abort-for-utlandska-kvinnor-och-forebyggande-av_GU03124/html (дата обращения: 26.01.2021).

Socialstyrelsen 2018 — Statistik om aborter / Statistik och data // Socialstyrelsen: [сайт]. 20.11.2018. https://www.socialstyrelsen.se/statistik-och-data/statistik/statistikamnen/aborter (дата обращения: 25.01.2021).

Statistiska Svenskbyrån 2022 — Statistiska Svenskbyrån (Statistics Sweden). http://www.scb.se (accessed: 30.11.2022).

Научная литература

Карлсон А. Шведский эксперимент в демографической политике: Гуннар и Альва Мюрдали и межвоенный кризис народонаселения: Пер. с англ. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2009. 312 с.

Мелин Я., Юханссон А. В., Хеденборг С. История Швеции. М.: Весь мир, 2002. 399 с.

Мисгельд К., Мулин К., Омарк К. Создавая социальную демократию: 100 лет социал-демократической рабочей партии Швеции. М.: Весь мир, 2001. 592 с.

Носкова А. В. Эволюция семейной политики в Европе: меняющиеся проблемы, приоритеты и практики // Вестник МГИМО. Социологические науки. 2013. № 4 (31). С. 291–302.

Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы / отв. ред. Н. Н. Гражданская, А. Н. Кожановский. М.: Наука, 1999. 518 с.

Ростовская Т. К., Васильева Е. Н., Сизикова В. В., Береза Н. А. Семейно-демографическая политика в контексте воспроизводства населения (страновый обзор) // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2021. № 29 (5). С. 111–116. http://dx.doi.org/10.32687/0869-866X-2020-29-5-1111-1116

Сорокина Е. А. Гендерная история в социально-экономическом контексте (опыт Швеции) // Женская история сегодня: источниковедение, историография, новые методологические подходы: Материалы XIV Международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, Кишинев, 30 сентября — 03 октября 2021 г. / отв. ред. Н. Л. Пушкарева. Часть 2. Кишинев: ИЭА РАН, 2021б. С. 51–55. EDN MEDIUK.

Сорокина Е. А. Репродуктивные права шведских женщин: трансформация на протяжении столетия / Е. А. Сорокина // Медицинская антропология и биоэтика. 2021а. № 1 (21). С. 29–40. https://doi.org/10.33876/2224-9680/2021-1-21/03 EDN LKHEMN.

Субхангулова К. А. Семейная политика скандинавских стран: реакция на демографические вызовы // Социально-трудовые исследования. 2023. № 1. С. 117–129. https://doi.ord/10.34022/2658-3712-2023-50-1-117-130

Чернышева О. В., Комаров Ю. Д. Церковь в скандинавских странах. М.: Наука, 1988. 176 с.

Etzemuller Th. Alva and Gunnar Myrdal: Social Engineering in Modern Society. Lanham: Lexington Books, 2014. 366 p.

Fransson S., Stuber E. Diskrimineringslagen. En kommentar. Stockholm: Norstedts, 2015. 112 s.

Hagberg L. Seder och tro vid märkertillfällena i barnets liv. // Nordisk kultur. Livets högtider / ed. by K. Rob., V. Wikman. Stockholm, 1949. T. XX. P. 14–29.

Kälvemark A.-S. Kommer familjen att överleva? Historiska aspekter på äktenskap och familj i det svenska smahället // Den utSatta familjen: liv, arbete och samlevnad i olika nordiska miljöer under de senaste ivåhundra åren / ed. by H. Norman. Stockholm: LTs förlag, 1983. P. 13–29.

Kaufmann F.-X. Politics and Policies Towards the Family in Europe: A Framework and an Inquiry into their Differences and Convergences // Family Life and Family Policies in Europe: Problems and Issues in Comparative Perspective / ed. by ed. by F.-X. Kaufmann, A. Kuijsten, H.-J. Schulze, K. P. Strohmeier. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2002. 419–490.

Myrdal G., Myrdal A. Kris i befolkningsfrågan. Stockholm: NyaDoxa, 1997. 332 s.

References

Carlson, A. 2009. *Shvedskii eksperiment v demograficheskoi politike: Gunnar i Al'va Miurdali i mezhvoennyi krizis narodonaseleniia* [The Swedish Experiment in Population Policy: Gunnar

and Alva Myrdal and the Interwar Population Crisis]. Moscow: IRISEN, Mysl'. 312 p.
Chernysheva, O. V., and Yu. D. Komarov. 1988. *Tserkov' v skandinavskikh stranakh* [Church in the Scandinavian Countries]. Moscow: Nauka. 176 p.
Etzemuller, Th. 2014. *Alva and Gunnar Myrdal: Social Engineering in Modern Society.* Lanham: Lexington Books. 366 p.
Fransson, S., and E. Stuber. 2015. *Diskrimineringslagen. En kommentar* [The Discrimination Act. A Comment]. Stockholm: Norstedts. 112 p.
Gratsianskaia, N. N., and A. N. Kozhanovskii (eds.). 1999. *Rozhdenie rebenka v obychaiakh i obriadakh. Strany zarubezhnoi Evropy* [Childbirth in Customs and Rituals. Countries of Western Europe]. Moscow: Nauka. 518 p.
Hagberg, L. S. 1949. Seder och tro vid märkertillfällena i barnets liv [Customs and Beliefs at the Special Occasions in the Child's Life]. In *Nordisk kultur. Vol. XX. Livets högtider* [Nordic Culture. Vol. 20. The Celebration of Life], ed. by K. Rob., V. Wikman. Stockholm. 14–29.
Kälvemark, A.–S. 1983. Kommer familjen att överleva? Historiska aspekter på äktenskap och familj i det svenska smahället [Will the Family Survive? Historical Aspects of Marriage and Family in the Swedish Community]. In *Den utSatta familjen: liv, arbete och samlevnad i olika nordiska miljöer under de senaste ivåhundra åren* [The Vulnerable Family: Life, Work and Coexistence in Different Nordic Environments During the Last Twenty Years], ed. by H. Norman. Stockholm: LT s förlag. 13–29.
Kaufmann, F.-X. 2002. Politics and Policies towards the Family in Europe: A Framework and an Inquiry into their Differences and Convergences. In *Family Life and Family Policies in Europe: Problems and Issues in Comparative Perspective*, ed. by F.-X. Kaufmann, A. Kuijsten, H.-J. Schulze, K. P. Strohmeier. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press. 419–490.
Melin, J., A. W. Johansson, and S. Hedenborg. 2002. *Istoriia Shvetsii* [History of Sweden]. Moscow: Ves' mir. 399 p.
Misgeld, K., K. Molin, and K. Åmark (eds.). 2001. *Sozdavaia sotsial'nuiu demokratiiu: 100 let sotsial-demokraticheskoi rabochei partii Shvetsii* [Creating Social Democracy: A Century of the Social Democratic Labor Party in Sweden]. Moscow: Ves' mir. 592 p.
Myrdal, G. , and A. Myrdal. 1997. *Kris i befolkningsfrågan* [Crisis in the Population Question]. Stockholm: NyaDoxa. 332 p.
Noskova, A. V. 2013. Evoliutsiia semeinoi politiki v Evrope: meniaiushchiesia problemy, prioritety i praktiki [The Evolution of Family Policy in Europe: Changing Problems, Practice Priorities]. *Vestnik MGIMO. Sotsiologicheskie nauki* 4 (31): 291–302.
Rostovskaia, T. K., Ye. N. Vasilieva, V. V. Sizikova, and N. A. Bereza. 2021. Semeino-demograficheskaia politika v kontekste vosproizvodstva naseleniia (stranovyi obzor) [Family and Demographic Policy in the Context of Population Reproduction (Country Review)]. *Problemy sotsial'noi gigieny, zdravookhraneniia i istorii meditsiny* 29(5): 111–116. http://dx.doi.org/10.32687/0869-866X-2020-29-5-1111-1116
Sorokina, E. A. 2021a. Reproduktivnye prava shvedskikh zhenshchin: transformatsiia na protiazhenii stoletiia [Swedish Women's Reproductive Rights: Transformation Over the Course of a Century]. *Medical anthropology and bioethics* 1(21): 29–40. https://doi.org/10.33876/2224-9680/2021-1-21/03
Sorokina, E. A. 2021b. Gendernaia istoriia v sotsial'no-ekonomicheskom kontekste (opyt Shvetsii) [Gender History in Socio-economic Context (Swedish Experience)]. In *Zhenskaia istoriia segodnia: istochnikovedenie, istoriografiia, novye metodologicheskie podkhody: Materialy XIV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii RAIZhI i IEA RAN, Kishinev, 30 sentiabria — 03 oktiabria 2021 g.* [Women's History Today: Source Studies, Historiography, New Methodological Approaches: Materials of the XIV International Scientific Conference of RAIZH and IEA RAS, Chisinau, 30.09 – 03.10.2021.], ed. by N. L. Pushkareva. Vol. 2. Moscow: IEA RAS. 51–55.
Subkhangulova, K. A. 2023. Semeinaia politika skandinavskikh stran: reaktsiia na demograficheskie vyzovy [Family Policy in the Scandinavian Countries: Response to Demographic Challenges]. *Sotsial'no-trudovye issledovaniia* 1: 117–129. https://doi.org/10.34022/2658-3712-2023-50-1-117-130

УДК 39+:61
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/356-372
Научная статья

© В. И. Харитонова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ МЕДИЦИН ВОСТОКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В статье рассматривается одна из важнейших проблем современности, касающаяся развития традиционных медицин (ТМ): их трансформация в ТМС — традиционные медицинские системы. Как известно, такие ТМС в некоторых азиатских странах (Китай, Индия, Вьетнам и др.) сформированы, структурированы — аналогично системе здравоохранения (биомедицине / конвенциональной медицине), институциализированы и легитимно существуют уже с середины или конца XX столетия. ТМС функционируют там в параллели с основной медицинской системой и в четком взаимодействии с ней, имея в базе подготовки специалистов биомедицину как первооснову образования. Здравоохранение в этих странах включает в свою объединенную систему параллель со вторым министерством или департаментом, сложную структуру университетской подготовки специалистов, профильные госпитали и клиники иного рода — раздельные либо организованные на основе комплементарности, разные фармацевтические базы. При этом ТМС, в первую очередь Индии и Китая, достаточно давно уже распространились в большинство других стран мира и, проникая туда как комплементарные или альтернативные формы медицины, стремятся к образованию глобальных форм (например, уже используется понятие «глобальная Аюрведа»). В статье изначально рассмотрена специфика терминологического аппарата, связанного с неконвенциональной медициной. Далее автор анализирует современную ситуацию с ТМ и ТМС, сложившуюся к настоящему моменту в зарубежных странах, и соотносит ее с происходящим в последние три десятилетия в РФ, в первую очередь в Республике Бурятия и Забайкальском крае, где активно развивается традиционная медицина, привнесенная изначально с практикой буддистских лам и основными письменными источниками из Тибета через Монголию; эта ТМ сформировалась позже у бурят на основе переводных источников в относительно самостоятельную ветвь бурято-тибетской медицины и распространилась еще в XIX веке, как минимум, в Петербурге, а потом и других городах и регионах Российской империи. К настоящему моменту именно в основных центрах развития традиционной медицины в Бурятии и Забайкальском крае во многом сформировались те составляющие медицинскую систему институции, которые вполне позволяют образовать полноценную ТМС — параллельную, но тесно переплетенную с биомедициной ветвь здоровьесбережения, а она без особых сложностей может стать второй ветвью

Харитонова Валентина Ивановна — д. и. н., к. ф. н., доцент, главный научный сотрудник — зав. центром медицинской антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: medanthro@mail.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

здравоохранения Республики Бурятия, где, как известно, и сама традиционная бурято-тибетская медицина уже с 80-х годов прошлого века институциализирована в рамках здравоохранения — в Улан-Удэ был создан Центр восточной медицины (ЦВМ), успешно развивающийся и сейчас. В настоящее время именно он и его подразделения принимают на реабилитацию значительное количество комбатантов, активно работая в сфере восстановительной медицины.

Ключевые слова: *традиционная медицина (ТМ), традиционная медицинская система (ТМС), бурято-тибетская традиционная медицина (БТТМ), народная медицина, комплементарная медицина, альтернативная медицина*

Ссылка при цитировании: *Харитонова В. И.* Трансформация традиционных медицин Востока в современном мире // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 356–372.

UDC 39+61
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/356-372
Original Article

© Valentina Kharitonova

TRANSFORMATION OF TRADITIONAL ORIENTAL MEDICINE IN THE MODERN WORLD

The article examines one of the most important modern issues concerning the development of traditional medicines: their transformation into TMS — traditional medical systems. It is known that in some Asian countries (China, India, Vietnam, etc.) such TMS legitimately exist since the middle or end of the XX century; they are institutionalized and structured similarly to the conventional/biomedical healthcare system. TMS operates there in parallel with and in close interaction with the main medical system, with biomedicine as the primary educational basis for specialist training. Healthcare in these countries includes in its unified system a parallel with a second ministry or department, a complex structure of university training of specialists, specialized hospitals and clinics of various kinds — either separate or organized on the basis of complementarity, different pharmaceutical bases. At the same time, TMS, primarily from India and China, have long since spread to many other countries of the world and, as complementary or alternative forms of medicine, strive to form global forms (for example, the concept of "global Ayurveda" is already being used). The article first of all considers the specifics of the terminological apparatus associated with non-conventional medicine. Further the author analyzes the current situation of TM and TMS as it has developed to date in foreign countries, and compares it with what has been happening in the last three decades in the Russian Federation, primarily in the Republic of Buryatia and the Zabaykalsky Krai. Traditional medicine was initially introduced there with the practice of Buddhist lamas and with written sources from Tibet through Mongolia; later the Buryats on the basis of translated sources developed a relatively independent branch of Buryat-Tibetan medicine, which back in the XIX century spread first to St. Petersburg, and then to other cities and regions of the Russian Empire. Nowadays, in the main centers of traditional medicine in Buryatia and the Zabaykalsky Krai, the institutions of a medical system

have been formed, making it possible to create a full-fledged TMS — a parallel, but closely intertwined with biomedicine branch of healthcare, which can easily become an alternative branch of healthcare in the Republic of Buryatia, where the traditional Buryat-Tibetan medicine has been institutionalized within the healthcare system since the 1980s. Currently, the Center for Oriental Medicine and its units are receiving a significant number of combatants for rehabilitation and are actively working in the field of restorative medicine.

Keywords: *traditional medicine (TM), traditional medical system (TMS), Buryat-Tibetan traditional medicine (BTTM), traditional medicine, complementary medicine, alternative medicine*

Author Info: **Kharitonova, Valentina I. —** Doctor of History, Chief Researcher, Head of the Department of Medical Anthropology, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: medanthro@mail.ru

For citation: Kharitonova, V. I. 2024. Transformation of Traditional Oriental Medicine in the Modern World. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*). 4: 356–372.

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

Введение

Современные медицинские системы регулируются, как правило, на основе документов Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ): «Народная медицина: пути содействия и развития: Доклад Всемирной организации здравоохранения» (1980), «Стратегии ВОЗ в области традиционной медицины 2002–2005» (WHO 2001), «Стратегия ВОЗ в области традиционной медицины 2014–2023» (WHO 2013), «Пекинская декларация 2008» (WHO 2008) и некоторых других. Однако, несмотря на вроде бы общепринятую практику (*Гальперин* 2000), вопрос о том, что такое *традиционная медицина* в настоящее время по-прежнему, как и на всем протяжении активного обращения к тем вариантам профилактических, лечебных практик, медицинских систем, методов и приемов, которые не имели прямого отношения к *биомедицине* — медицине официальной, *конвенциональной* (она же: «классическая», «доказательная», «научная», даже в терминологии некоторых представителей науки «традиционная» и т. д.), остается для многих, использующих это словосочетание, обозначением любой медицинской составляющей. И это несмотря на то, что еще в 1975 г. на конференции «Этнографические аспекты изучения народной медицины» (Этнографические аспекты 1975; *Пестряков* 1975), прошедшей в г. Ленинграде, а годом позже в вышедшей в журнале «Советская этнография» статье Ю. В. Бромлея и А. А. Воронова «Народная медицина как предмет этнографических исследований» (*Бромлей, Воронов* 1976) были даны все разъяснения по вопросу научной терминологии и четко определены используемые специалистами термины, называющие известные понятия. До сих пор в громких спорах на данную тему самое активное участие принимают СМИ и ТВ: журналисты приглашают на свои площадки представителей различных наук, государственных служб, общественных движений, а теперь еще и блогеров, которые им кажутся наиболее известными, и с их помощью организуют дискуссии, задавая разговорам направление, продиктованное различными интересами.

Самое печальное, что в этом марафоне терминологической деятельности часто участвуют люди далекие от насущных проблем развития собственно медицины — как *конвенциональной* (система здравоохранения), так и *неконвенциональной*, широко представленной очень разными составляющими в поле здоровьесбережения. Иногда государственные служащие, чиновники пытаются превращать какие-то наименования в «бренды», полагая, что именно это важно в становлении и дальнейшем развитии определенной медицины.

Немного о хорошо известных терминах и понятиях

К большому сожалению терминологический набор поля *неконвенциональной медицины* в сфере *здоровьесбережения* значительно искажен в своих наименованиях и толкованиях в результате обращения к нему специалистов из очень разных научных областей, не говоря уже о том, что этими терминами как общеизвестными словами пользуются все знающие русский язык. Более того, в других языках эти наименования могут звучать схоже, но иметь иное понятийное наполнение, создавая сложности при переводах. Не анализируя подробно ситуацию, определим необходимые понятия, пояснив терминоупотребление, чтобы перейти к основной цели статьи: рассмотрению ситуации, сложившейся в настоящее время с ТМ и ТМС в мире и, в частности, в бурятском регионе России, где уже более двух веков функционирует бурято-тибетская ветвь традиционной восточной медицины. Это позволит продемонстрировать, как данная медицина превращается в *традиционную медицинскую систему* и предложить некоторые рекомендации по дальнейшим трансформациям ее в полноценный вариант ТМС, вполне соотносимый с тем, что ныне имеет место в иных азиатских странах, где такие преобразования прошли несколько ранее.

Известно, что представители медицинских профессий (здравоохранение) предпочитают именовать свою сферу деятельности «традиционной медициной», полагая, что слово «традиционная» должно отображать не столько длительность существования и наличие определенных традиций, но в первую очередь официальность их поля деятельности; чаще всего слово «традиционная» воспринимается как «привычная», «принятая». Если считать, что «традиционная» используется как эпитет — определение некого основного слова или словосочетания, то все правы: *традиционной* является любая медицинская практика, имеющая свои традиции (а других, совсем недавно сконструированных или заимствованных, наберется немного). В этом случае, конечно же, можно говорить: традиционная *биомедицина* (хотя именно в ней-то, особенно при современных скоростях развития науки и прикладной практики, новшеств и открытий больше всего), традиционная *народная медицина*, традиционная *восточная медицина* и даже позволительно произнести традиционная *традиционная медицина*. Здесь эпитет «традиционная» не включен в сами термины. А их существует довольно много и создавались они в рамках различных дефиниций (их, как правило, тоже путают, составляя иногда в один ряд понятия, определяющие явления совершенно разного порядка).

Обратимся к первой и важнейшей дефиниции. В историческом плане выделяется несколько этапов существования медицины как таковой, на каждом из которых возникали новые варианты ее, значимо отличающиеся один от другого.

Исходно у всех народов, как известно, была *народная медицина*, которая включала различные виды магико-медицинских (лекарских) и магико-мистических (целитель-

ских) практик: одни были практической, прикладной сферой лекарской помощи (траволечение, костоправство, зачатки хирургии, различные натуропатические методы с использованием ингредиентов из растительного и животного мира, аромата растений, грибы, пчел, пиявок, муравьев и прочее); другие — духовной, психотерапевтической и даже психиатрической. Главное отличительное качество этой медицины, зародившейся во времена начала существования человечества и продолжающей успешно бытовать до наших дней, *устность* — в нескольких важнейших проявлениях.

Именно на устный характер народной медицины указывали Ю. В. Бромлей и А. А. Воронов (*Бромлей, Воронов*1976). Это понятно всем. Но всегда у неискушенного читателя возникает вопрос: почему она не стала письменной с момента появления письменности, а тем более в период почти всеобщей грамотности?

Ответ на него не так прост. Во-первых, надо понимать, что признак *устности* проявлялся в разных аспектах: в *создании, хранении, передаче, воспроизведении*. Каждый аспект имел свою специфику. *Создание* метода, способа, контекста требовало от человека творческого потенциала и импульса, знаний и навыков, наличия условий для появления и формирования чего-то нового. *Хранение* было обусловлено качеством человеческой памяти (индивидуальной, а иногда и коллективной), периодического появления необходимости и условий для воспроизведения, мировоззренческих установок на использование. *Передача* предполагала определенные установки на отбор или подбор учеников, непосредственное обучение навыкам и умение использовать эмоциональные, интеллектуальные, психофизиологические особенности ученика и учителя, равно как и специфику работы сознания обоих (возможность работать, создавая общее поле сознания, «энергоинформационное поле»). *Воспроизведение* обеспечивалось наличием способности вновь воссоздавать в творческом акте хранящееся в памяти учителя (с учетом законов сочетания традиции и импровизации). При *передаче* знания (обучении) требовался ученик, который, в свою очередь, должен был обладать склонностью к творчеству и прочими качествами для осуществления медицинской (с магическим и мистическими элементами) практики.

В эту линию развития идея письменности не была заложена. Она противоречит основам работы таких практиков. Они не просто сохраняют свою деятельность до настоящего времени, благодаря своим творческим возможностям и особым способностям изменения сознания (погружения и работы в ИСС — *измененное состояние сознания*) как первооснове подобной практики, но в них заложен потенциал к «возрождению» порой почти утраченных знаний, которые они извлекают из своего «подсознания», погружаясь в ИСС в ту «тонкоматериальную сферу», которая позволяет, используя потенциал мозга, восстанавливать утерянное. Поэтому устность остается основной характеристикой продолжения существования народной медицины. И отметим еще одну важную деталь: это медицина, соотносимая с язычеством в широком понимании термина.

Параллельно с устной формой начала развиваться письменная (у разных народов в разное время) — собственно *традиционная медицина*, которая имеет право на такое двусоставное название не только в силу древности, но и благодаря своей важнейшей характеристике — установке на неизменность с помощью письменности, на сохранение традиции через тексты, созданные основателями, лучшими из лучших, специалистами своего дела практиками, зафиксировавшими знание, в т. ч. на основе народной медицины. Эта медицина апеллирует не столько к творчеству,

сколько к научному потенциалу человека и к культуре, мировоззрению, знаниям его времени. Важно отметить, что оно было сопряжено с иными мировоззренческо-религиозными воззрениями; восточная медицина могла коррелировать, например, с индуизмом и буддизмом. Требование неизменности, реализованное в письменной записи (книжности) медицинского знания, и дало собственно ТМ в различных культурах, но далеко не во всех. Например, у восточных славян, у всех трех народов — русских, белорусов, украинцев, ТМ не была создана.

Формирование ТМ обычно соотносимо с развитием книжного, религиозно-философского знания и письменной практики при храмах. В азиатских регионах, где представлен буддизм, и сейчас практикуют ламы-лекари (эмчи-ламы). И — как в народной медицине, но совершенно отличные от нее — здесь проявляются особенности *создания, хранения, передачи, воспроизведения* не просто книжного знания, но всей практики в целом, опирающейся на письменную традицию. Нельзя забывать о том, что и эта ступень появления, формирования и развития медицины окутана священными тайными; фактически, обе они являются сакральной сферой деятельности.

Наконец, на европейском континенте уже в новое время формируется принятая ныне классическая европейская медицина — *аллопатическая*, *биомедицина*, ставшая со временем основой здравоохранения в большинстве стран мира. У истоков ее также были обращения к тайному знанию (к алхимии, например), формировалась она преимущественно в средневековых монастырях, однако эта *доказательная* медицина базировалась уже на более реалистической научной основе и не столько на наблюдениях (как *традиционная медицина*), сколько на приборных опытах и экспериментах.

Триада: *народная медицина — традиционная медицина — биомедицина*, — отражает историю сменяемости различных форм медицины в связи с развитием человека, его знаний о мире, представлений об окружающей среде и себе самом в этой природной среде. Естественно, каждый из этих мощных пластов знаний о человеке, его здоровье и болезнях, со временем также видоизменялся и продолжает меняться с большей или меньшей активностью. Особо надо отметить резкую смену состояния *традиционной медицины* в XX веке — трансформацию ее в ТМС (*традиционные медицинские системы*), что произошло во многом достаточно искусственным для ее развития путем, как и ее последующая глобализация.

Помимо рассмотренной терминологии, есть иная линия разграничения медицинских систем, практик и методов: законодательно медицина делится на *конвенциональную* (составляющую в РФ систему здравоохранения и жестко регулируемую) и *неконвенциональную*. Обычно они рассматриваются как «официальная», разрешенная и «неофициальная», не запрещенная законом медицина. Надо заметить, что в РФ *неконвенциональная медицина* также должна регулироваться, согласно Законам: «Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан» (утв. ВС РФ 22.07.1993 N 5487-1) и «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» от 21.11.2011 N 323-ФЗ (см.: 1993 г. — Статья 57. Право на занятие народной медициной (целительством), 2011 г. — Статья 50. Народная медицина). К сожалению, в РФ до сих пор в этой сфере не наведен порядок: вопросы о народных и традиционных медицинах активно дискутируются.

Есть также термины, которые используются больше в западной медицине: у нас они часто упоминаются, но не имеют законодательного определения: это CAM (*Complementary and Alternative Medicine*) — КАМ (*комплементарная* и *альтернатив-*

ная медицина). *Комплементарная медицина* сейчас по-русски часто называется *дополнительной* (ДАМ); используется перевод термина. Его смысл отражает сущностное положение медицинских методов и практик, которые разрешается применять в виде дополнения к основному лечению, преимущественно в профилактике и реабилитации. *Альтернативная медицина* в этом контексте — та, которая не допускается де-юре в систему здравоохранения, и не рекомендуется к использованию, но в РФ она не запрещена официально, поэтому может существовать: к ней обращаются на основе собственных решений те, кто в нее верит и готов на себе экспериментировать. Кроме того, в русскоязычной практике этот термин может употребляться для обозначения *традиционной медицины*, функционирующей вместе/параллельно с *биомедициной* в единой системе (так иногда характеризуют ситуацию в Индии или Китае, поскольку там *биомедицина* и *традиционные медицины* официально являются равноправными).

На пространстве бывшего СССР путаница в терминологии изначально была связана с неточными характеристиками медицинских практик и систем в ВОЗ, а также неправильными переводами некоторых терминов в их документах на русский. Например, *биомедицина* стала у нас «традиционной», а вся *неконвенциональная* сфера (медицина, практики, методы и др.) какое-то время именовалась «нетрадиционной медициной», как и до сих пор ее могут называть в различных источниках.

Сейчас официальные организации пытаются апеллировать к терминологии ВОЗ, не объясняя ее специфики и очень общего характера. Например, «Национальная ассоциация традиционной и комплементарной медицины» на своем сайте разместила определения:

«*Традиционная медицина* — собирательный термин для ряда лечебно-оздоровительных систем, возникших в культуре разных народов и являющихся неотъемлемой частью этой культуры. Согласно определению *Всемирной Организации Здравоохранения*, под *традиционной медициной* понимают «общую сумму всех знаний и навыков, независимо от того, могут ли они быть рационально объяснены или нет, используемых при диагностике, профилактике и устранении физических, психических и социальных нарушений и дисбалансов и опирающихся исключительно на практический опыт и наблюдения, передаваемые из поколения в поколение в устной и письменной формах». Традиционную медицину одного народа, используемую в другом народе, по предложению ВОЗ, называют комплементарной *медициной*» (Национальная ассоциация 2021). Последнее (самостоятельное) утверждение еще более разнообразит понятийный аппарат.

Очевидно, выход из этой терминологической игры не предвидится, поскольку специалисты бывают иногда не очень хорошо знакомы не только со сложностями терминологии, но и с другими вопросами, связанными с *неконвенциональной медициной*, которая представлена многокомпонентным полем. Это продуцирует различные споры — и по сути, и о терминологии — а также дальнейшее не всегда грамотное конструирование понятий и их обозначений.

От *традиционной медицины* (ТМ) к современной *традиционной медицинской системе* (ТМС)

Обратимся к реалиям наших дней к восточной *традиционной медицине*, основывающейся на письменных источниках. Это важно для осмысления ситуации в России, в основном в бурятском этническом регионе, точнее — в Улан-Удэ и Агинском.

Здесь необходимо напомнить о стандартизации, определенной ВОЗ. Сошлюсь на подробную статью Л. И. Монасыповой, кандидата медицинских наук и специалиста в области Аюрведы, опубликованную в журнале «Медицинская антропология и биоэтика»:

«Согласно «Стратегии ВОЗ в области традиционной медицины 2002–2005», выделяются три типа систем здравоохранения по отношению к ТМ: интегрированная, инклюзивная и толерантная. В интегрированной системе *традиционная медицина* официально признается и учитывается везде, где обеспечивается медико-санитарная помощь. Это означает, что ТМ включается в соответствующую политику страны в области лекарственных средств; лица, представляющие такую помощь, и ее препараты регистрируются и регулируются; лечение методами ТМ предоставляется в стационарах и клиниках (как государственных, так и частных); производится возмещение расходов на лечение ТМ по системе страхования; осуществляются необходимые научные исследования, обеспечивается образование по ТМ. Сегодня интегрированной системой обладают Индия, Китай, Корея, Вьетнам. В этих странах *традиционные медицинские системы* имеют равный статус с современной медициной, там имеются стандарты контроля качества услуг традиционных медицинских систем.

Инклюзивная система признает ТМ, но не обеспечивает ее полной интеграции во все аспекты медико-санитарной помощи, будь то оказание помощи, просвещение, подготовка кадров или регулирование. ТМ может не обеспечиваться на всех уровнях медико-санитарной помощи, и медицинская страховка может не покрывать лечение ТМ. Официальное обучение ТМ может отсутствовать на университетском уровне, может отсутствовать и регулирование в отношении тех, кто предоставляет ТМ и ее продукты, или же такое регулирование является лишь частичным.

В странах с толерантной системой национальная система санитарной помощи основана целиком на аллопатической медицине, но закон допускает применение некоторых видов ТМ» (*Монасыпова* 2018).

Все системы формировались и оформлялись законодательно сравнительно недавно. В этом плане именно середина XX столетия стала переломным моментом, когда стали появляться на базе *традиционной медицины* первые ТМС.

Вопрос о том, насколько готова *традиционная медицина* к переформатированию — формированию на ее основе ТМС, достаточно важен, но он может и не стать первоосновным, если вспомнить ситуацию середины XX века в Китае, когда ТМС создали просто по приказу сверху, не рассматривая готовность самой ТМ к работе в новом варианте. Мало того, она формировалась как сборная из нескольких источников. Фактически, основой для ее создания была просто заданная параллельная системе здравоохранения структура, исходно соединенная и подчиненная в самой системе *официальной европейской медицине* (ОЕМ), поскольку не было никакого опыта управления тем, что по приказу Мао Цзэдуна оформлялось и объявлялось второй ветвью медицины, которая могла работать как *комплементарная* (вместе с ОЕМ) и *альтернативная* (вместо ОЕМ). В Китае это делалось от безысходности: огромное население, которое государство не имело возможности на тот момент обеспечить аллопатическим медицинским обслуживанием (естественно, большинство граждан вынуждено было пользоваться не только *традиционной* — ТМ, но и *народной медициной*), необходимо было обеспечить медицинской помощью хотя бы в каком-то виде. Но найденный выход оказался просто провидческим: мир в итоге идет к принятию ТМ в варианте ТМС, возрождая в обновленном виде традиции прошлого.

Министерству здравоохранения КНР был поручен контроль за Государственным управлением *традиционной китайской медициной* (ТКМ). Поскольку в КНР контроль за практической, образовательной и даже научной деятельностью (работой Китайской академией медицинских наук) в области охраны здоровья сосредоточен «под крышей» основного Министерства, то это было вполне естественно; само Министерство там подотчетно только непосредственно Государственному Совету. Фактически ТМС имеет в системе Министерства свой большой департамент. Согласно исторической ретроспективе, этот департамент мог иметь значительно бóльшую самостоятельность, хотя бы в силу того, что именно ТМ в Древнем Китае была основной научной медициной, представленной в государственном масштабе и уже тогда управлявшейся централизованно.

Интересно, что на самом деле ТКМ издревле регламентировалась со стороны государства. Современные исследователи показывают, что в Китае два с половиной тысячелетия назад письменная медицина была институализирована и существовала как совершенно легитимная (что естественно) научная (на базе науки того периода развития) практика. Фактически в Древнем Китае была создана государственная система здравоохранения, что подтверждают специалисты: «Таким образом, проведенный нами анализ древнекитайских источников, — пишет, например, В. Г. Лазаренко, — показывает решающую роль государственного управления в становлении и развитии традиционной китайской медицины на протяжении всего древнего периода истории Китая. Особенно это характерно для формирования и внедрения в практику теоретических основ китайской медицины, позволивших сделать ее научной, а также для дифференциации направлений медицины и развития ее общедоступности. Введение же специализации и государственной аттестации врачей более 2500 лет назад является беспрецедентным для всего Древнего мира» (*Лазаренко* 2007: 60).

Надо отметить несколько важных моментов в отношении ТКМ в древности. Во-первых, еще до новой эры она всерьез претендовала на научность, отмежевываясь от языческих практик. Историограф и астролог Сыма Цянь (136–85 гг. до н. э.) писал: «Есть шесть [типов] больных, которые неизлечимы. … Шестой — это когда пациент верит шаманам и не верит врачам» (*Сыма Цянь* 2002: 251).

Во-вторых, в Древнем Китае была сформирована библиотека из 36 медицинских трактатов — это были: «Фан Цзы Люэ» / Подразделение умения лечить, состоявшее из 4 разделов: «И Цзин» / Основы врачевания — терапия; «Цзин фан» / Лекарства — фармакология и фармакогнозия; «Фан Чжун» / Внутренние помещения — описания строения человеческого тела; «Шэнь Сянь» / Духи и бессмертные — средства достижения долголетия). Все произошло еще в I в. н. э., т. е. уже в эпоху Хань были выделены такие направления в медицинских науках. Между прочим, книги по астрологии и гаданию тогда не имели отношения к медицине, они включались в «Шу Шу люэ» / Подразделение искусства расчетов (см.: *Лазаренко* 2007).

Все это и многое другое из знания древних было учтено китайцами в XX веке при формировании ТМС в Китае в 1950-е годы. Создание нового варианта медицинского обслуживания — своего рода возрождение уже некогда существовавшей системы и структуры здравоохранения (*Алексеенко* 1959; *Цзин Сынь-Чжун* 1959 и др.), но с привлечением в виде дополнения еще и народной медицины, однако с прежней установкой не включать в практику магические и мистические моменты народных пред-

ставлений. Сформированную ТМС принято называть с момента ее создания в Китае *Traditional Chinese Medicine* (TCM) — *традиционная китайская медицина* (ТКМ).

При формировании ТМС как второй ветви здравоохранения Китая важно было сформировать систему подготовки врачей (с основой на биомедицинском образовании + ТМ), образовать для ТМС собственные или совместные с ОЕМ клиники всех уровней, воссоздать лекарственную базу (от сбора и выращивания растений до разработки и производства препаратов), и, конечно же, бережно относится к древним книжным источникам, выявляя особенности оставленного в них знания, адаптируя его к современным реалиям.

Итак, в современном Китае государственная система здравоохранения имеет две параллельные ветви: ОЕМ и ТМС, которые тесно сотрудничают друг с другом; у пациента есть право выбора, какой именно медициной он хочет воспользоваться, либо использовать в виде взаимодополнения обе ветви здравоохранения.

Важно отметить, что в период пандемии такой тип организации здравоохранения продемонстрировал свои положительные качества. Центр медицинской антропологии ИЭА РАН в эти годы проводил довольно часто научные семинары по вопросам развития пандемии и реакции населения на происходящее, получая интересные данные непосредственно из КНР от медицинских антропологов и китайских врачей *традиционной медицины*, свидетельствовавших о полной вовлеченности ТМС вместе с ОЕМ в работу по борьбе с эпидемическими проявлениями.

Еще один пример, который обычно используется при рассмотрении смешанных типов здравоохранения — система, принятая в Индии. Эта страна шла в основном по пути, проложенному Китаем при трансформации системы здравоохранения, да и причины таких изменений были в сущности те же: сложности в обеспечении медицинской помощью всего огромное населения, часть которого проживает в отдаленных труднодоступных районах до настоящего времени. Но в Индии ситуация оказалась в значительной степени отличной от китайской, где с древних времен прообраз системы здравоохранения непосредственно на основе ТМ уже существовал. В Индии учли наличие и широкое распространение нескольких ТМ: Юнани (Унани), которая считается персидско-арабской, распространенной в мусульманской среде, Сиддха (полагают, что формировалась в южной части Индии примерно 10 тысяч лет назад) и Аюрведа (обычно ее формирование относят к 6 в. до н. э.). Таким образом, здесь в середине 1990-х годов решились объединить под одну крышу несколько ТМ и даже альтернативных практик (гомеопатия; йога и натуропатия), сформировав при Министерстве здравоохранения и поддержки семьи (возможен перевод Министерство здравоохранения и благосостояния семьи) курирующий их департамент. Это осуществлялось поэтапно. В 1995 году был создан Департамент медицины и гомеопатии. Позже его переименовали в AYUSH (Ministry for Ayurveda, Yoga and Naturopathy, Unani, Siddha and Homeopathy / AYUSH = Аюрведа + Йога + Унани + Сиддха + Гомеопатия).

Под создание департамента подводилась идеологическая база: Правительство Нарендры Моди отстаивало права традиционных медицинских направлений, которые в годы колонизации подавлялись и были смещены на второй план. Нарендра Моди «поддержал систему традиционной индийской медицины, создав Министерство Аюрведы, йоги и натуропатии, Юнани, Сиддха (Siddha), и гомеопатии (AYUSH)» (В Индии создано 2014). Это произошло в 2014 году. Здесь, как в КНР, среди заявленных Министерством целей были: «повысить образовательный стандарт, контроль каче-

ства и стандартизацию лекарственных препаратов» (В Индии создано 2014). Место важнейшей ТМ заняла Аюрведа. Уже тогда в республике планировалось «учредить Индийский национальный институт Аюрведы по образцу шести национальных институтов медицинских наук (AIIMS), расположенных по всей стране. Во всех этих институтах, а также в 4 планируемых, будут отделения AYUSH, с уклоном в систему Аюрведы» (В Индии создано 2014). Позже Аюрведа начала распространяться по всему миру, будучи превращенной в «глобальную» ТМС. Министерство AYUSH в настоящее время расширяет свое влияние: к нему теперь приписана еще и тибетская медицина в местном варианте именуемая Сова Ригпа.

Таким образом, Индия шагнула несколько дальше в плане развития своей структуры здравоохранения, объединив в ней две полноценные линии с собственными министерствами. Эта независимость дает специалистам несколько большие возможности в организации их работы в целом.

Традиционная медицина в России (Республика Бурятия и Забайкальский край)

Итак, в КНР и Индии во второй половине XX в. существуют уже ТМС, которые функционируют в единой системе здравоохранения с ОЕМ, европейской (аллопатической) (био)медициной. В РФ в конце XX в. актуализируется ТМ в Бурятии (Улан-Удэ), где предпринимаются попытки вывести ее в ранг комплементарной медицины с идеей интеграции в здравоохранение (создается Центр восточной медицины). Но до сих пор в законодательном плане на уровне РФ функционирование ТМ не регламентировано.

Исходная путаница в терминологии приводит к взаимонепониманию чиновниками и специалистами разных областей науки в их спорах о том, что и как необходимо предпринять в отношении неконвенциональных практик. Например, человек, от которого многое зависит в нынешней стандартизации медицины, Председатель Медицинской Палаты Республики Бурятия А. Д. Иринчеев, вынужден определять различные элементы неконвенциональной медицины так: «Народная медицина существует не одно тысячелетие и распространена во всем мире. Не случайно Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) приняла Стратегию народной медицины (2014–2023 гг.), в которой к системам народной медицины отнесла традиционную китайскую медицину, индийскую аюрведу, арабскую медицину унани. В странах, где система здравоохранения основана на аллопатической медицине или где народная медицина (подчеркнуто мною, — *В. Х.*) не включена в национальную систему здравоохранения, она часто определяется как дополнительная или нетрадиционная» (*Иринчеев* 2024). Не говоря уже о том, что два последних термина взяты из разных дискурсов, *народную медицину* странно именовать «нетрадиционной». Естественно, возразить здесь могли бы только специалисты — китайские и индийские антропологи, этнологи, фольклористы; но и в этом есть свои сложности: у них может быть особая терминология (например, в Индии *народная медицина* может называться в специальных исследованиях *племенной медициной*, чего иногда сами ученые стесняются). Любая государственная система здравоохранения будет более чем осторожно относиться к *народной медицине* и вряд ли ее, в силу отсутствия доказательности ее методов и практик, сможет сделать своей составляющей. Иное дело — ТМ, где также есть проблемы с доказательностью, однако эта медицина находится на значимо ином уровне и именно она становится второй составляющей в системах здравоохранения.

В случае с бурятским регионом терминологические странности были долгое время мало актуальны, поскольку там складывалась уникальная ситуация. В Бурятии естественным путем, несмотря на все сложности советского периода, неплохо сохранялись различные практики *народной медицины* (ле́карские, знахарские и целительские, включая шаманское целительство); вместе с ними сохранялась и развивалась традиционная восточная медицина (*Базарон* 1987), которая известна была там с момента прихода буддизма (ламы, среди которых были и эмчи, лекари, приносили с собой исходно тибетское медицинское знание, сформированное и зафиксированное некогда на тибетском языке, но далее оно распространялось и адаптировалось к иным языкам и культурам). Поскольку в случае с ТМ речь идет о письменной основе практик, то, естественно, сохранялись канонические исходники, которые переводились на другие языки. Так, некоторые трактаты и медицинские прописи (лекарственные рецептурники) оказались в Бурятии не только на тибетском языке, но и в переводах или просто с подстрочными надписями на старомонгольском, который был понятен бурятам. Считается, что даже знаменитый перевод широко известного тибетского труда «Чжуд Ши» (Основы 1991; ср.: «Чжуд-ши» 2001) изначально был сделан со старомонгольского перевода, а не с собственно тибетского текста. Есть мнение, что классика тибетской медицины была известна наиболее образованным ламам в дацанах, а те, у кого образования было недостаточно, пользовались различными частичными или полными переводами на старомонгольский. Конечно же, в настоящее время делаются академические переводы с установлением различных языковых соответствий (см., например: Тибетская медицина 2023; а также другие книги серии «Библиотека тибетской медицины», основанной в 2000 г.).

Однако если говорить об истоках той медицины, которая позже сформировалась у бурят, то в ней, как и в любой другой ТМ, имеющей древние корни и долго путешествующей по миру, в самой практике было множество частных заимствований из других этнических медицин, ТМ «имеет глубокие корни и своеобразие ввиду геополитического положения и […] включает элементы китайской, тибетской, бурят-монгольской, арабской, индийской, русской, корейской и других этномедицинских направлений» (*Бальхаев* 2024; см. таблица: *Николаев и др*. 2017: 102).

История появления и распространения бурятской ветви тибетской медицины хорошо известна и исследована в различных специальных работах (*Николаев и др.* 2017). Все знают о роли в ее продвижении в Россию семьи Бадмаевых, в первую очередь братьев А. А. Бадмаева и П. А. Бадмаева (бур. Бадмын Жамсаран, 1851–1920). Изучение и распространение *бурятской ветви традиционной медицины* или, точнее и правильнее, *бурято-тибетской традиционной медицины* (БТТМ) в советский период велось не очень активно, но во второй половине XX в. произошли большие подвижки.

В настоящее время сложилась ситуация, которая позволяет значительно изменить положение дел с ТМ в Бурятии и отношение к традиционным медицинам в целом у нас в стране. Как известно, в действующем Законе об охране здоровья граждан существует специальная «Статья 50. Народная медицина», но этого недостаточно: в РФ необходимо самостоятельное регулирование вопросов традиционных медицин. Помимо наличия собственной ТМ, в РФ широко представлены другие восточные ТМС практикующими специалистами из различных азиатских стран (Китая, Индии, Вьетнама, Кореи), где ТМС сформированы. Там готовят профессиональных врачей традиционной медицины, которые имеют хорошее образование и в аллопатической медицине;

однако по российскому законодательству они не могут у нас работать. Очевидно, если будет усовершенствована / трансформирована медицинская система в Республике Бурятия, то в дальнейшем можно быстрее реформировать и систему в РФ.

Республика Бурятия де-факто имеет в том или ином варианте все составляющие, необходимые для полноценного воплощения и развития ТМС. Еще в 1989 г. там был создан Центр восточной медицины по инициативе к.м.н. Б. Г. Бальжирова (впоследствии министра здравоохранения РБ); далее открывались специализированные аптеки, с 1990 г. работала клиника-стационар в п. Верхняя Березовка, с 2006 г. санаторий в п. Горячинск (*Харитонова* 2006).

В последние годы деятельность ЦВМ значительно расширилась. В настоящее время это уже мощный комплекс не только реабилитации пациентов с несколькими рабочими корпусами, но и центр научных исследований, которые ведутся в Бурятии весьма интенсивно. Замечу, что и раньше в Улан-Удэ велись исследования и проводились научные и научно-практические конференции (см., например: *Михеева и др.* 2011а).

В декабре 2023 г. на своей ежегодной пресс-конференции президент России В. В. Путин поддержал идею модернизации Центра восточной медицины и придания ему статуса научно-исследовательского института. Но научно-исследовательская база представлена в республике не только ЦВМ. Важнейшую роль в этом играет Институт общей и экспериментальной биологии СО РАН и другие организации.

Необходимая составляющая формирования полноценной ТМС — наличие возможности подготовки специалистов. Бурятия это реализует на базе медицинского факультета БГУ. В настоящее время данное направление деятельности сделало резкий рывок вперед: в БГУ им. Доржи Банзарова в Улан-Удэ 1 ноября 2024 г. открылся Институт традиционной медицины, который будет работать на базе ЦВМ, где специалисты смогут проходить профессиональную подготовку. На открытии Института ректор БГУ А. В. Дамдинов подчеркнул, что «… студенты в результате смогут обладать большими компетенциями»; он, понимая значимость религиозной составляющей в ТМ, отметил также, что «Восточная медицина в России развивается, особенно в свете укрепления сотрудничества со странами Азии, в том числе благодаря проведению в Улан-Удэ Международного буддийского форума, гостями которого стали специалисты из Монголии, КНР, Непала, Шри-Ланки, Бангладеш, Индии» (Институт 2024). Выступавшая на торжественном открытии Е. Ю. Лудупова, министр здравоохранения РБ, указала: «Открытие института — закономерный этап развития традиционной медицины в Бурятии. Наша республика — единственный в РФ регион, где накоплен уникальный опыт применения методов лечения в сфере традиционной восточной медицины, есть научные разработки, мы активно сотрудничаем со специалистами из Монголии, Китая» (В Бурятском 2024).

Таким образом, в настоящее время в Бурятии сфокусированы все необходимые составляющие для функционирования ТМС — БТТМ (*бурято-тибетской традиционной медицины*): образовательная и профессиональная подготовка специалистов, клиническая практика, научная работа, есть даже небольшое лекарственное производство. Однако все требует серьезного расширения (особенно лекарственная база), с которой есть свои серьезные проблемы (см., например: *Калитин* 2024).

Заключение

В настоящий момент БТТМ существует под руководством Министерства здравоохранения РБ, т. е. министерства, которое курирует официальное здравоохранение — *биомедицину*. Учитывая опыт стран-предшественниц в данном вопросе, в республике, очевидно (при всем нынешнем слаженном руководстве процессами) необходимо создание самостоятельной вертикали управления функционированием и дальнейшим развитием восточной медицины. Эта медицина представлена как в Бурятии, так и в Забайкальском крае с центром в п. Агинское, где готовятся профессиональные кадры. Нельзя забывать, что ТМ всегда базировалась на религиозной составляющей: дацаны были основным пристанищем эмчи-лам, сосредоточием медицинской науки. И это, как и некоторые другие особенности, диктует необходимость определенной самостоятельности БТТМ, в т. ч. в силу специфичности самих медицинских правил в сфере *традиционных медицин*.

В ближайшее время Бурятия сделает выбор, как дальше будет развиваться БТТМ, поскольку интерес к традиционным медицинам в настоящий момент серьезно возрос, БТТМ непосредственно занимаются власти республики. Разумеется, такая заинтересованность чаще всего не только придает импульс развития, но и приводит порой к серьезным перекосам. Важно, как Правительство РБ решит вопрос со структурированием здравоохранения, поскольку именно этот аспект будет задавать в дальнейшем всю картину ТМС — БТТМ.

Опыт Китая и Индии подсказывает: двум самостоятельным министерствам удобнее работать во взаимодействии, нежели чем одному курировать второе. Здесь, помимо удобств работы с учетом специфики практик и медицинских систем, судя по всему, есть одна небольшая особенность, диктуемая вариантом управления: подчинение ТМС подталкивает систему к внутренней интеграции (*Харитонова* 2010; *Харитонова* 2010а; *Харитонова, Потапов* 2011; *Михеева и др*. 2011б), комплементарности, а самостоятельное существование с равноправным взаимодействием позволяет сохранять системы как альтернативные, но при этом взаимодополняемые. Бурятия де-факто уже выбрала первый вариант. Сделает ли она шаг ко второму и если сделает, то когда — будет зависеть от активности в этом процессе эмчи-лам, как минимум, а также, возможно и создаваемых небольших профильных клиник БТТМ.

Источники и материалы

WHO 2008 — «Пекинская декларация 2008» (WHO 2008).

WHO 2001 — «Стратегии ВОЗ в области традиционной медицины 2002–2005» (WHO 2001) Всемирная организация здравоохранения. https://iris.who.int/handle/10665/92003

WHO 2013 — «Стратегия ВОЗ в области традиционной медицины 2014–2023» (WHO 2013) Всемирная организация здравоохранения. https://iris.who.int/handle/10665/112501

Бальхаев 2024 — *Бальхаев И. М.* Потребность в медицинских кадрах в Бурятии // Пилюля. Журнал о красоте и здоровье [Электронный ресурс]. 25 сентября 2024 г. https://www.world-of-baikal.ru/index.php/zhurnal-pilyulya/proflikbez/2935-25-let-meditsinskomu-institutu-bgu

Калитин 2024 — *Арсений Калитин.* Бурятскую государственную сельхозакадемию обвиняют в сельхозпотраве // MKRUУлан-Удэ [Электронный ресурс]. 26.11.2024. https://ulan.mk.ru/social/2024/11/26/uryatskuyu-gosudarstvennuyu-selkhozakademiyu-obvinyayut-v-selkhozpotrave.html

В Бурятском 2024 — *Лебедева Н.* В Бурятском госуниверситете открылся Институт традиционной медицины // RuNews24 [Электронный ресурс]. 04.11.2024. https://runews24.ru/buryatiya/04/11/2024/v-buryatskom-gosuniversitete-otkryilsya-institut-tradiczionnoj-

В Индии создано 2014 — В Индии создано министерство йоги и гомеопатии // Научная Россия [Электронный ресурс]. 21.11.2014. https://scientificrussia.ru/articles/v-indii-budut-osnovany-instituty-aiurvedy

Институт 2024 — Институт традиционной медицины БГУ будет служить целям сохранения здоровья граждан и увеличения продолжительности жизни // Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова [Электронный ресурс]. 1.11.2024. https://www.bsu.ru/news/31032/

Иринчеев 2022 — *Иринчеев А. Д.* Все в рамках закона // Пилюля. Журнал о красоте и здоровье. [Электронный ресурс]. 29 августа 2022 г. https://www.world-of-baikal.ru/index.php/zhurnal-pilyulya/medinform/1467-razreshenie-na-tselitelstvo

Народная медицина 1980 — Народная медицина: пути содействия и развития: Доклад совещания Всемирной организации здравоохранения. М.: Медицина, 1980. 47 с. (Доклад Совещания ВОЗ [состоявшегося в Женеве с 28 ноября по 2 декабря 1977]. Всемирная организация здравоохранения. Серия технических докладов; № 622). https://iris.who.int/handle/10665/92271

Национальная ассоциация 2021 — Национальная ассоциация традиционной и комплементарной медицины [Электронный ресурс]. 12.10.2024 https://tkmedpro.ru/ch-to-takoe-tradicionnaya-medicina/

Михеева и др. 2011а — *Михеева А. К., Бартанов А. И., Николаев С. М., Асеева Т. А., Бороноев В. В., Туртуев Ц. Д., Сариева Б. С., Бартанова Е. А.* III Всероссийская конференция с международным участием «Развитие традиционной медицины в России». 20–22 августа, г. Улан-Удэ, Республика Бурятия: итоги работы // Медицинская антропология и биоэтика. 2011. № 1 (1). https://medanthro.ru/?page_id=737

Научная литература

Алексеенко И. П. Очерки о китайской народной медицине. Киев: Госмедиздат УССР, 1959. 212 с.

Бромлей Ю. В., Воронов А. А. Народная медицина как предмет этнографических исследований // Советская этнография. 1976. № 5. С. 3–18.

Гальперин Я. Г. (отв. ред.) Правовые основы народной медицины и целительства в Российской Федерации (Сборник материалов). М.: ПМАНЦР, 2000. 156 с.

Лазаренко В. Г. Государственное управление медициной в Древнем Китае // Проблемы социальной гигиены и история медицины. 2007. № 6. С. 58–60.

Михеева А. К., Бартанов А. И., Сариева Б. С., Бартанова Е. А. Центр восточной медицины Министерства здравоохранения Республики Бурятия: интеграция традиционной медицины и практического здравоохранения // Медицинская антропология и биоэтика. 2011б. № 1 (11). https://medanthro.ru/?page_id=739

Монасыпова Л. И. Вопросы интеграции Аюрведы в государственные системы здравоохранения: образование и допуск к медицинской деятельности // Медицинская антропология и биоэтика. 2018. № 2 (16). https://medanthro.ru/?page_id=3898

Николаев С. М., Асеева Т. А., Мондодоев А. Г., Шантанова Л. Н., Разуваева Я. Г., Хобракова В. Б., Хитрихеев В. Е., Маланов К. Ж., Убеева И. П., Чукаев С. А. Многовековой опыт развития бурятской ветви традиционной медицины России // Acta Biomedica Scientifica. 2017. № 2 (3). С. 101–105. https://doi.org/10.12737/article_59f036042cbb94.29099154

Основы врачебной науки Тибета «Жуд-Ши» / Петр Бадмаев. Репринтное воспроизведение издания «Главное руководство по врачебной науке Тибета. Жуд-Ши». СПб., 1903. М.: Наука, 1991. 256 с.

Пестряков А. П. Всесоюзная конференция по этнографическим аспектам изучения народной медицины // Советская этнография. 1975. № 6. С. 156–160.

Сыма Цянь. Исторические записки. Ши цзи [в 9 т.] Т. 8 / Пер. с кит. М.: ИФ «Восточная литература» РАН, 2002. С. 252–273.

Тибетская медицина: технология, фармакология, фармакогнозия, терапия, анатомия, хирургия / отв. ред. и сост. Т. А. Асеева; Ин-т общей и экспериментальной биологии СО РАН; Агинская Буддийская академия. М.: Наука, Вост. Лит, 2023. 315 с. (Библиотека тибетской медицины).

Харитонова В. И. Интеграция медицин в России: идеи и воплощение // Развитие традиционной медицины в России. Опыт, научные исследования, перспективы: материалы научно-практической конференции с международным участием 20–21 августа 2010 г. / Отв. ред. А. К. Михеева. Улан-Удэ: Изд-во ГУЗ РЦМП МЗ РБ, 2010. С. 97–102.

Харитонова В. И. Идеи комплементарной и интегративной медицины в современной России // Философские проблемы биологии и медицины: Выпуск 4. Фундаментальное и прикладное: сборник материалов 4-й ежегодной научно-практической конференции. / Гл. ред. Моисеев В. И. М.: изд-во «Принтберри», 2010а. С. 217–220.

Харитонова В. И. Интеграция медицинских систем: идея, практика, человеческий фактор // Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: Труды по медицинской антропологии / Отв. ред. В. И. Харитонова. М.: ОАО «Тип. «Новости», 2009. С. 274–285.

Харитонова В. И., Потапов В. Н. Интегративная медицина — это медицина будущего // Медицинская антропология и биоэтика. 2011. № 1. https://medanthro.ru/?page_id=747

Цзин Сынь-Чжун. Китайская народная медицина. М.: Знание, 1959. 64 с.

Чжуд-ши: канон тибетской медицины. Перевод с тибетского, предисл., примеч., указатели Д. Б. Дашиева. М.: Восточная литература, 2001. 766 с.

Этнографические аспекты изучения народной медицины: Тезисы Всесоюзной научной конференции. 10–12 марта 1975 г. / [Ред. Ю. В. Бромлей и др.]. Л.: Наука, 1975. 93 с.

References

Alekseenko, I. P. 1959. *Ocherki o kitaiskoi narodnoi meditsine* [Essays on Chinese Folk Medicine]. Kiev: Gosmedizdat USSR. 212 p.

Aseeva, T. A. 2023. *Tibetskaia meditsina: tekhnologiia, farmakologiia, farmakognoziia, terapiia, anatomiia, khirurgiia* [Tibetan Medicine: Technology, Pharmacology, Pharmacognosy, Therapy, Anatomy, Surgery]. Moscow: Vostochnaia literatura. 315 p.

Badmaev, P. A. (1903) 1991. *Osnovy vrachebnoi nauki Tibeta «Zhud-Shi» / Reprintnoe vosproizvedenie izdaniia «Glavnoe rukovodstvo po vrachebnoi nauke Tibeta. Zhud-Shi»* [The Foundations of Medical Science in Tibet. Zhud-Shi. / Reprint of the Publication «The General Guide to Medical Science in Tibet. Gyuzhi»]. Moscow: Nauka. 256 p.

Bromlei, Yu. V. et al. (eds.). 1975. *Etnograficheskie aspekty izucheniia narodnoi meditsiny: Tezisy Vsesoiuznoi nauchnoi konferentsii (10–12 marta 1975 g.)* [Ethnographic Aspects of the Study of Traditional Medicine: Theses of the All-Union Scientific Conference (March 10–12, 1975)]. Leningrad: Nauka. 93 p.

Bromlei, Yu. V., and A. A. Voronov. 1976. Narodnaia meditsina kak predmet etnograficheskikh issledovanii [Folk Medicine as a Subject of Ethnographic Studies]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 3–18.

Dashieva, D. B. (ed.). 2001. *Chzhud-shi: kanon tibetskoi meditsiny* [Gyuzhi: Canon of Tibetan Medicine]. Moscow: Vostochnaia literatura. 766 p.

Galperin, Ya. G. (ed.). 2000. *Pravovye osnovy narodnoi meditsiny i tselitel'stva v Rossiiskoi Federatsii (Sbornik materialov)* [The Legal Basis of Folk Medicine and Healing in the Russian Federation (Collection of Materials)]. Moscow: PMANTsR. 156 p.

Kharitonova, V. I. 2010. Integratsiia meditsin v Rossii: idei i voploshchenie [Integration of Medicine in Russia: Ideas and Implementation]. In *Razvitie traditsionnoi meditsiny v Rossii. Opyt, nauchnye issledovaniia, perspektivy: materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem (20–21 avgusta 2010 g.)* [Development of Traditional Medicine in Russia. Experience, Research, Perspectives: Materials of Scientific and Practical Conference with In-

ternational Participation (August 20–21, 2010)], ed. by A. K. Mikheeva. Ulan-Ude: Izdatel'stvo GUZ RTsMP MZ RB. 97–102.

Kharitonova, V. I. 2009. Integratsiia meditsinskikh sistem: ideia, praktika, chelovecheskii faktor [Integration of Medical Systems: Idea, Practice, Human Factor]. In *Problemy sokhraneniia zdorov'ia v usloviiakh Severa i Sibiri: Trudy po meditsinskoi antropologii* [Problems of Health Preservation in the Conditions of the North and Siberia: Works on Medical Anthropology], ed. by V. I. Kharitonova. Moscow: OAO "Tip. "Novosti". 274–285.

Kharitonova, V. I. 2010a. Idei komplementarnoi i integrativnoi meditsiny v sovremennoi Rossii [The Ideas of Complementary and Integrative Medicine in Modern Russia]. In *Filosofskie problemy biologii i meditsiny. Vypusk 4. Fundamental'noe i prikladnoe: sbornik materialov 4-i ezhegodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Philosophical Problems of Biology and Medicine. Issue 4. The Fundamental and The Applied: The Collection of Materials of the 4th Annual Scientific-Practical Conference], ed. by V. I. Moiseev. Moscow: Printberri. 217–220.

Kharitonova, V. I., and V. N. Potapov. 2011. Integrativnaia meditsina — eto meditsina budushchego [Integrative Medicine is the Medicine of the Future]. *Meditsinskaia antropologiia i bioetika* 1 (1). https://medanthro.ru/?page_id=747

Lazarenko, V. G. 2007. Gosudarstvennoe upravlenie meditsinoi v Drevnem Kitae [State Medicine Management in Ancient China]. *Problemy sotsial'noi gigieny i istoriia meditsiny* 6: 58–60.

Mikheeva, A. K., A. I. Bartanov, B. S. Sarieva, and E. A. Bartanova. 2011b. Tsentr vostochnoi meditsiny Ministerstva zdravookhraneniia Respubliki Buriatiia: integratsiia traditsionnoi meditsiny i prakticheskogo zdravookhraneniia [Center of Oriental Medicine of the Ministry of Health of the Republic of Buryatia: Integration of Traditional Medicine and Practical Healthcare]. *Meditsinskaia antropologiia i bioetika* 1(11). https://medanthro.ru/?page_id=739

Monasypova, L. I. 2018. Voprosy integratsii Aiurvedy v gosudarstvennye sistemy zdravookhraneniia: obrazovanie i dopusk k meditsinskoi deiatel'nosti [Issues of Integration of Ayurveda into Public Health Systems: Education and Admission to Medical Activities]. *Meditsinskaia antropologiia i bioetika* 2 (16). https://medanthro.ru/?page_id=3898

Nikolaev, S. M., T. A. Aseeva, A. G. Mondodoev, L. N. Shantanova, Ya. G. Razuvaeva et al. 2017. Mnogovekovoi opyt razvitiia buriatskoi vetvi traditsionnoi meditsiny Rossii [The Long-Term Experience of Development of Traditional Medicine in Russia]. *Acta Biomedica Scientifica* 2 (3): 101–105. https://doi.org/10.12737/article_59f036042cbb94.29099154

Pestriakov, A. P. 1975. Vsesoiuznaia konferentsiia po etnograficheskim aspektam izucheniia narodnoi meditsiny [All-Union Conference on Ethnographic Aspects of the Study of Folk Medicine]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 156–160.

Sima Qian. 2002. *Istoricheskie zapiski. Shi tszi* [Records of the Grand Historian. Shiji]. Vol. 8. Moscow: Vostochnaia literatura. 252–273.

Tszin Syn'-Chzhun. 1959. *Kitaiskaia narodnaia meditsina* [Chinese Folk Medicine]. Moscow: Znanie. 64 p.

УДК 398+299.4
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/373-394
Научная статья

© Э. В. Мигранова, К. Р. Мигранова

ТРАДИЦИОННАЯ ПИЩА, ПРОДУКТЫ РАСТИТЕЛЬНОГО И ЖИВОТНОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ БАШКИР

Данная статья посвящена изучению использования продуктов питания, а также средств растительного и животного происхождения в традиционной медицине башкир. Указанные средства находили широкое применение как в лечебной практике, так и в качестве профилактических мер. Часто их использование сопровождалось целым комплексом вербальных магических ритуалов и обрядов. Рациональный опыт народного целительства, основанный на использовании натуральных продуктов — эта база, на которой впоследствии сформировалась официальная медицина. Развитие науки и взаимодействие культур разных народов постепенно расширяло спектр используемых в быту башкир традиционных целительских методов, однако до настоящего времени в народе сохранились старинные способы лечения тех или иных болезней, собственные знахарские приемы и техники, что позволяет говорить о востребованности данной области знаний и в наши дни. Это обусловлено как доступностью применяемых средств, так и их эффективностью, доказанной временем.

Ключевые слова: *традиционная медицина, башкиры, рациональные способы лечения, магия, заговоры, пища*

Ссылка при цитировании: *Мигранова Э. В., Мигранова К. Р.* Традиционная пища, продукты растительного и животного происхождения в народной медицине башкир // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 373–394.

UDC 398+299.4
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/373-394
Original article

© Elza Migranova and Karina Migranova

TRADITIONAL FOOD, PLANT AND ANIMAL PRODUCTS IN BASHKIR FOLK MEDICINE

This article is devoted to the study of the use of foodstuffs, herbal and animal products within the context of traditional Bashkir medicine. These remedies have been widely used both in medical practice and as preventive measures. Often the use of these remedies was accompanied by a complex system of verbal magical rituals

Мигранова Эльза Венеровна — к. и. н., старший научный сотрудник отдела этнологии, Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН (Российская Федерация, 450054 Уфа, пр-т Октября, 71). Эл. почта: mig.el@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8227-2357

Мигранова Карина Ринатовна — студентка, Башкирский государственный медицинский университет (Российская Федерация, 450008 Уфа, ул. Ленина, 3). Эл. почта: migranova_2004@mail.ru

and ceremonies. The rational experience of folk healing based on the use of these treatments constituted the foundation upon which official medicine was subsequently formed. The development of science and the interaction of cultures of different peoples gradually expanded the range of traditional healing methods used in Bashkir everyday life. However, to date, the people have preserved ancient methods of treating certain diseases, their own healing techniques, which allows us to speak about the demand for this field of knowledge in our days. This is due to both the availability of the tools used and their time-proven effectiveness.

Keywords: *traditional medicine, Bashkirs, rational treatment, magic, spells, food*

Authors Info: **Migranova, Elza V.** — Ph.D. in History, Senior Researcher, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (Ufa, Russian Federation). E-mail: mig.el@mail.ru
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8227-2357
Migranova, Karina R. — Student, Bashkir State Medical University (Ufa, Russian Federation). E-mail: migranova_2004@mail.ru

For citation: Migranova, E. V. and K. R. Migranova. 2024. Traditional Food, Plant and Animal Products in Bashkir Folk Medicine. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*) 4: 373–394.

Введение

Традиционная медицина башкир — это важная часть этнографии и социальной антропологии народа. Она имеет многовековую историю, уходящую корнями в глубокую древность. В данной статье обращается внимание на ряд аспектов традиционного и современного быта башкир, связанных с практикой народного врачевания. Несмотря на полиэтничный состав населения Республики Башкортостан, башкиры до настоящего времени сумели сохранить в арсенале своего культурного наследия многие элементы народного целительства, самобытность использования тех или иных способов лечения, в том числе тех, в которых применяются продукты питания и некоторые средства растительного и животного происхождения. Актуальность выбранной темы обуславливается и тем, что, несмотря на современное бытование определенных рациональных методов лечения, они со временем уходят в прошлое и стираются из народной памяти. Поэтому фиксация этих знаний, их сохранение для последующих поколений представляется важной исследовательской задачей.

Источники, методика и методология исследования. Источниковую базу исследования в значительной степени составили полевые этнографические материалы, собранные авторами, а также сотрудниками отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН в различные годы в районах Республики Башкортостан. Среди этих материалов важное место занимают сведения, полученные непосредственно от носителей знахарских практик — повитух, целителей, костоправов или просто людей, владеющих определенными навыками лечения и практикующих традиционную медицину. Сбор сведений у населения проводился в ходе личных бесед, заполнения специального вопросника, а также включенного наблюдения. При написании данной статьи использован весь комплекс современных методов исследования: привлечение письменных, архивных, этносоциологических и других источников по народной медицине башкир и некоторых других народов Урало-Поволжья, их этнографическое

описание, сравнительно-исторический, системный и типологический анализ и т. д. Это позволило более широко и комплексно взглянуть на проблему и выявить в народной медицине башкир как общие, так и локальные особенности.

Историография вопроса. Изучение народной медицины башкир, равно как и некоторых других аспектов их материальной и духовной культуры, а также природных особенностей региона, началось более двухсот лет назад в рамках Академических экспедиций XVIII в. По результатам этих экспедиций были опубликованы труды ученых-путешественников и естествоиспытателей (*Рычков* 1770; *Георги* 1799; *Лепехин* 1802; *Паллас* 1773). Ценность этих работ заключается главным образом в том, что они — наиболее ранние свидетельства очевидцев, лично побывавших в башкирском крае. Впоследствии в XIX в. к данной теме обращались земские врачи (*Арнольдов* 1894; *Никольский* 1899 и др.). Их полевые материалы и практический опыт явились толчком для дальнейшего развития как медицины, так и этнографии и антропологии в Башкирии. Кроме того, они пропагандировали то, чтобы наряду с достижениями официальной медицины, использовать и многовековой опыт народного знахарства. Об этом в частности неоднократно докладывал Д. П. Никольский с трибун Съездов земских врачей в конце XIX — начале XX в. Ряд работ в различные годы был посвящен целебным качествам кумыса (*Варадинов* 1859; *Коноплев* 1862; *Каррик* 1882; *Шамаев* 1989 и др.). В XX в. значительный вклад в изучение традиционной медицины башкир внес выдающийся ученый С. И. Руденко. В его фундаментальной монографии «Башкиры: Историко-этнографические очерки» (1955) имеются данные по различным аспектам истории, культуры, этнографии и антропологии башкирского народа. Говоря об историографии проблемы, нельзя не упомянуть и книгу врача В. З. Гумарова «Башкирская народная медицина» (1985), а также работы этнографа З. И. Минибаевой (*Минибаева* 2002 и др.), языковеда Ф. Г. Хисамитдиновой (*Хисамитдинова* 2006; *Хисамитдинова* 2009). Попытка обобщить опыт народной медицины тюркских народов Поволжья и Приуралья (татар, башкир, чувашей) была предпринята в работе Л. И. Никоновой (*Никонова* 2000). Ряд работ, в которых затрагивалось и использование продуктов питания в качестве лечебных средств был опубликован Э. В. Мигрaновой (*Мигранова* 2001; *Мигранова* 2016; *Мигранова* 2017 и др.). Данная статья представляет собой комплексное исследование проблемы использования пищи, а также некоторых средств растительного и животного происхождения в народной медицине башкир в прошлом и в настоящем.

Профилактика болезней и рациональные способы лечения в традиционной медицине башкир

Значительное место в арсенале традиционных башкирских лечебных и профилактических средств издавна занимали продукты питания. В прошлом экология обеспечивала высокое качество потребляемой человеком пищи, которая в доиндустриальный период носила, в общем, здоровый характер и успешно выполняла лечебные функции. Афоризм «Еда — лекарство» существует практически у всех народов (*Решетов* 2007: 18–19).

Употребление доброкачественных, богатых витаминами продуктов питания и соблюдение правил гигиены при их приготовлении, само по себе являлось залогом здоровья. У башкир издавна поощрялось соблюдение санитарно-гигиенических

правил в приготовлении и употреблении пищи; об этом, в частности, свидетельствуют башкирские пословицы: *«Әгәр һауыт-һабаның төбө күренмәһә, һыуҙы эсмә»* («Если дна посуды не видно, то воду не пей»), *«Шапшаҡ ҡатындың ашын эсмә, һүҙен ишетмә»* («От неряшливой женщины пищу не бери, к ее советам не прислушивайся»). Народ подчеркивал значение чистоты и опрятности как в эстетическом плане, так и для сохранения здоровья: *«Ярлы йәшәү оят түгел, бысраҡ йәшәү оят»* («Жить бедно не стыдно, стыдно жить в грязи»); *«Паклыҡ һөйгән һау булыр»* («Любящий чистоту здоров будет») (*Гумаров* 1985: 114).

Полноценное питание способствовало и достижению успеха в лечении болезней. Об этом говорят и башкирские пословицы: *«Яман ауырыуға — яҡшы аш»* («От плохой болезни — хорошая пища»), *«Ауырыу аш менән керә, аш менән сыға»* («Болезнь входит с пищей, с пищей же и выходит»). Но в то же время считалось, что во всем необходима мера: *«Ауырыу — йә астан, йә аштан»* («Болезнь либо от голода, либо от чрезмерной еды». Осуждалась торопливость и жадность в еде: *«Бил йоҡараҡ, ғүмер оҙағыраҡ»* («Поясница тоньше, жизнь дольше»). Но даже к такому важному вопросу, как собственное здоровье, народ подходили философски, а подчас и с юмором: *«Күп ашаған да ауырыған, аҙ ашаған да ауырыған»* («И тот кто много ел, и тот кто мало ел, все равно заболел»).

Как при употреблении пищи, так и при лечении с ее использованием уделялось внимание соотношению между «холодными» и «горячими» продуктами, так как считалось, что переизбыток и тех, и других может привести к нежелательным последствиям. Повсеместно башкиры предпочитали готовить различные блюда из мяса скота с так называемым «горячим дыханием» — конины и баранины. Зимой такое мясо хорошо согревало организм. «Горячим» напитком считался черный чай, в то время как большинство молочных — кумыс, катык, айран относились к «холодным». Сахар, перец считались «горячими» продуктами, соль — «холодным». У башкир бытовало, но не столь широко, как у некоторых восточных и среднеазиатских народов представление, что для лечения «холодных» болезней, например, простуды необходимо использовать «горячие» продукты, а для лечения «горячих» болезней (желтухи, болей в сердце, голове) — «холодные» (ПМА 1).

Лечением неосложненных заболеваний занимались в основном члены семьи — матери, бабушки, ближайшие родственники; в более серьезных случаях прибегали к помощи муллы или приглашали специальных знахарей (*табип, бағымсы, арбаусы, күрәҙәсе*); в качестве знахарки часто выступала повитуха (*кендек инәй*).

Для лечения многих заболеваний использовали молоко и молочные продукты. Особенно полезным для организма считалось козье молоко: *«Кәзәнең ите елгә, һөтө имгә»* («Мясо козы на ветер, молоко — на лекарство»), — говорили башкиры. Горячее цельное козье или коровье молоко с медом и маслом пили при болях в горле и кашле. Молоком лечили пищевые отравления, устраняли изжогу. Сцеженное женское молоко применяли при ожоге глаз или конъюнктивите (*Гумаров* 1985: 40; БХИ 1995: 66); причем, в случае заболевания глаз у женщины, ей давали грудное молоко той, которая родила мальчика, в больные глаза мужчины закапывали молоко женщины, родившей девочку.

Сливочным маслом исцеляли кожные болезни. Растопленным животным или гусиным жиром защищали лицо от мороза и ветра, растирали обмороженные участки тела. Теплый компресс с маслом ставили на грудь при сильном кашле. Во время родов повитуха, смазав руку топленым маслом, могла выправить положение плода. В

Зилаирском районе республики с целью укрепления суставов ребенка его смазывали топленым маслом и держали перед теплой печкой (*Бикбулатов, Фатыхова* 1991: 91, 93). Сливочное масло или нутряной жир в растопленном виде в небольших количествах пили при легочных заболеваниях или грыже. При боли в голове масло втирали в темя (ПМА 2). Топленое масло назначалось как слабительное, противогельминтное средство, при газовой колике. Распространенным наружним способом лечения чесотки являлась желтая сера (*көкөрт*), размешанная в сметане (*Минибаева* 2002: 191).

Высушенный сыр — курут (особенно копченый), разведенный бульоном, применяли при лихорадке для снижения температуры, его употребляли также для изгнания гельминтов, при жидком стуле, для возбуждения аппетита, при тошноте, укусе змеи, в повивальном деле. Плесень, снятая с поверхности кислого молока (*эркет*), использовалась для лечения ран и гнойных язв (*Гумаров* 1985: 39–40). Больного свинкой или паротитом (*колаҡбау*) поили грудным молоком или сильно заквашенным кумысом, в которые добавляли ягоды красной смородины, бруснику, чернику или калину, а опухоль смазывали нутряным конским жиром, медом или соленым маслом (*Хисамитдинова* 2006: 86). Холодным катыком обрабатывали ожоги.

Особых слов заслуживают целебные качества кумыса. Еще в XIX в. С. Т. Аксаков писал: «Уже поспел живительный кумыс, закис в кумысобойках, и все, кто может пить, от грудного младенца до дряхлого старика, пьет целительный, благодатный, богатырский напиток, и дивно исчезают все недуги голодной зимы и даже старости: полнотой одеваются осунувшиеся лица, румянцем здоровья покрываются бледные, впалые щеки» (*Аксаков* 1983: 31). Кисломолочные продукты — катык, курут и особенно кумыс рекомендовались для лечения и профилактики желудочно-кишечных заболеваний. Кобылье молоко также использовали при истощении, малокровии (анемии), зобе, болезнях бронхо-легочной системы, особенно при туберкулезе. Считалось, что кумыс эффективен и от эпилепсии. При различных воспалительных процессах пили кумыс или смесь кумыса с отваром ромашки. Для лечения многих заболеваний башкиры советовали: «Кумыс ашай (пей. — *Э. М.*) сколько твоя душа терпит, домой придешь — баран ашай (ешь. — *Э. М.*) и спать ложись» (*Никольский* 1899: 69, 118).

Настоящее паломничество на кумысолечение и развитие кумысно-санаторного лечения началось в России в XIX в. после открытия в 1888 г. сообщения по Самаро-Златоустовской железной дороге и появления многочисленных публикаций в медицинской и этнографической литературе о лечебных свойствах напитка. Но и раньше «в башкирские степи съезжался из Московии и Дону недужный люд для питья кумыса, так как оный большую пользу в себе для здравия имеет» (*Паллас* 1773: 234). На кумыс в башкирские кочевья приезжали Л. Н. Толстой, А. П. Чехов и многие другие известные люди. «Не было и нет в нашей стране другого такого молочного напитка, который взлетел бы так стремительно в зенит славы, как это произошло с кумысом, вызвавшем в XIX веке невиданное паломничество в заволжские степи для исцеления от туберкулеза», — писали о кумысе современники (*Даль* 1981: 12). Лечению способствовал и природно-географический фактор: «Кумыс мало оказывает пользы без степного корма для кобыльных маток, без степного воздуха, без жизни в степи» (*Аксаков* 1987: 31). Башкиры говорили, что «в летнюю пору, в самый благодатный погожий день, когда пышно и светозарно растут травы, кумыс может излечить от множества болезней» (Башкирские народные предания и легенды 2001: 293). В предании «Шуба Салихи» говорится об исцелении государя Российской империи молоком двух черных кобы-

лиц, которых доставили в Петербург к императорскому двору башкир Исянгул, сын Мамбет-бая со своей бабкой Салихой. В благодарность за выздоровление царь выдал Исянгулу денежное вознаграждение, а Салихе превосходно сшитую, украшенную жемчугом и сердоликом, увенчанную золотыми и серебряными монистами бобровую шубу, которую старуха надевала лишь по особым случаям. А чтобы и в дальнейшем пить этот целебный, вкусный, крепящий тело и возвышающий дух напиток, царь специально завел при дворе жеребых кобылиц и содержал при них слуг и работников (Башкирские народные предания и легенды 2001: 294).

Первооткрывателем кумысолечения в России можно считать врача Н. В. Постникова, который еще в 1858 г. открыл первую кумысолечебницу санаторного типа в Самарском крае. В Башкирии одна из первых кумысолечебниц (лечебная колония) была учреждена внучкой С. Т. Аксакова О. Г. Аксаковой в мае 1890 г. За ней последовало открытие «Русской Швейцарии», ряда лечебниц вокруг станции Шафраново; в 1898 г. был открыт Андреевский санаторий Дурилина и другие. Статистические данные свидетельствуют, что на рубеже XIX–XX вв. Уфимская губерния занимала лидирующее положение среди кумысолечебных губерний. В 1909 г. кумысом здесь только официально лечилось 4704 человека, в Самарской губернии — 1950, а в Оренбургской — 555 человек (*Валиев* 2005: 230). Некоторые кумысолечебницы имели свои визитные карточки в виде открыток, которые отправляли отдыхающие. Особую известность получили открытки, напечатанные Издательством книжного магазина А. П. Фризена в период с 1905 по 1917 гг. В г. Белебее до революции издавался «Ежегодник кумысника», по иллюстрациям данного издания в начале XX в. были выпущены открытки: «Разливка кумыса в бутылки», «Андреевская санатория» и др. Ряд открыток посвящен «Кумысной колонии Ольги Григорьевной Аксаковой». Эта лечебница, расположенная в березовой роще, могла вмещать одновременно до 150 отдыхающих. Курортный сезон там продолжался примерно с середины мая до конца лета. Больные отмечали образцовый порядок и чистоту в хозяйстве, свежесть молочных продуктов, производимых в собственном хозяйстве. После революции 1917 г. кумысолечебница была национализирована, в начале 1920-х гг. на ее базе открылся санаторий, получивший статус государственной здравницы и названный в 1925 г. именем С. Т. Аксакова (*Мигранова* 2019: 67–68).

Современным ученым удалось доказать наличие в этом кисломолочном продукте ценных аминокислот, микроэлементов, ферментов, а также природных антибиотиков и обосновать эффективность лечения кумысом. Хорошим лечебным средством у башкир считался и заквашенный напиток типа кумыса, приготовленный из козьего молока.

Молоко входило в арсенал традиционной медицины практически всех тюркских, монгольских, финно-угорских, славянских и других народов. При простуде особенно полезным считалось теплое коровье или козье молоко. В сочетании с медом его применяли татары, марийцы, русские, удмурты; иногда молоко кипятили вместе с измельченным луком. При бронхите и кашле удмурты смешивали с парным молоком зелень озимых, собранную весной и высушенную на солнце, и ставили томиться в печь, после чего жидкость процеживали и пили в горячем виде с сахаром. Молочные продукты (простокваша, масло, сметана, творог и другие) у народов Урало-Поволжья находили применение и при лечении желудочно-кишечных и легочных заболеваний, кожных болезней, а также в качестве косметических средств (*Артюшина, Вдовина* 2005: 394).

В число лечебных снадобий у башкир входили и другие продукты животного происхождения, в частности, перетопленный нутряной жир. Для лечения простудных заболеваний (бронхитов, пневмоний) и ревматизма принимали внутрь небольшое количество горячего растопленного медвежьего или барсучьего жира, им же растирали спину и грудь. Курдючным жиром смазывали ушибы, раны, язвы. Вывихи вправляли с использованием сливочного масла, животного или гусиного жира. Считалось, что если обмазать все тело конским жиром, ни одна хворь не пристанет (ПМА 3). Для снятия головной боли к голове иногда прикладывали внутренний жир курицы (ПМА 2). Фурункулы лечили смесью куриного яйца и подсоленного гусиного жира или прикладывали к чирью кислое тесто. Высушенная и измельченная в порошок слизистая оболочка желудка кур была средством лечения желчнокаменной болезни, гастрита. Полезными считались бульоны из баранины, курятины и козлятины, их рекомендовали людям с ослабленным организмом, роженицам, детям и пожилым. Считалось, что горячий бульон с кисломолочными продуктами помогает при малокровии, простуде и лихорадке. Кровь только что зарезанного домашнего животного давали пить при малокровии и общем истощении. Использовали ее и слегка поджаренной (*Гумаров* 1985: 41).

Особое место в традиционной медицине башкир издавна занимал мед. Компрессы с медом до сих пор применяются для лечения некоторых кожных заболеваний, ран, фурункулов, стоматита, простуды или ангины. Башкиры считали, что разведенный в воде мед помогает от головных болей, желудочно-кишечных расстройств и гастрита, бессонницы, повышает иммунитет. Возбудимым детям на ночь давали выпить воду с медовым сиропом. Известны случаи лечения ожирения с помощью меда. При сильном кашле к груди и спине больного до сих пор прикладывают медовые компрессы (ПМА 3).

В весенне-зимний период от авитаминоза башкир спасала мясомолочная пища, весной и летом — съедобные травы и растения. Первой весенней зелени башкиры приписывали особые целебные свойства. Существовало поверье, что весной человеку необходимо хотя бы три раза поесть «зеленый» суп из борщевика, крапивы, щавеля и других трав, чтобы не болеть и восполнить в организме недостаток витаминов, а в мае попробовать в свежем виде 7 различных видов съедобной зелени (ПМА 4). Пожилые информаторы утверждают, что если весной съесть 40 головок горного лука (*йыуа*), то весь год не будешь болеть простудой (ПМ 5). У некоторых групп башкир существовали весенние праздники, называемые *Көпшә йыйыны* (Сбор борщевика) или *Кузғалаҡ байрамы* (Праздник щавеля), к которым готовились разнообразные кушанья с использованием первой зелени. Эти массовые праздники проходили весело, с песнями, танцами; иногда к ним даже специально резали скот. Пробуя первую зелень, произносили: *«Мин киләмен — ауҙың ас, мин киләмен, зәңге ҡас»* («Я (зелень. — *Э. М.*) иду — открывай рот, я иду, цинга, уходи прочь») или *«Дәңгелә (зәңге) ҡас, дәңгелә ҡас, иҫке ҡорһаҡ яңы аш»* («Убирайся цинга, убирайся цинга, старому (прежнему) желудку — новая (свежая) еда») и издавали звуки, похожие на ржание лошади (БХИ 1995: 205). Для лечения цинги ранней весной употребляли и зелень озимых хлебов.

Отвары из плодов черемухи, смородины, черники или дикой вишни применялись при жидком стуле или для избавления от тошноты. Горячий отвар из любых ягод, но предпочтительно из малины, принимали внутрь в качестве потогонного средства при простуде, воспалении верхних дыхательных путей, насморке. Соком калины или земляники смазывали очаги экземы. Отвар стручков красного горького перца исполь-

зовался башкирами при боли в зеве, потере голоса и т. д. Смесью калины и взбитых яичных белков смазывали кожу, пораженную лишаем. При повышенном давлении принимали отвар из ягод клюквы или черноплодной рябины. При заболевании печени рекомендовалось пить настой из крапивы или есть крапивный суп (ПМА 6).

Несмотря на то, что овощи в пищевой рацион башкир были включены поздно, уже в XIX в. они успешно использовались при лечении некоторых заболеваний. Так, сок редьки и вареный картофель применяли для профилактики и лечения цинги; когда у человека болели уши, к ним рекомендовалось прикладывать размятый и завернутый в бумагу лук (*Бикбулатов, Фатыхова* 1991: 109); иногда больное ухо держали над паром настоя трав или картофеля, сырую луковицу, дольку чеснока или корень борщевика жевали для облегчения зубной боли или для профилактики простуды. К больным суставам или ожогам рекомендовали привязывать очищенный сырой картофель, а после процедуры клубни закапывали в землю (БХИ 1995: 93). Целебные свойства моркови использовались в лечении малокровия.

Солевые растворы считались хорошим средством для санации рта и промывания носоглотки при простуде. Компрессы с солью прикладывали к ранам и гнойникам. Иногда повитуха при обмывании новорожденного для укрепления его тела добавляла в воду травяные отвары или соль. Для лечения бельма использовали сахарную пудру, парши на голове — чайную заварку и т. д.

Пищевые продукты широко применялись и в косметических целях. Для укрепления волос голову мыли катыком, яичным белком или желтком. Иногда готовили специальное моющее средство, размешивая яйцо в молочной сыворотке. Для блеска волосы смазывали маслом или сметаной. Катыком или другими кисломолочными продуктами, а также топленым или сливочным маслом протирали лицо; применяли яичную или медовую маску; вместо румян использовали ягоды, свеклу, пудру заменяли мукой. Чтобы кожа на теле была здоровой и чистой, в бане обмазывались медом или смесью меда и соли, а затем, пропотев, смывали их с себя и парились.

Для восполнения кальция советовали употреблять измельченную яичную скорлупу или белую глину; для укрепления десен и зубов, улучшения пищеварения жевали смолу хвойных деревьев или смолу, специальным образом приготовленную из бересты (*нағыз*). Зубы чистили солью, древесным углем или размочаленной палочкой.

Традиционные магические и иррациональные способы лечения с использованием продуктов питания у башкир

Лечебный эффект в народной медицине часто достигался верой в сверхъестественные силы и основывался на самовнушении. Так, по мнению башкир, целебными качествами обладала вода, привезенная из священных мест, родников, находящихся рядом с могилами святых — *аулия* и т. д. Считалось, что особыми исцеляющими свойствами обладала вода из священного источника Зам-зам, находящегося в Саудовской Аравии, в городе Мекке. Приехав к святому источнику, башкиры, как и другие мусульмане, прочитав молитву, «черпали из него воду, наполняли кожаные мехи и разные сосуды, увозили в свои дома и употребляли от многих болезней» (*Кудряшев* 1989: 366).

В знахарстве находили применение и родниковая вода, набранная на рассвете (*таңһыу*), со специальными заговорами:

«Таңһыу әбей, һыу бир,	«Покровительница вод, дай водицы,
Шундай-шундай балаға	Для исцеления ребенка
Имгә-йомға һыу кәрәк.	Нужна водица.
Оҙон сәсле, зифа буйлы,	Длинноволосая и стройная,
Көмөш тешле һыу ҡыҙы,	Серебрянозубая дева воды,
Һыу бирең миңә»	Не откажите в моей просьбе»

(*Хисамитдинова* 2006: 98; перевод *Э. М.*).

При тифе («горячей болезни», по выражению башкир), трудных родах, грыже (*бүҫер*), нервных заболеваниях больных часто лечили муллы: отыскав в Коране изречения, которые подходили к болезни, они выписывали их чернилами, ягодным (смородиновым) соком или сухим смолотым шафраном на тарелку или блюдце, затем смывали их водой и давали выпить больному (*Никольский* 1899: 117).

Особым целебным эффектом, по мнению башкир, обладала вода, которую использовали в обряде *Ҡот*[1] *ҡойоу* (*Ҡот ҡуйыу*) (Отливание души); при этом над головой больного держали сосуд с водой, в которую постепенно вливали находящийся в другом сосуде расплавленный свинец или олово, заклиная:

«Кил, ҡотом, кил ҡотом,	«Приди, вернись, мое счастье — мой *ҡот*,
Эйәләрең бында, ҡотом,	Ведь место твое здесь, мой *ҡот*,
Ағын һыуҙай ағып кил,	Подобно текущей воде, приплыви, мой *ҡот*,
Аҡ балыҡтай йөҙөп кил,	Подобно белой рыбе, приплыви, мой *ҡот*,
Эйәләрең бында, ҡотом,	Ведь место твое здесь, мой *ҡот*,
Кил, ҡотом, кил, ҡотом,	Приди, вернись, мой *ҡот*,
Ҡорайт, ҡотом, кил, ҡотом!»	Корайт, мой *ҡот*, вернись, мой *ҡот*!»

(БХИ 1995: 62; перевод *Э. М.*).

По застывшей (отлившейся) в холодной воде фигурке (которую впоследствии носили как оберег на груди) распознавали существо или предмет, явившийся причиной испуга и болезни этого человека. Водой, в которой отливали *ҡот*, мыли лицо, руки, голову больного, три глотка воды давали выпить с таким заговором:

«Имен бир, йүнен бир,	«Благополучие ниспошли, дай толк,
Иҫәнлеген бир.	Дай здоровье.
Елдән килһәң,	Если ты (болезнь) пришла с ветром,
Елгә кит!	С ним улети!
Һыуҙан килһәң,	Если пришла с водой,
Һыуға кит!	В воду уходи!
Ҡайҙан килһәң,	Откуда пришла,
Шунда кит!	Туда и уходи!
Тфү, тфү, тфү!»	Тьфу, тьфу, тьфу!»

(*Хисамитдинова* 2006: 46, 93–94; перевод *Э. М.).*

Иногда больного умывали и поили водой, в которую со специальными заговорами опускали раскаленную подкову, серебряную монету, веточку рябины или другие обереги. Чесноку также приписывались обережные функции; так, демские башкиры разрезанной долькой чеснока рисовали полумесяц на лбу людей или домашнего скота, считая, что это защитит от нечистой силы (Дәүләкән 2008: 10).

При лечении тяжелобольных башкиры часто совершали жертвоприношения (*ҡорбан салыу*), при этом полагали, что дух болезни смилостивится. На трапезу с

[1] *Кот* – душа, жизненная сила.

угощением мясом жертвенного животного обычно приглашали престарелых жителей, пользующихся авторитетом и благочестивостью, а также деятелей религиозного культа, но для самого больного употребление этого мяса было под запретом. Шкуру животного отдавали духовному лицу. В с. Коварды Гафурийского района получена информация, что кровью жертвенного животного, закалываемого к празднику Курбан, мазали больные суставы (ПМА 7).

Если у ребенка сильно болели уши, считалось, что необходимо жертвоприношение; причем, если болело правое ухо, требовалась жертва от родственников со стороны отца ребенка, если левое — со стороны матери. Кровью зарезанного животного мазали больное ухо, которое, по словам информаторов, вскоре заживало (БХИ 1995: 71). Иногда надрезали правое ухо любой овцы или правую ножку любой курицы и смазывали больное место свежей кровью со словами: *«Менә һиңә мин инсе бирәм»* (Вот тебе я завещанное даю) (*Минибаева* 2002: 167).

При малярии (лихорадке) или когда считали, что в человека с ветром вселилась нечистая сила, приносили в жертву петуха или курицу; кровь собирали в отдельную посуду, а затем, обмакнув в нее какую-то вещь больного, с заговорами, выбрасывали ее на перекресток трех или семи дорог; тушку птицы закапывали там, где не ступала нога человека (БХИ 1995: 87).

От разных болезней ребенка мазали смесью пороха с топленым маслом. Здесь налицо смешение рационального и иррационального, поскольку башкиры верили, что нечистая сила боится пороха; с этой же целью кто-то из мужчин стрелял из ружья над головой ребенка или роженицы. Имеется информация, что к грыже прикладывали капельку ртути, перемешанную со сливочным маслом, или махорку, растолченную с бараньим жиром (*Бикбулатов, Фатыхова* 1991: 110, 113).

Послеродовые кровотечения останавливали следующим образом: кусок чистого войлока (желательно белого цвета) обильно смазывали жиром, чуть согревали над огнем и сажали на него роженицу, ей также давали внутрь немного растопленного бараньего жира (*Никольский* 1899: 119), считалось, что жир, застывая внутри, останавливает и кровь.

К грыже (*бүҫер, бүһер*) башкиры прикладывали бараний жир, смешанный с настоем махорки. Башкиры-тангауры немного растопленного бараньего жира (или смеси жира с курутом) принимали внутрь, считая, что он может остановить «хождение» грыжи. При этом часто произносили заговор:

«Туң май нисек туңа,
Шулай урыныңда ят, бүҫер!
Һары бүҫер, аҡ бүҫер,
Урыныңда ҡат бүҫер!»

«Как застывает нутряной жир,
Так и ты, грыжа, застынь на месте!
Желтая грыжа, белая грыжа,
Замри на месте, грыжа!»

(БХИ 1995: 74; перевод *Э. М.*).

В народном врачевании иногда находили применение и экзотические способы лечения. Так, по сообщению Ф. Хабибуллиной (1909 г. р.) из д. Кулканово Гафурийского района Башкирии, раньше башкиры для лечения ожогов варили ежей: бульон пили, а жиром смазывали раны (ПМ 8); некоторые верили, что от боли в желудке может помочь голубиное мясо, а от постоянных головных болей — воронье мясо или барсучья голова (*Минибаева* 2002: 163, 170). Башкиры некоторых лесных районов в лечебных целях и для укрепления организма пили медвежью кровь (ПМА 9).

Нередко предпринимались попытки лечения «подобного подобным». Так, например, человеку со слабым слухом варили и скармливали уши животного. Если болело сердце — употребляли сердце, если печень, то варили и съедали печень и т. д. Наибольший эффект, по мнению горно-лесных башкир, наблюдался при использовании соответствующих органов медведя: если болели ноги, необходимо было сварить и съесть кусочек медвежьей лапы (ПМА 10). Беременные женщины, не желая рождения двойни, избегали есть куриные яйца с двумя желтками или сросшиеся двойные плоды; среди беременных встречался и запрет на употребление зайчатины, чтобы ребенок не родился с рассеченной (заячьей) губой; некоторые не ели рыбу, чтобы малыш не остался немым и т. д. (ПМА 4). Если ребенок плохо держал голову, его родственники варили голову барана (или курдючной овцы) вместе с шеей и съедали, не отделяя костей. Обглоданный череп в целом виде вешали над дверью. Считалось, что после того как кости бараньего черепа высохнут и отвердеют, окрепнет и шея ребенка. С этой же целью беременных и недавно родивших женщин кормили бульоном, сваренным из мяса шейной части туши барана.

Сходный обычай угощения женщин шеей животного (*моин*) во время обрядовой трапезы, посвященной рождению ребенка, зафиксирован и у казахов. Шею передавали по кругу, а гости обгладывали ее очень осторожно, не пользуясь ножом и сохраняя в целостности кость, чтобы и «шея ребенка была устойчивой» (*Ахметова* 1995: 207); после еды кость насаживали на палочку, заворачивали в лоскут белой ткани и вешали на спинку колыбели, где она висела до тех пор, пока ребенок не начинал самостоятельно держать голову. Иногда шейные позвонки барана хранили в течение всей жизни, и они осмысливались как своеобразный двойник-оберег человека (*Коновалов, Шаханова* 1998: 21).

Башкиры верили, что от коклюша «сизого кашля» (*күк йүтәл*) может помочь голубиная кровь, сердце или мясо сизого (*күк*) голубя, а также молоко сивой коровы или козы; сердце сизого голубя ели и от сильного испуга. Желтуху башкиры лечили преимущественно растениями и продуктами, имеющими желтый цвет — яичным желтком, морковью, рыбой желтоватого цвета (щука, карась), лимоном, отваром овса, зверобоя или лепестков подсолнечника; краснуху — красными продуктами, ягодами, размешанными в воде, кислом кумысе или молоке, иногда тело больного краснухой мазали кровью красного петуха (ПМА 4). При кори или краснухе на запястье ребенка повязывали три красные тряпочки, затем пекли хлеб и еще теплым отдавали какой-нибудь старухе в качестве милостыни. Для лечения ячменя на глазу часто использовали ячменное зернышко, которое прикладывали к больному глазу и приговаривали:

«Ни имләйһең?	«Что заговариваешь (лечишь)?
Арпа имләйем.	Ячмень заговариваю (лечу).
Ни төртәһең?	Во что тычешь?
Арпа төртәм.	Тычу в ячмень.
Ай ҙа ҡайта,	И луна уходит,
Көн дә ҡайта,	И солнце уходит,
Һин дә ҡайт.	И ты, ячмень, уходи.
Кит! Кит!»	Прочь! Прочь!»

(*Хисамитдинова* 2006: 69; перевод *Э. М.*).

Имеются данные о том, что для лечения ячменя брали 41 ячменное зерно, слегка прикасались ими по очереди к больному глазу и произносили такой заговор:

«Кит, кит, кит, арпа,	Уходи, уходи, убирайся, ячмень,
Минән эткә кит, арпа»	От меня перейди на собаку, ячмень».

Затем зерна бросали собаке. Иногда нечетное количество ячменных зерен (1, 3, 7) после проведения обряда протыкали и закапывали в куриный помет или бросали в огонь, веря, что туда перейдет и болезнь. Встречались случаи лечения ячменя прикосновением к глазу теплым ячменным хлебом, который после скармливали собаке (*Хисамитдинова* 2006: 64, 68).

Цифры 3, 7, 9, 41 в знахарстве многих народов наделялись особым смысловым значением. Так, чуваши ячмень на глазу (*орпа*) лечили следующим образом: брали 9 ячменных зерен и каждое зерно подносили к глазу, считая при этом до 9 и обратно. После этого имитировали плевок в глаз, а зерно отбрасывали в сторону. Так повторяли 9 раз, после чего боль якобы проходила. У этого же народа существовал способ избавления от злого духа *Сак айенчи* (по поверьям, обитающего под скамейкой) с помощью 41 кусочка хлеба, которые после проведения соответствующего обряда выбрасывали в окно (*Никонова* 2000: 124, 146).

Для лечения бесплодия башкирские повитухи делали женщине массаж живота с использованием сырого куриного яйца (как символа плодородия), иногда смазывали коровьим молозивом молочные железы женщины. Существовал также обряд хлестания бездетной женщины кишками свежезарезанного животного, которые затем вместе с испачканным платьем уносили к реке мыть, веря, что вслед за нечистотами уйдет и болезнь (ПМА 11). Женщине, у которой долго не было детей, рекомендовалось поесть из посуды многодетной матери или покормить ожеребившуюся кобылу овсом из подола; с этой же целью муж бездетной женщины должен был на окраине деревни вырыть новый колодец и этой водой напоить жену. У башкир существовало поверье, что избавиться от бесплодия можно, выпив отвар из измельченного рога оленя, имеющего тридцать развилин; этому средству также приписывалась способность обеспечить человеку долгую счастливую жизнь (увидеть четыре-пять поколений своих потомков) (*Хисамитдинова* 2006: 9, 116–117). При бесплодии пили воду, в которой сполоснули высушенную пуповину или плаценту новорожденного, иногда принимали измельченную пулю, убившую сразу двух птиц, или соскоб с когтей глухаря (*Гумаров* 1985: 58). Если у башкирки были тяжелые роды, считалось, что она во время беременности обидела животное; в этом случае ей давали выпить молоко в посуде, из которой кормили собаку, иногда роженице давали несколько глотков воды, в которую окунул руки человек, вырвавший лягушку изо рта змеи (увидевший схватку лягушки и ужа — *Э. М.*), или воду, в которую соскоблили роговицу с его ногтей (*Бикбулатов, Фатыхова* 1991: 92); подобным же эффектом, по мнению башкир, обладала вода с опущенным в нее когтем хищной птицы или хищного животного (*Хисамитдинова* 2006: 13).

В ряде мест южной Башкирии встречались случаи ритуального употребления мужчинами в пищу выхолощенных бычьих тестикул с целью усиления потенции (ПМ 12). Главным условием было то, что на них не должны были садиться мухи, в противном случае считалось, что теряется сила этого «узла плодородия» (Экспедиционные материалы 2022: 313). Для лечения недержания мочи ребенку давали съесть сваренную селезенку домашнего животного, а появляющуюся иногда под мышкой болезненную припухлость, называемую в народе *эт имсәге* (собачье вымя), исцеляли с помощью кусочка хлеба, которым прикасались к больному месту и приговаривали:

«1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 —	«1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 —
Туғыҙҙан ҡайтһын,	Пусть с девятого раза уйдет.
Туҙанға, тупраҡҡа китһен.	Пусть в пыль и прах уйдет.
1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 —	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 —
Етенән ҡайтһын,	Пусть с седьмого раза уйдет.
Елгә-күҙға китһен.	Пусть с ветром-жаром уйдет.
1, 2, 3, 4, 5 —	1, 2, 3, 4, 5 —
Биштән ҡайтһын,	Пусть с пятого раза уйдет.
Биш юл сатына китһен.	На перекресток пяти дорог уйдет.
1, 2, 3 —	1, 2, 3 —
Өстән ҡайтһын,	Пусть с третьего раза уйдет.
Очоһ, бөтһөн.	Пусть улетит, пройдет.
1 — берҙән ҡайтһын.	1 — пусть с первого раза уйдет.
Минең ҡулым түгел,	Рука не моя,
Ғәйшә, Фатима ҡулы»	Рука Гайши, Фатимы»

(*Хисамитдинова* 2009: 237).

После этих слов хлеб отдавали собакам. Иногда раскатывали тесто как для салмы, разделяли его на 40 (41) частей и со словами: *«Эттән килдең — эткә кит, ҡайҙан килдең, шунда кит»* (Пришла от собаки — уходи к собаке, уходи туда, откуда пришла), — прикасались к болячке (БХИ 1995: 83).

Сходные способы врачевания недугов и профилактики болезней, основанные на сигнатуре или лечении подобного подобным, широко практиковались не только у башкир, но и у других народов.

В Стерлибашевском районе республики записана информация, что сильный испуг (*ҡот осоу*) башкиры лечили специальной лапшой (*ҡот һалмаһы*). В последнюю среду месяца вечером замешивали тесто на одном яйце, с молитвами разделяли его на 4 части, варили в воде и давали поесть больному. Испуг лечили и таким образом: на грудь больного человека примерно на полчаса сажали живую связанную курицу (реже петуха), причем тело птицы должно было находиться в области сердца человека, а голова высовываться из ворота его одежды; испуг должен был перейти на курицу. В большинстве случаев на грудь больного предпочитали сажать черную курицу, реже — белую или пеструю. Имеется информация, что выбор цвета зависел от времени рождения человека. Так, черную курицу сажали на больного, родившегося ночью, белую — на родившегося днем, пеструю — на родившегося под утро (*Хисамитдинова* 2006: 46; *Минибаева* 2002: 178). Если случай был особо тяжелым, то птица могла даже погибнуть, живую курицу отдавали кому-нибудь в качестве милостыни — *хәйер*. Иногда зарезанной (реже живой) черной курицей постукивали больного, затем троекратно обводили вокруг его пояса и головы и, обращаясь к болезни со словами: *«Әйҙәгеҙ минең менән, мин һеҙҙе ҡунаҡҡа алып барам»* («Пойдемте со мной, я приглашаю вас в гости»), бросали птицу в яму; или, обмакнув одежду больного в кровь свежезарезанной курицы, выбрасывали ее далеко в степь, а тушку птицы отдавали одинокой старушке (*Хисамитдинова* 2006: 88, 116, 118). Если и этот способ не приносил облегчения больному, то прибегали к крайней мере: резали барана и, вынув еще трепещущее сердце, клали его на грудь больного (БХИ 1995: 63). Имело место и накрывание живота больного человека желудком курдючной овцы с заговором: *«Эсендәге ауырыуҙы тарт»* («Вытяни болезнь изнутри») (*Хисамитдинова* 2006: 118). По мнению башкир, этот способ лечения испуга был необычайно эффективным.

Если ребенок долго не начинал ходить или заикался, то проводили обряд *йылы икмәк һындырыу* (разламывание теплого хлеба). Свежеиспеченный хлеб со специальными заговорами разламывали над головой ребенка, затем одну часть хлеба отдавали повитухе, а другую скармливали собаке. Сходный обряд проводили и в том случае, если ребенок долго не начинал говорить: когда на небе появлялся серп новой луны (*ай тулғанда*) в сковороде выпекали три булочки, слипшиеся друг с другом (каждое размером с кулак), затем со словами: *«Ай нисек яҡтыра, асыла, баламдың теле лә шулай асылһын»* («Как луна прибывает, становится ярче, так пусть и у моего ребенка «открывается» язычок») — булочками проводили справа налево вокруг поясницы и головы ребенка (БХИ 1995: 72).

Если маленький ребенок подолгу и беспричинно плакал, неожиданно заболевал непонятной болезнью или у него вдруг появлялось родимое пятно, могли провести следующий обряд: кто-нибудь залезал на крышу дома больного ребенка и через печную трубу скидывал ложку, которая должна была попасть прямо в миску с пшенной кашей, стоящую в печи. Этой ложкой брали немного каши и давали ребенку, остатками каши угощали птиц. После этого ребенку иногда меняли имя или добавляли к имени приставку *миң* (родинка), *миңле* (с родинкой). В некоторых башкирских аулах чтобы успокоить постоянно плачущего ребенка проводили обряд *төн бутҡаһы* (ночная каша), для чего на ночь на столб возле дома выставляли кашу с семью ложками для угощения духов наиболее распространенных семи детских болезней. Если к утру каша оказывалась съеденной, то ребенок якобы переставал болеть и плакать (*Хисамитдинова* 2006: 20, 29). Иногда специально для проведения лечебного обряда выпекали маленькие булочки, которыми водили над больным местом, после чего со словами: *«Баланы ашама, шуны аша»* («Не ешь ребенка, ешь вот это»), их скармливали собаке или домашней птице. Известны магические способы лечения оспы с использованием каши, сваренной для духа этой болезни (*Сәсәк инәһе*); ею кормили больного человека. При ветрянке (*Һыу сәсәге*) заговаривали крупу, соль и бросали в реку или озеро.

«Һыу атаһы Сөләймән,	«Отец воды Сулейман,
Һыу инәһе Һыубикә.	Мать воды Хыубикэ.
Мине тотма,	Не ловите меня,
Шуны тот,	Ловите болезнь,
Тфү, тфү, тфү!»	Тьфу, тьфу, тьфу!»

(*Хисамитдинова* 2006: 134; перевод *Э. М.*).

Об «угощении» духа болезни мясом, крупой или какой-нибудь другой едой, для того чтобы он смилостивился и взял ее обратно, писал и С. И. Руденко (*Руденко* 1955: 323). В этнографической литературе приводится такой вид магической терапии лихорадки (малярии) у башкир: в голодном состоянии человек шел в поле, за реку, захватив с собой горшок с кашей (поскольку полагали, что, коль голоден человек, должна быть голодна и лихорадка, поселившаяся в нем). Прибыв на условленное место, больной ставил горшок с кашей на землю и открывал рот. Голодная лихорадка якобы тут же «выскакивала» изо рта и прожорливо набрасывалась на пищу, а человек тем временем должен был бегом, не оглядываясь, возвратиться домой, при этом перейти речку вброд, чтобы болезнь не смогла найти обратную дорогу к жилищу больного (*Гумаров* 1985: 58).

Исцеление больных с помощью жертвоприношений находило широкое применение в знахарской практике и других народов. Чуваши в жертву духам болезней приносили домашнюю птицу (гусей, уток) с заклинанием: «Добрая мать оспы, тебе

приношу жертву с живой душой, помилуй». Татары-мишари для исцеления душевнобольного человека резали черную курицу и закапывали ее ночью на перекрестке трех дорог, произнося сакральную фразу: «Уходи (болезнь) туда, откуда пришла, пусть это лечение принесет пользу; я делаю вам (духам болезни) жертвоприношение, а вы верните здоровье, больше ничего не просите» (*Никонова* 2000: 126, 132).

Существовал также обычай подкладывать ребенка на выкорм к соскам собаки или поить его собачьим молоком, если предыдущие дети умирали (*Бикбулатов, Фатыхова* 1991: 102, 105).

При лечении болезней, полученных от земли (*ерҙән тейенгән ауырыуҙар*) в случае падения или при каких-то других обстоятельствах брали несколько (обычно семь) предметов в различных сочетаниях: соль, крупу, коготь зверя, ногти (или волосы) больного, уголек или золу, гвоздь, медную монету, мелкое насекомое (таракана), старую одежду больного, специально изготовленную куклу (*осоҡ*) и куриное яйцо, которые заговаривали и выбрасывали на перекресток трех дорог. Яйцо часто использовалось и при лечении болезней, насланных особо коварным демоническим существом — *Зәхмәт* (*Ер зәхмәте*), которое, по поверьям, скиталось по земле после захода солнца. Знахари осторожно протыкали сырое куриное яйцо и вкладывали в него красную нить с одежды больного, копейку, ржавый гвоздь, птичий коготь и др., со специальной молитвой несколько раз обводили вокруг больного, а затем выбрасывали яйцо в яму или бросали в текущую воду (БХИ 1995: 90–91).

Для исцеления младенца от рахита — *өс йән* (досл. «три души»), вызванного, по поверьям, вселением нечистой силы, на животе ребенка, предварительно смазанном топленым маслом, отмечали три точки; в них легонько тыкали мелким камушком, рукояткой ножа, шилом или другими острыми металлическими предметами; ребенка также слегка прижимали дверью (или к двери). При этом произносили такие заговоры: *«Ике йәнен ултерәм* (*киҫәм, ҡыҫам*)*, бер йәнен ҡалдырам»* («Две души убиваю (режу, прижимаю), одну душу оставляю») (*Бикбулатов, Фатыхова* 1991: 111–113).

Раньше у башкир существовало поверье, что еда, собранная по домам (*ҡырҡ һалма*), является средством от укуса бешеной собаки; иногда больному скармливали ухо собаки (БХИ 1995: 97).

Для знахарского лечения поврежденной поясницы (спины, позвоночника) или радикулита в трех (как вариант в семи или сорока) домах трое детей разного возраста (младший, средний и старший, они могли быть и из разных семей), или двое детей (младший и старший), или только старший ребенок, в других случаях — сирота или какая-нибудь старушка (например, мать больного) собирали продукты — масло, катык, хлеб, чай, курут, так называемое подаяние (*биртек*) с соответствующими приговорами:

«Улым биле ҡатыҡҡан,	«Заболела поясница у сына,
Ҡатыҡ һорап йөрөйөм.	Собираю катык (еду) по домам.
Киленем биле биртеккән,	И сноха обездвижена,
Биртек һорап йөрөйөм.	Хожу, собираю биртек,
Һөт булһа ла ҡойоғоҙ,	Хоть молока немного дайте,
Һыу булһа ла ҡойоғоҙ,	Хотя бы воды налейте,
Ни булһа ла һалығыҙ»	Хоть что-нибудь подайте»

(БХИ 1995: 80; перевод *Э. М.*).

Собранным маслом мазали поясницу, остальные продукты (*биртек ашы*) предназначались для больного, но в ряде случаев сначала часть пищи бросали собаке.

Если человек мучился болями в спине, он мог взять железную миску и обойти 7 дворов; если где-то он заставал хозяев за трапезой, он должен был присоединиться к ним, но поесть из своей посуды. Считалось, что после этого наступит облегчение.

В традиционной медицине широкое применение находила и печь. Если маленький ребенок, испугавшись, переставал ходить (*быжы*) или часто и беспричинно плакал, его трижды сажали в теплую печь (после выпечки хлеба), привязав к хлебной лопате; сажанием в печь иногда лечили грыжу (*Хисамитдинова* 2006: 46).

При переломе костей башкирские знахари давали больному выпить молоко или катык с небольшим количеством соскоба с медной монеты; такой способ лечения назывался *һөйәк бауы* (связывание костей). Соскобом с серебряной монеты, смешанным со сметаной смазывали кожу, пораженную лишаем. При мочекаменной болезни больному давали выпить воду, в которой ополоснули камешки (*осоҡ ташы*), взятые из почек белой мыши; от тошноты пили отвар, приготовленный из змеиной кожи (*Минибаева* 2002: 190; *Хисамитдинова* 2006: 158; *Хисамитдинова* 2009: 174). Известным способом лечения желтухи являлось скармливание больному вместе с пищей вши (без его ведома), которая, по поверьям, прочищала кровь и печень и после этого выходила из организма; если после еды человека не стошнило, считалось, что «лечение» прошло успешно (ПМА 13).

Применение продуктов питания в качестве лечебных средств в современном быту

Полевые материалы, собранные в различных районах Башкортостана, а также анкетирование, в котором приняли участие почти 1000 респондентов-башкир различных половозрастных и социальных групп показали, что многие способы лечения с использованием продуктов питания продолжают сохраняться и в наши дни. Так, на вопрос: *«Известны ли Вам способы лечния с использованием продуктов питания?»* около 80 % опрошенных ответили положительно. В основном назывались рациональные способы лечения, но иногда упоминалась и необходимость сочетать их со специальными молитвами или заговорами. Наиболее часто встречались такие мусульманские словосочетания как *«Бисмилляхи Рахмани Рахим»* («С именем Аллаха»; «Во имя Аллаха») или просто *«Бисмилла»*, а также *«Альхамдулиллях»* («Хвала Всевышнему»). С этими словами, по канонам ислама, следовало начинать не только лечение, но и любое дело. Респонденты упоминали и об использовании для лечения воды, привезенной из святых источников или воды «замзам» из Мекки. По свидетельству очевидцев, такая вода долго не портится, обладает приятным вкусом и даже способна утолить голод. Однако пить ее следовало правильно: натощак несколько глотков, лучше всего три, стоя, повернувшись лицом к Кибле, с произнесением хвалы Всевышнему и просьбой исцеления от недугов. Считалось, что целебными качествами также обладает заговоренная соль — *өшкөртөлгән тоҙ,* ее до сих пор широко используют как оберег, защиту от сглаза и негативной энергии.

Многие информаторы отмечали положительное влияние кумыса для профилактики и лечения легочных заболеваний, в том числе и пневмонии, вызванной коронавирусом, а также пользу напитка для желудочно-кишечного тракта. Среди ответов, в которых говорится об этом напитке, можно выделить следующие: *«Кумыс лечит все болезни»; «Надо пить кумыс при легочных болезнях»; «Кумыс хорош для пищеварения, от нерв-*

ных болезней, для дыхательных путей»; «Кумыс при регулярном употреблении положительно влияет на пищеварение и общее самочувствие» и т. д. Отмечались также целебные качества других молочных продуктов: теплого коровьего молока, катыка, курута: *«Курут — лекарство от 70 болезней»; «Курут — это как мезим или фестал, как пенициллин или аспирин»; «При любых простудных болезнях мама нас лечила так: разбавляла курут с водой, добавляла соль, перец и сливочное масло и давала нам пить»; «Курут помогает при недостатке кальция; чай с молоком — при низком давлении»; «Топленое масло всем полезно есть, а употребление сливочного масла по утрам — это хорошее желчегонное средство»; «Молочные продукты помогают от анемии»; «Кисломолочные продукты хороши для бодрости»; «Сыворотку можно пить от гастрита»; «Мы издавна лечим простуду бульоном с перцем и молочно-кислым курутом, такое сочетание быстро снижает температуру тела»; «От кашля помогает питье молока с маслом и медом или молока, со сваренным в нем репчатым луком»; «От кашля нужно пить теплое молоко с небольшим количеством соды»; «Козье молоко полезно детям и пожилым»; «Кумыс из козьего молока придает сил»; «Козий кумыс также как и конский, лечит туберкулез и другие легочные болезни, заживляет язвы».* В качестве лечебных средств часто назывались лекарственные травы и мед: *«Чай с малиной, чай с липой и медом обладают противовоспалительным свойством»; «Редька с медом спасает от кашля»; «От простуды нужно пить чай с матрешкой, листьями малины»; «Мед применяют как успокоительное средство, а также при простудных заболеваниях»; «Мед для здоровья — первое средство», «Мед с лимоном и имбирем повышает иммунитет», «Мед, смешанный с алоэ, улучшает иммунитет»* и т. д. Отмечались полезные свойства овса и приготовленного из него традиционного напитка — бузы: *«Овсяная каша, настойка овса помогают при болях в желудке»; «Буза используется при гастрите, для очищения печени»; «Толокно (талкан) имеет много клетчатки, поэтому очень полезно его принимать в любом возрасте».* Респонденты упоминали также курагу, изюм, чернослив, лимоны, хурму, грецкие орехи, черный тмин как средства с большим содержанием витаминов и микроэлементов. Отмечалась польза горячего куриного бульона или бульона на конине от простуды, натирание гусиным или барсучьим жиром от кашля и т. д.

Заключение

В данной статье мы постарались обобщить и систематизировать имеющиеся сведения по этномедицине башкирского народа в части использования продуктов питания и некоторых средств растительного и животного происхождения. Проведенное исследование показывает, что в ней существует целая система методов, сочетающая в себе как рациональные элементы, основанные на эмпирическом опыте, так и способы лечения с использованием магии и заговоров. В доиндустриальном обществе набор основных способов исцеления от болезней, как правило, был связан с преобладающим хозяйственно-культурным типом, а также с пищевыми традициями народа. Изучение традиционной системы знаний, связанной с целительством, позволяет, с одной стороны, полнее понять мировоззрение и культурную самобытность народа, а с другой, дает информацию о его практических врачебных навыках. В использовании для лечения натуральных продуктов в сочетании с обрядово-магическими действиями и заклинаниями отражается синтез материального и духовного, поскольку

в народе считалось, что процесс исцеления должен быть направлен не только на конкретный недуг, но и включать действия по профилактике или нейтрализации сглаза или духов, насылающих болезни. Заговоры (*намаҡ*) и другие обрядово-магические действия, как правило, всегда сопровождали ход лечения и были призваны формировать у больного положительный психологический настрой, необходимый для успешного выздоровления. Впоследствии к ним добавились мусульманские молитвы (*доға, аят*), порой они даже играли роль самостоятельных лечебных средств. Вербальные и невербальные магические обряды составляли один из древнейших пластов духовной культуры башкирского народа. Несмотря на то, что некоторые из способов лечения не имели под собой рациональной почвы и основывались на самовнушении, в некоторых случаях они помогали, однако нередко вера в сверхъестественное и употребление народных средств только по типологическому сходству, вместо желаемого исцеления, могли привести к противоположному результату.

Врачевание обычно старались доверить специально обученным людям, которые в течение многолетнего опыта достигали значительного мастерства, в том числе, в применении средств растительного, минерального и животного происхождения. Но несложные болезни (простуда, ушибы и т. д.) часто лечились самими больными или членами их семей, поскольку многие способы традиционной медицины были широко известны в народе. Вообще, использование продуктов питания — это одна из положительных, безопасных и эффективных сторон народной медицины. Несмотря на определенное сходство способов лечения у различных (в первую очередь, тюркских) народов, можно говорить о самобытности башкирской этномедицины, что подтверждает и наше исследование.

Рациональный опыт народного целительства, основанный на использовании лекарственных растений, различных средств животного происхождения, пищевых продуктов — эта база, на которой впоследствии сформировалась официальная медицина. Развитие науки и взаимодействие культур разных народов постепенно расширяло спектр лечебных средств, однако до настоящего времени у башкир сохранились и собственные целительские предпочтения, что позволяет говорить о востребованности данной области знаний и в наши дни. Это обусловлено как доступностью применяемых средств, так и их эффективностью, доказанной временем. Конечно, за столетия многие иррациональные действия и магические заговоры ушли в прошлое, но в народной памяти и в быту продолжают сохраняться полезные, проверенные временем, меры профилактики и лечения ряда заболеваний.

Источники и материалы

Аксаков 1983 — *Аксаков С. Т.* Семейная хроника. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1983. 206 с.

Аксаков 1987 — *Аксаков С. Т.* Записки ружейного охотника Оренбургской губернии. М.: Советская Россия, 1987. 528 с.

Даль 1981 — *Даль В. И.* Повести и рассказы. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1981. 288 с.

Башкирские народные предания и легенды 2001 — Башкирские народные предания и легенды. Уфа: Китап, 2001. 468 с.

БХИ 1995 — Башҡорт халыҡ ижады. Йола фольклоры (Обрядовый фольклор). Т. 1. Өфө, 1995. 804 с.

Дәүләкән 2008 — Дәүләкән ынйылары. Өфө, 2008. 328 с.

ПМА 1 — Мигранова Э. В. ПМА 1999, записано в д. Идрисово Альшеевского р-на РБ, информатор М. С. Салимова, 1930 г. р.

ПМА 2 — Мигранова Э. В. ПМА 1999, записано в с. Темясово Баймакского р-на РБ, информаторы Г. Т. Саньярова, 1927 г. р. И. Гайсин, 1930 г. р.
ПМА 3 — Мигранова Э. В. ПМА 1999, записано в д. Аскарово Бурзянского р-на РБ, информатор М. Х. Гайнуллина, 1926 г. р.
ПМА 4 — Мигранова Э. В. ПМА 2000, записано в д. Худайбердино Кугарчинского р-на РБ, информатор М. Вагапова, 1914 г. р.
ПМ 5 — Абсалямова Ю. А. ПМА 2006, записано в д. Старохалилово (Байказак) Гайского р-на Оренбургской обл., информатор Х. А. Ахметова, 1935 г. р.
ПМА 6 — Мигранова Э. В. ПМА 2000, записано в с. Курятмасово Давлекановского р-на РБ, информатор Б. З. Латыпова, 1926 г. р.
ПМА 7 — Мигранова Э. В. ПМА 2000, записано в с. Коварды Гафурийского р-на РБ, информатор Н. Абельгузина, 1932 г. р.
ПМ 8 — Шитова С. Н. ПМА 1971, записано в Бурзянском районе БАССР.
ПМА 9 — Мигранова Э. В. ПМА 2000, записано в с. Кугарчи Кугарчинского р-на РБ, информатор Г. Ш. Маннапова, 1919 г. р.
ПМА 10 — Мигранова Э. В. ПМА 1999, записано в д. Байгазино Бурзянского р-на РБ, информатор О. Х. Исхакова, 1919 г. р.
ПМА 11 — Мигранова Э. В. ПМА 1999, записано в д. Юнаево Зианчуринского р-на РБ, информатор С. Ишкильдина. 1919 г. р.
ПМ 12 — Илимбетова А.Ф. ПМА 2001, записано в Кувандыкском р-не Оренбургской обл.
ПМА 13 — Мигранова Э.В. ПМА 2006, записано в д. Чувашаево Бардымского р-на Пермского края.
Экспедиционные материалы 2022 — Экспедиционные материалы — 2018: Салаватский район (материалы и исследования). Т. I–II. Уфа, 2022.

Научная литература

Арнольдов В. А. Санитарно-бытовой очерк жизни башкир юго-восточной части Стерлитамакского уезда Уфимской губернии // Дневник общества врачей при Императорском Казанском университете. Казань, 1894. № 4. С. 227–244.
Артюшина Ю. Н., Вдовина Е. Е. Средства животного происхождения, используемые в этномедицине тюркских и финно-угорских народов Урало-Поволжского региона // Урал-Алтай: через века в будущее. Уфа: Гилем, 2005. С. 394–396.
Ахметова Ш. К. Пища казахов Западной Сибири: Традиции и новации // Материальная культура народов России. Новосибирск: Наука, 1995. С. 196–216.
Бикбулатов Н. В., Фатыхова Ф. Ф. Семейный быт башкир XIX — XX вв. М.: Наука, 1991. 189 с.
Валиев А. Ф. Коневодство — как специфическая отрасль национального хозяйства башкир Уфимской губернии // Урал-Алтай: через века в будущее. Уфа: Гилем, 2005. С. 229–230.
Варадинов Н. В. Лечение кумысом. Из путевых записок 1858 г. // Выбор статей из Оренбургских губернских ведомостей. Уфа, 1859. 46 с.
Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Ч. II. СПб., 1799. 178 с.
Гумаров В. З. Башкирская народная медицина. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1985. 144 с.
Каррик Д. О кумысе и его употреблении в легочной чахотке и других изнурительных болезнях. СПб., 1882.
Коновалов А. В., Шаханова Н. Ж. Ребенок в системе традиционной обрядности казахов (родильный и ранний воспитательный циклы) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа / [отв. ред. Р. Р. Рахимов]. СПб.: МАЭ, 1998.
Коноплев Н. В. О кумысе у башкирцев Оренбургской губернии // Протоколы заседаний русских врачей в Санкт-Петербурге в 1861–1862 гг. СПб., 1862. С. 373–385.

Кудряшев П. М. Предрассудки и суеверия башкирцев // Башкирия в русской литературе. Т. 1. Уфа: Китап, 1989. С. 357–368.

Лепехин И. И. Продолжение дневных записок путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году. Ч. II. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1802. 338 с.

Мигранова Э. В. Некоторые способы лечения детей с помощью пищевых продуктов у башкир. (по этнографическим данным) // Мать и дитя у народов Башкортостана. Уфа: Китап, 2001. С. 120–126.

Мигранова Э. В. Башкиры. Традиционная система питания: Историко-этнографическое исследование. Уфа: Китап, 2016. 292 с.

Мигранова Э. В. «Не живи, чтобы есть, а ешь, чтобы жить» (отражение традиций питания башкир в фольклоре) // Уральский исторический вестник. 2017. № 2 (55). С. 139–148.

Мигранова Э. В. «Ох, хорош же, кумыс, крепок!»: прошлое и настоящее традиционного башкирского напитка // Напитки в культуре народов Урало-Поволжья. Ижевск УдмФИЦ УрО РАН, 2019. С. 50–75.

Минибаева З. И. Традиционная медицина // Курганские башкиры: историко-этнографические очерки / З. Г. Ураксин (отв. ред.) и др. Уфа: Гилем, 2002. С. 153–214.

Никольский Д. П. Башкиры. Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб.: Изд. Сойкина П.П., 1899. 365 с.

Никонова Л. И. Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы их жизнеобеспечения. Рузаевка, 2000. 153 с.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Кн. I. Ч. 1. СПб.: При Императорской Академии наук, 1773 года. 657 с.

Решетов А. М. О лечебной и эстетической функциях традиционной пищи // Питание в культуре этноса / отв. науч. ред.: В. М. Грусман, А. В. Коновалов. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2007. С. 18–19.

Руденко С. И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.; Л.: Издательство академии наук СССР, 1955. 396 с.

Рычков Н. П. Журнал или Дневныя записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российскаго государства, 1769 и 1770 году. Санкт-Петербург: При Императорской Академии наук, 1770. 190 с.

Хисамитдинова Ф. Г. Башҡорттарҙың им-том китабы: Дауалау һәм һаклау магияһы [Книга заклинаний башкир: лечебная и защитная магия]. Өфө: Информреклама, 2006. 180 б.

Хисамитдинова Ф. Г. Лечебная и охранительная магия башкир. Тексты. Уфа: Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН, 2009. 340 с.

Шамаев А. Г. Башкирский кумыс. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1989. 222 с.

Reference

Akhmetova, Sh. K. 1995. Pishcha kazakhov Zapadnoi Sibiri: Traditsii i novatsii [The Food of the Kazakhs of Western Siberia: Traditions and Innovations]. In *Material'naia kul'tura narodov Rossii* [The Material Culture of the Peoples of Russia], ed. by A.G. Seleznev, N.A.Tomilov. Novosibirsk: Nauka. 196–216.

Arnoldov, V. A. 1894. Sanitarno-bytovoi ocherk zhizni bashkir yugo-vostochnoi chasti Sterlitamakskogo uezda Ufimskoi gubernii [Sanitary and Household Sketch of Bashkir Life in the Southeastern Part of Sterlitamak District of Ufa Province]. *Dnevnik obshchestva vrachei pri Imperatorskom Kazanskom universitete* 4: 227–244.

Artiushina, Yu. N., and E. E. Vdovina. 2005. Sredstva zhivotnogo proiskhozhdeniia, ispol'zuemye v etnomeditsine tiurkskikh i finno-ugorskikh narodov Uralo-Povolzhskogo regiona [Animal Products Used in the Ethnomedicine of the Turkic and Finno-Ugric peoples of the Ural-Volga region]. In *Ural-Altai: cherez veka v budushchee* [Ural-Altai: Through the Centuries into the Future], ed. by I.G. Ilishev et al. Ufa: Gilem. 394–396.

Bikbulatov, N. V., and F. F. Fatykhova. 1991. *Semeinyi byt bashkir XIX — XX vv.* [Bashkir Family Life in the 19th—20th centuries]. Moscow: Nauka. 189 p.

Georgi, I. G. 1799. *Opisanie vsekh obitaiushchikh v Rossiiskom gosudarstve narodov: ikh zhiteiskikh obriadov, obyknovenii, odezhd, zhilishch, uprazhnenii, zabav, veroispovedanii i prochikh dostopamiatnostei* [A Description of All the Peoples Living in the Russian State: Their Everyday Rituals, Customs, Clothes, Dwellings, Exercises, Amusements, Religions and Other Memorabilia]. Part II. Saint Petersburg. 178 p.

Gumarov, V. Z. 1985. *Bashkirskaia narodnaia meditsina* [Bashkir Folk Medicine]. Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel'stvo. 144 p.

Karrik, D. 1882. *O kumyse i ego upotreblenii v legochnoi chakhotke i drugikh iznuritel'nykh bolezniakh* [About koumiss and its use in pulmonary consumption and other debilitating diseases]. Saint Petersburg.

Khisamitdinova, F. G. 2009. *Lechebnaia i okhranitel'naia magiia bashkir. Teksty* [The Healing and Protective Magic of Bashkirs. Texts]. Ufa: Institut istorii, iazyka i literatury UNTs RAN. 340 p.

Khisamitdinova, F. F. 2006. *Bashкorttarzyn im-tom kitaby: Daualau hem haklau magiyahy* [Bashkir Spell Book: Healing and Protective Magic]. Ufa: Informreklama. 180 p.

Konoplev, N. V. 1862. O kumyse u bashkirtsev Orenburgskoi gubernii [About Kumis among Bashkirs of Orenburg Province]. In *Protokoly zasedanii russkikh vrachei v Sankt-Peterburge v 1861–1862 gg.* [Reports of the Meetings of Russian Doctors in St. Petersburg in 1861–1862]. Saint Petersburg. 373–385.

Konovalov, A. V., Shakhanova N.Zh. 1998. Rebenok v sisteme traditsionnoi obriadnosti kazakhov (rodil'nyi i rannii vospitatel'nyi tsikly) [A Child in the System of Traditional Kazakh Rituals (Maternity and Early Educational Cycles)]. In *Detstvo v traditsionnoi kul'ture narodov Srednei Azii, Kazakhstana i Kavkaza* [Childhood in the Traditional Culture of the Peoples of Central Asia, Kazakhstan and the Caucasus], ed. by R.R. Rakhimov. Saint Petersburg: MAE. 7–36.

Kudriashev, P. M. 1989. Predrassudki i sueveriia bashkirtsev [Prejudices and Superstitions of Bashkirs]. In *Bashkiriia v russkoi literature* [Bashkiria in Russian literature], ed. by M. G. Rakhimkulov, S. G. Safuanov, M. A. Chvanov. Vol. 1. Ufa: Kitap. 357–368.

Lepekhin, I. I. 1802. *Prodolzhenie dnevnykh zapisok puteshestviia akademika i meditsiny doktora Ivana Lepekhina po raznym provintsiiam Rossiiskogo gosudarstva v 1770 godu* [Continuation of the Daily Notes of the Journey of Academician and Doctor of Medicine Ivan Lepekhin Through Various Provinces of the Russian State in 1770]. Part II. Saint Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk. 338 p.

Migranova, E. V. 2001. Nekotorye sposoby lecheniia detei s pomoshch'iu pishchevykh produktov u bashkir. (po etnograficheskim dannym) [Some Ways of Treating Children with Food Products from Bashkirs (According to Ethnographic Data)]. In *Mat' i ditia u narodov Bashkortostana* [Mother and child among the peoples of Bashkortostan], ed. by R.N. Suleimanova, F.A. Nadrshina, N.F. Suf'ianova. Ufa: Kitap. 120–126.

Migranova, E. V. 2016. *Bashkiry. Traditsionnaia sistema pitaniia: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [The Traditional Food System: A Historical and Ethnographic Study]. Ufa: Kitap. 292 p.

Migranova, E. V. 2017. «Ne zhivi, chtoby est', a esh', chtoby zhit'» (otrazhenie traditsii pitaniia bashkir v fol'klore) ["Don't Live to Eat, but Eat to Live" (Reflection of Bashkir Food Traditions in Folklore)]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 2 (55): 139–148.

Migranova, E. V. 2019. «Okh, khorosh zhe, kumys, krepok!»: proshloe i nastoiashchee traditsionnogo bashkirskogo napitka ["Oh, Kumys is good and strong!": the Past and Present of a Traditional Bashkir Drink]. In *Napitki v kul'ture narodov Uralo-Povolzh'ia* [Drinks in the Culture of the Ural-Volga Region People]. Izhevsk: Udmurt FIC UrO RAN. 50–75.

Minibaeva, Z. I. 2002. Traditsionnaia meditsina [Traditional Medicine]. In *Kurganskie bashkiry: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Kurgan Bashkirs: Historical and Ethnographic Essays], ed. by Z. G. Uraksin et. al. Ufa: Gilem. 153–214.

Nikolskii, D. P. 1899. *Bashkiry. Etnograficheskoe i sanitarno-antropologicheskoe issledovanie* [Bashkirs. Ethnographic and Sanitary-Anthropological Research]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Soikina P. P. 365 p.

Nikonova, L. I. 2000. *Traditsionnaia meditsina tiurkskikh narodov Povolzh'ia i Priural'ia kak chast' sistemy ikh zhizneobespecheniia* [Traditional Medicine of the Turkic People of the Volga Region and the Urals as the Part of Their Life Support System]. Saransk: Ruzaevka. 153 p.

Pallas, P. S. 1773. *Puteshestvie po raznym provintsiiam Rossiiskoi imperii* [Travel to different provinces of the Russian Empire]. Vol. I. Part 1. Saint Petersburg: Pri Imperatorskoj Akademii nauk.

Reshetov, A. M. 2007. O lechebnoi i esteticheskoi funktsiiakh traditsionnoi pishchi [On the Therapeutic and Aesthetic Functions of Traditional Food]. In *Pitanie v kul'ture etnosa* [Nutrition in the Culture of an Ethnic Group], ed. by V. M. Grusman and A. V. Konovalov. Saint Petersburg: A. I. Hertsen RGPU. 18–19.

Rudenko, S. I. 1955. *Bashkiry: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Bashkirs: Historical and Ethnographic Essays]. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR. 396 p.

Rychkov, N. P. 1770. *Zhurnal ili Dnevnyia zapiski puteshestviia kapitana Rychkova po raznym provintsiiam Rossiiskago gosudarstva, 1769 i 1770 godu* [Journal or Diary notes of Captain Rychkov's Travels Through Different Provinces of the Russian State, 1769 and 1770]. Saint Petersburg: Pri Imperatorskoj Akademii nauk. 190 p.

Shamaev, A. G. 1989. *Bashkirskii kumys* [Bashkir koumiss]. Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel'stvo. 222 p.

Valiev, A. F. 2005. Konevodstvo — kak spetsificheskaia otrasl' natsional'nogo khoziaistva bashkir Ufimskoi gubernii [Horse Breeding as a Specific Branch of the National Economy of Bashkir Ufa Province]. In *Ural-Altai: cherez veka v budushchee* [Ural–Altai: Through the Centuries into the Future], ed. by I.G. Ilishev et al. Ufa: Gilem. 229–230.

Varadinov, N. V. 1859. Lechenie kumysom. Iz putevykh zapisok 1858 g. [Treatment with Kumis. From Travel Notes of 1858]. In *Vybor statei iz Orenburgskikh gubernskikh vedomostei* [Selection of Articles from the Orenburg Provincial Gazette]. Ufa. 46 p.

ДИАЛОГИ СО ВРЕМЕНЕМ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/395-407
Научная статья

© А. М. Белов, А. А. Рыбин

БЫЛА ЛИ ЦЕЛИННАЯ КАМПАНИЯ АВАНТЮРОЙ? К 70-ЛЕТИЮ ОСВОЕНИЯ НОВЫХ ЗЕМЕЛЬ

В марте 2024 г. исполнилось 70 лет с начала освоения целинных и залежных земель. Тема освоения новых земель продолжает быть актуальной как в нашей стране, так и в мире. В глобальном масштабе постоянно увеличивается численность населения Земного шара, люди все активнее включают неосвоенные земли в сельхозоборот, увеличивают пространство для жизни. На мировой арене Россия занимает первое место по запасам земельных ресурсов, которые требуют дальнейшего освоения. При правильной эксплуатации пустующих территорий наша страна получает возможность решить вопрос продовольственной безопасности и быть независимой от импорта продуктов питания зарубежных стран. Кроме того, появляется возможность увеличивать экспорт продуктов питания в другие государства. Целью работы является всестороннее рассмотрение исторического опыта Советского Союза по освоению целинных земель в середине XX века. В частности, внимание исследования уделено проблеме участия представителей Верхневолжского экономического района в освоении целины. При написании научной работы использовались архивные данные, а также научная и исследовательская литература. Посредством применения статистических методов удалось установить объемы проделанной работы верхневолжцами на целине Казахстана в 1950–1960 гг. В ходе проведенного исследования выявлено, что ивановцам, костромичам и ярославцам в первые годы освоения новых земель на территории Казахской ССР удалось своими силами организовать более 50 новых зерновых хозяйств (всего было построено 337 совхозов), укомплектовать колхозы и совхозы квалифицированными кадрами, заложив тем самым фундамент для развития целинной инфраструктуры. На основе результатов исследования мы пришли к выводам о том, что верхневолжские целинники сыграли значимую роль в развитии регионов Северного Казахстана — хлебной житницы. На сегодня Республика Казахстан является крупным производителем и экспортером пшеницы, валовый сбор в 2022–2023 гг. составил 16,4 млн тонн. Во многом сегодняшние успехи базируются на экономических преобразованиях середины XX в., когда в пустующей степи была заложена сельскохозяйственная и промышленная инфраструктура.

Белов Андрей Михайлович — д. и. н., профессор, профессор кафедры истории, Костромской государственный университет (Российская Федерация, 156005 Кострома, ул. Дзержинского, д. 17/11). Эл. почта: belovi_1957@mail.ru

Рыбин Андрей Александрович — к. и. н., старший преподаватель кафедры истории, Костромской государственный университет (Российская Федерация, 156005 Кострома, ул. Дзержинского, д. 17/11). Эл. почта: a_rybin@ksu.edu.ru

Ключевые слова: *россияне, ивановцы, костромичи, ярославцы, освоение целинных и залежных земель, Казахская ССР, кадры, колхозы, совхозы, рабочий процесс*
Ссылка при цитировании: *Белов А. М., Рыбин А. А*. Была ли целинная кампания авантюрой? К 70-летию освоения новых земель // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 395–407.

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/395-407
Original Article

© Andrey Belov and Andrey Rybin

WAS THE VIRGIN LANDS CAMPAIGN A VENTURE? TO THE 70TH ANNIVERSARY OF THE NEW LAND USE

The issue of developing new lands continues to be relevant in our country and around the world. On a global scale, the world's population is actively growing, people are increasingly bringing undeveloped lands into the agricultural cycle, thus increasing the space for living. On the world stage, Russia ranks first in terms of land resources that need to be further developed. Proper use of vacant land will give our country the opportunity to solve the problem of food security and become independent of food imports from abroad. In addition, it will be possible to increase the export of food products to other countries. The purpose of this work is a comprehensive review of the historical experience of the Soviet Union in the development of the virgin lands in the middle of the 20th century. In particular, the study pays attention to the problem of participation of the Upper Volga economic region in the development of the virgin lands. The study is based on scientific and research literature and on archival data. Using the method of regional research, it was possible to determine the volume of work done by the people of the Upper Volga region in the virgin lands of Kazakhstan in 1954–1956. The results of the study revealed that in the first years of the development of the new lands in the Kazakh SSR, the people of Ivanovo, Kostroma and Yaroslavl managed to organize 13 new grain farms on their own, to staff collective farms and state farms with qualified personnel, thereby laying the foundation for the development of virgin lands infrastructure. We came to the conclusion that the personnel from Upper Volga played a notable role in the development of the regions of Northern Kazakhstan. Today, the Republic of Kazakhstan is the largest producer and exporter of wheat, the gross harvest in 2022–2023 amounted to 16.4 million tons. In many ways, today's success is based on the economic transformations of the mid-20th century, when agricultural and industrial infrastructure was built in the empty steppe.

Keywords: *Kostroma, development of virgin and fallow lands, personnel, motives, the working process*

Authors Info: Belov, Andrey M. — Dr. of History, Professor, Kostroma State University (Kostroma, Russian Federation). E-mail: belovi_1957@mail.ru
Rybin, Andrey A. — Ph.D. in History, Kostroma State University (Kostroma, Russian Federation). E-mail: a_rybin@ksu.edu.ru

For citation: Belov, A. M. and A. A. Rybin. 2024. Was the Virgin Lands Campaign a Venture? To the 70th Anniversary of the New Land Use. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 395–407.

Введение

В послевоенное время Советский Союз вышел на новый уровень влияния, стал одной из величайших мировых держав. В то же время в стране оставался низким уровень жизни населения. Народно-хозяйственному комплексу Европейской части войной были нанесены большие разрушения, значительная часть жилья уничтожена. Резко сократилось количество трудоспособных мужчин и женщин. В большом дефиците была сельскохозяйственная техника. Положение усугубилось засухой 1946 г. и начавшимся голодом, опасным для здоровья и без того недоедавшего населения страны. По данным исследователей, в период с 1946 по 1948 гг. умерли от голода более 1 млн человек (*Зима* 1996: 170). Население сокращалось и по причинам смерти от полученных ран и увечий. Неотложные меры восстановления народного хозяйства после войны, а также форсированное развитие ряда оборонных (связанных с атомной проблемой) отраслей затрудняли в послевоенные годы развитие сельского хозяйства.

После смерти И. В. Сталина началась борьба за власть среди его соратников. А следствием ее стал актуальный для страны продовольственный вопрос, в котором целина отражала желание утвердиться во главе партии и государства таких деятелей как Н. С. Хрущев. И вряд ли случайно вскоре после 19 февраля появление указа Верховного Совета СССР «О передаче Крымской области из состава РСФСР в состав УССР», прошел февральско-мартовский пленум ЦК КПСС, принявший решение об освоении целинных и залежных земель в Казахстане, Сибири, Поволжье и на Урале. Среди руководства КПСС возникла дискуссия о путях развития сельского хозяйства: интенсивным или экстенсивным путем. Доводы за интенсификацию были убедительными, но требовали больше времени и должны были касаться всей сельскохозяйственной отрасли страны. Руководство государства в лице Н. С. Хрущева предпочло экстенсивный путь развития сельского хозяйства, который мог дать относительно быстрое решение продовольственного вопроса за счет включения новых земель в сельскохозяйственный оборот.

В целом среди правящих кругов страны сложился в начале 1950 годов консенсус о кризисном состоянии сельского хозяйства. Дискуссия развернулась по вопросам путей его развития. Ряд членов партии, в частности Г. М. Маленков, предложили в августе 1953 г. сделать определенные послабления для крестьян в виде снижения налогов, повышения закупочных цен и др. В то же время в начале января 1954 г. Н. С. Хрущев подал записку в президиум ЦК КПСС, где, констатируя глубокий кризис в деревне, предложил резко увеличить посевы кукурузы и решить продовольственный вопрос за счет освоения целинных и залежных земель на востоке страны. Единственным ачленом ЦК, высказавшим сомнения, оказался В. М. Молотов, посчитавший начало освоения целины преждевременным, а в таких гигантских размерах — авантюрой (*Никонов* 1995: 538–539; *Никонов* 2017).

Решение по воплощению этих планов в жизнь и было принято на февральско-мартовском пленуме ЦК КПСС 1954 г., по итогам которого вышло постановление «О дальнейшем увеличении производства зерна в стране и об освоении целинных и залежных земель» (КПСС в резолюциях 1985: 542). По новой программе за период с 1954 по 1964 годы было вовлечено в сельскохозяйственный оборот 42 млн гектаров целинных и залежных земель.

Историография проблематики

В последующие годы целый ряд историков, как России, так и Казахстана высказывали схожие суждения, считая необоснованным решения о распашке степей на востоке. Определенная критика звучала со стороны современных казахских авторов, заявлявших об отсутствии необходимости «ломать традиционное хозяйства, подрывать основы животноводства… из-за 1,5–2 ц. роста урожайности за восемьдесят лет?!» (*Абдакимов* 1994: 185). Подвергалась критике эта политика и по причине последующего нарастания экологических проблем, и в связи с мнением, что экономические издержки превзошли отдачу от казахстанских хлебных урожаев (История Казахстана 2009: 591). К этой точке зрения близок и А. Г. Маленков (сын Г. М. Маленкова). В частности, в своей работе А. Г. Маленков пишет о том, что целинная кампания оказала по своей сути разрушительные последствия на экономику центра России и обрекла Казахстан на экологическую катастрофу (*Маленков* 1992).

В современных условиях противостояния с западом события советской истории подвергаются пересмотру. Она стала составной частью противостояния. Исторические факты часто умышленно искажают либо интерпретируют в политических целях. Известно, как активно фальсифицируются факты Великой Отечественной войны. События целинной кампании также пытаются пересмотреть. Целинный проект был общим для русских и казахов. В Республике Казахстан в процессе складывания независимого государства наблюдаются альтернативные оценки кампании по освоению новых земель. Вместе с тем, это встречает отпор и со стороны местных историков. Так в ходе конференции, посвященной 70-летию с начала освоения целинных и залежных земель в Казахстане, профессор Кустанайского регионального университета им. А. Байтурсынова Д. М. Легкий отметил, что «подвиг целины — никто и ничто не отменит. В этом давно назрела насущная необходимость, так как ныне стало модным в казахстанских СМИ и некоторых псевдонаучных трудах (что затем перекочевывает в студенческие и магистерские работы молодых людей) выносить смелый «исторический вердикт», чуть ли не «приговор целине». По одним учебникам «идея целины не носила неизбежно-необходимого характера, и время доказало неправильность выбранного пути», а в некоторых вообще выражается радость, что ныне «героический ореол не слепит глаза» (школьные учебники 2003 и 2009 гг.). Псевдонаучная вакханалия разрасталась особенно накануне юбилеев: 60-летия, а ныне 70-летия освоения целинных и залежных земель. Мы не имеем права в этом случае «играть в молчанку» (*Большина* 2024). Критика целинной кампании оказывает негативное влияние на дружеские отношения между современной Россией и Республикой Казахстан, на взаимоотношения будущих поколений наших стран. Необходимо уже сейчас обратить внимание на нашу общую историю, когда отцы и деды, русские и казахи плечом к плечу воевали в годы Великой Отечественной войны и восстанавливали страну, и только за счет дружбы и уважения друг к другу добились успеха в решении вопросов развития единой страны. Поэтому важно сохранять историческую правду о событиях тех лет. Новое поколение молодежи должны знать о трудовых подвигах своих предков и сохранять эту память.

И действительно в 1950 годы жители Центральной России, вместе с представителями других регионов Советского Союза, а также с добровольцами из Чехословакии, Болгарии, Венгрии, Румынии, Польши, Китая отправились работать на неосвоенные территории, где им приходилось налаживать новую инфраструктуру, строить

дороги, новые поселения, из которых позже вырастали города, зерносовхозы, механизировать производства, закладывать новые предприятия. Весомая доля целинных земель приходилась на районы Казахской ССР, где особенно остро стоял вопрос, касающийся организации новых колхозов и совхозов, а также их последующего комплектования рабочей силой.

Таким образом, за 70 лет изучения целинной кампании историками проделана большая работа: был собран большой фактически материал по истории освоения новых земель, были изданы монографии и коллективные труды различных исследователей (*Брадле, Белов* 1958; *Моргун* 1969; *Сергеев* 1978; *Кручина* 1979; Мир и хлеб 2004), содержащие статистические данные, сведения о количестве участников освоения целины. В данной статье авторы вновь обращаются к событиям тех лет, предпринимают попытку еще раз взглянуть на продовольственный вопрос, выявить положительные, а также отрицательные стороны его решения руководством СССР того времени.

«Вьётся дорога длинная, здравствуй, земля целинная!»

В поле нашего исследования попадают представители европейской части страны. По данным Г. А. Романенко, на целине побывало 1,7 млн человек (Славим землю 2004: 283), из этого числа добровольцев 1,5 млн человек (88% участников) были жители регионов Центральной России (*Платонов* 2009: 772). Добровольцы активно включились в процесс освоения новых земель. Об этом свидетельствуют документы. В первые годы на целину было отправлено 360 тыс. чел. из Центральной России, которым выделили 200 тыс. тракторов, 55 тыс. зерновых комбайнов, десятки тыс. грузовых автомобилей и другой техники (*Платонов* 2009: 779).

Так, 19 февраля 1955 г. по решению Ивановского областного комитета ВЛКСМ было направлено прошение в Министерство совхозов СССР о переименовании совхозов «Бакинский», «Веселый», «Макеевский» Атбасарского района Акмолинской области Казахской ССР, соответственно в «Ивановский», «Кинешемский», «Шуйский», по причине того, что данные хозяйства должны были комплектоваться комсомольцами и молодежью Ивановской области (*Бритов* 1985: 194; *Бритов* 1972). Спустя несколько месяцев в мае 1955 г. в совхозы Акмолинской области отправилась большая группа ивановских рабочих численностью 1236 человек (*Бритов* 1985: 195). Среди них были представители таких специальностей как трактористы — 302 человека, учётчики и заправщики — 65 человек, шофёры — 53 человека, прицепщики и разнорабочие — 789 человек, из которых 122 человека были строителями, а также заведующие гаражами и мастерскими, автомеханики, радисты, и нормировщики (*Бритов* 1985: 196). Эти показатели говорят о том, что посланцы из Ивановской области могли участвовать в организации полноценного зернового хозяйства. Кроме того, в сентябре 1955 г. появились и первые успехи одного из новообразованных совхозов «Шуйского». В одном из писем бригадира второй тракторной бригады В. Казаченко и комсорга бригады П. Пелеха сообщалось следующее: «Наш совхоз, которому присвоено наименование «Шуйский», добивается не малых успехов. Он досрочно на сегодняшний день выполнил свое задание — поднял 11 000 га и засеял 18 000 га целинных земель. Среди других совхозов Атбасарского района Акмолинской области он занял первое место. Больших успехов на уборке добились, молодые коммунисты Н. Лисанов, Г. Смирнова и др., которые смогли убрать уро-

жай с площади 500 га каждый. На взмете зяби высокие образцы работы показал В. Сотов, выполняющий дневные нормы выработки на 170%» (Знамя коммунизма 1955). Также в данном совхозе впоследствии с 1967 г. и до пенсии работал Герой Социалистического Труда, выдающийся труженик целинной компании М. Е. Довжик, который в своих очерках вспоминал: «В совхозе «Шуйский» мы впервые применили переоборудованные сеялки. В отличие от серийных, эта модель одновременно срезала сорняки, заделывала семена и уплотняла почву. Помимо троекратного выигрыша во времени, при этом полностью сохранялась накопленная за зиму влага» (*Кручина* 1979: 147). Тем самым ивановцы смогли организовать налаженную работу в совхозе на начальном этапе его становления, в дальнейшем хозяйство разработало новые инновационные методы обработки почвы, при использовании которых улучшались зерновые показатели целинного хозяйства.

Необходимо отметить, что добровольцы Ивановской области на целинных землях основали и укомплектовали рабочими кадрами 7 совхозов такие как: «Молодежный», «Московский», «Ленинградский», «Ивановский», «Шуйский», «Фурмановский», «Кинешемский» (*Бритов* 1985: 198). Можно говорить о том, что ивановцы приняли активное участие в формировании зерновых хозяйств в районах освоения новых земель, претворяя в жизнь государственные планы.

Конечно, целый ряд трудностей возник на пути реализации продовольственной политики государства в тот период. Плохо обстояли дела по линии Министерства совхозов СССР. В начале кампании возникли проблемы с руководителями совхозов на целине. Так, из 120 работников Центральной России на целину согласилось отправиться только 34 специалиста, а по итогам прибыло в Казахстан только 2 человека, из-за этого на месте не велась должным образом подготовка к полевым работам (РГАСПИ Л. 1). Не было также ясности и по поводу строительства новых совхозов на целине, ввиду того что не хватало квалифицированных строителей. В этой связи в начальный период освоения Министерство Совхозов затруднялось представить разнарядки ведомствам на отгрузку стандартных сборных домов и палаток (РГАСПИ Л. 2). Плохо обстояли дела с завозом на целину стройматериалов (ГА РФ. Л. 43), теплых вещей (было выделено 4 тыс. полушубков (5% от потребностей) и около 100 тыс. пар валенок) (ГА РФ. Л. 49). Следует отметить, что Госплан СССР также не принял меры по выполнению неотложных вопросов снабжения, предусмотренных в проекте постановления об освоении новых земель. Тогда Госпланом СССР не были внесены изменения в план распределения тракторов и сельскохозяйственных машин между Министерством сельского хозяйства СССР и Министерством совхозов СССР, что предполагалось в соответствии с перераспределением, предусмотренным проектом постановления Советом министерства СССР и ЦК КПСС (РГАСПИ Л. 3).

В 1955 г. добровольцами Костромской области на территории Казахской ССР в Иртышском районе Павлодарской области был основан зерносовхоз им. Амангельды (Северная правда 1955. № 53). О начальном этапе работы этого зернового хозяйства сообщал секретарь комитета комсомола совхоза А. Данилин: «С основанием совхоза им. Амангельды испытывали трудности, жили в палатках, разбитых в голой степи» (Молодой ленинец 1957). Сведения о бытовом укладе совхоза им. Амангельды мы получили от комсорга первой бригады Т. Лебедева: «Живем в полевом стане, в палатках и вагончиках, свободное время проводим культурно, есть гармошка, настольные игры, выписываются газеты и журналы, имеется передвижная

библиотека, устроена волейбольная площадка» (Северная правда 1955. № 221). Эти свидетельства дают нам представление о том, как постепенно организовывался этот зерносовхоз. Всю инфраструктуру необходимо было создавать с нуля, а это требовало больших человеческих усилий. Тем не менее, костромичи продолжали активно обустраивать данный совхоз, а уже впоследствии к ним на помощь была отправлена группа молодых рабочих с Космынинского торфяного предприятия Нерехтского района Костромской области (Северная правда 1956. № 73). Костромичи показывали первые достижения в работе. К примеру, тракторист В. Метлин работник Космынинского торфяного предприятия в совхозе им. Амангельды вспахал за 24 дня 615 га целины, выполнив план выработки на 300% (Северная правда 1955. № 221). Эти факты свидетельствуют о том, что посланцы Костромской области активно принимали участие в развитии зерновой отрасли Казахской ССР, усердно трудясь на целине, перевыполняя установленный план работы.

За 1954–1956 годы Ярославская областная комсомольская организация отправила на освоение целинных земель в районы Казахстана, Сибири и Алтая 6470 человек (*Хохлов* 1978: 198). В 1954 г. силами ярославских добровольцев был основан совхоз «Ярославский» Есильского района Акмолинской области Казахской ССР (*Хрущев* 1954: 47). На начальном этапе своего существования совхоз особо отличился и показал хорошие результаты. На момент 5 июня 1954 г. в совхозе лучше, чем в других хозяйствах был осуществлен подъем целинных земель, было посеяно до 1600 га пшеницы, план вспашки был выполнен на 26%, в остальных совхозах таких как «Энтузиаст», «Жаксинский», «Кировский», «Любимовский» показатели были снижены до 14%. (ГАГА. Л. 1–9). Была отмечена и хорошая работа комсомольской организации совхоза. В хозяйстве были созданы кружки художественной самодеятельности, когда в других совхозах они отсутствовали (ГАГА. Л. 8). Работавший в совхозе «Ярославский» Акмолинской области, также как и в совхозе «Шуйский», с 1954 по 1967 гг. Герой Социалистического Труда М. Е. Довжик в последствие вспоминал: «…21 апреля 1954 года мы проложили первую борозду в совхозе. <…> В первый год мы распахали и засеяли 270 гектаров новых земель. Урожай был хорошим. Это был наш первый праздник на целине. Первый колышек нового поселка, первая борозда, и вот, наконец, первый хлеб. <…> В моей бригаде в совхозе «Ярославский» народ подобрался хороший. Многие юноши и девушки испытали тяготы войны, знали почем фунт лиха, умели работать расчетливо, с выгодой. Это в немалой степени и помогло нам пережить тяжелый год. Потерь в личном составе мы практически не имели…» (*Дронов* 1984: 12; *Кручина* 1979: 89). Эти слова одного из героев целинной кампании ярко характеризуют тружеников, прибывших из Ярославской области и сумевших не только организовать новый зерносовхоз, но и наладить здесь, несмотря на трудности, эффективную работу.

В 1955 г. добровольцами из Ярославской области на территории Казахской ССР был укомплектован зерносовхоз «Москворецкий» Североказахстанской области (*Хохлов* 1978: 199), и четыре совхоза в Актюбинской области: «Тылцысайский» (из состава Щербаковского горкома ВЛКСМ), «Бугеткульский» (из состава Переславского горкома ВЛКСМ), «Северный» (из состава Ростовского горкома ВЛКСМ) и «Карабутакский» (из состава Ярославского горкома ВЛКСМ). В 1955 г. последний был переименован в «Ярославский» (ЦДНИ ГАЯО). Данный совхоз был укомплектован молодежью ярославского завода «Красный Перекоп». Рабочие предприятия

впоследствии воспоминали о начальном этапе развития хозяйства, когда пришлось столкнуться с трудностями по налаживанию новой инфраструктуры совхоза: «… Первое время было очень трудно, жили в вагончиках, вначале добывали камень из-под снега, необходимый для строительства. После работы приходили домой, т. е. в вагончики, усталые в намокшей одежде. <…> По вечерам в вагончике-клубе пели песни, танцевали. <…> Много встречалось трудностей на севе. Не хватало запасных частей, инструментов. Плохо было с водой, ее подвозили в термосах. Но мы упорно боролись с недостатками, мы очень благодарны директору нашего совхоза А. А. Ташеву, который всегда проявлял чуткость и внимание к нам, помогал устранять недостатки…» (Красный Перекоп 1956). Впоследствии секретарь комсомольской организации этого же совхоза К. Николаев вспоминал: «Уже в 1956 году совхоз сдал государству 2 миллиона 104 тысячи пудов (34463 тонн) зерна и обеспечил себя семенами. Совхоз почти полностью окупил расходы, связанные с организацией хозяйства» (*Хохлов* 1978: 200). Стоит отметить также, что в 1956 г. 70 ярославцев — основателей данного совхоза — были награждены медалями «За трудовую доблесть» и значками ЦК ВЛКСМ «За освоение новых земель» (*Хохлов* 1978: 200), этот факт еще раз служит подтверждением усердной работы верхневолжцев на целине.

Области Центральной России обеспечивали необходимыми ресурсами целинные районы Казахской ССР. В 1954 г. Шарьинский лесокомбинат Костромской области отправил Чингирлауской МТС Западно-Казахстанской области Казахской ССР 100 кубометров строительного леса и пиломатериалов на строительство жилых домов (ГАНИКО 1; см. также ГАНИКО 2 и ГАНИКО 3). В марте 1955 г. коллектив Ивановской выходной базы Главтекстильторга за один день отправил свыше 100 тыс. метров ситца, ткани для спецодежды, механизаторам МТС и рабочим совхозов, осваивающим целинные земли Казахской ССР (Северная правда 1955. № 46). С самого начала 1955 г. на целину ивановцами было отправлено более 7 млн метров ткани (Северная правда 1955. № 46). В начале 1955 г. коллектив вагонного депо города Щербаков Ярославской области передал в районы освоения целинных земель 20 вагончиков для полевых станов, а рабочие и служащие Щербаковского механического завода переслали несколько лесорам (Северный рабочий 1955: № 191). В первой половине января 1955 г. ярославские строители дорожных машин послали в Акмолинскую и Кокчетавскую области Казахской ССР более 40 дорожных моторных катков (Северный рабочий 1955: № 31). Все эти факты говорят о том, что области Нечерноземья были активно вовлечены в целинную программу и выступали в качестве региона-донора. С 1960 годов наблюдается запустение центра страны. Более 6 млн га пашни заросло кустарником, свыше 3 млн га орошаемых угодий практически выбыло из оборота. В Тверской области, например, площадь сельхоз угодий уменьшилась на 840 тыс. га, в Калужской на 50 тыс. (*Платонов* 2009: 800).

Таким образом, трудовые ресурсы разных областей России, прибывшие на освоение целинных и залежных земель в Казахскую ССР, продемонстрировали на своем примере хорошую организованность и целеустремленность при выполнении государственных задач. Им удалось создать в общей сложности более 50 новых зерновых хозяйств и укомплектовать уже имеющиеся совхозы квалифицированными кадрами, которые в свою очередь создавали совершенно новую сельскохозяйственную инфраструктуру в безлюдных целинных районах. Добровольцам из Центральной России пришлось столкнуться с различного рода трудностями, которые в конечном итоге

им удалось преодолеть, о чем свидетельствуют воспоминания. Первоцелинник, Герой Социалистического Труда М. В. Довжик вспоминал о трудовом подвиге представителей Центральной России, он говорил об их инновационных разработках по улучшению обработки земли и отмечал хорошую организацию рабочего процесса в новообразованных ими совхозах. Кроме того, регионы России оказывали и экономическую поддержку осваиваемым районам Казахской ССР, снабжая их материалами текстильной, лесной, машиностроительной промышленностей. Такая поддержка способствовала быстрому развитию новых хозяйств, а также и инфраструктуры целинных районов в целом. С другой стороны, эти процессы оказали и негативное влияние на регионы Центральной России: отток трудовых ресурсов, а также различных промышленных материалов все это не шло на пользу регионам.

В общей сложности освоение казахстанской целины, включая развитие инфраструктуры в 1954–1964 гг., было вложено 8,5 млрд. рублей. Общий доход налога с оборота и прибылей от реализации товаров, выработанных из сельскохозяйственной продукции, полученной с целинных земель, составил 13,9 млрд рублей (Коммунистическая партия в борьбе 1969: 8). Динамика полученного урожая за рассматриваемый период с 1954–1964 гг. представлена в *Табл. 1*.

Заключение

Таким образом, судя по имеющимся данным, с целинных земель вскоре после их освоения удалось собрать почти половину полученного урожая зерновых всей страны. Целина дала значительный прирост сельскохозяйственной продукции, благодаря чему был снят с повестки дня на рассматриваемое десятилетие продовольственный вопрос. Конечно, мы знаем, что в последствии не получилось развить получение успехи по ряду причин, и в дальнейшие годы, в частности в 1970-е, мы наблюдали, что доля убыточных хозяйств в районах освоения на Южном Урале составила 32%, в Казахстане в 1981–1985 гг. доля убыточных целинных хозяйств также возросла (*Семенов* 2014: 49), в 1990-е годы были убыточны почти все хозяйства. И итогом всех этих отрицательных процессов стало то, что за первые десять лет жизни «новой» России, с 1992–2002 гг. выбыло из оборота аграрного землепользования 26–28 млн га, в Казахстане — 15 млн га. Это как раз сопоставимо с площадью поднятой целины (*Семенов* 2014: 50). Но, даже несмотря на негативные последствия, целинная эпопея смогла на короткий период выполнить свои задачи.

Обращаясь к целинной кампании, необходимо указать и на другие аспекты аграрной политики этого времени, оказавшей негативное влияние на общество. Со стороны руководства КПСС в проводимых аграрных преобразованиях было очевидно недоверие к крестьянам-собственникам. Принятие в 1961 г. на XXII съезде КПСС новой программы партии с конкретными сроками построения нового общества негативно сказалось на жизни миллионов сельчан. В стране началась новая волна наступления власти на личные подсобные хозяйства, а также на сами коллективные хозяйства. Так, если в 1939 г. в стране было 234,1 тыс. колхозов и 4 тыс. совхозов, то к концу 1965 г. число колхозов сократилось в 6,4 раза до 36,3 тыс. (*Никонов* 1995: 312). В 1958–1964 гг. сократились размеры приусадебных участков. Вследствие этого упало в личных подсобных хозяйствах на 20% производство мяса и молока. Принятие в августе 1958 г. постановления о запрете содержания скота в личных хозяйствах лицам, проживавшим в городах и рабочих поселках, коснулось 12 млн семей и воспринято

Таблица 1

Урожайность зерновых в СССР и районах массового освоения целины в 1954–1964 гг.

	1953	**1954**	**1955**	**1956**	**1957**	**1958**	**1959**	**1960**	**1961**	**1962**	**1963**	**1964**	**Итого**
Валовой сбор зерновых в СССР (млн т)	82,5	85,6	103,7	125,0	102,6	134,7	119,5	125,5	130,8	140,2	107,5	152,1	1,327.2 млн т.
Валовой сбор зерновых с целины (млн т; в процентах %)		37,5 (44%)	28,0 (27%)	63,6 (51%)	38,5 (38%)	58,8 (43%)	55,2 (46%)	59,1 (47%)	51,2 (39%)	56,6 (40%)	44,9 (42%)	68,5 (45%)	561,9 млн т. (42,3% от общего числа собранного урожая)

Народное хозяйство 1965а: 311–312; Народное хозяйство 1961: 441; Народное хозяйство 1962: 375; Народное хозяйство 1963: 293; Народное хозяйство 1965: 296; Очерки истории 1967: 87; Доклады и выступления 1966: 5; Народное хозяйство Костромской 1969: 87; Ярославская область 1967: 33

было трудящимися как «малое раскулачивание». Кроме того, в период руководства Н. С. Хрущева с 1954 по 1964 гг. шли массовые гонения на церковь. Так за десять лет количество приходов сократилось с 20 до 8 тысяч. Вновь в СССР появились осужденные (1234 чел.) по религиозным мотивам (*Иоанн (Снычев)* 1995: 296).

К негативному результату привели решения пленума ЦК КПСС (февраль 1958 г.) о реорганизации МТС в ремонтно-тракторные станции. Технику из МТС продали в колхозы в расчете, что данная мера укрепит их материально-техническую базу. Однако для многих колхозов расходы на приобретение техники стали непосильными, ремонтная база оказалась подорванной, а большая часть специалистов МТС переехала в города. Губительным для многих деревень стало в 1950-е годы и сселение «неперспективных» деревень на основе идеи Н. С. Хрущева об агрогородах. В результате к концу правления Н. С. Хрущева в стране исчезло 39 тыс. деревень. Негативно на аграрном секторе сказалось и повсеместное внедрение выращивания кукурузы.

Поэтому отнюдь не целина стала причиной определённых продовольственных проблем, а новый виток революционных преобразований, отразивших возрождение недоверия к крестьянину-собственнику, возникшее еще в период первых лет советской власти среди сподвижников лидера большевиков В. И. Ленина.

Между тем целина, как видно из *Табл. 1*, смягчила некоторые перегибы аграрной политики, полученные в целинных зерносовхозах урожаи компенсировали потери от борьбы с крестьянами в других регионах страны. Если задуматься, была ли целина авантюрой, то, на наш взгляд, таковой в то время была политика в целом по отношению к крестьянам, она подорвала продовольственное снабжение, вызвав в 1960-е годы волнения в целом ряде областей страны.

Источники и материалы

Большина 2024 — *Большина М.* Республиканская конференция, посвященная 70-летию освоения целины прошла в Кокшетау // https://aqmolanews.kz/ru/2024/02/22/respublikanskaya-konferenciya-posvyashennaya-70-letiyu-osvoeniya-celiny-proshla-v-kokshetau/

Бритов 1972 — *Бритов В. М.* В бою и труде. Комсомольцы и молодежь Ивановской области в годы Великой Отечественной войны и послевоенного социалистического строительства. (1941–1945 гг.) Сборник документов и материалов. Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1972. 272 с.

ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 7689. Оп 20. Д. 417. Л. 43, 49.

ГАГА — Государственный архив города Астаны. Ф. 136. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–9.

ГАНИКО 1 — Государственный архив новейшей истории Костромской области. Ф. П–1018. Оп. 15. Д. 176. Л. 63.

ГАНИКО 2 — Государственный архив новейшей истории Костромской области. Ф. П–1018. Оп. 21. Д. 35. Л. 37, 55.

ГАНИКО 3 — Государственный архив новейшей истории Костромской области. Ф. П–1018. Оп. 24. Д. 148. Л. 51.

Знамя коммунизма 1955 — Знамя коммунизма. 1955. 4 сентября. № 106.

Коммунистическая партия в борьбе 1969 — Коммунистическая партия в борьбе за освоение целинных земель в Казахстане (Сборник документов) / З. Голикова, А. Какимжанов, С. Ковальский и др.; под ред. П. М. Пахмурного; Ин-т истории партии при ЦК КП Казахстана — филиал Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Алма-Ата: Казахстан, 1969. 602 с.

КПСС в резолюциях — Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК (1898–1988) / под общ. ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. Т. 8. 1946–1955. М.: Ин-т Марксизма-Ленинизма при ЦК КПСС, 1985. 542 с.

Красный Перекоп 1956 — Красный Перекоп. 1956. 11 марта. № 10.

Мир и хлеб 2004 — Мир и хлеб: к 50-летию освоения целины [Сб. публицист. и худож. произведений, а также воспоминаний ветеранов о целин. эпопее в России и Казахстане] / [Сост. Г. С. Гоц]. М.: Дружба народов, 2004. 283 с.

Молодой Ленинец 1957 — Молодой Ленинец: Орган Костромского обкома ВЛКСМ. 1957. 25 сентября. № 115.

Народное хозяйство 1961 — Народное хозяйство СССР в 1960 году. Статистический ежегодник. М. 1961. 942 с.

Народное хозяйство 1962 — Народное хозяйство СССР в 1961 году. Статистический ежегодник. М., 1962. 375 с.

Народное хозяйство 1963 — Народное хозяйство СССР в 1962 году. Статистический ежегодник. М., 1963. 450 с.

Народное хозяйство 1965 — Народное хозяйство СССР в 1964 году. Статистический ежегодник. М., 1965. 838 с.

Народное хозяйство 1965а — Народное хозяйство СССР в 1965 году. Статистический ежегодник. М., 1965. 855 с.

Народное хозяйство Костромской 1969 — Народное хозяйство Костромской области. Статистический сборник. Кострома, 1969. 221 с.

Очерки истории 1967 — Очерки истории Ивановской организации КПСС 1917–1967 (Сборник документов). [А. П. Юдин (отв. ред.) и др.]. Иваново, 1967. 2 часть. 502 с.

РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 556. Оп. 22. Д. 1. Л. 2, Л. 3.

Северная правда 1955. № 46 — Северная правда. 1955. 6 марта. № 46.

Северная правда 1955. № 53 — Северная правда: Орган костромского обкома КПСС. 1955. 30 марта. № 53.

Северная правда 1955. № 221 — Северная правда. 1955. 7 ноября. № 221.

Северная правда 1956. № 73 — Северная правда. 1956. 13 апреля. № 73.

Северный рабочий 1955. № 31 — Северный рабочий. 1955. 1 февраля. № 31.

Северный рабочий 1955. № 191 — Северный рабочий. 1955. 28 января. № 191.

Хрущев 1954 — *Хрущев Н. С.* О дальнейшем увеличении производства зерна в стране и об освоении целинных и залежных земель. М.: Госполитиздат, 1954. 50 с.

ЦДНИ ГАЯО — Центр документации новейшей истории государственного архива Ярославской области (ЦДНИ ГАЯО). Ф. 4773. Оп. 6. Д. 313. Л. 37.

Ярославская область 1967 — Ярославская область за 50 лет в цифрах. Статистический сборник. Ярославль, 1967. 80 с.

Научная литература

Абдакимов А. История Казахстана. Алматы: РИК, 1994. 235 с.

Брадле В. А., Белов А. И. Там, где была целина. М.: Политиздат, 1958. 50 с.

Бритов В. М. Поступь юности. Очерки истории Ивановской областной организации ВЛКСМ (1918–1988 гг.). Ярославль, 1985. 356 с.

Доклады и выступления участников областной научно-производственной конференции «Об основных задачах подъема сельского хозяйства в колхозах и совхозах Ивановской области». Декабрь 1965 г. / Иван. обл. упр. сел. хоз-ва. Иван. обл. гос. с.-х. опыт. станция. Иван. с.-х. ин-т/ [отв. за вып. К. Яруничев]. Иваново: [Верх.-Волж. кн. изд-во], 1966. 203 с.

Дронов О. Н. Великая степь. М.: Политиздат, 1984. 352 с.

Зима В. Ф. Голод в СССР 1946–1947 гг.: происхождение и последствия. М: ИРИ РАН, 1996. 265 с.

Иоанн (*Снычев Иван Матвеевич;* митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский). Самодержавие духа: Очерки рус. самосознания / Высокопреосвященный Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Саратов: Надежда, 1995. 333 с.

История Казахстана (с древнейших времен до наших дней) / *Козыбаев М. К.* (гл. ред.) и др. В пяти томах. Том 4. Алматы: Атамура, 2009. 768 с.

Кручина Н. Е. А хлеб остается хлебом: К 25-летию освоения целины. М.: Колос, 1979. 223 с.

Маленков А. Г. О моем отце Георгии Маленкове. М.: Техноэкос, 1992. 119 с.

Моргун Ф. Т. Думы о целине. М.: Колос, 1969. 497 с.
Никонов А. А. Спираль многовековой драмы: аграрная наука и политика России (XVIII–XX вв.). М.: Энцикл. рос. деревень, 1995. 573 с.
Никонов В. А. Молотов. М.: Молодая гвардия, 2017. 630 с.
Платонов О. А. История русского народа в XX веке. М.: Алгоритм, 2009. 1264 с.
Семенов Е. А. Освоение целинных земель России и Казахстана — уроки истории // География в школе. 2014. № 2. С. 46–50.
Сергеев В. М. Великий подвиг партии и народа. М.: Просвещение, 1978. 176 с.
Славим землю / [ред.-сост.: Г. Н. Красников, А. Ф. Стручков]. М.: Московский писатель, 2004. 281 с.
Хохлов А. Юность мужает в борьбе. Из истории Ярославской организации ВЛКСМ. Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1978. 287 с.

References

Abdakimov, A. 1994. *Istoriya Kazahstana* [The History of Kazakhstan]. Almaty: RIK. 235 p.
Bradle, V. A. and A. I. Belov. 1958. *Tam, gde byla Celina* [Where the Virgin Land Was]. Moscow: Politizdat. 50 p.
Britov, V. M. 1985. *Postup` yunosti. Ocherki istorii Ivanovskoj oblastnoj organizacii VLKSM (1918–1988 gg.)* [The Footsteps of Youth. Essays on the History of the Ivanovo Regional Komsomol Organization (1918–1988)]. Yaroslavl`. 356 p.
Dronov, O. N. 1984. *Velikaya step* [The Great Steppe]. Moscow: Politizdat. 352 p.
Khokhlov, A. 1978. *Yunost` muzhaet v bor`be. Iz istorii Yaroslavskoj organizacii VLKSM* [Youth Grows Up in the Struggle. From the History of the Yaroslavl Komsomol Organization]. Yaroslavl`: Verkhne-Volzhskoe knizhnoe izdatel`stvo. 287 p.
Kozybaev, M. K. (ed.) et. al. 2009. *Istoriia Kazakhstana (s drevneishikh vremen do nashikh dnei)* [History of Kazakhstan (From Ancient Times to the Present Day)]. Vol. 4. Almaty: Atamura. 768 p.
Krasnikov, G. N. and A. F. Struchkov (eds.). 2004. *Slavim zemlyu* [Praise the Earth]. Moscow: Moskovskij pisatel`. 281 p.
Kruchina, N. E. 1979. *A hleb ostaetsya hlebom: K 25-letiyu osvoeniya celiny`* [But Bread Remains Bread: To the 25th Anniversary of Virgin Land Development]. Moscow: Kolos. 223 p.
Malenkov, A. G. 1992. *O moem ottse Georgii Malenkove* [About my Father Georgy Malenkov]. Moscow: Tekhnoekos. 119 p.
Morgun, F. T. 1969. *Dumy` o celine* [Thoughts on the Virgin Lands]. Moscow: Kolos. 497 p.
Nikonov, A. A. 1995. *Spiral` mnogovekovoj dramy`: agrarnaya nauka i politika Rossii (XVIII–XX vv.)* [The Spiral of the Centuries-long Drama: Russian Agrarian Science and Policy (18th–20th centuries)]. Moscow: Enciklopedija rossijskih dereven. 573 p.
Nikonov, V. A. 2017. *Molotov* [Molotov]. Moscow: Molodaya gvardiya. 630 p.
Platonov, O. A. 2009. *Istoriya russkogo naroda v XX veke* [History of the Russian People in the 20th century]. Moscow: Algoritm. 1264 p.
Ioann (Snichev, I. M.). 1995. *Samoderzhavie duha: Ocherki russkogo samosoznaniya / Vy`sokopreosvyashhenny`j Ioann, mitropolit Sankt-Peterburgskij i Ladozhskij* [Autocracy of the Spirit: Essays on Russian Self-Consciousness / His Eminence John, Metropolitan of St. Petersburg and Ladoga]. Saratov: Nadezhda. 333 p.
Semenov, E. A. 2014. Osvoenie celinny`h zemel` Rossii i Kazahstana — uroki istorii [Development of Virgin Lands in Russia and Kazakhstan — Lessons of History]. *Geografiya v shkole* 2: 46–50.
Sergeev, V. M. 1978. *Velikij podvig partii i naroda* [The Great Feat of the Party and the People]. Moscow: Prosveshchenie. 176 p.
Yarunichev, K. (ed.). 1966. *Doklady` i vy`stupleniya uchastnikov nauchno-proizvodstvennoj konferencii "Ob osnovnyh zadachah pod#ema sel'skogo hozjajstva v kolhozah i sovhozah Ivanovskoj oblasti"* [Reports and Speeches of the Participants of the Scientific and Production Conference "On the Main Tasks of Raising Agriculture in Collective and State Farms of the Ivanovo Region". December 1965]. Ivanovo: Verhne-Volzskoie kniznoie izdatel'stvo. 203 p.
Zima, V. F. 1996. *Golod v SSSR 1946–1947 gg.: proishozhdenie i posledstviya* [Famine in the USSR in 1946–1947: Origin and Consequences]. Moscow: IRI RAN. 265 p.

УДК 93
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/408-417
Научная статья

© А. К. Салмин

Н. Ф. МОКШИН ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ЧУВАШЕЙ

В статье впервые анализируются публикации профессора Н. Ф. Мокшина, посвященные этнической истории чувашского народа. Рассматриваются вопросы этнонимики, работы историко-географического плана, а также пассажи антропологического, археологического, этнографического и фольклорного характера. В памяти автора этих строк Николай Фёдорович остался человеком темпераментным, непримиримым диспутантом, умеющим внести в спор новые уточнения. Так, до сих пор считалось, что академик РАН М. Н. Тихомиров поставил точку в идентификации под этнонимом веда чувашей. Но Николай Фёдорович указал, что высказывании М. Н. Тихомирова на самом деле закралась неопределенность. М. Н. Тихомиров под чувашами имел в виду черемисов, веду или буртасов. В связи с этим Н. Ф. Мокшин дает более четкую историографию по идентичности «веда = чуваши». Кроме того, с целью выяснения бытования этнонима веда среди мордвы совершил экспедиции по Мордовии, Чувашии и Горьковской области. Заодно впервые показал, что от слова веда образовались мордовские имена и фамилии. Видимо, не случайно именно среди мордвы есть фамилии Чувашов. Николай Фёдорович писал и об общности народов Поволжья и Приуралья в области традиционных обрядов и верований, настаивал, что булгары и сувары — это два разных народа, а не один. Он же на многочисленных фактах показывал процесс кыпчакизации татар и, соответственно, татаризации чувашей. Работы Николая Фёдоровича отличают актуальность и новизна.

Ключевые слова: *Н. Ф. Мокшин, этнография, история, чуваши, мордва*
Ссылка для цитирования: *Салмин А. К.* Н. Ф. Мокшин об этнической истории чувашей // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 408–417.

UDC 93
DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/408-417
Original article

© Anton Salmin

NIKOLAI F. MOKSHIN ON THE ETHNIC HISTORY OF THE CHUVASH

This is the first time Professor Mokshin's publications devoted to ethnic history of Chuvash people are analyzed. The article addresses various ethnonymic issues, historical

Салмин Антон Кириллович — д. и. н., ведущий научный сотрудник Центра европейских исследований, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация,199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: antsalmin@mail.ru ORCID ID: https:/orcid.org/0000-0002-1072-9933

and geographical works, as well as anthropological, archaeological, ethnographic and folkloric passages. The author of these lines recollects Nikolai Fyodorovich as an impetuous man, an uncompromising debater who knew how to raise a new point to clarify any dispute. Thus, so far, Academician M. N. Tikhomirov, member of the Russian Academy of Sciences, was considered to have put an end to the discussion about whether the 'Veda' ethnonym had been applied to the Chuvash. However, N. F. Mokshin noted that there was actually an uncertainty in M. N. Tikhomirov's observation. When M. N. Tikhomirov spoke of the Chuvash, he meant the Cheremis, the Vedas, or the Burtas. Therefore, N. F. Mokshin provided a clearer historiography of the identity of "the Veda = the Chuvash". He also undertook expeditions to Mordovia, Chuvashia and the Gorky Region to find out how the ethnonym 'Veda' was used by the Mordovians. At the same time, he was the first to show that Mordovian names and surnames were derived from the word 'veda'. It is probably no coincidence that it is among the Mordovians that one can find people with Chuvashov surname. N. F. Mokshin also wrote about the affinity of the peoples of the Volga and Urals regions in terms of their traditional practices and beliefs, insisting that the Bulgars and Suvars were two different peoples, not one. He used numerous facts to show the process of the Kypchakization of the Tatars and, consequently, the Tatarization of the Chuvash. N. F. Mokshin's works are distinguished by their topicality and novelty.

Keywords: *N. F. Mokshin, ethnography, history, Chuvash, Mordovians*

Author info: Salmin, Anton K. — Dr. of History, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: antsalmin@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1072-9933

For citation: Salmin, A. K. 2024. Nicolai F. Mokshin on the Ethnic History of the Chuvash. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 408–417.

Введение

Николай Фёдорович Мокшин (1936–2023) внес в изучение истории и этнографии мордовского народа колоссальный вклад (*Мокшина, Мокшина* 2011). Сегодня в Мордовии и по всей России работают не только его ученики, но и ученики учеников. Научные традиции профессора Н. Ф. Мокшина продолжают сотни последователей. В том числе две его дочери — доктора наук Елена и Юлия. Без преувеличения он был гордостью не только Мордовии, но и всей России. Он протягивал руку поддержки всем, кто в этом нуждался.

В 1986 г. Николай Фёдорович в Институте этнографии в Москве защищал докторскую диссертацию по теме «Основные этапы формирования и развития мордовского этноса». И вообще тематика этнической истории, на мой взгляд, в его работах занимает ведущее место. Достаточно назвать монографии «Этническая история мордвы» (*Мокшин* 1977) и «Мордовский этнос» (*Мокшин* 1989). Неутомимый исследователь находил время писать труды и по истории и этнографии соседних народов. В том числе — чувашей. Однако эти работы пока не оценены по достоинству.

Задача статьи — впервые дать анализ трудам Николая Фёдоровича, посвященным этногенезу чувашского народа.



Рис. 1. III Конгресс этнографов и антропологов России, Москва. Слева направо: автор статьи, профессор Л. А. Таймасов (Чебоксары), этнолог Го-инь Жень (Китай), профессор Н. Ф. Мокшин (Саранск). 1999 г. Фото А. К. Салмина

Fig. 1. The 3rd Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia, Moscow. From left to right: the author, Professor L. A. Taimasov (Cheboksary), ethnologist Go Ling Zheng (China), Professor N. F. Mokshin (Saransk). 1999. Foto by A. K. Salmin

Этнонимия

Сегодняшний эндоэтноним *чуваши* прошел долгий путь истории, подвергаясь последовательной трансформации в виде *сапир* → *савир* → *сувар* → *сувас* → *суваш* → *чăваш*. Имеются и другие формы у этого этнонима. Среди них особняком стоит экзоэтноним *ветке*.

Памятник древнерусской литературы «Слово о погибели Русской земли после смерти великого князя Ярослава» содержит такие строки: «Буртаси, черемиси, веда и моръдва бортьничаху на князя великого Володимера» (Слово 1969), т. е. платили дань медом. Как полагают исследователи этого памятника, «Слово» было написано между 1238 и 1246 гг. Мордва своих соседей называла *ветке*. К примеру, И. Г. Георги писал: «Чуваши, которые так называются ими самими и русскими, мордвинами называются *Wiedke*, а черемисами — *Kurk Mari* (горными людьми)» (*Georgi* 1776: 38). Как свидетельствовал Г. Ф. Миллер, «и сейчас можно услышать, что мордва называет их *Wiedke*, каковое название, однако, впоследствии было перенесено на вотяков и на заселенную ими реку Вятку» (*Миллер* 2009: 39). Аналогичное видение зафиксировано в «Истории» В. Н. Татищева и в «Географическом лексиконе Российского государства». Мордва в селах Малые Кармалы и Атрать Ибресинского и Алатырского районов Чувашской Республики аналогично именует чувашей *ветке*

(*Мокшин* 1978: 282), т. е. *веда* является мордовским экзоэтнонимом чувашей. Согласно Г. Ф. Миллеру, имеется еще одно название, согласно которому соседи называли чувашей *въедене* (*Миллер* 1791: 33).

Упоминаемый в «Слове» народ *веда*, занимавший земли между черемисами и мордвой, — это чуваши. Обсуждаемый термин также зафиксирован в форме топонима *Веда-Суар* на карте Фра Мауро от 1459 г. на месте современных Чебоксар. *Веда* является искаженной формой произношения чувашского слова *вăта* «средний», а *суар* является вариантом этнонима *сувар*. В Чувашии сохранились названия населенных пунктов со словом *вăта*: *Вăта Пукаш, Вăта Упа касси, Вăта ел* и т. д. Обитателями городища *Веда-Суар* были предки чувашей, основным занятием которых на Волге было рыбачество.

О географическом расположении *веда* пишут и современные исследователи. Они признают, что последовательность упоминания «побуждает думать, что область проживания вяды находилась где-то в районе современной Чувашии» (*Ююкин* 2015: 309). Притом М. А. Ююкин ссылается на строки из записи венгерского монаха Юлиана: «Quinque regna paganorum Sasciam, Bulgariam, Wedin et Meroviam Poydoviam, Mordanorum regnum». Наличие в перечне народов булгар дает ему повод сомневаться, что под *веда* имеются исторические предки чувашей. «Юлиан упоминает как булгар, так и вяду, следовательно, он считает их разными народами», пишет М. А. Ююкин, допуская, видимо, что булгары являются историческими предками чувашей, а веда — нет. Но он ошибается: на самом деле — как раз наоборот (*веда* — экзоэтноним чувашей, а булгары не являются предками чувашей).

В вопросе об этнической принадлежности народа веда точку поставил еще М. Н. Тихомиров: «В этом источнике под черемисами, ведой или под буртасами надо понимать в первую очередь чувашей» (*Тихомиров* 1973: 92). Но даже в таком положительном вердикте Николай Фёдорович улавливал существенный нюанс: «Но под кем же конкретнее следует понимать чувашей? На этот вопрос ответ он так и не дал» (*Мокшин* 2013: 106). Н. Ф. Мокшин выявил новые факты использования этнонима *веда* — под этим названием источники имели в виду чувашей. Именно такой этноним использовала мордва по отношению к чувашам. «Самое раннее письменное свидетельство о том, что мордва именует чувашей witi, содержит карта Московии начала XVII века, составленная голландским купцом и путешественником Исааком Массой. К названию *Czeremißi Nagornoy* “черемисы нагорные” он сделал на карте специальную пометку *Mordo* ≈ *witi* “по-мордовски витии”. Мордва (*Mordua*) на этой карте размещена южнее “черемис нагорных”, т. е. чувашей» (*Мокшин* 2013: 106).

Мордовский этнограф и фольклорист М. Е. Евсевьев, родившийся в с. Малые Кармалы нынешнего Ибресинского района Чувашской Республики, еще в 20-х годах XX в. писал, что мордва чувашей называет *ветькетъ*. Этнографические экспедиции Н. Ф. Мокшина подтвердили и расширили высказывание М. Е. Евсевьева. Выяснилось, что мордовское название *ветькетъ* по отношению к соседним чувашам бытует и в настоящее время. Архивные поиски и исследования Т. И. Тепляшиной показали, что «этноним *веда* (*вада, вяда*), которым русские в эпоху средневековья именовали чувашей, был и воспринят ими от мордвы. Этимологически он может быть связан с этнонимом *ватка* — ныне эндоэтнонимом северных удмуртов, в этногенезе которых приняли участие расселившиеся среди них “чепецкие чуваши”, или “бесермяне”, как и в целом с этнонимом “вотяк”» (*Тепляшина* 1970: 177–187).

Свои поиски этнонима *ветьке* Николай Федорович продолжил в старых мордовских именах. Оказалось, что мордва называла своих детей такими именами, как *Ведельтей, Веткас* и *Ветькальке.* Они были зафиксированы в «Отписке…» арзамасского воеводы В. А. Оболенского от 6 октября 1629 г., а также в фольклорных текстах. В свою очередь, некоторые имена позже превратились в фамилии. Например, *Веткасов.* Семьи с такой фамилией Н. Ф. Мокшин встретил с. Кабаево Дубенского района Республики Мордовии.

Упоминаемый этноним встречается в русских письменных документах XVI–XVII в. Но в виде наименования мордовского населения по притоку р. Пьяна в бассейне р. Вад, а также в деревнях Большой и Малый Вад. Не исключено, рассуждал незабвенный Николай Фёдорович, что «этноним *веда* (*вада, вяла*), которым русские в средние века именовали чувашей, был вообще воспринят ими от мордвы. Этимологически он может быть связан с этнонимом *ватка* — ныне эндоэтнонимом северных удмуртов, в этногенезе которых приняли участие расселившиеся среди них “чепецкие чуваши”, или “бесермяне”» (*Мокшин* 2013а: 93).

Чуваши, живущие смешанно или соседствующие больше с эрзя, и всю другую мордву именуют *ирçе* «эрзя». Чувашам особенно нравится такая положительная черта у мордвы, как доброта, отзывчивость и совместное с ними времяпровождение на праздниках, а также пение на обоих языках. «В одном чувашском благопожелании словосочетание *ирçе пек* “как мордвин” означает красоту, здоровье: *Ир тăрсан, ирçе пек, каç выртсан, кашта пек* “Вставая поутру, становись как мордвин, засыпая вечером, становись как жердь”. Так приговаривают чуваши, поглаживая маленького по животику. В этих словах выражается желание, чтобы ребенок вырос здоровым и высоким» (*Мокшин* 2013а: 93).

Известно, что этноним *чăваш* «чуваш» как самоназвание народа восходит к *сувар* (*Салмин* 2024). Этноним *чăваш* «чуваш» на марийском звучит как *суасла мари*, на башкирском — *суаш*, на мордовском — *ветьке*. Русское название «чуваши» появилось лишь в начале XVI в. Все приведенные и не приведенные факты говорят в пользу того, что до Ивана Грозного чувашей называли по-иному. В том числе — они были известны как *буртасы, черемисы* и *веда* (*Жуковская, Мокшин* 1998: 190–191).

Историко-географические сюжеты

Как считал Н. Ф. Мокшин, контакты мордвы с тюркоязычным населением Среднего Поволжья становятся тесными в период истории Волжской Булгарии. При этом он отмечал, что мордва четко отличала своих соседей, не путала не только «их экзоэтнонимы, но и эндоэтнонимы, что является немаловажным свидетельством, подтверждающим интенсивность мордовско-тюркского взаимодействия» (*Мокшин* 2013: 105).

События 922 г. (когда из-за религиозных разногласий с царем Волжской Булгарии Алмушем предводитель *Вырăх* увел суваров на правобережье Волги) подтолкнули к подъему самосознания единого племени, хотя и позже стали сильны различия между северными и южными группами. Особенности в виде двух культурно-ландшафтных диалектов лесных (верховых) и степных (низовых) чувашей в рудиментарной форме сохранились до сегодняшнего времени. Однако они нисколько не помешали образованию единого этноса. Началом формирования чувашского этноса как народа и обретением родины считается 922 г. Определить, какими мотивами руковод-

ствовался народ в своей непростой истории — этот вопрос далеко не простой. Ведь «дрейф этничности напоминает скорее цепь ситуативных реакций, чем линейную эволюцию, и его направление не копирует зигзаги политической истории: взлет этничности часто зарождается в политической смуте, а спад приходится на фазу социального благоденствия» (*Головнёв* 2009: 120). Парадоксально, но так.

В 1236–1242 гг. происходило массовое бегство булгар в северном и западном направлениях. Ушли они и из разгромленного города Сувара. А на месте современного города Чебоксары возник г. Веда-Суар (= *Вăта Сăвар* «Средний Сувар») (*Димитриев* 2014: 115). Ибн Са‘ид в «Книге распространения земли в длину и ширину» назвал географические координаты г. *Б.р.гāр* («который называется у них *ал-Булгāр*») — 45º 30’ долготы и 57º широты (Ибн Са‘ид 2009: 29), — что на современной карте значительно отклоняется от координат общепризнанного местоположения столицы Волжской Булгарии и почти совпадает с координатами г. Чебоксары (47º 15’ в. д., 56º 08’ с. ш.). Тут открывается много неясностей, и требуются дальнейшие исследования географической направленности. Например, следует сравнить вычисления XIII в. и сегодняшнего времени, установить огрехи (отклонения) в измерениях. Скорее всего, что под Булгаром Ибн Са‘ид имел в виду *Веда-Суар*. Если не *Казан*. После трагических событий XIII в. территории Волжской Булгарии оказались в неравном положении. «Города и поселения южной части так и не смогли оправиться. В северной же части улуса, не задетой войнами, активизировалась экономическая жизнь» (*Зеленеев* 2013: 41).

Из-за событий 30-х гг. XIII в. многие народы Среднего Поволжья «погибли в тех битвах или были угнаны в плен, другие уходили за Каму и в правобережные поволжские леса, на территорию современной Чувашии. Еще в IX–X веках здесь имел место процесс интеграции булгар в местное финно-угорское, особенно марийское, отчасти мордовское, население. Завершение этногенеза чувашей относится к XIV–XV векам» (*Жуковская, Мокшин* 1998: 190).

Часть населения в бегстве от нашествия татаро-монголов оказывается в бассейне р. Чепцы на территории современной Удмуртии, т. е. в тех местах, где сегодня обитает небольшая группа бесермян, говорящая уже на удмуртском языке. Как считают этнографы, изначально они, видимо, были чувашеговорящим населением. «Отнюдь не случайно в русских письменных источниках XV–XVII веков они называются “чепецкими чувашами”. Покрой одежды, вышивки и головные уборы бесермян также очень напоминают чувашские» (*Жуковская, Мокшин* 1998: 89).

Этнографические размышления

Николая Фёдоровича никак не назовешь этнографом узкого профиля. Он, готовя очередную публикацию, всегда выходил за рамки рассуждений о своем родном народе. Компаративистика или даже междисциплинарные исследования были его стихией. Так случилось в ходе подготовки коллективной монографии «Народы Поволжья и Приуралья: Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000». Труд вышел под грифом Института этнологии и антропологии РАН в серии «Народы и культуры». Всю часть о мордве написал Н. Ф. Мокшин.

Здесь он, например, продолжает разговор и о мордовско-чувашских лексических заимствованиях. Согласно его поискам, в мордовском языке около 20 чувашских слов. Заимствования из татарского и чувашского языков способствовали, в частно-

сти, удалению друг от друга наречий мордовского языка. Но есть примеры и обратного порядка. «Так, в с. Урюм Тетюшского у. Казанской губ. раньше проживали чуваши, но в конце XVII в. они смешались с поселившейся здесь мордвой, потеряли свой природный тип и характер, так что о чувашах сохранилось только одно предание» (*Мокшин* 2000: 355). Конечно, совместное проживание вызывает необходимость знания языка соседей.

> Например, в селах Трехболтаево, Большое Батырево и Балабаш-Нурусово Буинского у. Симбирской губ., где мордва проживала совместно с чувашами, заметно проявлялось влияние чувашей. В школах мордовские дети обучались на чувашском языке, имелись случаи выхода замуж мордовских девушек за чувашей. А название с. Трехболтаево произошло от того, что основатели его (чуваши, мордва, русские) с самого начала говорили (“болтали”) на трех языках. В с. Чувашская Кулатка Хвалынского у. Саратовской губ., где основную массу жителей составляли чуваши, имелось 70 мордовских семей. Здесь как чуваши, так и мордва в большинстве своем знали оба языка. Подобная картина зафиксирована нами и в с. Малые Кармалы Ибресинского р-на Чувашии, где 21,3% всех браков, в которые вступила мордва этого села, составляют мордовско-чувашские браки (по обследованию на 1980 г.). В смешанных мордовско-чувашских семьях общение на трех языках (мордовском, чувашском и русском) является обычным (*Мокшин* 2000: 355).

Интересна гипотеза Николая Фёдоровича о заимствовании чувашами у мордвы нагрудного украшения *сюлгамо*. Притом, пишет он, вместе с предметом в чувашский обиход вошло и слово. Отсюда — чувашское слово *шӳлкеме.* Он также уделял внимание общесельским обрядам. Так, мордовский обряд *пирямо* «огораживание» «очень сходен» с аналогичным действом чувашей *хӗр аки* «девичья опашка».

Другие высказывания Н. Ф. Мокшина о чувашах

По мнению авторов книги «От Карелии до Урала: Рассказы о народах России» (*Жуковская, Мокшин* 1998), тюрки Среднего Поволжья и Приуралья не являются однородными в антропологическом плане. Они занимают место между европеоидами и монголоидами (*Жуковская, Мокшин* 1998: 5, 190).

На территории современной Чувашии в древности и в раннее средневековье имели место городецкая и ананьинская археологические культуры. В эпоху раннего железа населяли эти локусы восточные финны. «В последней четверти I тысячелетия нашей эры сюда начинают проникать тюркоязычные булгаро-суварские (сувазские) племена. В результате взаимодействия их с аборигенным населением и происходило, видимо, формирование чувашского этноса» (*Жуковская, Мокшин* 1998: 188).

Народы Среднего Поволжья и Приуралья имели много общего в области дедовских обрядов и верований. «Так, перед началом весенней пахоты проводили праздник плуга, называемый по-удмуртски *Акаяшка*. Аналогичный праздник был известен всем народам Среднего Поволжья. Это *Ага пайрем* (праздник сохи) у марийцев, *Кереть озкс* (моление плуга) у мордвы, *Акатуй* (праздник сохи) у чувашей, *Сабантуй* (праздник плуга) у татар и башкир» (*Жуковская, Мокшин* 1998: 105). Авторы названной книги заостряют внимание на необходимости «уловить разницу» между чувашами и казанскими татарами, иначе, пишут они, трудно будет понять, почему

смешавшиеся с местным населением булгары и сувары образовали два разных народа, а не один (*Жуковская, Мокшин* 1998: 190).

В процессе монгольских завоеваний, кыпчакизации и других ассимиляционных сдвигов произошли необратимые этнические трансформации. В том числе — в этнонимии, языке, одежде, вере и т. д. Булгары стали называться татарами, сувары — чувашами. Со второй половины XVI в. все население Среднего Поволжья вошло в состав Российского государства. Что касается чувашей, то они, как всегда, сумели сохранить свою идентичность (в языке, традициях, территориальной обособленности) (*Жуковская, Мокшин* 1998: 3–5).

Исторические эпизоды из жизни народов Среднего Поволжья запечатлены и в образцах устно-поэтического творчества. Так, в одном из преданий повествуется о том, как один чуваш, играя на гуслях, пошел к стенам Казанского Кремля, измеряя расстояние шагами. Этого было достаточно, чтобы вырыть точный подкоп к крепости и взорвать ее (*Жуковская, Мокшин* 1998: 192).

Заключение

Анализ основных трудов профессора Николая Фёдоровича Мокшина, посвященных этнической истории чувашского народа, показал их актуальность и новизну. Особенный акцент был сделан на мордовском наименовании чувашей. Н. Ф. Мокшиным были учтены все значительные работы предшественников по теме. Это — памятники древнерусской литературы, карта Фра Мауро, публикации Г. Ф. Миллера, В. Н. Татищева, дневник венгерского монаха Юлиана, М. Н. Тихомирова, а также мордовского этнографа М. Е. Евсевьева. Кроме того, сам Н. Ф. Мокшин совершил серию экспедиций по Мордовии и Чувашии. В итоге было подтверждены мордовские названия чувашей *веда* и *ветке*.

Изучив историко-географические материалы о чувашах и других народах Поволжья и Приуралья и мордве, Н. Ф. Мокшин показал интенсивность взаимоотношений мордвы с тюркоязычными народами региона. Особое место в его работах занимают сюжеты о вынужденном переселении чувашей на современные земли Удмуртии. Переселенцы ассимилировались с местным населением и трансформировались. В литературе теперь они известны как чепецкие чуваши и бесермяне. У народов региона много схожего в обрядовой культуре. Например, праздник сева. У чувашей он известен как *Акатуй*, у мордвы — *Кереть озкс*, у удмуртов — *Акаяшка*, у марийцев — *Ага пайрем*, *Сабантуй* — у татар и башкир.

В целом, публикуемая статья показывает, что Н. Ф. Мокшин крепко владел теорией и эмпирикой не только по мордве и чувашам, но и по всем народам региона. Особенная его заслуга — всестороннее изучение мордовского экзоэтнонима чувашей. Пусть эта статья будет знаком благодарности за качественные труды и добрые поступки недавно покинувшему этот мир профессору Н. Ф. Мокшину — коллеге и одаренному человеку.

Источники и материалы

Ибн Са‘ид 2009 — *Ибн Са‘ид ал-Магриби.* Книга распространения земли в длину и ширину // Коновалова И. Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: Текст. Перевод. Комментарий. М.: Восточ. лит., 2009. С. 19–75.

Миллер 1791 — *Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб.: Имп. АН, 1791. VIII, 99, II с., 8 л. ил.

Миллер 2009 — *Миллер Г. Ф.* Описание сибирских народов. М.: Памятники историч. мысли, 2009. 454 с.

Слово 1969 — Слово о погибели Русской земли после смерти великого князя Ярослава // Изборник (сборник произведений литературы Древней Руси). Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1969. С. 236–327, 738–739.

Georgi 1776 — *Georgi J. G.* Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten. 2 Bd. Ausgabe 1. St. Petersburg: C. W. Müller, 1776. XII, 530 S., 95 Taf.

Научная литература

Головнёв А. В. Антропология движения: (Древности Северной Евразии). Екатеринбург: Волот, 2009. 496 с.

Жуковская Н. Л., Мокшин Н. Ф. От Карелии до Урала: Рассказы о народах России. М.: Флинта; Наука, 1998. 320 с.

Зеленеев Ю. А. Этнокультурная история Поволжья в XII–XV вв. Автореферат диссертации ... доктора наук. Казань: ИИ АН РТ, 2013. 58 с.

Мокшин Н. Ф. Этническая история Мордвы XIX–XX века. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1977. 279 с.

Мокшин Н. Ф. Мордовское название чувашей // Советское финноугроведение. 1978. № 4. С. 281–282.

Мокшин Н. Ф. Мордовский этнос. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1989. 157 с.

Мокшин Н. Ф. Мордва // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты / отв. ред. Н. Ф. Мокшин. М.: Наука, 2000. 330–427.

Мокшин Н. Ф. Тюркизмы в мордовском ономастиконе // Социально-политические науки. 2013. № 3: 105–109.

Мокшин Н. Ф. Чувашский и татарский этносы в этнонимии мордвы // Краеведческие записки. 2013а. С. 90–95.

Мокшина Е. Н., Мокшина Ю. Н., сост. Мокшин Николай Федорович. Биобиблиографический указатель. Саранск: Морд. гос. ун-т, 2011. 49, XX, [3] с.

Салмин А. К. Этническая история чувашей на савиро-булгарском перепутье. СПб.: Нестор-История, 2024. 336 с.

Тепляшина Т. И. Этноним бесермяне // Этнонимы / [отв. ред. В. А. Никонов]. М.: Наука, 1970. С. 177–187.

Тихомиров М. Н. Российское государство XV–XVII веков. М.: Наука, 1973. 432 с.

Юкин М. Этимологические заметки по древнерусской ономастике XI–XVI вв. // Europa orientalis. 34. 2015. С. 307–316.

References

Golovnev, A. V. 2009. *Antropologhiya dvizheniya: (Drevnosti Severnoi Yevrazii)* [Anthropology of Movement: (Antiquities of Northern Eurasia)]. Yekaterinburg: Volot. 496 p.

Mokshin, N. F. 1977. *Etnicheskaia istoriia Mordvy XIX–XX veka* [Ethnic History of the Mordva of the 19th — 20th centuries]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 279 p.

Mokshin, N. F. 1978. Mordovskoe nazvanie chuvashei [Mordovian Name for Chuvash]. *Sovetskoe finnougrovedenie* 4: 281–282.

Mokshin, N. F. 1989. *Mordovskii etnos* [Mordovian Ethnic Group]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 157 p.

Mokshin, N. F. 2000. Mordva [Mordva]. In *Narody Povolzh'ia i Priural'ia. Komi-zyriane. Komi-permiaki. Mariitsy. Mordva. Udmurty* [Peoples of the Volga Region and the Urals.

Komi-Zyryans. Permian Komi. Mari. Mordvins. Udmurts], ed. by N. F. Mokshyn. Moscow: Nauka. 330–427.

Mokshin, N. F. 2013. Tiurkizmy v mordovskom onomastikone [Turkisms in the Mordovian Onomasticon]. *Sotsial'no-politicheskie nauki* 3: 105–109.

Mokshin, N. F. 2013a. Chuvashskii i tatarskii etnosy v etnonimii mordvy [Chuvash and Tatar Ethnic Groups in the Ethnonymy of the Mordovians]. In *Kraevedcheskie zapiski* [Local History Notes]. 90–95.

Mokshina, Ye. N., and Yu. N. Mokshina (eds.). 2011. *Mokshin Nikolai Fedorovich. Biobibliograficheskii ukazatel'* [Mokshin Nikolay Fedorovich. Biobibliographic Index]. Saransk: Mordovskii gosudarstvennii universitet. 49 p.

Salmin, A. K. 2024. *Etnicheskaia istoriia chuvashei na saviro-bulgarskom pereput'e* [Ethnic History of the Chuvash at the Saviro-Bulgar Crossroads]. Saint Petersburg: Nestor-Istoriia. 336 p.

Tepliashina, T. I. 1970. Etnonim besermiane [Ethnonym Besermians]. In *Etnonimy* [Ethnonyms], ed. by V. A. Nikonov. Moscow: Nauka. P. 177–187.

Tikhomirov, M. N. 1973. *Rossiiskoe gosudarstvo XV—XVII vekov* [The Russian State of the 15th–17th centuries]. Moscow: Nauka. 432 p.

Yuiukin, M. 2015. Etimologicheskie zametki po drevnerusskoi onomastike XI–XVI vv. [Etymological Notes on Old Russian Onomastics of the 11th–16th Centuries]. *Europa Orientalis* 34: 307–316.

Zeleneev, Yu. A. 2013. *Etnokul'turnaia istoriia Povolzh'ia v XII–XV vv.* [Ethnocultural History of the Volga Region in the 12th–15th centuries]. Ph.D. diss., Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences. 58 p.

Zhukovskaia, N. L., and N. F. Mokshin. 1998. *Ot Karelii do Urala: Rasskazy o narodakh Rossii* [From Karelia to the Urals: Stories about the Peoples of Russia]. Moscow: Flinta; Nauka. 320 p.

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2024. № 4

HERALD OF ANTHROPOLOGY (Vestnik Antropologii)

2024. № 4

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 раздела по физической антропологии — О. М. Григорьева

Компьютерная верстка — Н. А. Белова
Художественное оформление обложки — Е. В. Орлова

Подписано к печати 16.12.2024 Формат 70 x 108/16
Усл.-печ. л. 36,57 Заказ № 239

Участок множительной техники Института этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А